



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO PIAUÍ  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS  
MESTRADO ACADÊMICO EM LETRAS



IEDA SOUSA DA CUNHA

O LOCUS FRAGMENTADO NA POESIA PÓS-COLONIAL DE RUPI KAUR E O ECO  
DE UM ENTRE-LUGAR

TERESINA- PI  
2023

IEDA SOUSA DA CUNHA

O LOCUS FRAGMENTADO NA POESIA PÓS-COLONIAL DE RUPI KAUR E O ECO  
DE UM ENTRE-LUGAR

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras do Núcleo de Pós-Graduação da Universidade Estadual do Piauí como requisito para obtenção do título de mestre em Letras.

**Linha de Pesquisa:** Literatura e cultura.

**Orientador:** Prof. Dr. Ruan Nunes Silva

TERESINA- PI  
2023

C9721 Cunha, Ieda Sousa da.

O locus fragmentado na poesia pós-colonial de Rupi Kaur e o eco de um entre-lugar / Ieda Sousa da Cunha. - 2023.

82 f.: il.

Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual do Piauí – UESPI, Programa de Pós-graduação em Letras – PPGL, Mestrado Acadêmico em Letras, *Campus* Poeta Torquato Neto, Teresina - PI, 2023.

“Área de Pesquisa: Literatura e Cultura.”

“Linha de Pesquisa: Literatura e outros sistemas semióticos.”

“Orientador: Prof. Dr. Ruan Nunes Silva.”

1. Rupi Kaur. 2. Linguagem pós-colonial. 3. Locus fragmentado.  
4. Entre-lugar. 5. Identidade. I. Título.

CDD: 469.8

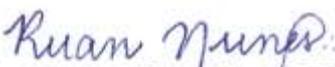


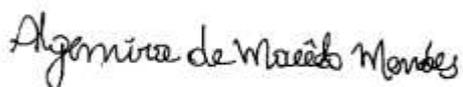
UNIVERSIDADE ESTADUAL DO PIAUÍ  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
COORDENAÇÃO DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

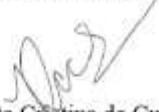
### TERMO DE APROVAÇÃO

O LOCUS FRAGMENTADO NA POESIA PÓS-COLONIAL DE RUPI KAUER E O ECO DE  
UM ENTRE-LUGAR  
IEDA SOUSA DA CUNHA

Esta dissertação foi defendida às 14h, do dia 27 de março de 2023, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Letras pela Universidade Estadual do Piauí. A candidata apresentou o trabalho para a Banca Examinadora composta pelos professores abaixo assinados. Após a deliberação, a Banca Examinadora considerou o trabalho **APROVADO**.

  
Prof. Dr. Ruan Nunes Silva (UESPI)  
(Presidente da Banca Examinadora)

  
Profa. Dra. Algemira de Macêdo Mendes. (UESPI)  
(1ª Examinadora)

  
Profa. Dra. Renata Cristina da Cunha (IFPI/UESPI)  
(2ª Examinadora)

Profa. Dra. Maria Suely de Oliveira Lopes (UESPI)  
(3ª Examinadora – suplente)

Visto da Coordenação:

  
\_\_\_\_\_  
Dr. Franklin Oliveira Silva (Matrícula: 286.154-2)  
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Letras da UESPI

Dedico este trabalho à minha versão de 1996.  
Meu eu de sete anos: é a ti que dedico este  
trabalho. Obrigada por ter iniciado a nossa  
jornada, minha menina.

## AGRADECIMENTOS

Cumprimentei o Meu Eu de sete anos. Finalizar este trabalho me fez voltar ao passado, me fez voltar as mais profundas reminiscências de minha memória, não como algo nostálgico, mas como uma sensação de dever cumprido. Encontrei o Meu Eu de sete anos, dei um abraço apertado, mostrei que temos voz e que estamos assumindo o protagonismo da nossa história. Sim, Meu Eu de sete anos, garotinha que iniciou a jornada em 1996, podemos dizer em alto e bom tom, SOMOS PROTAGONISTAS.

Para tanto, precisamos nos encontrar com personagens especiais que fizeram a trajetória mais bonita, que iluminaram e abençoaram o caminho com suas vidas.

Agradeço ao personagem principal, o autor da existência, o ser divino que soprou o hálito de existência em minhas narinas, agradeço por ter me conduzido até aqui, obrigada meu Deus.

Agradeço a mim por ter suportado todas as dores do processo.

Meus eternos agradecimentos ao personagem que segurou a minha mão, que dizia que eu iria conseguir, que eu era capaz, ao personagem que acreditou em mim quando nem mesma acreditava mais. Agradeço a você, meu amabilíssimo e queridíssimo orientador. Ruan, você bem sabe, sem você essa pesquisa não seria possível. Muito obrigada, obrigada do tamanho do universo.

Meus agradecimentos ao meu amado esposo Thiago. Obrigada pela pipoca, por sua companhia, por compartilhar seus dias comigo, obrigada por suas palavras de incentivo.

Agradeço aos meus familiares: aos meus pais Francisco e Maria Aparecida e aos meus irmãos, Israel, Izaque e Islândio.

Agradeço personagem-amigo de longa data, da graduação para a vida. Mikeias Cardoso, obrigada por se preocupar com o andamento da minha pesquisa, somente um pesquisador para entender outro pesquisador.

Agora chegou a vez de agradecer aos colegas-personagem de curso: gostaria de agradecer à Nágila Alves por ter aparecido em meu caminho, você tornou a trajetória mais

iluminada, mais poderosa. Agradeço à Maria do Carmo, obrigada por compartilhar processos de escrita comigo. Agradeço ao Paulo Bógea, obrigada por seus áudios cheios de graça e empatia. Obrigada à toda turma 11 pelas conversas e trocas pelo grupo de WhatsApp “Literatura e Cultura 2021”, gratidão por viver toda essa loucura junto a vocês. Agradeço à Rubi, serzinho de quatro patas, obrigada por ficar perto de mim em todos os momentos.

Agradeço a todas as mulheres que me inspiram tanto como pesquisadora quanto como escritora e poeta: Maria Firmina dos Reis, Conceição Evaristo, Cristiane Sobral, Ryane Leão.

Agradeço à Rupi Kaur, obrigada por existir, minha poeta. Agradeço a todos os professores que passaram por minha vida, deixando suas marcas e influenciando-me através da educação.

Agradeço à escola Unidade Integrada Sarney Filho, à escola Cônego Aderson Guimarães Júnior e à Universidade Estadual do Maranhão. Enfatizo, sem o ensino público eu jamais teria conseguido tornar-me mestra.

Agradeço a todos os profissionais que compõem o PPGL. Agradeço à UESPI por ter me acolhido durante esses dois anos de curso. Agradeço à FAPEPI por ter me concedido a bolsa de incentivo, sem esse recurso financeiro essa pesquisa não seria concluída.

## RESUMO

O livro *Meu corpo minha casa*, publicado em 2020, é o terceiro livro da escritora indiana-canadense Rupi Kaur. Considerando *Meu corpo minha casa* como objeto de estudo, analisou-se tanto poemas quanto imagens que acompanham alguns dos poemas escolhidos a partir de considerações críticas sobre o pós-colonial e a identidade. Essas duas formas de expressão, a saber a palavra e a imagem, podem ser encaradas como uma maneira de Rupi Kaur inscrever-se no mundo enquanto também escreve (sobre) outras pessoas. Reconhecendo o papel social de Rupi Kaur na sociedade e na literatura contemporânea, esse trabalho buscou responder o seguinte questionamento: como e de que forma o lócus fragmentado na poesia pós-colonial de Rupi Kaur a faz transitar num eco de um entre-lugar? De cunho bibliográfico e abordagem qualitativa, este trabalho utiliza contribuições teóricas de nomes como Hall (2006), Castells (2018), Bonnici (1998, 2005), Bhabha (1998), Silva (2000), Collins (2020), Hall (2003), Glissant (2005), Ribeiro (2017), Teixeira (2009), Paradiso (2009), Kilomba (2020) Fanon (1968), Spivak (2010) e outros. Para finalizar, a pesquisa foi construída considerando as formas de representação da voz poética da escritora. Com essa finalidade, seguiu-se o pensamento pós-colonial e foram definidos o lócus fragmentado, a identidade e o entre-lugar. Compreendeu-se, portanto, que escrever acerca das teorias pós-coloniais representa uma tentativa de inserir os sujeitos marginalizados em categoria de humano, especialmente porque as categorizações e classificações sociais podem construir muros entre indivíduos que se tornam intransponíveis. São essas classificações interseccionais que posicionam sujeitos num entre-lugar, sem espaço para autorrepresentação e sem autonomia da própria linguagem para falar e resistir por si mesmos. Dada as consequências das categorizações sociais, as literaturas pós-coloniais conferem um espaço para que esses corpos diaspóricos, sem casa e sem lar, possam desenhar, escrever e reestruturar um lugar para si. Seguindo os caminhos abertos pelo pensamento pós-colonial, o indivíduo marginalizado tende a construir pouco a pouco um lugar de pertencimento.

**PALAVRAS-CHAVE:** Rupi Kaur. Locus fragmentado. Entre-lugar. Identidade. Pós-colonial.

## ABSTRACT

*Home Body*, published in 2020, is Indian-Canadian Rupri Kaur's third book. Considering *Home Body* as our object, poems and accompanying images have been analysed taking into account critical comments on the postcolonial and identity. These two forms of expressions, the word and the image, may be considered a way whereby Rupri Kaur inscribes herself in the world while also writing (about) other people. Recognising Rupri Kaur's role in society and contemporary literature, this work aimed to answer the following question: how and in which ways does the fragmented locus in Kaur's postcolonial poetry allow her to transit in the echo of an in-between? Of bibliographical and qualitative aspect, this research uses theoretical contributions by names such as Hall (2006), Castells (2018), Bonnici (1998, 2005), Bhabha (1998), Silva (2000), Collins (2020), Hall (2003), Glissant (2005), Ribeiro (2017), Teixeira (2009), Paradiso (2009), Kilomba (2020) Fanon (1968), Spivak (2010) and others. To sum up, this research was developed taking into consideration the forms of representation of the poetic voice of the writer. With this aim, it followed the postcolonial thinking and the fragmented locus, identity and the in-between were given a definition. It was possible to understand, thus, that writing about postcolonial theories represents an attempt to insert marginalised subjects in the category of humans, especially because social categorisations and classifications may build walls between individuals, which become untrespassable. These very intersectional categorisations are the resources which position subjects in an in-between without any space for self-representation and autonomy over their own language to speak and resist for themselves. Given the consequences of social categorisations, postcolonial literatures make room for these diasporic bodies, without a house and a home, to draw, write and restructure a place for themselves. Following the steps of postcolonial thinking, the marginalised subject construct little by little a place of belonging.

**Keywords:** Rupri Kaur. Fragmented locus. In-between. Identity. Postcolonial.

## LISTA DE IMAGENS

<b>Figura 1</b> – “será que você ouve as mulheres...”	22
<b>Figura 2</b> – “revolta”	27
<b>Figura 3</b> – “eu pensava que meu corpo pardo...”	33
<b>Figura 4</b> – “eles podiam levar embora”	57
<b>Figura 5</b> – “sua voz ativa”	62
<b>Figura 6</b> – Imagem: voz ativa	63
<b>Figura 7</b> – Anastácia	63
<b>Figura 8</b> – “eu nunca vou deixar de falar...”	66
<b>Figura 9</b> – “já não tenho nenhuma...”	76

## SUMARIO

<b>REFLEXÕES INICIAIS</b> .....	12
<b>1. LÓCUS FRAGMENTADO E OS PROCESSOS DE FORMAÇÃO DA IDENTIDADE</b> .....	18
1.1 Locus fragmentado e identidade .....	18
1.2 Identidades interseccionais .....	32
<b>2 O POSICIONAMENTO NA LINGUAGEM PÓS-COLONIAL</b> .....	41
2.1 O eco e o entre-lugar: o pós-colonial e a representação .....	41
2.2 Linguagem e Resistência pós-colonial .....	59
2.3 Pensando a casa, pensando o corpo .....	72
<b>REFLEXÕES FINAIS</b> .....	78
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	80

## REFLEXÕES INICIAIS

“[...] escrever é um ato de descolonização no qual quem escreve se opõe a posições coloniais tornando-se a/o escritora/escritor “validada/o” e “legitimada/o” e, ao reinventar a si mesma/o, nomeia uma realidade que fora nomeada erroneamente ou sequer fora nomeada.”

(Grada Kilomba)

Com quase 5 milhões de seguidores na rede social Instagram, a poeta e artista plástica Rupri Kaur publicou o primeiro livro *Outros jeitos de usar a boca* de forma independente quando ainda estava na universidade. Atingindo a venda de mais de um milhão de cópias, *Outros jeitos de usar a boca* foi o livro que colocou a poeta em evidência, passando a ser reconhecida e aclamada em vários países. *O que o sol faz com as flores* é o segundo livro da autora, já *Meu corpo minha casa* que é objeto desse estudo é o terceiro livro de Kaur. *Cura pelas palavras* é o seu quarto e último livro publicado, todos os livros de Rupri Kaur tem a versão brasileira publicado pela Editora Planeta.

Nascida na Índia, Kaur enfrentou o processo diaspórico desde tenra idade, quando aos quatro anos mudou com sua família para o Canadá. Sua poesia contribui para pensarmos inúmeras questões sociais na sociedade contemporânea, como os processos de fragmentação da identidade, as relações diaspóricas e os entre-lugares que os indivíduos marginalizados ocupam no meio social.

A poesia de Rupri Kaur chegou até mim através da indicação de leitura feita por uma amiga da graduação, no ano de 2019. Na oportunidade, li o livro *Outros jeitos de usar a boca* (2017), e surgiu uma inquietação e o interesse de pesquisar e escrever sobre a literatura de Rupri Kaur. Ao conhecer suas outras obras, pensei que por ser uma poeta que escreve sobre várias temáticas, eu deveria escrever a dissertação contemplando os seus três primeiros livros. Contudo, percebi que ao menos para mim, seria impossível escrever acerca dos três primeiros livros de uma única vez. Por isso, elegi *Meu corpo minha casa* para escrever esse texto dissertativo, optando por um norte teórico que não deixasse de lado sua forma de escrita múltipla. A escolha por esse livro, aconteceu a partir de sua leitura crítica, com um olhar curioso e inquieto, percebi o viés político e social do livro. Para tanto, considerou-se estudar seus poemas, partindo das teorias pós-coloniais. Dessa forma, atrelei o discurso de identidade à teoria de um entre-lugar, não deixando de lado os textos sobre representação e interseccionalidade

Este trabalho é, portanto, um estudo do terceiro livro de Kaur, intitulado *Meu corpo minha casa* (2020). Para analisá-lo, nos debruçamos sobre a temática que engloba os estudos

pós-coloniais, considerando os percursos trilhados por Kaur durante a criação de sua poesia. Os poemas da escritora apresentam temáticas urgentes na contemporaneidade como reflexões sobre a situação do sujeito imigrante e sobre como tais sujeitos são marginalizados socialmente. O tema central desta pesquisa é a discussão acerca do não pertencimento social dos sujeitos diaspórico, surgindo do desejo de estudar o modo como Rupi Kaur transite em seu *locus fragmentado* – uma proposta de definição será oferecida no decorrer do trabalho – ao tratar de questões caras aos Estudos Culturais como gênero, raça e classe. Nessa perspectiva, trazemos reflexões sobre as consequências dessa multiplicidade identitária na contemporaneidade.

Stuart Hall (2006) argumenta que a identidade está em constante mudança, visto que com a globalização as pessoas passaram a se relacionar com uma amplidão de grupos com culturas diferentes umas das outras, fator determinante para a fragmentação identitária atual. Desse modo, o indivíduo que tinha contato apenas com a sua própria cultura, que em muitos casos era restrita somente ao seu povo e país, passa a estabelecer relações com outras pessoas de nações e culturas diferentes da sua. O resultado dessas relações é o surgimento de um novo espaço identitário repleto de fragmentos de muitas culturas e representações que passam de individuais à coletivas.

Por isso, a literatura pode ser compreendida como uma das principais formas de analisar a mudança constante da identidade na sociedade pós-colonial. À vista disso, atrevemo-nos a dizer que, por meio da leitura de *Meu corpo minha casa*, há a possibilidade de estudarmos essas construções fragmentárias de identidade.

Considerando essa ideia, os poemas de Kaur trabalham de forma substancial a questão de como o sujeito e o escritor contemporâneo pode transitar dentre as muitas identidades culturais. Embora possa trafegar num entre-lugar na sociedade, ainda assim, pode representar a si mesmo e representar o outro que não tenha espaço para falar de si mesmo em determinados espaços e situações.

Os estudos sobre identidade cooperam para a compreensão da pluralidade e do lugar que cada sujeito ocupa na sociedade contemporânea. Eles também constroem espaço para pensarmos sobre a fixidez da identidade no passado, assim como abrem caminhos para refletirmos acerca da sua fragmentação e de sua instabilidade no presente. O avanço da globalização nas últimas décadas contribuiu sobremaneira para a multiplicidade identitária dos povos em todo o mundo. Em decorrência da diminuição dos percursos das viagens fronteiriças entre as nações, a troca cultural aumenta e em consequência disso há o declínio da “velha identidade”.

Stuart Hall (2006, p.7) chama atenção para a nova identidade, ou seja, para a instabilidade da identidade:

A assim chamada “crise de identidade” é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que 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.

Como é dito por Hall, o mundo social perde a estabilidade no decorrer do tempo, ele argumenta que as “velhas identidades” eram entendidas e consideradas fixas, isto é, aponta para a impossibilidade de mudança nas identidades no passado. Agora, a “crise de identidade” demonstra a inconstância das características que formam os sujeitos sociais. Segundo Hall, as características que compõem o sujeito não são unificadas, são fragmentadas e instáveis. Numa sociedade instável e imediatista, as facilidades das interações fronteiriças colocam inúmeros sujeitos sociais num espaço que, segundo Homi Bhabha (1998), podemos chamar de entre-lugar.

Está no “além”, portanto, é habitar um espaço intermédio, como qualquer dicionário lhe dir. Mas residir no além é ainda, como demonstrei, ser parte de um tempo revisionário, um retorno, um retorno ao presente para redescrever a contemporaneidade cultural; reinscrever nossa comunalidade humana, histórica; *tocar o futuro em seu lado de cá*. Nesse sentido, então, o espaço intermédio “além” torna-se um espaço de intervenção no aqui e agora. (BHABHA, 1998, p. 27).

Conforme Bhabha, pertencer ou existir num entre-lugar significa viver em um espaço de não pertencimento, ou melhor, um espaço intermediário. É estar nem “lá” nem “aqui”, mas também é estar “aqui” e “lá”. Nesse espaço de não pertencimento, o sujeito se desvela entre dúvidas e incertezas, habitando vários lugares e não pertencendo a nenhum deles. Dito isto, os poemas de Rupi Kaur em *Meu corpo minha casa* (2020) nos deram suporte para pensarmos a fragmentação da identidade, os entre-lugares e sobre as posições minoritárias de sujeitos sociais que são marginalizados. Publicado em 2020, o livro *Meu corpo minha casa* é dividido em quatro partes: “mente”, “coração”, “repouso” e “despertar”. *Meu corpo minha casa* traz uma multiplicidade de temas como depressão, ansiedade, identidade fragmentada, imigração, ancestralidade entre outros.

Com a intenção de explorar os antecedentes de pesquisa que versaram sobre a arte de Kaur nos últimos cinco anos na base da plataforma Lattes, nos deparamos com essas dissertações de mestrado: Fernanda Barroso e Silva (2022), que desenvolve a dissertação *A construção da identidade feminina em Instapoemas de Rupi Kaur e Ryane Leão*, como objeto de estudo ela usa os livros *Tudo nela brilha e queima* (2017), de Ryane Leão, e *Outros jeitos*

*de usar a boca* (2017), de Rupi Kaur. O objetivo principal de seu trabalho foi fazer uma análise do “contexto de luta, reivindicação e subversão, esses trabalhos apresentam o feminismo como meio e fim, bem como a defesa de um ideal de igualdade e de valorização da mulher”, (SILVA, 2022, p. 9).

Com o objetivo de analisar os poemas dos livros *Outros jeitos de usar a boca*, *O que o sol faz com as flores* e postagem das sociais de Rupi Kaur, Paloma Larissa Souza Guimarães de Lima constrói a dissertação *@RupiKaur\_: vozes femininas/feministas e(m) poesia em meio digital..* Em seu trabalho dissertativo, a pesquisadora estuda os “processos de (des)(re)construção de identidades das mulheres, que vão além de papéis sociais, além da pele, além de corpos e das práticas historicamente postas – a nós e/ou por nós mesmas – e impostas” (LIMA, 2021, p. 12).

Embora os trabalhos citados tenham usado a poesia de Rupi Kaur como objeto de estudo, observou-se que apenas as obras *Outros jeitos de usar a boca* e *O que o sol faz com as flores* foram usadas como objetos de estudos para estas pesquisas. Mediante isso, percebemos que nosso trabalho é inovador por ser construído sobre uma nova vertente, tendo em vista que ele foi desenvolvido a partir de outros teóricos e outras perspectivas conceituais que diferenciam dos trabalhos realizados até aqui.

O locus fragmentado que é indicado no título é uma proposta para pensar a arte poética de Rupi Kaur a partir de um diálogo transdisciplinar que não abre mão das interrelações entre fragmentação identitária, entre-lugares habitados e posições minoritárias. Nesse cenário, se propõe o uso do conceito de locus fragmentado, a ser definido mais à frente, com a pretensão de facilitar uma leitura múltipla da poesia de Kaur sem setorizar ou perder de vista sua multiplicidade política.

O livro *Meu corpo minha casa* (2020) é dividido em quatro partes: “mente”, “coração”, “repouso” e “despertar”<sup>1</sup>. Estas divisões trazem discussões que permeiam os dilemas da sociedade contemporânea, de tal modo que abraça os leitores e as leitoras por trazer temas como solidão, aceitação, amor, imigração, ansiedade, capitalismo e outros. Considerando as teorias pós-coloniais e os estudos culturais, o livro *Meu corpo minha casa* de Rupi Kaur versa sobre questões com alta potência para análise.

A poeta transita entre questões que tratam de inúmeras situações que abrangem temáticas individuais à coletivas. Por exemplo, ao tratar da saúde mental, Kaur aborda temas como a depressão, a ansiedade e destaca também as consequências do abuso na mente e no

---

<sup>1</sup> Todos os títulos dos capítulos estão em minúsculos no original.

corpo de quem sofre assédio e violência sexual. Quando escreve sobre a vida afetiva, Kaur apresenta relações abusivas e a dependência emocional que existem em muitas relações amorosas. Nessa parte, a escritora também fala de todas as formas de amor como amor próprio, da família, dos amigos, enfim, ela lança luz sobre todas as formas de amar. Também chama atenção para a necessidade exacerbada de produtividade na sociedade atual. Ao agir dessa forma, ela coloca em cena as demandas conflituosas das pessoas em situação diaspórica e, ainda, articula entre questões individuais como no poema “capitalismo”: “eu tentei me adaptar a um sistema que me esvaziava” (KAUR, 2020, p. 106).

Ao escrever o poema na primeira pessoa do singular, ela coloca a si mesma dentro da máquina exploratória, evidenciado dias exaustivos de trabalho e o vazio que fica diante de jornadas longas na corrida pelo próprio sustento. A poeta coloca também questões coletivas como no poema “costume”: “nosso objetivo era sobreviver por mais um dia e continuou sendo depois que já tínhamos sobrevivido” (KAUR, 2020, p. 99)<sup>2</sup>. Aqui a escritora usa o pronome possessivo “nosso” para colocar o “objetivo de sobreviver” à diáspora tanto na sua perspectiva quanto na perspectiva do outro, o “costume” se dá pela luta constante pela sobrevivência.

Ao trazer tantos temas à tona, Kaur subverte a fixidez da identidade e também fratura o locus de sua existência. Nesse trabalho, o locus fragmentado é definido como a ação do sujeito de transitar em inúmeros âmbitos sociais e identitários, podendo desenhar um espaço para representação individual ou coletiva, a depender do contexto e intencionalidade atrelada e figurada pelo sujeito. Em razão disso, a formação reflexiva sobre o locus fragmentado se desenvolverá a partir dos processos de construção e formação da identidade, que serão discutidos no desenvolvimento do capítulo.

Podemos considerar o presente trabalho inovador não só por ser a primeira dissertação a discutir o terceiro livro de Kaur, *Meu Corpo Minha Casa*, mas também pelo fato de analisarmos os poemas de Kaur a partir do termo proposto de “lôcus fragmentado”. Destacamos ainda como diferencial nessa pesquisa o fato de investigarmos a figura do imigrante a partir da poesia de Kaur. A partir dos três eixos propostos como inovadores, construímos reflexões sobre as possíveis formas de desconstrução dos estereótipos construídos em torno do sujeito imigrante, através da poesia de Kaur. No decorrer do trabalho trazemos resposta para a seguinte questão: Como e de que forma o lócus fragmentado na poesia pós-colonial de Rupi Kaur a faz transitar num eco de um entre-lugar?

---

<sup>2</sup> Kaur usa somente letras minúsculas em todos os seus textos e também não faz uso de vírgula.

No primeiro capítulo, intitulado “Lócus fragmentado e os processos de formação da identidade”, propomos o conceito de lócus fragmentado para facilitar uma leitura múltipla da poesia de Rupi Kaur. Também discutimos os processos de formação da identidade, considerando a forma como Kaur subverte a fixidez da identidade, refletindo também acerca das características interseccionais do sujeito que podem categorizá-lo como positivo ou negativo e de forma boa ou ruim. Norteados pela seguinte pergunta “De que forma se dá o desenvolvimento do locus fragmentado e os processos de formação da identidade nos poemas de Rupi Kaur?”, destacamos que a formação da identidade e acerca das características interseccionais do sujeito, usamos como principal apoio teórico os estudos de Hall (2006), Castells (2018), Bonnici (2005), Bhabha (1998), Silva (2000) e Collins (2020) que fomentam reflexões sobre as temáticas levantados nesse ponto da dissertação.

No segundo capítulo, intitulado “O posicionamento da poesia de Rupi Kaur na linguagem pós-colonial”, refletimos acerca das características dos sujeitos pós-coloniais e sobre como o fato de pertencer a um entre-lugar torna-se um dos fatores para que o indivíduo diaspórico vivencie inúmeras faces de segregações e discriminações sociais. O capítulo é construído em torno do seguinte questionamento: a partir de qual lugar surge o posicionamento da poesia de Rupi Kaur na linguagem pós-colonial? Dividido em três seções, ele utiliza os aportes teóricos de nomes como Hall (2003), Glissant (2005), Bonnici (1998), Ribeiro (2017), Teixeira (2009), Paradiso (2009), Kilomba (2020) Fanon (1968) e Spivak (2010) que dissertam sobre os processos pós-coloniais de construções sociais.

## 1. LÓCUS FRAGMENTADO E OS PROCESSOS DE FORMAÇÃO DA IDENTIDADE

Para um determinado indivíduo ou ainda um ator coletivo, pode haver identidades múltiplas. No entanto, essa pluralidade é fonte de tensão e contradição tanto na auto-representação quanto na ação social.

(Manuel Castells)

Este capítulo é norteado pela seguinte indagação: De que forma se dá o desenvolvimento do locus fragmentado e os processos de formação da identidade nos poemas de Rupi Kaur? Reflete-se aqui acerca do termo “locus fragmentado” como também sobre a construção da identidade. Assim, essa parte da pesquisa contempla teorizações sobre como o locus fragmentado pode nos ajudar a pensar sobre as complexidades identitárias no período pós-colonial. Para essa finalidade, apresentam-se inicialmente teorias que tratam da construção da identidade, suas fragmentações e multiplicidade, para posteriormente se destacar como se dá a relação entre identidades interseccionais e sociedade.

### 1.1 Locus fragmentado e identidade

Uma vez que falar acerca da identidade é elemento-chave no cenário atual, torna-se necessário e urgente construir espaços de representação para a possibilidade de transformação social. Os estudos sobre identidade têm permitido pensar sobre essas questões. Considere a seguinte cena: pessoas de países diferentes estão dentro de uma sala fechada quando alguém pede para elas desenharem algo que possa representar a sua cidade, estado ou país de origem. A pessoa que é da França possivelmente desenhará a Torre Eiffel, aquela que é da Inglaterra tentará representar o *Big Ben* através de seu desenho e aquela que é do Brasil se esforçará, talvez, para desenhar o Cristo Redentor.

Por meio dessa conjectura, observamos duas coisas: a primeira é que cada uma das pessoas colocadas em cena optou por desenhar uma coisa positiva de sua cidade, estado ou país e que nenhuma optou por desenhar algo negativo. Obviamente, a segunda é que os desenhos são todos diferentes entre si. Cada uma das pessoas que fez o desenho tem o seu próprio locus (espaço de existência), assim cada uma têm os seus próprios fragmentos (partes constituintes e características). Por estarem no mesmo ambiente, essas pessoas estão entrando em contato direto com outras culturas e o espaço de existência (locus) de cada uma pode mudar a qualquer momento, de tal modo como as partes constituintes e características (fragmentos) também

podem se tornar fragmentadas de acordo com as trocas culturais que o contexto possa permitir acontecer.

Ao teorizar sobre os processos de formação da identidade, Stuart Hall (2006) aponta para o descentramento, o deslocamento e a fragmentação da identidade do sujeito devido às intersecções culturais e ao avanço tecnológico global. Nesse sentido, o locus fragmentado – o espaço de existência e seus fragmentos – está presente no esfacelamento da identidade na sociedade contemporânea, considerando que um único sujeito pode ocupar mais de um espaço e mais de uma representação identitária. Esse capítulo busca trazer considerações sobre os processos de formação da identidade e, para isso, utilizamos como embasamento Stuart Hall (2006), Manuel Castells (2018), Thomas Bonnici (2005), Homi Bhabha (1998) e Tomaz Tadeu Silva (2000) cujos trabalhos ilustram o esfacelamento da identidade, especialmente ao considerarem que a identidade é formada a partir das relações e interações construídas pela coletividade.

Como cerne para essa investigação, compreendemos que para iniciar a discussão há a necessidade de estabelecer considerações sobre a palavra “locus” e sobre a palavra “fragmento”. A palavra “locus” tem origem no latim e significa posição, lugar determinado ou local específico. Já para o termo “fragmento”, encontra-se o seguinte significado: “fragmento, [do lat. *Fragmentum*, de *frangere* ‘quebrar’] s.m. fração de um todo; pedaço, parte” (BUENO, 2010, p. 226). Para a construção desta análise, mediante o conceito dicionarizado das palavras “locus” e “fragmento”, entendemos que no sentido denotativo elas não abrangem os sentidos pensados para a construção do presente trabalho dissertativo. Por isso, colocamos o sentido conotativo dessas palavras para refletir sobre os espaços de fragmentação do sujeito.

No sentido conotativo, o termo “locus” é a posição social que o sujeito ocupa na sociedade, considerando que este não ocupa apenas um lugar social. Entendemos aqui que o sujeito não está em posição fixa e também não pertence a um lugar determinado ou local específico. É por isso que há a necessidade de ressaltar o sentido denotativo que dará lugar ao sentido conotativo da palavra nesta análise. Já o termo “fragmentado” no sentido conotativo adotado neste texto, faz referência às inúmeras partes que compõem esse sujeito, considerando os espaços que ele pode ou não ocupar. Podemos dizer que essas partes fragmentadas sofrem constantes mudanças, uma vez que o sujeito não fica inerte nos âmbitos e lugares dos quais faz parte por um momento ou por um longo período de tempo. A combinação dos termos “locus” e “fragmento” são pertinentes para este estudo, porque o “locus social” ocupado pelos indivíduos contemporâneos é um local de muitas ramificações originárias e isso direciona para o surgimento gradual da fragmentação da identidade. Neste estudo, o locus fragmentado é o

lugar que o sujeito pós-colonial ocupa no âmbito social somado às múltiplas partes que podem compor esse sujeito.

Ibrandina Cristina de Mello (2020) faz o seguinte comentário sobre locus social:

Compreende-se então que o locus social diz também de uma experiência objetiva e subjetiva de um *lugar de fala*, sustentado pela linguagem, enquanto instrumento de mediação e simbolização social, das relações assimétricas de poder que estabelece que lugares diferentes para pessoas tidas socialmente diferentes. (MELLO, 2020, p. 8).

Por meio da ideia de Mello (2020) sobre locus social, compreendemos que este é construído entre as relações de objetividade e subjetividade. Ao ler a poesia de Kaur, sugere-se uma leitura que será construída a partir do conceito de locus fragmentado, porque Kaur ao ocupar não apenas um lugar individual de fala em *Meu corpo minha casa*, assume lugares coletivos de fala, tendo em vista que sua obra permite reflexões sobre raça, nacionalidade, padronização da beleza, capitalismo, imigração e construção feminina. Nessa perspectiva, o locus fragmentado engloba questões de identidade, raça, classe e gênero, surgindo como aporte discursivo para a compreensão do lugar que a mulher imigrante ocupa em *Meu corpo minha casa*, bem como a forma como a literatura diaspórica é construída.

No livro *A identidade cultural na pós-modernidade* (2006), Stuart Hall descreve a fragmentação das identidades na pós-modernidade e destaca como o sujeito tem a identidade descentrada desde a compreensão iluminista do século XVI. A partir de suas discussões, podemos pensar que o locus fragmentado será usado para refletir sobre a obra de Kaur por ser entendido como um “lugar em pedaço”, considerando os sentidos literais das significações dos termos “locus” e “fragmento”.

É por não se desprenderem totalmente do passado que as identidades, segundo Hall (2000), permanecem com marcas e traços que as tornam uma mescla ou junção do passado e do presente, ou seja, a identidade torna-se fragmentada e heterogênea. Por isso, seguramente, a multiplicidade temática de *Meu corpo minha casa* é construída em torno da identidade fragmentada da escritora. É possível considerar essa multiplicidade temática, porque a identidade, em sua construção e formação pós-colonial, compreende o sujeito como um ser com características que não são fixas nem são homogêneas.

Como é defendido por Hall (2000), tanto a migração que ocorre por meio de violência, fome, guerra e medo quanto a migração que ocorre de forma autônoma e independente são fatores que impulsionam o processo da fragmentação da identidade. Podemos dizer que as migrações deixam marcas de não pertencimento: o sujeito imigrante não se reconhece nem *aqui* nem *lá*, nem no país de origem que deixou, nem no país de destino no qual se encontra.

Em *O local da cultura* (1998), Homi Bhabha chama atenção para esse sentimento de não pertencimento vivido por sujeitos diaspóricos. Nas palavras de Bhabha (1998, p. 68), “[é] o Terceiro Espaço” que “constitui as condições discursivas da enunciação que garantem que o significado e os símbolos não tenham unidade ou fixidez primordial.” Nesse ponto, o teórico aponta o “terceiro espaço” como o lugar habitado por este ser que é considerado “estranho”. É a partir do “terceiro espaço” que o “estranho” consegue vislumbrar uma ponte para conseguir se tornar autor do próprio discurso.

O Em *A identidade cultural na pós-modernidade* (2006), o sociólogo Hall apresenta três concepções para o termo identidade: sujeito do iluminismo, sujeito sociológico e sujeito pós-moderno. Primeiro o teórico versa sobre o sujeito do iluminismo que era construído em torno das características centralizadas do indivíduo, ou seja, nessa concepção o sujeito era “totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo centro consistia num núcleo interior, que emergia pela primeira vez quando o sujeito que nascia e com ele se desenvolvia” (HALL, 2006, p. 10-11). Dessa forma, o sujeito do Iluminismo, por sua vez, era formado a partir de sua própria essência, considerando que nessa perspectiva de pensamento, a identidade do indivíduo não seria afetada por relações exteriores, sua construção identitária girava, acontecia e era desenvolvida em torno dele e nele mesmo, ou seja, em torno de sua própria existência e essência individual.

A segunda concepção de identidade colocada por Stuart Hall (2006) é a do sujeito sociológico. Nessa segunda concepção, o sociólogo ressalta que a identidade do sujeito seria norteada pelas relações e interações que o indivíduo estabelecia e nutria com a sociedade. O eu real permanecia, porém era modificado por meio da exposição com o mundo exterior e, por isso, para Stuart Hall (2006, p. 12):

O sujeito, previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado: composto não de uma, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não-resolvidas. Correspondentemente, as identidades, que compunham as paisagens sociais “lá fora” e que asseguravam nossa conformidade subjetiva com as “necessidades” objetivas da cultura, estão entrando em colapso, como resultado de mudanças estruturais e institucionais.

Em consequência disso, surge a terceira concepção de sujeito, o sujeito pós-moderno cuja a identidade é lida como descentrada pelo fato de ser construído por ligações políticas, culturais, sociais, ideológicas e históricas. Portanto, essas ligações sociais interferem na construção da identidade tornando-a completamente esfacelada, como assegura Hall (2006, p. 13):

A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar - ao menos temporariamente.

Essa concepção do sujeito pós-moderno permite uma compreensão maior do que se pode chamar de identidade e do que vem a ser a identidade propriamente dita. Se em determinado momento a identidade foi considerada fixa e imutável, o sujeito pós-moderno demonstra a impossibilidade de tal pensamento ser tangível. Conforme sugerido por Stuart Hall (2006), a identidade do sujeito pós-moderno nem é unificada e tampouco estável, porque a multiplicidade de relações faz com que o sujeito possa se identificar com inúmeras identidades no percurso de sua trajetória de construção identitária.

Nessa perspectiva, focalizando a ideia de esfacelamento da identidade do sujeito, os poemas de Rupi Kaur se tornam aporte literário pertinente para ilustrar e conduzir reflexões sobre a consequência das interações e relações sociais na construção do sujeito pós-colonial. No poema a seguir, Kaur (2020) externa a multiplicidade de vozes femininas que habitam o poema em distintas perspectivas:

**Figura 1: “será que você ouve as mulheres...”**

será que você ouve as mulheres que vieram antes de mim  
 quinhentas mil vozes  
 que vibram na minha garganta  
 como se isso tudo fosse um palco feito para elas  
 não sei dizer quais partes de mim são eu  
 e quais são elas  
 será que você vê quando elas me invadem  
 e saem do meu corpo  
 para fazer tudo  
 o que não puderam  
 quando estavam vivas



**Fonte:** Rupi Kaur, *Meu Corpo Minha Casa* (2020).

Ao escrever o poema acima, a poeta corrobora a ideia de fragmentação do sujeito em razão de externar o descentramento da identidade do eu, considerando que é formada por muitas vozes e que representa essas outras vozes justamente pelo motivo de ter a identidade construída em torno da existência de outras pessoas. Isso se deve às relações produzidas com outras mulheres que, de alguma forma, colaboraram com sua construção identitária.

No recurso imagético usado pela escritora é possível observar as muitas fases da vida da mulher, pois a imagem é composta por meninas e por mulheres na fase adulta e, de acordo com o poema, representam as mulheres que vieram antes de Kaur. A figura também mostra um abraço entre as mulheres; pode ser que esse abraço queira mostrar a união das identidades que persistem além do tempo. A partir do trecho “não sei dizer quais partes de mim são eu e quais são elas” (KAUR, 2020, p. 159), também é possível notar que as identidades se confundem. Isso reforça que as identidades não são nem fixas e muito nem construídas de forma individualista, havendo assim um descentramento do sujeito.

Percebemos também que Kaur fala não só por suas ancestrais que deixaram de existir sem conseguir encontrar espaços de escuta, mas também por todas aquelas que existem e são silenciadas. Ao teorizar sobre a fala, a teórica indiana radicada nos Estados Unidos Gayatri Spivak (2010) reflete sobre a importância de pensar em como os sujeitos subalternizados são silenciados. Ao tentar responder à questão “Pode o subalterno falar?”, Spivak entende que o subalterno pode até falar em algum momento, mas este não será ouvido em razão de sua subalternidade. Nesse caso, a voz do subalterno é abafada e a voz do colonizador passa a falar por ele.

Uma parte do léxico do poema está ligado ao campo do som – “ouve”, “vozes” e “garganta”. Nota-se que ao usar essas palavras, o eu-lírico do poema faz um questionamento ao interlocutor sobre como sua voz é ouvida. Tal fato representa o silenciamento das mulheres que vieram antes de si. Kaur recorre também ao recurso hiperbólico quando escreve “quinhentas mil vozes” para apresentar as vozes de suas ancestrais que foram apagadas no passado, evidenciando que não fala apenas por si mesma e que é invadida por outras “pessoas-vozes” que precisam falar por meio dela. “Há uma forte, embora contestada, corrente do feminismo que sustenta a tese de que falar por outros é arrogante, vaidoso, antiético e politicamente ilegítimo” diz Linda Alcoff (2020, p. 410), mas Kaur é uma mulher não branca que, em tenra idade, enfrentou o processo de diáspora junto à família.

A partir da própria realidade e da realidade de seus familiares, a poeta pode falar sobre as agruras sofridas por seus iguais e suas iguais. É essa localização social que legitima o ato de Kaur falar por si e por suas ancestrais tanto em suas obras poéticas quanto além delas.

Sugerimos, portanto, uma relação importante entre a possibilidade de expressão de si, lida como agência ou agenciamento, e o locus fragmentado como também uma expressão política de si e do outro.

A agência é definida por Bonnici (2005) como a capacidade que o sujeito tem de agir de acordo com sua autonomia identitária, que é determinada a partir de seus princípios arbitrários de decisão e ação. Nesse caso, a decisão e a ação de Kaur é construída a partir da agência que permite ao sujeito estabelecer critérios de ação, considerando a própria subjetividade. Explicando melhor, o sujeito age de acordo com suas próprias opiniões ao confrontar as forças colonizadoras herdadas do período colonial.

Spivak (2010) confronta o agenciamento de intelectuais que tencionam falar por sujeitos subalternizados, classificando essa ação como ilegítima. A teórica entende que falar pelo subalterno não significa dar espaço a ele, mas trata-se de uma nova forma de silenciá-lo. Segundo ela, fazer isso é performar algo que não existe, porque o discurso de resistência só pode ser legítimo quando parte do sujeito que de fato é silenciado. Nesse diálogo, nos debruçamos sobre a performatividade legítima do sujeito. Tanto falar sobre si quanto falar sobre o outro é uma abordagem para a construção do locus fragmentado que é esfacelado mediante a complexidade de agenciamento que o sujeito pode performar.

Considerando esta interpretação e retornando aos sujeitos discutidos por Hall, nota-se que a identidade presente no poema da Figura 01 se encaixa na concepção do sujeito pós-moderno, pois o texto e a imagem são analisados e ilustram a identidade esfacelada e composta pela “invasão” de muitas mulheres. Embora seja uma única pessoa falando, a junção entre as identidades dá margem para que se determine que a fragmentação identitária seja vista ao se construir uma identidade instável no poema. Essa instabilidade, ao contrário de gerar desprezo e tristeza, é motivo para celebração: as relações com outras mulheres nutrem a identidade de Kaur. Podemos sugerir, portanto, que a identidade é descentrada, ou seja, perde seu senso de centro único quando essas mulheres-vozes são reconhecidas e consideradas.

Hall (2006) aponta cinco fatores como impulso para o desenvolvimento do descentramento do sujeito no século XX: o pensamento marxista, a descoberta do inconsciente por Sigmund Freud, o estruturalismo linguístico de Ferdinand de Saussure, o “poder disciplinar” pensado e estudado pelo filósofo francês Michel Foucault e os movimentos sociais, considerando o feminismo como o foco principal. Esses descentramentos ajudam a compreender que a identidade é um processo, uma jornada de constantes descobertas.

De acordo com Hall (2006), o primeiro descentramento ocorre em torno do pensamento estruturalista marxista que tem como um dos pontos principais a ideia de que o

homem é construído a partir de uma história que veio das primeiras gerações da humanidade. Em outras palavras, antes do surgimento do homem pós-moderno, a história e a cultura já existiam, considerando isso a noção de construção individual é descabida por invalidar a construção de agência individual de cada pessoa.

“O segundo dos grandes “descentramentos” no pensamento ocidental do século XX vem da descoberta do inconsciente por Freud” (HALL, 2006, p. 36). Esse é outro fator importante apontado para o descentramento do sujeito que é a descoberta do inconsciente baseado em Freud a partir de uma leitura psicanalítica lacaniana. Nesse cenário, a identidade daria lugar ao termo identificação, porque a identidade não seria construída de forma inata, logo sua construção se daria por meio das experiências adquiridas com as relações mantidas pelo sujeito no âmbito exterior:

A teoria de Freud de que nossas identidades, nossa sexualidade e a estrutura de nossos desejos são formados em processos psíquicos e simbólicos do inconsciente que funciona de acordo com uma “lógica” muito diferente daquela da Razão, arrasa com o conceito do sujeito cognoscente ou racional provido de uma identidade fixa e unificada-o “penso, logo existo”, do sujeito de Descartes. (HALL, 2006, p. 36).

O terceiro descentramento gira em torno do estruturalismo linguístico de Ferdinand de Saussure, que compreende que a constituição do ser humano se dá por meio da linguagem. Nesse processo de descentramento, a língua é focalizada como um “sistema social e não um sistema individual” (HALL, 2006, p. 40). Além disso, “as palavras são multimoduladas. Elas sempre carregam ecos de outros significados que elas colocam em movimento, apesar de nossos melhores esforços para cerrar o significado.” (HALL, 2006, p. 40). É colocado que a língua não pode carregar uma forma fixa para o significado de cada palavra, apreendendo-se, portanto, que há um contexto e uma história individual para cada significação e expressão verbal da língua. Nessa colocação, compreendemos que o mesmo ocorre com a identidade, posto que esta é construída em torno do contexto histórico, sociológico e ideológico de cada sujeito.

A constante movimentação de mudança que o sujeito passa permite atrelar o locus fragmentado aos processos de descentramento que ocorrem na construção e desconstrução do sujeito. Ao trilhar por esses caminhos de mudança, as características do sujeito são desenvolvidas a partir do local que este sujeito habita e das particularidades que são atribuídas pelas intersecções que são formadas no contexto histórico ao qual pertence.

Ainda segundo Hall, o quarto descentramento do sujeito ocorre por meio dos estudos de filósofo francês Michel Foucault que defende a existência de um poder disciplinar que é criado e gerido para regular as relações humanas em todos os âmbitos sociais. Desse modo, o

principal objetivo do poder disciplinar é fazer com que as pessoas se tornem obedientes ao sistema administrativo que esteja em vigência.

Em consequência disso, o quinto e último descentramento apontado por Hall é voltado para os novos movimentos sociais, sobretudo o feminismo que desregula as regras sociais em vigência por meio de movimentos sociais que externam e criam um processo de enfrentamento às organizações consideradas opressoras. Hall (2006, p. 208) nos lembra em outro texto que “[a] intervenção do feminismo foi específica e decisiva para os estudos bem como para muitos outros projetos teóricos. Introduziu uma ruptura. Reorganizou o campo de maneiras muito completas”. Por meio disso, o sociólogo dá destaque ao feminismo quando menciona as intervenções dessa teoria nos estudos sociais. Hall aponta que o feminismo promove o surgimento de questões sociais que eram silenciadas e inexistentes e, ainda, estabelece que o feminismo surge o estudo do “pessoal” como fator político. Não é por acaso, portanto, que Hall diz que o feminismo surgiu como “um ladrão na noite”, expressão em inglês que designa algo que acontece de surpresa e de maneira furtiva.

Embora seja distinta de Hall em alguns aspectos, o uso das definições feitas pelo também sociólogo Manuel Castells são relevantes para este estudo, porque permitem outros olhares que também politizam a identidade sem perder de vista a necessidade de pensar sobre a fragmentação identitária dos sujeitos na contemporaneidade. Ao refletir sobre a identidade no livro *O poder da identidade* (1999), Castells propõe três formas para a construção da identidade: a primeira é a identidade legitimadora, a segunda é a identidade de resistência e a terceira é a identidade de projeto.

Para Castells (1999), a identidade legitimadora é constituída por fatores opressores que são delegados por autoridades que possuem a força de comando e pertencem a uma determinada camada social de poder. Ao ser determinada e elencada por esses fatores, torna-se evidente que a intencionalidade da identidade em questão é a dominação em massa e submissão dos atores sociais que ocupam um espaço de subserviência na sociedade. A “identidade legitimadora”, nos diz Castells (1999, p. 55), é “introduzida pelas instituições dominantes da sociedade no intuito de expandir e racionalizar sua dominação em relação aos atores sociais.”

É nesse entremeio das relações entre dominador e dominado que surge a identidade de resistência, identidade esta que é formada através das pautas que envolvem os atores sociais que são subalternizados e marginalizados pela identidade legitimadora. Assim, estes sujeitos minoritários são movidos por desejos de uma sobrevivência digna. A identidade de resistência visa ocupar espaços de representação e adquirir meios para se alcançar os âmbitos sociais de valorização e de assistência aos atores sociais, que não possuem, de fato, um lugar na sociedade.

Por meio das ações feitas pela identidade de resistência, há o surgimento da identidade de projeto que objetiva construir a transformação da estrutura social estabelecida pela identidade legitimadora. Sobre a identidade de projeto, Castells (1999, p. 56) afirma que:

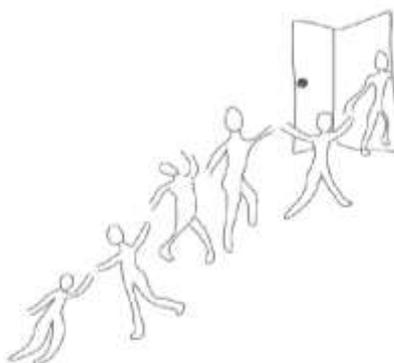
Identidade de projeto: quando os atores sociais, utilizando-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance, constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade e, ao fazê-lo, de buscar transformação de toda a estrutura social.

A identidade de projeto busca desenhar um novo espaço de existência para os atores sociais. Isso ocorre por meio da resistência que constrói um ponto de partida para a mudança da identidade que é oprimida e ao mesmo tempo tenta desenvolver critérios de combate contra a identidade legitimadora. Assim, a identidade de projeto tenta assegurar meios para debater e refletir sobre a condição dos sujeitos marginalizados ou subalternizados em qualquer instância da sociedade. Seguindo essa linha de raciocínio, o seguinte poema de Kaur exemplifica a questão:

**Figura 2: “revolta”  
arrombe**

todas as portas que construíram  
para te deixar do lado de fora  
e leve seu povo com você

- *revolta*



**Fonte:** Rupi Kaur, *Meu Corpo Minha Casa* (2020).

O poema “revolta” ressalta o modo de pensar e agir da identidade de projeto, configurando o ideal dos movimentos sociais de “abrir portas” para quem não consegue por si só. Considerando os apontamentos de Castells (1999) sobre a identidade de projeto, cabe aqui

dizer que o projeto poético de Kaur encaixa-se perfeitamente nessa ideia de identidade. Isso ocorre, porque seu livro apresenta poemas sem títulos, que desfazem a ordem sintático-gramatical, que desrespeitam as regras de letras maiúsculas e cujos títulos, quando existem, estão no final ao invés do início. A fila que se vê na imagem simboliza os degraus a serem construídos para servirem de pontes para quem não conseguir “arrombar” as portas sozinho. Ainda é mostrado que alguém já “arrombou” uma porta e tenta fazer com que os outros também consigam. O poema ressalta também que essas portas são construídas para não permitir a entrada de todo e qualquer tipo de sujeito, logo evidenciando que a exclusão é um processo de domínio estrutural sobre os menos favorecidos.

Castells (1999) sugere que as identidades podem se fundir ou até mesmo se transformar em uma identidade oposta à identidade do início do processo de construção identitária.

Obviamente, identidades que começam como resistência podem acabar resultando em projetos, ou mesmo tornarem-se dominantes nas instituições da sociedade, transformando-se assim em identidade legitimadoras para racionalizar sua ação. De fato, a dinâmica de identidade ao longo desta sequência evidencia que, do ponto de vista da teoria social, nenhuma identidade pode construir uma essência, e nenhuma delas encerra, per se, valor progressista ou retrógrado se estiver fora de seu contexto histórico. Uma questão diversa e extremamente importante diz respeito aos benefícios gerados por parte de cada identidade das pessoas que a incorporam. (CASTELLS, 1999, p. 56).

Essa teorização feita por Castells demonstra a pluralidade da identidade. Entende-se que o locus fragmentado pode ser construído e desenvolvido na perspectiva constituinte da formação do sujeito, considerando que a subjetividade de cada pessoa é confrontada e modificada pelo fato de haver conexões e interações entre os sujeitos em todos os âmbitos sociais. À vista disso, a não-linearidade do sujeito dá margem para o surgimento de espaços de fragmentação identitária que afetam toda a vivência individual e coletiva do sujeito. Isto posto, compreendemos que a construção histórica da fragmentação da identidade e da descentralização das características constituintes de cada sujeito ocorre de forma gradual e progressiva. É de forma gradual e progressiva que a identidade de Kaur é construída em *Meu corpo minha casa*, conforme percebemos a obra poética da escritora celebra a jornada diaspórica de uma mulher não branca, que recorre a recursos imagéticos e linguísticos para demonstrar os vieses de sua trajetória de não-linearidade.

Para traçar caminho para a compreensão do surgimento da descentralização do sujeito, as discussões de Hall e Castells têm certa similaridade quando colocam que a identidade não é formada a partir da individualidade de cada sujeito, mas sim das interações sociais. O ponto em

comum do sujeito pós-moderno de Hall e a discussão de Castells dá-se da concordância em relação à formação da identidade, porque ambos partem da ideia de que a identidade é formada e construída a partir das interações com outras identidades. Levando em conta a argumentação de Hall sobre as mudanças do sujeito na pós-modernidade, pode-se pensar também a partir de Castells que há as identidades formadoras de outras identidades, partindo do ponto em que são delineadas por interações compulsórias ou até mesmo aquelas que são originadas de maneira arbitrária.

Mediante a posição de Hall e Castells sobre a identidade, entendemos que é a partir da diferença que todas as identidades se manifestam. Em outras palavras, algumas identidades são consideradas e interpretadas como superiores e melhores, porque determinadas características como gênero, nacionalidade e raça são socialmente lidas como formas de manter a hierarquia social no lugar. Fabrica-se, por exemplo, o sujeito branco a partir da diferença que o negro se torna e/ou, ainda, se pensa o homem a partir da mulher como um sujeito Outro<sup>3</sup>.

Sobre a diferença, Tomaz Tadeu da Silva (2000) afirma:

Em geral, consideramos a diferença como um produto derivado da identidade. Nesta perspectiva, a identidade é a referência, é o ponto original relativamente ao qual se define. Isto reflete a tendência a tomar aquilo que somos a norma pela qual descrevemos ou avaliamos aquilo que não somos. Por sua vez, na perspectiva que venho tentando desenvolver, identidade e diferença são vistas mutuamente determinadas. Numa visão mais radical, entretanto, seria possível dizer que é a diferença que vem em primeiro lugar. (SILVA, 2000, p.76).

Na argumentação de Silva (2000), a identidade se desenvolve a partir das diferenças e, ao ser determinada a partir delas, é que há o surgimento e as categorizações das identidades, formando assim as interseções características de cada indivíduo. São essas diferenças que irão determinar a forma como o sujeito será classificado na sociedade. Em suma, a posição social de cada pessoa é definida a partir dessas estruturas de diferenciação social. Portanto, “a identidade e a diferença se traduzem, assim, em declarações sobre quem pertence, sobre quem está incluído e quem está excluído” (SILVA, 2000, p.76). Consequentemente, é a diferença que irá demarcar se o sujeito será classificado de forma positiva ou negativa e de forma superior ou inferior.

Nesses poemas que já foram citados anteriormente, “costume” e no poema da Figura 01, são enfatizadas as consequências negativas que ocorrem através das classificações de algumas diferenças como inferiores nas relações sociais. Uma vez que, nessas categorizações

---

3 [...] o Outro se refere ao centro e ao discurso imperial, enquanto o outro adquire sua identidade de colonizado”. (BONNICI, 2005, p. 54).

aquele que é classificado como inferior tende a sofrer por causa dessa categorização social que o cercará em todos os momentos de sua vida. No poema “costume” a diferença é ilustrada em torno da luta dos imigrantes pela sobrevivência, por serem diferentes e classificados como intrusos num outro país sempre passam por maus bocados ao tentarem sobreviver. Aqui a diferença é estabelecida em torno do nacionalismo e o diferente é o imigrante que é excluído, compreendendo-se que ele habita um espaço apenas de opressão no qual não produziria sentido para si. O poema da Figura 01 ilustra outra categoria de diferença ao trazer a diferença a partir da oposição binária homem-mulher, porque é por meio dessa diferença estabelecida que as mulheres que vieram antes de Kaur não puderam fazer o que queriam fazer enquanto estavam vivas.

Cercado por diferentes culturas torna-se evidente o surgimento de um sujeito híbrido composto por vasta pluralidade identitária. É com esse pensamento que Homi Bhabha interroga a identidade em *O local da Cultura* (1998) ao sugerir, conforme citado anteriormente, que a posição do imigrante é uma posição paradigmática das discussões sobre a identidade. Conforme afirmado por Bhabha (1998), é a partir do “entre-lugar” que ocorre o início das mudanças nas identidades. Em outras palavras, Bhabha sustenta que os processos de exclusões sociais pautadas nas diferenças dos sujeitos promovem o surgimento dos “entre-lugares”, que são moldados pelos efeitos de subjetivação individual ou coletiva.

Numa tentativa de conceituar a identidade, Thomas Bonnici (2005) também reflete sobre a diferença no livro *Conceitos chave da teoria pós-colonial*. O teórico faz o seguinte comentário sobre a identidade:

O termo ‘identidade’ origina-se do vocábulo latino *identitas*, (*idem*, o mesmo; o sufixo *-itas*). Diferente do conceito ‘identidade’ em Psicologia onde a identidade de alguém envolve um conjunto de valores e metas que estruturam a vida da pessoa; ou em Filosofia onde o termo significa as condições necessárias para que uma pessoa que existe num certo período seja a mesma pessoa que existe num outro período, nos Estudos Pós-coloniais a identidade pode ser definida como uma positividade (aquilo que a pessoa é) cuja referência é ela mesma. (BONNICI, 2005, p. 36).

Buscando definir a identidade/diversidade, Thomas Bonnici (2005) coloca em cena a diferença de significação do termo identidade na Psicologia, na Filosofia e nos Estudos Pós-coloniais, demonstrando que a principal referência para estabelecer a identidade de uma pessoa nos Estudos Pós-coloniais é o que essa pessoa realmente é no sentido restrito da palavra *ser*. Para ele, essa diferença e atribuição qualitativa é composta por uma positividade que é originada na própria pessoa. Em tal contexto, o outro sempre será entendido como uma negatividade em detrimento da pessoa que é definida e constituída de positividade. Além disso, a positividade

da identidade definida pelos Estudos Pós-coloniais coloca a identidade em posição contrária à própria ideia de diferença. Ao ser estabelecida, a identidade determina pontos de diferenciação, uma vez que a própria diferença vincula características de classificação ao agir sobre a identidade e, ainda, que a identidade seja determinada a partir da diferença, é ela própria que segue delimitando as instâncias de poder.

Thomas Bonnici (2005) coloca em evidência as considerações de outros teóricos pós-coloniais. Ao citar Spivak, por exemplo, Bonnici aponta que a identidade e a diferença giram em torno dos processos de inclusão e de exclusão e assegura que estas posições são determinadas por fatores hegemônicos que guiam e classificam as relações entre os sujeitos sociais. Quando menciona Benedict Anderson, Bonnici (2005) ratifica que há uma oscilação que cerca o surgimento de todas as categorias identitárias, considerando-se assim a existência de identidades fixas e identidades subversivas. As fixas são aquelas que se consideram imutáveis e as subversivas são aquelas que se levantam contra as primeiras, uma vez que as segundas são mutáveis e possuem características múltiplas.

Reiterando a reflexão sobre identidade, Bonnici (2005) utiliza, ainda, o trabalho de Simone de Beauvoir para teorizar que o processo de criação da identidade de gênero está além de fatores biológicos. Como sujeito social, é o fator cultural que irá instaurar no sujeito a criação de sua identidade. Bonnici (2005) também usa Avtaha Brah para dizer que a Teoria Pós-colonial revoluciona a ideia e toda a estrutura que constroem a identidade como fixa. Ao pensarem como movimentos sociais e de pesquisas tomam como foco os processos diaspóricos compulsórios e autônomos, como também se debruça sobre os estudos de hibridismo cultural. Por último, Bonnici (2005) indica Bhabha para sustentar que “a identidade cultural se revela neste espaço ambivalente o qual supera a noção da diversidade cultural a favor da hibridez” (BONNICI, 2005, p. 37). Este espaço de ambivalência citado por Bonnici faz referência ao modo como o sujeito encara os pontos de divergências nos convívios sociais, evidenciando a dualidade desse sujeito. Melhor dizendo, o sujeito constitui-se num lugar dual em consequência da diversidade cultural que o torna híbrido e sem fixidez identitária.

Os grupos sociais são formados a partir de um conjunto de diferenças, essas diferenças são produzidas a partir da identidade de cada sujeito, uma vez que é esta que determina sua própria positividade e a negatividade do outro. A interseccionalidade é um termo usado para abrir caminhos de investigação sobre o modo e o efeito que essas diferenças atuam na vida de cada sujeito, que pode ser excluído pela junção de características consideradas negativas pela identidade que é considerada positiva.

## 1.2 Identidades interseccionais

Ao falar sobre identidades, é notório que não há como deixar de abordar os desdobramentos da diferença. É através da diferença que as identidades são construídas e categorizadas de forma positiva ou negativa e de forma boa ou ruim. Uma única pessoa pode ter várias características ou intersecções identitárias. Nesse sentido, é possível dizer que a interseccionalidade é formada a partir das diferenças e essas diferenças podem ser de cor, de classe, de gênero e de nacionalidade.

Patrícia Hill Collins (2020) escreve sobre os efeitos da diferença na sociedade e, como foco de análise ao debater o termo interseccionalidade, argumenta que “pessoas comuns fazem uso da interseccionalidade como ferramenta analítica quando percebem que precisam de estruturas melhores para lidar com os problemas sociais” (COLLINS, 2020, p. 17). Desse modo, a interseccionalidade é entendida a partir do entrelace dessas categorizações:

Essa definição prática descreve o principal entendimento da interseccionalidade, a saber, que, em determinada sociedade, em determinado período, as relações de poder que envolvem raça, classe e gênero, por exemplo, não se manifestam como entidades distintas e mutuamente excludentes. De fato, essas categorias se sobrepõem e funcionam de maneira unificada. Além disso, apesar de geralmente invisíveis, essas relações interseccionais de poder afetam todos os aspectos do convívio social. (COLLINS, 2020, p. 16).

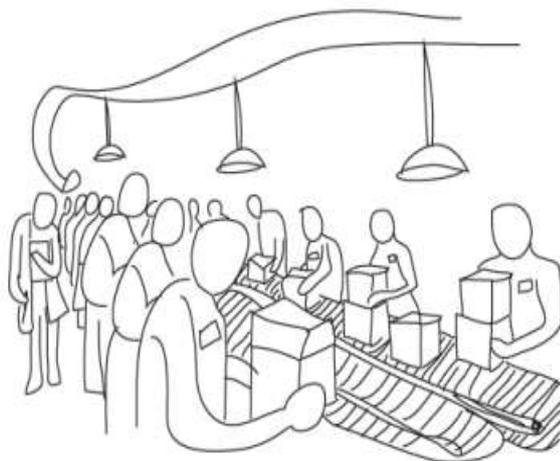
As categorizações dos sujeitos sociais os tornam diferentes entre si, uma vez que essa diferença pode ser alimentada e nutrida a partir de vieses construídos em torno do privilégio das identidades que são consideradas dominadoras ou colonizadoras. Os estudos interseccionais buscam construir caminhos que permitam refletir sobre as inúmeras instâncias sociais. Nessa perspectiva, usada como ferramenta para análise, a interseccionalidade permite que o sujeito dominado e colonizado possa ser compreendido em todas as suas fragmentações identitárias, considerando a classe social, a situação étnico-racial, o gênero, bem como a nacionalidade.

Considerando a noção de agência definida por Bonnici (2005) que entende a agência como uma construção autônoma de cada sujeito, a interseccionalidade funciona como uma estratégia para reconhecer formas distintas de agência de sujeitos. Devido ao fato de reconhecer as formas distintas de agência de sujeitos, a interseccionalidade busca desconstruir espaços de inviabilização social para categorias sociais que sofrem por fazerem parte de mais de uma classificação social que tende a discriminá-los. Ao ser problematizada pela interseccionalidade as relações interseccionais são jogadas em cena, ou seja, deixam de ser invisíveis e passam a ser questionadas.

As identidades nunca foram únicas e, apesar do sujeito pós-moderno ter a identidade fragmentada, isso não quer dizer que todas as diferenças sejam aceitas e respeitadas. A análise interseccional privilegia os sujeitos que não são nem aceitos nem respeitados e que vivem em estado de abandono e apagamento social. Em decorrência disso, o termo interseccionalidade surge a partir da reflexão acerca de sujeitos que vivenciam mais que um tipo de discriminação social. O fato do sujeito ser discriminado categoricamente ocorre em razão de suas características identitárias serem construídas em torno de identidades qualificadas como superiores. Em outras palavras, a interseccionalidade enxerga, assiste e confronta as relações interseccionais na sociedade.

Cada sujeito social é único, mas existem algumas características que formam diferentes grupos sociais, que podem vivenciar discriminação de forma coletiva por terem particularidades parecidas e classificadas de forma inferior. É o caso dos imigrantes representados no seguinte poema de Rupi Kaur, que possibilita a reflexão a respeito da interseccionalidade social:

**Figura 3: “eu pensava que meu corpo pardo...”**  
eu pensava que meu corpo pardo de imigrante  
sempre tivesse que se esforçar mais  
que qualquer outra pessoa ao redor  
porque era isso que mostrava meu valor



**Fonte:** Rupi Kaur, *Meu Corpo Minha Casa* (2020).

Escrito em primeira pessoa, o poema acima retrata fenômenos interseccionais pelo fato de abordar a condição do imigrante atrelada a cor de seu corpo, causando uma dupla categorização e diferenciação em detrimento de outras identidades, como também uma dupla

condição discriminatória. Para uma situação de duplicidade discriminatória, Thomas Bonnici dá o nome de condição de dupla colonização, porque “se o homem foi colonizado, a mulher, nas sociedades pós-coloniais, foi duplamente colonizada” (BONNICI, 1998, p. 13).

Tomando esse viés de análise, o conceito de dupla colonização de Thomas Bonnici também pode ser usado para mostrar os efeitos da discriminação em relação aos personagens diaspóricos inseridos no poema. No poema que ora é analisado, o sujeito em situação de diáspora ocupa tanto o espaço de imigrante quanto de pessoa parda. São dois vieses de classificação colonizadora, porque é formada não pelo próprio imigrante que é colonizado, mas sim pelo olhar do outro, do colonizador. Thomas Bonnici, ainda, assegura que “efetivamente, a dupla colonização causou a objetivação da mulher pela problemática da classe e da raça, da repetição de contos de fada europeus e da legislação falocêntrica apoiada por potências ocidentais” (BONNICI, 1998, p. 14). Assim, como na citação, a figura da mulher é colocada num posto de dupla colonização, o sujeito imigrante também poder ser colocado nesse local. Ao ditar as regras sociais, o falocentrismo europeu e branco coloca os sujeitos diaspóricos em total situação de vulnerabilidade e de apagamento por causa de suas características consideradas desimportantes e subalternas, no poema essas características são acentuadas por causa da cor e nacionalidade.

É pelo fato de ser considerado desimportante que o sujeito inscrito no poema entende que deve trabalhar e se esforçar exacerbadamente para conseguir conquistar valor no novo país que o acolheu. Contudo, a dupla ação de discriminação inviabiliza (e invisibiliza) sobremaneira a inserção digna desses “corpos pardos e de imigrantes” em espaços de justiça e igualdade. Isso acontece, porque as identidades consideradas hegemônicas não admitem “a posição socialmente aceita e pedagogicamente recomendada” que “é de respeito e tolerância para com a diversidade e a diferença” (SILVA, 2000, p.73). A fim de construir considerações sobre sujeitos com características interseccionais, nota-se que a discussão sobre identidade pode se coadunar com as teorias pós-coloniais por possibilitarem a junção de leituras sobre como os sujeitos diaspóricos e oriundos de ex-colônias são lidos socialmente ou classificados nos países do norte global.

A diferença a partir de questões de raça, etnia e diáspora fazem parte das estruturas que causam a falta de oportunidade no outro país, que abrangem a vulnerabilidade dos corpos estrangeiros em razão de não conseguirem empregos formais por não saberem o novo idioma. Isso ocasiona a permanência da instabilidade financeira e de moradia, como também a dificuldade para conseguir todos os itens básicos para sobrevivência humana. É por isso que a interseccionalidade reflete sobre esses locais de inexistência de algumas camadas sociais. Nesse

intento, o estudo a partir de interseccionalidade proposto por Collins tem o seguinte interesse: “mostrar como as relações interseccionais de poder sustentam as desigualdades sociais de raça, gênero, classe, idade, capacidade, sexualidade e nação. As relações de poder dependem de práticas organizacionais duráveis, embora variáveis” (COLLINS, 2020, p. 20).

O verso “eu pensava que meu corpo pardo de imigrante” realça a interseccionalidade de raça, classe e nação. A interseccionalidade está presente no corpo pardo adicionado à realidade da diáspora, somando-se à classe social de baixa renda do imigrante. No poema da figura 03, o corpo do imigrante é duplamente colonizado. A cor parda (não-branca), o esforço colossal por sobrevivência atrelados à uma condição financeira de instabilidade, contribuem para que o sujeito do poema seja desvalorizado em todas as suas camadas sociais. São essas condições interseccionais que fazem com que o imigrante comece a pensar que sempre tenha que se esforçar mais que todas as outras pessoas ao seu redor.

Em termos de diálogo semiótico, a imagem da Figura 03 traz personagens com a coluna curvada, a cabeça baixa e com o apagamento das feições do rosto. Nesse sentido, infere-se que a figura do imigrante ora é visível nas diferenças (quando ameaçam a nação), ora são invisíveis quando têm os direitos humanos mais básicos negados e por acabarem servindo apenas como mão-de-obra barata nas nações que lhes “acolhe”. É visível que há uma forma de controle sobre esses sujeitos diaspóricos que não têm nenhuma perspectiva de mudança, o poder colonizador vale-se de suas fragilidades e vulnerabilidades social para torná-los uma “marionete em suas mãos colonizadoras”.

Collins (2020, p. 20) assinala que as formas de controles atrelado ao poder podem ser modificados no decorrer do tempo: “Quatro domínios de poder distintos, porém interconectados, definem essas práticas organizacionais – a saber, *o estrutural, o cultural, o disciplinar e o interpessoal*. Esses domínios de poder são duráveis ao longo do tempo e no espaço”.

Collins (2020) assegura também que “O *domínio estrutural* do poder se refere às estruturas fundamentais das instituições sociais, como mercados de trabalho, moradia, educação e saúde” (COLLINS, 2020, p. 20). O domínio estrutural de poder está intrinsecamente ligado com as relações interseccionais e está diretamente ligado à construção das exclusões sociais. Entendemos que o desemprego, o não acesso a moradia, a desqualificação da educação e a falta de melhorias na saúde, configuram o aspecto característico e estrutural do poder. Poder que é planejado e programado para definir as classes subalternizadas e fomentar a ascensão das classes dominadoras, que fazem parte do elenco do domínio estrutural do poder.

Para Silvio de Almeida (2019), a estrutura do poder ser definida como uma fabricação de privilégios destinados a um determinado grupo social. É essa estrutura que permite a imposição de padronizações discriminatórias e persistem em decorrência da validação de ordens institucionais.

Seguindo esse diálogo, “o *domínio cultural* do poder enfatiza a crescente importância das ideias e da cultura na organização das relações de poder” (COLLINS, 2020, p. 23). Por sua vez, ao discutir sobre o domínio cultural do poder sublinha que na sociedade há a construção política de *fair play*. Segundo Collins, o *fair play* pode ser definido como a legitimação de igualdade entre categorias identitárias que competem entre si, mesmo quando essas categorias apresentam grandes disparidades no tocante a classe social, bem como em outras características categorizadoras e excludentes das sociedades.

A ausência de *fair play*, ou seja, a não igualdade social desestimula a busca por progresso por parte do sujeito categorizado como inferior. A partir das características fragmentada e inferiorizada de sua identidade é que ocorrem os processos discriminatórios. Portanto, pensar a identidade a partir da política de *fair play* possibilita pensar sobre como o poder estrutural age em relação as categorias identitárias. O *fair play* pode ser entendido como uma estrutura social formadas por identidades consideradas superiores que intentam manobrar as identidades classificadas como inferiores conforme seus desejos de poder.

Os espetáculos de mídia de massa reiteram a crença de que resultados desiguais entre quem vence e quem perde são normais dentro da competição do mercado capitalista. Eventos esportivos, concursos de beleza, reality shows e competições similares transmitem, com frequência, a ideia de que as relações de mercado do capitalismo são socialmente justas desde que haja *fair play*. Ao mostrar a competição entre nações, cidades, regiões e indivíduos, a mídia de massa reforça esse importante mito cultural. (COLLINS, 2020, p. 24-25).

Dessa forma, o *fair play* não é construído ingenuamente; muito pelo contrário, essa construção ideológica é pensada para que os sujeitos subalternizados e marginalizados internalizem que as disputas sociais acontecem em proporção igual para todos. De forma evidente, ao estruturar o *fair play*, as classes dominantes mascaram as diferenças sociais de desigualdade, fazendo com que os sujeitos subalternizados e marginalizados não se revoltam contra as injustiças sociais e não enxerguem que estão sempre competindo em desvantagem.

Ao teorizar sobre concepção estrutural, Almeida (2019) coloca que as relações sociais discriminatórias e preconceitos são elencadas e legitimadas por elementos institucionais. Segundo ele, esses elementos de estruturas preconceituosas partem das instituições que “reproduzem as condições para o estabelecimento e a manutenção da ordem social”

(ALMEIDA, 2019, p. 38). Por sua vez, a manutenção da ordem social privilegia as ações dos indivíduos que detém as esferas de poder.

Ao partir da ideia da multiplicidade identitária, a discussão sobre identidade busca nortear e sustentar um local que lança luz sobre as intersecções singulares e ao mesmo tempo múltipla de cada pessoa. Pessoa esta que é subjugada ao fazer parte dos caráteres interseccionais de classificação que pode fazê-la descer ao nível de inferiorização social.

Por sua vez, a prática de *fair play* potencializa o surgimento do domínio disciplinar do poder, porque as mesmas regras valem para todas classes, sejam elas injustas ou não.

O domínio disciplinar do poder refere-se à aplicação justa ou injusta de regras e regulamentos com base em raça, sexualidade, classe, gênero, idade, capacidade, nação e categorias semelhantes. Basicamente, como indivíduos e grupos, somos “disciplinados” para nos enquadrar e/ou desafiar o status quo, em geral não por pressão manifesta, mas por práticas disciplinares persistentes. (COLLINS, 2020, p. 26).

As práticas disciplinares persistentes fabricam e asseguram obediência ao domínio disciplinar do poder e, devido a forma como é colocado salta à vista o caráter regulador que camufla a implantação de tal realidade como padrão e costume social. Collins (2020, p. 26) nos lembra que “em essência, as relações de poder interseccionais utilizam categorias de gênero ou raça, por exemplo, para criar canais para o sucesso ou a marginalização, incentivar, treinar ou coagir as pessoas a seguirem os caminhos prescritos”. Dessa maneira, por causa das práticas disciplinares persistentes o *status quo* não é posto em dúvida, assim o poder disciplinar prevalece como uma “verdade absoluta”, ou seja, passa a ser sempre visto como um mecanismo de ações incontestáveis.

O domínio interpessoal do poder é o último que Collins (2020) destaca:

O domínio interpessoal do poder refere-se ao modo como os indivíduos vivenciam a convergência de poder estrutural, cultural e disciplinar. Esse poder molda identidades interseccionais de raça, classe, gênero, sexualidade, nação e idade que, por sua vez, organizam as interações sociais. A interseccionalidade reconhece que a percepção de pertencimento a um grupo pode tornar as pessoas vulneráveis a diversas formas de preconceito, mas, como somos simultaneamente membros de muitos grupos, nossas identidades complexas podem moldar as maneiras específicas como vivenciamos esse preconceito. Por exemplo, homens e mulheres frequentemente sofrem o racismo de maneiras diferentes, assim como mulheres de diferentes raças podem vivenciar o sexismo de maneiras bastante distintas, e assim por diante. (COLLINS, 2020, p. 28-29).

A interseccionalidade por si só não pode desconstruir o domínio de poder, mas assinala caminhos para que isso possa acontecer. Assim, a interseccionalidade assiste, aponta e reflete sobre as camadas de diferenciação que moldam o surgimento do preconceito múltiplo em torno

de um único sujeito. Adicionado ao domínio de poder estrutural, cultural e disciplinar, o domínio interpessoal do poder parte da experiência individual de indivíduos que ocupam múltiplos espaços discriminatórios. Ou, como diz a própria Collins, “a interseccionalidade lança luz sobre esses aspectos da experiência individual que podemos não perceber” (COLLINS, 2020, p. 29). Essa estratégia pode descortinar os pontos interseccionais que podem parecer invisíveis até mesmo para quem sofre com essas categorizações múltiplas. Diante disso, a forte influência e a soma dos domínios de poder moldam o cenário ideal para a legitimação dessas relações injustas e desiguais. Dessa maneira, notamos a intensificação dos preconceitos, isso ocorre devido ao fato das identidades serem complexas e por causa do pertencimento a grupos sociais diversos.

As discussões de Hall e Castells sobre identidade podem ser revisitadas sob à luz da interseccionalidade a partir do ponto em que a identidade é construída tomando como princípio a coletividade. Ao ser formada pela coletividade, as identidades possuem características múltiplas, mas essas características de multiplicidades interseccionais podem ser inclusivas ou excludentes. Por exemplo, o trecho do poema abaixo “uma vida na estrada” de Kaur externa os pontos interseccionais de injustiças destinadas a imigrantes:

quando você é imigrante  
 você abaixa a cabeça e continua o trabalho  
 quando você é refugiado  
 e não tem documentos  
 quando te chamam clandestino  
 marginal  
 terrorista  
 essa gente de turbante  
 você trabalha até ficar pele e osso  
 você só pode confiar em si mesmo  
 (KAUR, 2020, p. 95).

Além de descrever a estigmatização e os estereótipos em torno da figura do imigrante, o trecho do poema acima descreve também as agruras e mazelas vivenciadas cotidianamente por eles. Os fragmentos a seguir exprimem o preconceito que os imigrantes passam tanto no trabalho como em qualquer outro lugar: “quando você é refugiado”, “não tem documentos”, “quando te chamam clandestino”, “marginal”, “terrorista” e “essa gente de turbante”.

Os trechos destacados demonstram que quase (ou) sempre os imigrantes são vistos como forasteiros e intrusos que, por sua vez, veem a discriminação e o preconceito os colocarem em um local social de invisibilidade e de marginalização. Assim sendo, ainda que aconteça de forma pouco justa, encontram no trabalho excessivo uma forma para recompensar a acolhida

no novo país. Pessoas em situação diaspórica somente leem essa obrigação de trabalhar o dobro, porque pensam que o discurso sobre valorização é real.

O poema continua a seguir:

Parte meu coração ouvir  
 As histórias das pessoas que dão tudo de si  
 Por muitos menos do que merecem  
 Como é que nós dormimos à noite  
 Sabendo que os sistemas que apoiamos  
 Tratam os alicerces da sociedade  
 Como cidadãos de classe inferior  
 Quando é graças a essas pessoas  
 Que as engrenagens deste mundo continuam girando  
 (KAUR, 2020, p. 95).

Nesse outro trecho de “uma vida na estrada”, Kaur ressalta a tristeza vivenciada através das histórias das pessoas que se esforçam ao máximo para sobreviver com o mínimo fornecido pelo sistema. Ainda ressalta que isso ocorre em razão da exclusão social das classes inferiores por parte das classes superiores. Embora imigrante, Kaur se posiciona de maneira dúbia no poema: *dentro e fora*, olhando para os imigrantes e, ao mesmo tempo se reconhece no processo diaspórico. Em “uma vida na estrada”, Kaur representa duas perspectivas diferentes de vivência da diáspora, considerando que externa a própria visão e sofrimento como também tem a sensibilidade de demonstrar a visão e a necessidade dos outros. Silva (2000) afirma que “é por meio da representação que, por assim dizer, a identidade e a diferença passam a existir. Neste caso, representar significa dizer: “essa é a identidade”, “a identidade é isso” (SILVA, 2000, p.91).

É também por meio da representação que a identidade e a diferença se ligam a sistemas de poder. Quem tem o poder de representar tem o poder de definir e determinar a identidade. É por isso que a representação ocupa um lugar tão central na teorização contemporânea sobre identidade e nos movimentos sociais ligados à identidade. Questionar a identidade e a diferença significa, nesse contexto, questionar os sistemas de representação que lhe dão suporte e sustentação. No centro da crítica da identidade e da diferença está uma crítica das formas de representação. (SILVA, 2000, p.91).

De acordo com essa citação de Silva (2000), por ser poeta e poder usar o poder da linguagem por meio da poesia, Kaur toma para si o papel de determinar a identidade que quer representar em determinado poema. Silva (2000) também aponta para a crítica das formas de representar que questiona como as formas de representação podem ser criadas, atribuindo fragilidade ao ato de representar alguém que não seja a si mesmo. Percebemos que falar sobre diferenças é fundamental em perspectivas interseccionais, nesse cenário o surgimento da

interseccionalidade acontece como forma de celebração cultural e não hierarquização. Partindo do ponto que fala da própria tristeza e do sofrimento compartilhado por outras pessoas, sugerimos que Kaur tenta representar tanto a si mesma como também representa os outros pelo fato de ter vivenciado a mesma situação diaspórica. Nesse ponto, “uma vida na estrada” conversa com o que é dito por Collins a seguir:

Em vez de ver as pessoas como uma massa homogênea e indiferenciada de indivíduos, a interseccionalidade fornece estrutura para explicar como categorias de raça, classe, gênero, idade, estatuto de cidadania e outras posicionam as pessoas de maneira diferente no mundo. Alguns grupos são especialmente vulneráveis às mudanças na economia global, enquanto outros se beneficiam desproporcionalmente delas. (COLLINS, 2020, p. 33).

A realidade colocada em “uma vida na estrada” conversa com a fala acima de Collins uma vez que externa a política de segregação ligada a subalternizações dos sujeitos interseccionais. A subalternização contribui e oportunizada a criação de lugares inalcançáveis para tais sujeitos. Dessa maneira, “a interseccionalidade fornece uma estrutura de interseção entre desigualdades sociais e desigualdade econômica como medida da desigualdade social global” (COLLINS, 2020, p. 33). Já que para estes, a invisibilidade com que são tratados faz com que sejam postos à margem e longe das mais altas camadas classicistas, por sua vez, a interseccionalidade lança luz sobre esses fatores que impulsionam e perpetuam a desigualdade que é construída e financiada pela diferença.

## 2 O POSICIONAMENTO NA LINGUAGEM PÓS-COLONIAL

“Uma linguagem diferente, um novo sistema trabalhista, memórias quase-apagadas de ‘casa’, imersão numa cultura nova produzem o desenraizamento. Nessa paisagem diferente, porém, os escravos e os imigrantes contemporâneos tentaram e tentam reestruturar uma nova identidade e subjetividade.”

(Thomas Bonnici)

Este capítulo foi construído ao considerar o questionamento de qual lugar surge o posicionamento da poesia de Rupi Kaur na linguagem pós-colonial. Dividido em três seções, este capítulo traz uma investigação dos apagamentos e silenciamentos sociais e históricos que são construídos em torno de sujeito que pertencem aos entre-lugares sociais. Para tanto, tratamos inicialmente dos entre-lugares nos quais indivíduos marginalizados são posicionados para discutir em sequência como a língua é utilizada nas sociedades, sendo usada tanto como forma de resistência frente às forças de opressão quanto como forma de opressão, quando usada por colonizadores. Finalizamos este capítulo analisando o modo como as noções de corpo e casa são deslocados e apropriados nos poemas de Rupi Kaur, contextualizando corpos diaspóricos na atualidade.

### 2.1 O eco e o entre-lugar: o pós-colonial e a representação

Segundo Hall (2003), o colonialismo é formulado pela cronologia histórica que favorece a perspectiva do sujeito colonizador que constrói a história a seu próprio modo. Trata-se da narrativa pensada e propagada pelo viés estrutural de poder colonial que, por muito tempo, conseguiu se tornar inquestionável pelo sujeito colonizado. Pode-se afirmar que se tornou inquestionado por inúmeros fatores: pelo silenciamento imposto aos sujeitos colonizados, pela falta de assistências básicas sociais e pelo desmerecimento do sujeito colonizador em detrimento do sujeito colonizado.

Com inúmeros resquícios do colonialismo, o “pós-colonial” amargura dúvidas e incertezas em torno de sua significação ou até mesmo função. O seguinte pensamento de Hall (2003) pode nos ajudar a refletir sobre a importância de analisarmos o pós-colonial não apenas como um conceito cristalizado, mas como uma forma de questionar o lugar do sujeito pós-colonial na sociedade de hoje e do passado.

O que o conceito pode nos ajudar a fazer é descrever ou caracterizar a mudança nas relações globais, que marca a transição (necessariamente irregular) da era dos Impérios para o momento da pós-independência ou da pós-descolonização. Pode ser útil também (embora aqui seu valor seja mais simbólico) na identificação do que são as novas relações e disposições no poder que emergem nesta nova conjuntura. (HALL, 2003, p. 107).

Ao pensar o período pós-colonial, é importante ressaltar que as mudanças sociais de caráter global foram iniciadas tendo o colonialismo como o centro, ou seja, é a partir do período colonial que se formam as inúmeras instâncias de capital cultural, social, político e histórico. Vale dizer que muitas dessas instâncias de poder perduram até os dias atuais e exemplos disso são os conflitos que ainda ocorrem entre inúmeras nacionalidades desde a época do colonialismo. Vale dizer que estes conflitos também geram construções de imagens de alguns territórios ou nações como incivilizados, perigosos e danosos, muito embora esses adjetivos sejam herança colonial que se perdura nas transformações atuais. Como é afirmado por Hall (2003), o conceito “pós-colonial” configura uma nova roupagem para elencar as variações sofridas pelo colonizador e pelo colonizado no decorrer do tempo.

Ainda conforme Hall, as transições de espaço e tempo desenvolvem uma espécie de herança histórica que é, por sua vez, impossível de ser apagada. É nessa perspectiva que a nova conjuntura citada por ele se desenvolve. Há mudanças, mas estas não garantem nem asseguram um lugar legítimo para o sujeito colonizado. Pelo estudo de Hall, entendemos que o poder que surge nesse novo momento social já é uma expressão do mesmo poder visto antes, ganhando apenas uma roupagem um pouco mais moderna.

Com essas novas disposições de poder, surgem também novas formas de discriminação e de preconceito do sujeito colonizador que ainda enxerga o outro como sujeito manipulável, ou seja, colonizável. Nesse viés, o engajamento de Hall para tentar elucidar o conceito para o termo pós-colonial se firma na necessidade de saber se realmente foi colocado um ponto final no colonialismo e se realmente estamos vivendo em uma época pós-colonial.

Em pesquisa intitulada “A virada pós-colonial: experiências, trauma e sensibilidades transfronteiriças”, Adelia Miglievich-Ribeiro repercute a intencionalidade e o ponto de partida da virada pós-colonial. Ribeiro (2020, p. 79) coloca que “dizer o indizível é a tarefa dos/das intelectuais pós-coloniais que, para tal, redefinem categorias e conceitos que desenham outros espaços, tempos, sentimentos, vivências e, assim, reescrevem as histórias, necessariamente, no plural.” Dizer o indizível é dizer aquilo que não pode ser dito por muito tempo, mas também é abrir espaço para que os discursos de categorias marginalizadas possam vivenciar as próprias construções sociais pautadas em liberdade. Essas aberturas trazidas pelos intelectuais pós-

coloniais “inserem nesse compêndio as existências, experiências e sensibilidades de corpos outros e suas relações” (RIBEIRO, 2020, p. 79).

Uma vez que na teoria pós-colonial o teórico se coloca dentro do texto, Hall (2003) e Ribeiro (2020) indicam que o termo pós-colonial opera não apenas como um termo teórico ou científico, mas sim como uma problematização da construção social que tem como finalidade pensar acerca das categorias humanas que são subjugadas socialmente. Ao pensar e escrever sobre essas categorias sociais, é possível humanizá-las ao ponto de poderem falar sobre si em algum momento da história.

A discussão do termo pós-colonial também é uma forma de desvendar algumas lacunas em torno dos processos da colonização e da descolonização. É a isso que Hall se refere a seguir:

O termo se refere ao processo geral de descolonização que, tal como a própria colonização, marcou com igual intensidade as sociedades colonizadoras e as colonizadas (de formas distintas, é claro). Daí a subversão do antigo binarismo colonizador/colonizado na nova conjuntura. De fato, uma das principais contribuições do termo pós-colonial tem sido dirigir nossa atenção para o fato de que a colonização nunca foi algo externo às sociedades das metrópoles imperiais. (HALL, 2003, p. 108).

De acordo com o que é dito na citação acima, tanto a colonização e a descolonização criam intensos papéis de marcadores sociais, cada um a seu tempo e com as suas próprias contribuições. A colonização marca a sociedade de seu tempo e a que vem depois dela. Diante disso, os sujeitos colonizadores e colonizados sofrem por diferentes transformações, mas isso não quer dizer que (não) possam mudar as suas posições ou classificações sociais em algum momento. Ou seja, isso significa dizer que mesmo que muitas mudanças aconteçam, os marcadores sociais continuarão categorizando os sujeitos sociais, dividindo a sociedade entre sujeitos colonizadores e sujeitos colonizados.

Hall destaca que a colonização não ocorre em um único e restrito espaço geográfico, conforme o que é dito por ele, a colonização é um fenômeno global. Por ser um fenômeno global, se enraíza de tal forma que, mesmo após séculos, a narrativa colonizadora se mantém firme.

Conforme é dito por Ribeiro (2020, p. 84):

A narrativa orientalista era forjada com um imenso investimento material que redundou na essencialização do oriental e, também, do ocidental, o primeiro reunindo em si a totalidade dos atributos negativos, enquanto ao segundo era reservada a condição de superioridade.

Essas construções fronteiriças históricas de superior-inferior determinam também as categorizações sociais de ontem-agora, uma vez que quebrar ou romper a ideia de superioridade é uma tarefa árdua. Reescrever o ontem, pensar o hoje e redesenhar o amanhã são tarefas que não depende somente dos intelectuais pós-coloniais: mudar a si mesmo, colocar-se como sujeito pensante e adepto da resistência, colocar-se dentro do discurso, ser sujeito do discurso, colocar os subalternizados dentro do discurso, fazer o outro falar, nada disso faz com que a condição de igualdade seja legitimada quando quem está do outro lado ainda se vê como dono das categorias sociais classificadas como “atributos negativos”. Daí a importância de considerar o pós-colonial como um indicador para redirecionar o pensamento contemporâneo em relação a colonização. Hall ainda, elenca, é pelo fato de o pós-colonial lançar luz sobre essa amplitude da colonização que pode haver um redirecionamento para pensarmos sobre as formações das sociedades para aquém e além das metrópoles imperiais.

Hall defende que o pós-colonial não gira em torno de uma análise cronológica ou histórica das relações sociais, ele é contundente ao assegurar:

[...] o termo “pós-colonial” não se restringe a descrever uma determinada sociedade ou época. Ele relê a “colonização” como parte de um processo global essencialmente transnacional e transcultural \_ e produz uma reescrita descentrada, diaspórica ou global das grandes narrativas imperiais do passado, centrado nas nações. Seu valor teórico, portanto, recai sobre sua recusa de uma perspectiva do “aqui” e “lá”, de um “então” e “agora”, de um em “casa” e no “estrangeiro”. (HALL, 2003, p. 109).

Apesar de não se restringir a estudar ou investigar somente o passado, são por meio dessas investigações sobre o passado que o pós-colonial consegue vislumbrar as diferenças entre a colonização de antes e a colonização de hoje. Iain Chambers (2011, p. 20) escreve que até “hoje é impossível impor uma interpretação unilateral e, desta maneira, ‘colonizar’ a questão. O mundo ex-colonial não pode simplesmente ser tratado como autónomo. Assim como não o pode ser o mundo do poder ex-colonial.”

Conforme Chambers, a liberdade ainda é uma utopia e ainda está apenas no imaginário de quem deseja e luta por emancipação. Embora haja mudanças na sociedade no que concerne a igualdade, haver igualdade não significa dizer que há equidade social nas relações sociais. Não existe a possibilidade de refletir sobre o presente sem levar em consideração as heranças do passado. Isso ocorre, porque “o colonial não está morto, já que sobrevive através de seus “efeitos secundários” (HALL, 2003, p. 110).

O pós-colonial faz uma releitura da colonização e ao mesmo evidencia que limitar o discurso pós-colonial aos binarismos de território, tempo e nacionalidade podem configurar até mesmo a perda de seu potencial teórico. Em artigo, Ruan Nunes Silva (2022) escreve que

as múltiplas faces da teoria pós-colonial podem camuflar usos errôneos desse termo. Adicionalmente ele diz que “o que temos chamado de pós-colonial tem perdido sua potência política de transformação ao ser apropriada em manobras neoliberais que seduzem sonhos e cooptam discursos a partir de assimilações” (SILVA, 2022, p. 63). Pensado para propor a problematização das construções sociais, o termo e a teoria pós-colonial podem seguir um caminho ambíguo, podendo resultar em uma discussão teórica redundante como registra Silva (2022, p.63): “[...] os estudos pós-coloniais têm muitas vezes traído suas raízes revolucionárias”.

Como é um trabalho que tem vasta amplitude temática, Hall (2003, p. 112) afirma que o pós-colonial:

[...] retém alguma ambiguidade, pois, além de identificar o momento posterior à descolonização como momento crítico para um deslocamento nas relações globais, o termo também oferece \_ como toda periodização \_ outra narrativa alternativa, destacando conjunturas-chave àquelas incrustadas na narrativa clássica da Modernidade.

Sobre a ambiguidade do pós-colonial, Hall defende que o pós-colonial desvela a descolonização com criticidade e marca os pontos de diferenças, interações e deslocamentos sociais. Pensando acerca da posteridade da descolonização, o pós-colonial consegue guiar o discurso colonizador para uma narrativa que dá lugar às demandas sociais do sujeito colonizado, pois este faz parte da história tanto quanto o sujeito colonizador.

Diante o exposto, entendemos que o pós-colonial também permite pensarmos sobre os entre-lugares que o sujeito pode ocupar na sociedade. O sujeito colonizado pode ocupar inúmeros lugares de segregação, por exemplo, pode ocupar o lugar que o sujeito colonizador pensou para ele. Nesse ponto, o sujeito colonizado continuaria ocupando um lugar de servidão e subserviência ao sujeito colonizador.

Dito de outro modo, o sujeito colonizado poderia ocupar o lugar escolhido por si mesmo, nesse caso poderia ocupar o lugar de resistência para se desvencilhar da servidão. Esse momento de conflito por lugares e posições colocam o sujeito colonizado num entre-lugar de ocupação social, nem é mais colonizado nem é mais colonizável, mas também não é colonizador. Vale dizer que o sujeito colonizado não quer o lugar do sujeito colonizador, o que o sujeito colonizado quer mesmo é romper as fronteiras estigmatizantes e se tornar livre das amarras e dos ditames colonizadores.

De acordo com Homi Bhabha (1998), o entre-lugar é um espaço fronteiro em que o sujeito pós-colonial pode se encontrar. É por estar num entre-lugar que o indivíduo diaspórico vivencia inúmeras faces de segregações e discriminações sociais.

O Outro é citado, mencionado, emoldurado, iluminado, encaixado na estratégia imagem/contra-imagem de um esclarecimento serial. A narrativa e a política cultural da diferença tornam-se o círculo fechado da interpretação. O Outro perde seu poder de significar, de negar, de iniciar seu desejo histórico, de estabelecer seu próprio discurso institucional e oposicional. (BHABHA, 1998, p. 59.).

De acordo com o que Bhabha sugere, o sujeito que habita o entre-lugar é sempre considerado como o “outro”, ou seja, aquele que não habita lugar nenhum. Por ser o “outro”, não tem nem permissão nem força para falar ou para representar a si mesmo, em contrapartida existe aquele que detém o poder e usa sua força para negar o discurso do sujeito “outremizado”. Em outros termos, o discurso autoritário vigente não dá brecha para a abertura do que considera como discurso de oposição.

O discurso oposicional é o tipo de discurso que é construído a fim de colocar o Outro em patamar de discutir sobre o discurso dominante e sobre si mesmo. Leila Assumpção Harris (2019, p. 99) diz que o “ato de falar pelo e com o Outro, assim como a criação do espaço para que o Outro seja ouvido, é inerente ao processo complexo de representação.” Assim, Harris também defende que haja o desenvolvimento e fortalecimento dessa forma de construir discussões que tratem de práticas que incorporem a verdadeira face de representação coletiva. Nesse sentido, a representação coletiva não pode partir de uma fala, pensamento ou sujeito social elitizado. O discurso que parte do sujeito social elitizado, é um discurso construído a partir da própria realidade e da própria história, desfavorecendo a realidade e história das maiorias minorizadas.

Quando o discurso oposicional tenta ir contra as regras vigentes, este encontra um caminho fechado e, por muitas vezes, até mesmo impenetrável. Contudo, isso ocorre justamente pelo fato de ser considerado apenas o outro. Essa construção de outremização é estabelecida por critérios de estruturação e se desenvolve para deslegitimar e desestabilizar o outro. O poder que está em vigor constrói uma falsa condição discursiva de igualdade para poder interpretar o outro ao seu próprio modo. Portanto, pensar a posição do outro no contexto pós-colonial, é respaldar esse outro para o que ainda está em construção: o legítimo lugar de fala.

Bhabha faz considerações sobre como é residir nesse lugar que ele chama de “além”: “residir ‘no além’ é ainda [...] ser parte de um tempo revisionário, um retorno ao presente para redescrever nossa contemporaneidade cultural; reinscrever nossa comunidade humana,

histórica; tocar o futuro em seu lado de cá” (BHABHA, 1998, p. 27). Mesmo que o sujeito esteja em um lugar de outremização, ou seja, de produção de sua subjetividade como diferença do discurso oficial, ele faz o papel de redirecionar a própria situação para reescrever e reinterpretar a sua posição social, bem como a história que o levou para o lugar social em que se encontra. É por isso que “o espaço intermédio ‘além’ torna-se um espaço de intervenção no aqui e no agora” (BHABHA, 1998, p. 27). Assimilamos que é por tentar reescrever o passado e redefinir o futuro que o sujeito que habita nesses entre-lugares de construção social usa o espaço “além” para confrontar e praticar intervenções sociais. Faz isso com a intenção de que essas intervenções possam lograr êxito, tendo como finalidade um resultado que possa vigorar “aqui e no agora”, como também na posteridade.

Retornando à conjectura feita no início do capítulo anterior, a sala fechada representa o país que acolheu o imigrante. Apesar de ser uma sala fechada, esse novo lugar de moradia permite que o imigrante estabeleça interação com outras pessoas e outras culturas, mas, por ser um local fechado, não funciona como um espaço que permita o acesso ao alcance de uma autonomia total. Poder-se-ia comentar aqui a noção de ausência de agência, ou seja, a possibilidade real de mobilidade e ação por própria conta. Nota-se na conjectura que as três pessoas tentariam desenhar o que há de melhor sua cidade, estado ou país de origem. Assim, observamos também que a sala é fechada, mas possibilita a troca de cultura entre quatro pessoas: a pessoa que pede o desenho e as três pessoas que desenharam.

O que a conjectura não nos permite saber é se as pessoas que fazem o desenho foram para esse outro país de forma autônoma ou de forma compulsória. A primeira certeza que temos é que possivelmente vivem em uma situação diaspórica. A segunda certeza é que a voz de ambos ecoa de um “entre-lugar”. Isto é, a voz dos sujeitos diaspóricos presentes na conjectura ecoa de um “entre-lugar” porque não pertencem mais ao país que nasceram nem ao país que ora se encontram. Também é possível dizer que o país representado pela sala fechada coloca as pessoas em cena em um processo de troca cultural. Ainda que nenhuma das imagens desenhadas sejam imagem e semelhança dos desenhistas, é através dos desenhos que cada uma das pessoas da conjectura tenta representar a si mesma. Mesmo que o desenho seja de um ponto turístico ou histórico de sua nação originária.

Em *Crítica da imagem eurocêntrica: multiculturalismo e representação*, Shohat e Stam discutem estereótipos frente às possibilidades do uso da representação e, analisando o uso da arte como forma de representação, fazem a seguinte afirmação: “a arte é uma representação não tanto em um sentido mimético, mas político, uma delegação de vozes.” (SHOHAT; STAM, 2006, p. 265). Considerando isso, externar as características da própria cultura através

da arte não é uma mera imitação, mas sim um ato político. Com o objetivo de cultivar e não deixar cair no esquecimento, o sujeito em condição de subalternidade vê na arte uma estratégia para dar forma à própria voz. O choque entre culturas provoca disputa entre pessoas que partindo dos próprios valores, categorizam-se como diferentes ao ponto de disputarem espaços em todas as categorias de classificação social.

De forma semelhante, Édouard Glissant reflete sobre o choque do encontro entre as culturas do mundo:

No encontro das culturas do mundo, precisamos ter a força imaginária para conceber todas as culturas como agentes de unidade e diversidade libertadoras, ao mesmo tempo.” Mas não temos a força imaginária para conceber isto. E precisamos dessa força. Temos que tê-la... (GLISSANT, 2005, p. 93).

Glissant elenca o que, segundo ele, pode ser feito em relação aos conflitos culturais no mundo. Quando recorre à palavra unidade, estabelece que a unicidade cultural não se desprende totalmente da diversidade; em outras palavras, todas as culturas no mundo têm as próprias particularidades em detrimento de outras. As culturas se tornam diversas justamente pelo encontro entre estas singularidades que tornam todas diferentes entre si. Ainda coloca que tanto a unidade quanto a diversidade devem ser libertadoras, mas, para isso, segundo Glissant, é necessária uma força imaginária que possa conceber a legitimação das diferenças.

Glissant aponta para a impossibilidade do indivíduo se desprender por completo de sua identidade mesmo estando em contato com a diversidade. Segundo ele, “se entrarmos na diversidade do mundo tendo renunciado à nossa própria identidade, ficaremos perdidos numa espécie de confusão.” (GLISSANT, 2005, p. 93). Considerando isso, a sensação de não pertencimento sentida por sujeitos diaspóricos tem raiz na própria identidade. É por sentir que a presença de sua nacionalidade está em confronto com a produção constante de diferenças ao seu redor que o sujeito não consegue se desvencilhar totalmente da terra natal que, por sua vez, contribuiu com a formação de sua identidade nacional. Ao chegar em outro país, o sujeito sente o choque com as diferenças de identidades, passando a habitar um espaço, por vezes, confuso.

Um exemplo desse habitar distintos espaços está presente na poesia de Rupi Kaur como no poema “desconexão” no qual além de escrever o poema em três perspectivas – “minha mente” “meu corpo” “e eu” – também evidencia que apesar de morarem no mesmo lugar, parece que existem três pessoas diferentes habitando nela.

minha mente  
meu corpo  
e eu

moramos no mesmo lugar  
mas às vezes parece  
que somos três pessoas diferentes  
-desconexão  
(KAUR, 2020, p. 16).

Através do “título” do poema, a escritora demonstra que a diversidade de sua identidade causa uma desconexão em sua própria existência. Ao dividir-se em três (mente, corpo, eu), ela indica que as particularidades que a compõem são diversificadas. Apesar de afirmar que as singularidades moram no mesmo lugar, a voz poética demonstra uma certa dúvida em face dos pensamentos múltiplos que tem, por ter uma identidade fragmentada e híbrida. Quando faz a separação entre “mente”, “corpo” e “eu”, Kaur desarticula o pensamento de unicidade em torno da identidade, trazendo à tona os espaços e os múltiplos lugares que pode ocupar mesmo sendo uma pessoa única. Em outros termos, Kaur constrói e traz novo sentido à literatura contemporânea, considerando sua autenticidade e originalidade ao tratar da identidade e dos espaços que ocupa de forma verdadeira e transparente.

Em “desconexão”, os elementos “mente”, “corpo” e “eu” funcionam como uma engrenagem em constante evolução. Ao tratar da “mente” no poema, Kaur evidencia o papel da mente e dos pensamentos na formação social de uma pessoa, porque é na mente que ocorrem as transformações causadas e originadas pelo espaço exterior. A consequência disso é a desconexão entre o sujeito e o lugar em que habita. Essa relação ocasiona a mudança tanto do espaço exterior quanto do indivíduo que sente as mudanças em si mesmo e ao seu redor. O “corpo” é aquele que vai de um lugar ao outro, que sofre as mudanças físicas, dolorosas e que facultarão ao indivíduo os mecanismos de adaptação seja em ambientes que tencionam inclusão, seja em ambientes que contribuem para a exclusão. Já o “eu”, mesmo tendo uma multiplicidade de conexões com o exterior, não se desvencilha de si mesmo.

Considerando que Kaur afirma que “[...] às vezes parece / que somos três pessoas diferentes”, é possível sublinhar que, mesmo o “eu” sendo interrompido, isso não significa que uma mudança possa ocorrer de forma completa. Em outras palavras, o eu primário não pode ser apagado para ser preenchido com um novo eu. Esse trecho do poema tem uma carga muito significativa porque demonstra que mesmo o eu tendo sido esfacelado, isso não implica em um indivíduo desumanizado e sem características próprias. Ao dar ideia de oposição, a conjunção “mas” aparece como um contraponto entre o que o indivíduo é e entre as mudanças que podem torná-lo diferente do que ele possa ter sido um dia. Se por um lado podemos dizer que essa dúvida oriunda do sujeito não é algo que acontece sempre, por outro lado, pode-se dizer que sempre pode acontecer.

Glissant aponta para a formação dolorosa da identidade: “[...] as identidades são conquistadas da modernidade-conquista dolorosa porque sua busca não terminou. E em toda a superfície do planeta há conflitos, focos de desolação que contradizem esse movimento das identidades” (GLISSANT, 2005, p. 154). Devido ao fato de acontecer de forma gradativa, a formação da identidade ocorre da instabilidade entre as relações culturais. Essas relações culturais causam tensões e conflitos em todo espaço que haja pessoas diferentes umas das outras, em todo caso, as esferas de constituição identitária trazem consigo os papéis de classificação social estereotipados e fixados em crenças atribuídas às particularidades de cada cultura.

No poema “desconexão” nota-se a presença dessa dor citada por Glissant. Em “desconexão”, a dor é sentida e sofrida no interior do sujeito que, por sua vez, tenta lidar com seus conflitos internos. Ainda que os conflitos sejam sentidos por uma única pessoa no poema, é nela que moram essas características conflituosas que habitam o mesmo lugar, mas que contribuem para formá-la. Entretanto, quem estaria interessado em saber de quais lugares surgem esses conflitos e complexidades inerentes à alma humana? A quem interessa saber que um único corpo pode ser ocupado por “três pessoas diferentes” como é dito no poema? Cabe, portanto, problematizar o entre-lugar como um espaço de produção de sentidos não apenas como leitura, mas também autoria.

Nesse viés, Glissant abre brechas para a forma como o escritor pode aparecer nas situações que contemplam a necessidade de escrever sobre o mundo e sobre as relações sociais que existem em todas as sociedades.

[...] o escritor necessita pensar o mundo, mas não valendo-se de um pensamento informativo. Precisa fazê-lo de um pensamento que pode ser intuitivo e tomar formas contemplativas específicas, que partem de um lugar. Não vivemos no ar, não vivemos nas nuvens em volta da terra \_ vivemos em lugares. É preciso partir de um lugar e imaginar a totalidade-mundo. Esse lugar que é incontornável – não deve ser um território pelo qual olha-se o vizinho por cima de uma fronteira absolutamente fechada, e imbuído do desejo surdo de ir ao espaço do outro para impor-lhe as próprias idéias ou as próprias pulsões. (GLISSANT, 2005, p. 156).

Considerando a citação acima, Glissant idealiza que o escritor possa escrever partindo de um ponto em que a ideologia individual seja capaz de privilegiar não apenas a si próprio, mas que evolua ao ponto de possibilitar novas perspectivas para quem não possa ter a oportunidade de representar a si mesmo. Com isso, o escritor pode escolher por um dos seguintes lados: de um lado, um escritor que tenha pensamentos colonizadores pode acabar escolhendo compactuar com os agentes dominantes. Por outro lado, um escritor que tenha ideias libertárias pode optar por tentar abrir caminhos para pensar uma forma de ação que busque

combater o agenciamento colonizador. Nesse sentido, notamos que essa posição de entre-lugar da autoria se configura um desafio constante de dupla vinculação nas literaturas pós-coloniais.

Em “Introdução ao estudo das literaturas pós-coloniais”, Thomas Bonnici (1998) articula estratégias para pensar acerca dos eventos conflituosos que se formam a partir do encontro entre as diversidades culturais, elencando pensamentos que buscam demonstrar a degradação histórica do sujeito colonizado. Para isso, Bonnici estabelece a noção de construção do sujeito colonizado na perspectiva dos objetivos do sujeito colonizador. Desse modo, esclarece que o sujeito colonizador condiciona regras e normas que, além de atravessarem fronteiras, também atravessam e perpassam por muitas e muitas gerações.

Ao contrário de Glissant que fala do papel do escritor, Bonnici aborda o papel do crítico. Ele defende que o trabalho e a preocupação do crítico devem acontecer da seguinte maneira:

[...] deve girar em torno da criação de um contexto favorável aos marginalizados e aos oprimidos, para a recuperação da história, da voz e para a abertura das discussões acadêmicas para todos: uma desconfiança sobre a possível institucionalização da disciplina e a apropriação da mesma pela crítica ocidental, neutralizando a sua mensagem de resistência. (BONNICI, 1998, p. 10).

Nesse fragmento, Bonnici chama atenção para o cuidado que o crítico deve ter a respeito da crítica pós-colonial. Engloba as necessidades dos sujeitos marginalizados e oprimidos por sistemas opressores que, buscando a continuidade de sua hegemonia tentam nulificar a todo custo as ações que são desenvolvidas para passar mensagens de resistência acordadas em prol de políticas que assistam todas as camadas sociais e, especialmente, as que não possuem nenhum privilégio social. Por mais que seja evidente, e a função do crítico seja refletir e pensar acerca de um determinado tema ou assunto, nos estudos pós-coloniais essa função se estende ao campo exterior da crítica, passando a estabelecer relações de representações entre o crítico e a sociedade comum.

Segundo Bonnici, se antes o crítico tinha apenas o trabalho de comparar ou criticar determinada obra histórica, social ou literária, agora o crítico pode tanto colocar o sujeito na discussão quanto pode colocar a si mesmo. Ainda que este sujeito tenha múltiplas características, o trabalho do crítico deve ser exercido com perspicácia, uma vez que o teórico não pode cair em uma armadilha conceitual que o faça apenas dar continuidade ao trabalho colonizador. Em outras palavras, essa armadilha conceitual citada trata-se de uma falha na teoria que tenta trazer o sujeito marginalizado para o centro da discussão e apenas cria uma nova de maneira de neutralizar a presença de tal sujeito nas pautas vigentes.

Sobre a crítica pós-colonial, Bonnici (1998, p. 10) assegura que:

Desde a sua sistematização nos anos 70, a crítica pós-colonial se preocupou com a preservação e documentação da literatura produzida pelos povos degradados “selvagens”, “primitivos” e “incultos” pelo imperialismo; a recuperação das fontes alternativas da força cultural de povos colonizados; o reconhecimento das distorções produzidas pelo imperialismo e ainda mantidas pelo sistema capitalista atual.

Com essa sistematização, o estudo crítico volta-se para trazer à cena os sujeitos que o imperialismo colocava à margem da sociedade. Observando as palavras que aparecem entre aspas na citação, percebemos que a problemática criada em torno desses povos é originada pelo outro que, historicamente, constrói a própria figura como civilizada e de antemão coloca outras culturas na categoria de primitivas. O ato de recuperar e colocar esses povos em um local de celebração cultural desencadeia uma série de conflitos e tensões na própria crítica pós-colonial.

Se por um lado há a necessidade de falar por essas pessoas, por outro lado se pergunta quem pode falar por elas. Uma vez que esse debate é criado, necessita-se estabelecer critérios para saber em que categorias e espaço os sujeitos se encontram.

Os discursos originários do imperialismo resultam numa “conseqüente (sic) degradação e total rejeição de qualquer manifestação cultural nativa, considerada inferior, primitiva e selvagem, digna de ser extirpada” (BONNICI, 1998, p. 11). O espaço histórico construído em torno de uma não existência, confunde tanto o crítico quanto o próprio sujeito que, criado na perspectiva do outro, custa enxergar e entender sobre o próprio papel social de representação tanto de si quanto de sua cultura identitária. A voz do sujeito é abafada e apagada, o eco que emerge de um entre-lugar não chega em nenhum lugar porque mesmo que grite, há ainda lugares que são impenetráveis pela fala desse sujeito.

No dicionário, o substantivo masculino eco significa “repercussão, repetição de um som; fig., fazer eco, repetir, imitar.” (SCOTTINI, 2017, p. 219). Partindo de um princípio não definido, o eco nem tem origem nem tem uma posição definida. Quando ouvimos o eco de uma voz que está a uma longa distância, não conseguimos identificar imediatamente a posição geográfica em que a pessoa que grita se encontra. Também não conseguimos identificar as palavras exatas proferidas por essa pessoa. A posição geográfica e o vento levam esse eco para longe de nós, ocorrendo através de forças naturais e inevitáveis. No entanto, não são forças naturais e inevitáveis que fazem com que o eco que emerge de um sujeito marginalizado não seja ouvido, há uma construção colonizadora que é pensada para que isso possa acontecer indiscriminadamente. Através do termo “eco”, poderemos pensar acerca do lugar que a voz do sujeito marginalizado surge e, também os motivos pelos quais essa voz não é ouvida.

Kaur destaca essa necessidade de mudança em torno das construções opressoras da sociedade:

o mundo  
de nossos sonhos para o futuro  
não pode ser fundado  
Na corrupção do passado

*-é melhor derrubar tudo*  
(KAUR, 2020, p. 153).

Nas linhas de seu poema, a poeta deixa prevalecer o desejo de mudança para o futuro, mudança que só pode acontecer se a corrupção colonizadora for derrubada. A poeta não fala apenas por si mesma, mas fala por toda uma comunidade. Isso fica evidente quando ela se coloca no lugar de comunidade, através do uso do pronome possessivo e através do uso do plural. A grandiosidade da mudança citada por Kaur está em colocar “o mundo” sozinho no topo do poema. Esse desafio também está na sua forma de pensar a partir de um olhar múltiplo de subjetivação. Com isso, revela que há um mundo para ser fundado através da resistência e da cumplicidade social entre os que se opõem à corrupção colonizadora do passado e do presente.

Em outro poema, Kaur se posiciona como porta-voz de seu povo:

foi por nossas dores  
que comecei a escrever poesia  
cada palavra  
que escrevi na vida  
foi para nos devolver a nós mesmos  
(KAUR, 2020, p. 142).

A emergência por representatividade faz com que Kaur desenvolva mecanismos de subjetivação que é a ação de representar um outro sujeito por meio do uso da subjetividade. São os mecanismos de subjetivação que fornecem meios para driblar as imposições padronizadas que partem do poder colonizador. A partir de sua fala subversiva, Kaur elabora defesa contra os ataques da classe dominante que prioriza somente os próprios anseios. As dores e as feridas causadas pelos deslocamentos e imposições culturais inferiorizam o sujeito ao ponto do mesmo não se reconhecer em determinado espaço ou tempo. É por meio da própria voz que Kaur tenta reconstruir o caminho de esperança e confiança na própria arte e cultura.

O que se fala pode determinar como esse sujeito será compreendido pelos demais sujeitos sociais, daí a importância de saber como falar pelos outros. É devido ao fato de surgirem essas dúvidas sobre quem pode falar, e sobre o que se pode falar que surge as perguntas e

dúvidas em torno do agenciamento. Até que ponto isso pode acontecer, até que ponto podemos considerar essa atitude legítima? Para Bhabha (1998, p. 253), a “estrutura performática do texto revela uma temporalidade do discurso” que ele acredita “ser significativa”. Nesse sentido, essa estrutura performática possibilita o surgimento do texto como uma forma de agenciamento discursivo de representação (DELEUZE & GUATTARI, 2014). Melhor dizendo, o sujeito se torna o agente do próprio discurso em constantes movimentos de des/reterritorialização. Tornar-se agente do próprio discurso é assumir a posição de representação.

Em *O que é lugar de fala?*, Djamila Ribeiro (2017, p. 56) chama atenção para o emprego do discurso como uma fonte segura de poder e controle: “Não pensar discurso como amontoado de palavras ou concatenação de frases que pretendem um significado em si, mas como um sistema que estrutura determinado imaginário social, pois estaremos falando de poder e controle”. Aquele que pode falar pode usar o poder da linguagem a seu favor, mesmo que não seja imediatamente ouvido ou que não tenha um espaço para escuta, já representa um começo no caminho de luta por poder. Como é dito por Ribeiro, essa fala ou discurso devem ser estruturados e muito bem pensados, caso contrário aquilo que seria um discurso subversivo e dotado de uma força motriz pode se tornar apenas palavras vazias e sem nenhum significado.

É esse discurso subversivo que materializa a experiência tanto simbólica quanto literal. Simbólica quando promove o preenchimento de lacunas da tradição que podem ser esquecidas com o tempo, literal quando o processo de agenciamento pode promover a inserção dos demais no cenário social. Como destaca Ribeiro (2017, p. 56), “[q]uando falamos de direito à existência digna, à voz, estamos falando *locus* social, de como esse lugar imposto dificulta a possibilidade de transcendência.”

Nesse poema já citado anteriormente Kaur escreve que são as dores desenvolvidas com o processo diaspórico que fortalecem e encorajam a luta por justiça social, é através das palavras que essas pessoas podem voltar a ser elas mesmas.

foi por nossas dores  
que comecei a escrever poesia  
cada palavra  
que escrevi na vida  
foi para nos devolver a nós mesmos  
(KAUR, 2020, p. 142).

Voltar a ser quem eram no passado, desvencilhar-se das amarras opressoras que desencadeiam uma série de conflitos ao seu redor e dentro de si mesmo. A dor que a poeta afirma sentir no poema faz parte da contribuição negativa da situação diaspórica em que vive, a sensação de não pertencimento se mantém presente tanto em sua vida quanto na vida dos

outros sujeitos que convivem com ela ou que se encontram no espaço de entre-lugar social. Esse movimento de falar pelos outros surge também do espaço ou lugares que o falante ocupa.

Shohat e Stam (2006, p. 261) problematizam a ideia de falar pelos outros destacam que “[o]s debates sobre representação étnica são muitas vezes paralisados quando esbarram na questão do ‘realismo’.” Com isso, ambos colocam em cena a fragilidade que pode existir nas formas de representar o outro. Shohat e Stam (2006, p. 261) apontam ainda que há uma defesa problemática do que seria esse real mediado pela representação, afinal “[à]s vezes chega[-se] a um impasse no qual diversos espectadores ou críticos defendem apaixonadamente sua própria visão do ‘real’.” Se não for feita de uma forma pensada, a representação pode acarretar no apagamento do sujeito que ora o artista ou intelectual deseja representar.

Esse sujeito pode estar em um único lugar ou pode habitar entre-lugares, porque ocorrem casos em que o falante não está nem aqui nem lá. Bhabha (1998) oferece uma noção para o termo entre-lugares:

O que é teoricamente inovador e politicamente crucial é a necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais. Esses "entre-lugares" fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação - singular ou coletiva - que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade. (BHABHA, 1998, p. 20).

Uma vez que a produção do discurso é desenvolvida pela necessidade de falar do agente, a subjetivação autoriza e cria possibilidades para que isso possa acontecer. Focalizando nos processos de diferenças culturais, essa ação desestabiliza as narrativas opressoras e impenetráveis de discriminação social. Como é dito por Bhabha, o sentimento de não pertencimento condiciona estratégias para que surja a subjetivação necessária e sumariamente indispensável aos sujeitos que sofrem em consequência das ações de quem detém o poder.

Em diálogo com Bhabha (1998), é possível entender que, Kaur em seu processo de escrita consegue contestar a si mesma, o outro e toda estrutura social que contribuiu para o surgimento dessa sensação de não pertencer a lugar nenhum. Com citado no poema da página anterior, “[n]os devolver a nós mesmos” significa dizer que o passado, os desejos e anseios não serão esquecidos e nem tampouco apagados por sua identidade - e, muito menos, pela identidade autoritária que advém do sujeito colonizador. Tanto sua voz quanto o poder de fala são usados para ressuscitar e reescrever a história assassinada, dizimada pelo tempo e pelo poder opressor.

O entre-lugar permite que o falante possa escolher por quem quer falar e, assim, esse sujeito pode falar por si e por sua comunidade ou até mesmo pelos dois, dependendo da subjetivação necessária ao momento. É por meio da subjetivação que Kaur pode contestar o seu lugar e o lugar do outro na sociedade. Com essa legitimação, ela escreve: “cada palavra / que escrevi na vida / foi para nos devolver a nós mesmos” (KAUR, 2020, p. 142). Esse ato de “devolver” significa um exercício de compreensão da arte poética com uma possibilidade de representação.

No texto “Entre o ser e o estar: o feminino no discurso literário”, Níncia Cecília Ribas Borges Teixeira (2009) reflete sobre a importância da ideia de representação.

Ocorre, no ato de tornar presente, a construção de um sentido ou de uma cadeia de significações que permite a identificação. Representar, portanto, tem o caráter de anunciar, “pôr-se no lugar de”, estabelecendo uma semelhança que permita a identificação e reconhecimento do representante com o representado. Por outro lado, as representações do mundo social não se medem por critérios de veracidade ou autenticidade, e sim pela capacidade de mobilização que proporcionam ou pela credibilidade que oferecem. (TEIXEIRA, 2009, p. 84-85).

Em muitos contextos se torna muito difícil reescrever a história de uma determinada cultura ou identidade, mas com a ajuda da representação essa reconstrução pode se tornar viável. Teixeira coloca a representação como uma tarefa social que deve ser crível, colocar-se no lugar do outro é fazer-se presente nas lacunas que as desigualdades sociais deixam na vida de um indivíduo ou grupo social.

Como é dito por Teixeira, para que ocorra o processo de representação é necessário que antes ocorra o processo de identificação. Em outras palavras, é necessário que o sujeito que tem a oportunidade de representar coloque-se no lugar do outro, com o propósito de erguer a voz no lugar desse outro. Através dessa voz, toda uma comunidade ou grupo social podem ser representados, movimentando assim toda uma estrutura social. Segundo Teixeira (2009), o ser que age como o representante estabelece uma relação de pacto social com o ser que é representado de forma fidedigna. Esse sujeito que é representante consegue anunciar as necessidades do sujeito que é representado estabelecendo mudanças e uma grande mobilização estrutural em torno dele e nele mesmo.

A representação é uma forma de se fazer apresentar o objeto da materialidade crua do mundo, para inseri-lo na trama do signo, da palavra, e, assim, outra vez apresentá-lo. A representação é da ordem do sógnico ou simbólico, do real possível e do imaginário. A representação envolve uma relação ambígua entre ausência e presença. Ela é a presentificação de um ausente, que é dá a ver uma imagem mental ou visual e, por sua vez, suporta uma imagem discursiva. Ela, pois, enuncia um outro distante no espaço

e no tempo, estabelecendo uma relação de correspondência entre ser ausente e ser presente que se distancia do mimetismo puro e simples. (TEIXEIRA, 2009, p. 84).

Nesse poema já citado anteriormente fica claro a posição que Kaur busca ocupar, considerando a ideia de representação social:

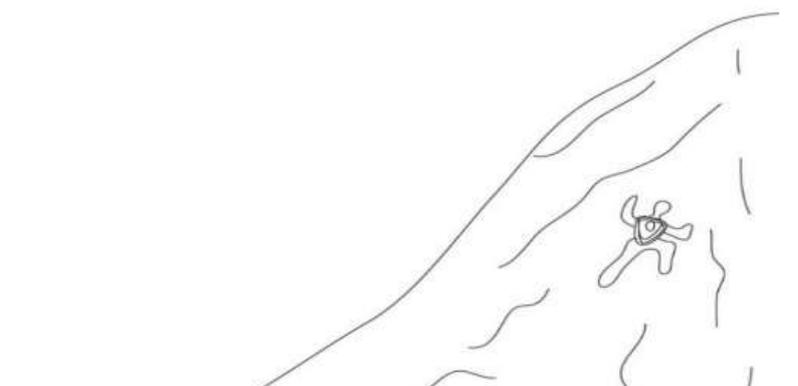
o mundo  
de nossos sonhos para o futuro  
não pode ser fundado  
Na corrupção do passado  
*-é melhor derrubar tudo*  
(KAUR, 2020, p. 153).

A autora se coloca numa posição desconfortável, tendo em vista que se mostra contra a corrupção cultural tanto do passado quanto do presente, Kaur abre mão da zona de conforto que poderia ter na poesia para exercer um papel subversivo. Quando Kaur (2020, p. 153) diz que “é melhor derrubar tudo”, é sobre a estrutura opressora que ela está falando. É sobre o legado histórico colonizador que amputou a história de inúmeros povos e que precisa ser modificado com urgência que Kaur fala. O mundo sonhado por ela também é mundo sonhado por inúmeros pessoas que enfrentaram e ainda enfrentam a corrupção que foi iniciada lá no passado, que perduram até os dias atuais.

No poema a seguir, é colocado o enfrentamento ao poder colonizador, Kaur expressa essa situação tanto através de palavras quanto através de uma imagem:

**Figura 4:** “eles podiam levar embora”

eles podiam levar embora  
tudo o que a gente tinha  
que depois a gente conjurava  
de novo uma vida linda  
com o nosso esforço  
construir um império  
do zero  
é justamente nosso maior talento



**Fonte:** Rupi Kaur, *Meu Corpo Minha Casa* (2020).

O trecho do poema “eles podiam levar tudo embora” faz alusão ao processo de colonização que toma tudo do sujeito colonizado, levando embora até mesmo as esperanças de dias melhores. Por ser extremamente íngreme, a montanha da imagem ilustra quase de forma fidedigna o trabalho árduo em busca por um lugar social, a imagem representa muito bem a busca por aceitação e dignidade. Um outro ponto da imagem que vale trazeremos para análise é a mochila nas costas da pessoa representada por uma figura, mesmo com muita dificuldade a pessoa da imagem continua subindo na montanha e a mochila dificulta mais ainda esse processo. A mochila pode estar carregada com os costumes, cultura, medo, anseios e inseguranças que toda pessoa que começa a vida do zero tem. O poema e a ilustração são feitos a partir da ideia de representar esses processos de diferenças e trocas sociais entre colonizador-colonizado.

Refletindo sobre a importância da literatura como veículo de representação social, Teixeira (2009, p. 83) aponta:

a literatura tem se revelado o veículo por excelência para captar sensações e fornecer imagens da sociedade, por vezes não admitidas por esta ou que não são perceptíveis nas tradicionais fontes documentais utilizadas pelo historiador. As representações literárias registram, em suas particularidades formais, em seus modos e estilos, os símbolos da pluralidade, os sinais que diferenciam mundos histórico-sociais diferentes. Como imagens, essas representações literárias revelam uma relação de contiguidade com a realidade.

De um lado, a literatura fornece à Kaur a oportunidade de representar e falar por seus semelhantes. Por outro lado, os critérios dessa independência trazem consigo os olhares tortos em torno de suas poesias. Ao passo que representa um lado coloca-se contra outro, porque a corrupção que ela fala ainda é estruturada e não é fácil de ser derrubada. Como é dito por Teixeira, algumas imagens sociais não são admitidas não por não serem vistas, mas por serem apagadas.

Por sua vez, a representação feita por meio da literatura pode moldar um novo papel social tanto do sujeito que apaga o outro quanto daquele que é apagado. A escritora Kaur é indiana, mas não vive na Índia. Mora no Canadá, mas não tem origem canadense. Esse entre-lugar que ela está condiciona uma dupla forma de representação, ao mesmo tempo que ela está num entre-lugar, ela está também em dois lugares: Índia e Canadá. Esses lugares nos quais ela habita permitem que ela represente a sua própria individualidade como também toda uma coletividade social.

## 2.2 Linguagem e resistência pós-colonial

No artigo “A linguagem (pós) colonial, em *The Sacrificial Egg*, de Chinua Achebe (1962)”, Silvio Ruiz Paradiso (2009, p. 34) escreve que a linguagem “é portadora de uma importância social como elemento humano tanto quanto as demais instituições como arte, religião, ciência e mito.” “É por considerar a importância da linguagem que, culturas colonizadoras tendem a buscar formas de paralisar o idioma das culturas colonizadas. Como é dito por Paradiso (2009), a linguagem é portadora de uma grande importância em todas as sociedades, como “elemento humano” é força motriz para a representação de qualquer povo. Ao fazer uso da linguagem, as sociedades colonizadas reescrevem e desenham a própria imagem pelo próprio viés de vivência. No entanto, considerando as investidas da classe colonizadora, redesenhar e reescrever a história de comunidades colonizadas não é uma tarefa fácil, porque ao passo que a segunda tenta a reestruturação social, a primeira procura cessar todas as chances para que essa luta por autonomia não seja concretizada.

Façamos as seguintes reflexões: quão cruel pode ser usar máscaras para não se alimentar, para não reverberar aos quatro cantos uma necessidade de todo ser vivente? A fome física define os ossos, a pele e o corpo e, por fim, é a morte que aparece. Apesar de poder matar também, a fome de cultura e de representação social é diferente da fome que faz o estômago roncar. Esse tipo de fome pode ser aplacado pelo próprio sujeito ao buscar representar a si mesmo, ou quando alguém tenta lhe representar de forma legítima. Para pensar a arte poética de Kaur, utilizaremos a metáfora da máscara de Grada Kilomba.

No livro *Memórias da Plantação*, Grada Kilomba usa termo “máscara” para discutir os silenciamentos e aprisionamentos causado por colonizadores. A máscara citada por ela era usada como objeto para uma tortura cruel e desumana, que deixava os escravos com fome, silenciava e aprisionava até mesmo seus pensamentos. Kilomba (2019, p. 29) escreve que “[a] boca é um órgão muito especial. Ela simboliza a fala e a enunciação” e, por isso, a máscara representa todo o silenciamento e tirania em torno dos sujeitos colonizados.

[...] Ideia de uma subalternidade silenciosa pode também implicar a alegação colonial de que grupos subalternos são menos humanos do que seus opressores e são, por isso, menos capazes de falar em seus próprios nomes. Ambas as afirmações veem os colonizados como incapazes de falar, e nossos discursos como insatisfatórios e inadequados e, nesse sentido, silenciosos. (KILOMBA, 2019, p. 48).

Neste processo, a máscara atua tanto de forma física quanto de forma psíquica porque ela aprisiona o corpo tornando-o fraco por não poder comer, como também aprisiona a

linguagem para que haja a total permanência do sujeito colonizado no anonimato, até mesmo dentro de sua própria mente.

Sobre idioma, Paradiso disserta que ele:

[...] é a maior arma dos impérios para subverter o sujeito coloniza, já que todo aquele que está fora do inglês padrão está, supostamente, à margem, em outras palavras, fora de contexto. Na sociedade e literatura pós-colonial, o idioma é um instrumento subversivo e ideologicamente construído. (PARADISO, 2009, p. 34).

Considerando o que é dito por Paradiso (2009), um país colonizador se assegura de fazer com a língua de seu colonizado seja estagnada, reduzida e, por fim, que deixe de existir. Somando todos os percalços vividos pelo sujeito ou nação colonizada, esse processo de desmantelamento torna-se muito fácil porque, como o povo é oprimido, a língua também é facilmente desconstruída. Nesse contexto, para o sujeito que foi ou ainda é colonizado, conseguir pelo menos um ínfimo espaço para falar e se expressar acaba se tornando um lugar de legitimação para suas vivências. Ainda que este lugar não seja físico ou palpável e até mesmo que seja um lugar paradoxal, ainda assim continuará sendo uma oportunidade para colocar para fora pensamentos e falas aprisionadas.

A poesia de Rupi Kaur pode ser esse lugar em que o sujeito pode encontrar uma fagulha de liberdade. Afirmamos isso mediante a resistência que encontramos em seus poemas. Sobre a relação poesia e sociedade, Alfredo Bosi (1977, p. 143) escreve que “[e]ssas formas estranhas pelas quais o poético sobrevive em um meio hostil ou surdo, não constituem o ser da poesia, mas apenas o seu modo historicamente possível de existir no interior do processo capitalista.” Embora Bosi esteja escrevendo sobre questões da literatura brasileira, podemos estender a reflexão para entender que a literatura de Kaur, em posicionamento pós-colonial, busca romper a hostilidade do meio social. Considerando que é uma escrita diaspórica, atrela-se às vivências coletivas para fazer sobreviver a si mesma e aos outros. É assim que a poeta consegue vislumbrar espaços e, ainda que construídos em ambientes hostis, a sua poesia pode devolver um pouco da fala de quem tem o cotidiano atravessado por inúmeras injustiças.

Conforme Bosi (1977, p. 144) ressalta, a resistência é multifacetada: “Ora propõe a recuperação do sentido comunitário perdido” quando o poeta escreve pela coletividade; “ora a melodia dos afetos em plena defensiva confissão” quando esse mesmo poeta se esmera em escrever as angústias e incertezas que advém dos próprios caminhos percorridos; “ora a crítica direta ou velada da desordem estabelecida” quando a sociedade o atravessa de todos os lados, passando a exercer nele a necessidade de representar os sujeitos sociais.

Considerando o pensamento pós-colonial, compreendemos como uma ação de resistência a forma como Rupi Kaur se traduz em sua poesia. Em *Meu corpo minha casa*, a escritora se posiciona nos entre-lugares que a linguagem em forma de arte permite que ela possa habitar. Entendemos que, sem a linguagem, a poeta poderia ficar em posição estática e não poderia percorrer por um caminho múltiplo de representação social, como ela tem conseguido percorrer com sua obra literária.

Como diz Kilomba (2019), quando o colonizado escreve, há uma ruptura em todo o processo de colonização porque é a partir desse contexto que escrever implica em descolonizar e desregular as relações de poder que giram em torno dos processos de colonização. Quando o colonizado escreve, ele conta a história do seu próprio ponto de vista, opondo-se à forma como o colonizador escreve-a. A história contada pelo viés do colonizador é dissimulada e nega a realidade da classe que foi escravizada. Tendo toda sua história apagada, o sujeito colonizado não tem como confrontar as tiranias que são resquícios da colonização. Dessa forma, o colonizador continua detendo o poder, e o sujeito colonizado continua em lugar de subalternidade.

No livro *Os condenados da terra*, Frantz Fanon problematiza os impactos causados em uma sociedade colonizada e também discursa sobre os processos histórico que despontam na descolonização. Ao abrir espaços para teorizar sobre a descolonização é evidenciado que “a descolonização jamais passa despercebida porque atinge o ser, modifica fundamentalmente o ser, transforma espectadores sobrecarregados de inessencialidade em atores privilegiados” (FANON, 1968, p. 26). Além disso, o teórico afirma que tanto o processo de colonização quanto o processo de descolonização valem-se da violência como suporte para modificação social, a colonização usa a violência para a dominação e a descolonização usa para criar movimentos de subversão e transgressão contra a cultura dominadora.

Conforme Kilomba, para tornar-se protagonista e sujeito da própria história, o colonizado busca junto aos seus pares, estratégias que possam respaldá-lo e assegurar que consiga alcançar recursos para reformular a história com fatos concretos. Conta também com fatos encontrados na subjetividade de cada sujeito que possa contribuir com a reconstrução da classe que foi colonizada. De acordo com todo este trabalho dissertativo, ou seja, com toda análise feita até aqui, podemos compreender que a escritora Kaur usa a poesia para subverter a língua do país em que vive e, para isso, ela recorre às reminiscências subjetivas de seu povo, conferindo a eles uma legitimação através do seu fazer literário. Ou melhor, usa os relatos subjetivos de outras pessoas para potencializar a posição de seu discurso social.

Kilomba (2019) aponta a importância de recorrer aos “relatos subjetivos” no percurso da formação do sujeito porque nessa nova história contada há novos fatos que estão totalmente imbricados com a subjetividade coletiva e individual de cada pessoa. É expondo os acontecimentos a partir da própria subjetividade que estes sujeitos começam a se tornar protagonistas da própria história, passando a serem sujeitos com direito à fala e à escuta.

Há o controle da boca, mas mesmo assim é através da boca que as heranças culturais não morrem. Mesmo partindo para outro território geográfico, o sujeito diaspórico encontra formas de reestruturar as singularidades da própria língua. Ao seu próprio modo, Kaur tenta recuperar algumas das singularidades de sua língua materna, tendo em vista que todo sujeito diaspórico pode sofrer com eventuais estereótipos e discriminação, Kaur usa a poesia para manter viva a língua mesmo estando em outro país. Legitimar o uso de sua língua em outro país tende a abrir lugares e caminhos para que outras pessoas que estejam na mesma situação possam passar.

Como é dito por Kilomba (2019), não havendo quem reclame, ocorre a legitimação do silêncio, uma vez que este surge e é fundamentado na negação e no controle de corpos e de vidas que, por sua vez, não conseguem subverter o sistema que lhes cerca. Kilomba ainda ressalta que esse silêncio não quer dizer que ninguém ousou ou buscou falar; muito pelo contrário, isso significa dizer que a tentativa de falar foi sucumbida por quem não deu lugar de escuta ao sujeito colonizado. Quando isso ocorre, a narrativa que prevalece é a narrativa do colonizador, considerando que as vivências são contadas a partir do olhar de quem coloniza. O colonizador desqualifica essas vivências para que seja o próprio sujeito falante, falando por si e pelo sujeito colonizado. Portanto, a cultura e a história dessas pessoas se tornam desconhecidas, permanecendo na margem até que sejam reivindicadas de forma legítima.

Reiterando a importância de falar, Kaur problematiza o ato de fala no seguinte poema:

**Figura 5: “sua voz ativa”**

sua voz ativa  
é sua soberania  
  
- livre



**Fonte:** Rupi Kaur, *Meu Corpo Minha Casa* (2020).

Uma voz ativa determina a soberania de uma pessoa ou de um povo, mas nem sempre é possível manter a linguagem ativa. Mantê-la ativa depende de fatores que fogem ao momento de enfrentamento do sujeito diaspórico com o sujeito colonizador. O lado mais fraco tende a “perder a voz” (leia-se perder espaços de reconhecimento de sua voz) diante das mazelas vividas na situação de diáspora. Como notório nos casos pós-coloniais, em alguns momentos sobreviver é mais importante que falar. Aqueles que resistem a estes processos, abrem caminhos e espaços ainda que sejam estreitos para que os outros possam passar.

Kaur chama atenção para esse ato que para ela determina uma ação soberana, que surge como uma forma de aplacar e de determinar que a voz ativa pode quebrar padrões e romper paradigmas levantados durante muitas gerações. Somente com a voz permanecendo ativa é que pode haver o encontro com a cultura e a história de determinado povo. Na imagem usada para ilustrar o poema, é colocada uma mulher com os cabelos semi-presos, olhos fechados e a boca escondida por um arco repleto de flores. Também tem um pequeno coração que é desenhado seguindo o caminho da garganta até a boca, o caminho também é feito por flores e como vimos os ombros da mulher estão à mostra.

**Figura 6: Imagem: voz ativa**



**Fonte:** Rupi Kaur, *Meu Corpo Minha Casa* (2020).

**Figura 7: Anastácia**



**Fonte:** Internet<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Disponível em <http://act14-anjoivida.blogspot.com/2015/05/a-invencao-de-anastacia.html>. Acesso em: 25 fev. 2023.

A imagem desenhada por Kaur pode ser lida como contraste da imagem da máscara da Anastácia em Grada Kilomba. A máscara da Anastácia evidenciada por Kilomba mostra a face atroz da colonização que, trata categorias subalternizadas como não humanos. Em Kilomba (2019) a máscara impede a fala e humanização do sujeito escravizado. De outro modo, em na imagem desenhada por Rupi Kaur, as flores em torno da boca e garganta da figura, simboliza um florescer e o reconhecimento do espaço de fala e de escuta. Ao dissertar sobre políticas do silenciamento, Gayatri Spivak (2010) traz à tona o que ela considera a forma como a mulher intelectual pode realizar-se e realizar aos outros tomando como ponto de partida os silenciamentos e os apagamentos impressos na sociedade:

O subalterno não pode falar. Não há valor algum atribuído à mulher como um item respeitoso nas listas de prioridade globais. A representação não definiu. A mulher intelectual como uma intelectual tem uma tarefa circunscrita que ela deve rejeitar com um floreio. (SPIVAK, 2010, p.165).

Os ombros da mulher da figura estão nus, mostrando a distância entre a liberdade e o silenciamento; a liberdade está figurada nos ombros descobertos e o aprisionamento está em sua boca coberta por flores. As flores não representam um "florescer" de palavras, porque as flores também circulam o corpo e chegam ao coração. Há um diálogo entre coração e boca que materializa a poesia. A boca coberta pelo arco de flores pode representar que não há nenhuma soberania no silêncio, até mesmo na delicadeza das flores pode haver o silenciamento que, pode ser velado ou colocado de maneira brusca. Por um olhar desatento o desenho que acompanha o poema pode ser considerado apenas um desenho qualquer, no entanto, ao considerar que o desenho é feito por uma mulher poeta e ao mesmo tempo intelectual e diaspórica entende-se que este desenho, foi feito com a intenção de representar pessoas por todo mundo que estão com a boca presa ainda que seja de forma velada.

Tomando a própria vivência e a vivência dos outros como objeto para escrita, Kaur faz uso da permissão e da liberdade que a literatura confere ao poeta, conforme é dito por Édouard Glissant (2005, p. 42):

[...] a literatura sempre defendeu – o que me parece evidente – uma concepção do mundo. Sob o poema aparentemente mais claro, pulsa em surdina uma visão do mundo. O poeta sempre reivindicou para o seu conhecimento essa relação com a “totalidade mundo” que autoriza, ela, e apenas ela, as suas mais inocentes inflexões.

É por isso que, ao escrever sobre o ato de falar, Kaur liga a voz à soberania. Dessa forma a poeta considera não apenas a sua própria visão de mundo, como também considera a perspectiva de outros olhares, o olhar coletivo. A corroboração de Glissant sobre a literatura,

vislumbra que o poema não se aparta da visão de mundo e da subjetividade do poeta. Por sua vez, a escrita da poeta ora analisada depende do contexto temporal e social que esta insere-se. Também podemos dizer que a literatura e os desenhos de Kaur são a linguagem em forma de expressão daquilo que ocorreu ou que ainda ocorre em torno dela. Ela usa a arte para afirmar-se e afirmar aos outros. Ela escreve e reitera a sua escrita através dos desenhos feitos por ela em seus livros.

Sobre a literatura, o teórico ainda afirma que ela “manifesta-se ou exerce-se, tomando como objeto verdadeiramente aquilo que antes era apenas a sua pretensão” (GLISSANT, 2005, p. 42). Através dessa afirmação podem surgir inúmeras perguntas em torno da escrita poética de Rupri Kaur. Por que Kaur escreve em inglês utilizando recursos do idioma punjabi<sup>5</sup>? Será que ela representa mesmo os indianos em situação de diáspora? Os indianos realmente leem suas poesias? Tanto os indianos em situação de diáspora quanto os indianos que permanecem em sua terra natal conseguem realmente ser alcançados por sua obra literária?

Todas essas questões são levantadas pelo fato de sempre haver perdas ou falhas na tradução e também por causa dos espaços geográficos e das diferenças culturais entre as nações que Kaur escreve e inscreve-se. Por exemplo, o título original do livro *Home Body de Rupri Kaur* não reivindica pronome possessivo, mas a tradução para o português, *Meu corpo minha casa*, necessita dos pronomes possessivos para indicar a ideia de posse sobre aquilo que é escrito por ela. Servindo também para intercalar e ligar os substantivos, ou seja, uma adaptação para o português. Portanto, a junção das palavras casa-corpo no título original, ilustra o encontro da casa com o corpo que, ao fundirem-se permitem a estruturação legítima de amparo e acolhimento ao sujeito. Usada a fim de mostrar que o sujeito pós-colonial necessita da estrutura da casa e também do corpo, a metáfora casa-corpo leva ao entendimento de que não pode haver a separação da casa e do corpo porque ambos se completam.

É através da linguagem pós-colonial que podemos dissertar sobre as formas de representação nos dias atuais, Frantz Fanon (2008 p. 33) escreve que “falar é existir absolutamente para o outro”. Mesmo que tenha saído da Índia ainda criança, Kaur escreve usando alguns recursos do idioma punjabi. Fazendo isso, ela transmuta a individualidade em coletividade, emprestando sua voz para quem precisa falar por meio dela.

Através da fala e da história, ela recorre à linguagem verbal e não verbal para fazer existir tanto a si mesma enquanto indiana quanto os imigrantes que pode representar com suas

---

<sup>5</sup> O punjabi é usado como recurso de escrita quando Kaur inicia seus poemas sempre usando letras minúsculas e ao não fazer uso nem de vírgulas e nem de pontos. O idioma punjabi é o idioma falado no estado de Punjab na Índia, local em que Rupri Kaur nasceu.

poesias diaspóricas. Mesmo usando vários recursos de linguagem, não podemos afirmar que ela e quem ela tenta representar possam viver “absolutamente”. O fato de ela escrever, desenhar e performar não garantem a forma de existência absoluta defendida por Fanon. É óbvio que ela pode falar, mas não consegue existir absolutamente; isto é, não existe absolutamente porque suas poesias não representam somente a si mesma, mas também busca representar outras pessoas e, ao passo que essa voz não alcança a todos, mesmo falando essa voz não pode tirar todos do silêncio. É nesse caso que podemos dizer que esse sujeito não existe de forma absoluta. Existe o Outro que não escuta e existe o outro que ainda não consegue falar.

Fanon (2008, p. 33) diz que falar “é sobretudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização.” Ao utilizar recursos do punjabi para escrever seus poemas, Kaur faz exatamente o que é dito por Fanon, ela mostra que não abre mão da cultura de seu país de nascença e que mesmo que esteja morando no Canadá, não deixa de inscrever a realidade dos indianos e indianas. Como Kaur desenvolve seus textos se apropriando politicamente do punjabi, ela assume a cultura indiana, “suportando todo o peso”, como diz Fanon, da civilização em que ela nasceu. Nesse cenário, ao escrever e tratar sobre a Índia, o peso da civilização é carregado por Kaur de maneira que ela consegue levar consigo as histórias e as urgências da Índia.

Mesmo que Kaur tenha se distanciado da Índia de forma geográfica, continua a apresentar de forma legítima a linguagem que herdou do país de origem, uma vez que, como defende Fanon (2008 p. 34), “um homem que possui a linguagem possui, em contrapartida, o mundo que essa linguagem expressa e que lhe é implícito”. Portanto, essa linguagem permanece nela e ela pertence a essa linguagem, assim sendo a localização geográfica não poderá mudar isso. Para Kaur, abrir mão dessa linguagem significaria abrir mão de si mesma, seria abrir mão de sua própria formação identitária, tendo em vista que o sujeito diaspórico é composto pela soma de todas as diferenças que a situação diaspórica permite que este sujeito possa vivenciar, tanto de forma autônoma quanto de forma obrigatória.

No seguinte poema Kaur assegura que jamais vai deixar de falar por seu povo:

**Figura 8: “eu nunca vou deixar de falar...”**

eu nunca vou deixar de falar  
sobre o que meu povo  
precisou enfrentar  
para que eu vivesse livre



**Fonte:** Rupi Kaur, *Meu Corpo Minha Casa* (2020).

Nascida na etnia sikh do estado de Punjab na Índia, Kaur assegura que continuará falando por seu povo, o que implica dizer que não deixará de falar sobre a cultura, a história e nem se desprenderá do idioma punjabi por completo. O desenho feito por Kaur para ilustrar o poema traz as faces da etnia sikh quando ela desenha as mulheres cercadas por homens com barbas longas e com a cabeça coberta por turbantes. A figura ainda ilustra a problemática generificada da hierarquia da etnia sikh na qual os homens são figuras de controle de poder na comunidade. Falar por seu povo representa muito para Kaur e isso é mostrado com o sentimento de dívida que ela sente ao mencionar sobre o que eles precisaram passar para que outras gerações pudessem ter a chance de viver.

Segundo Fanon, “há um fenômeno psicológico que consiste em acreditar em uma abertura do mundo na medida em que as fronteiras, cada vez mais, perdem importância” (FANON, 2008, p.37). Essa “abertura do mundo” apontada por Fanon trata das interações entre as nações que foi facilitada pela globalização. Entretanto, mesmo havendo essa facilitação das interações entre as nações, isso não quer dizer que haja uma abertura para a cultura e para os costumes diferentes entre si. O contato entre os povos não faz com que não exista preconceito nem estereótipos em torno dos sujeitos diaspóricos: o preconceito e os estereótipos continuam existindo entre as culturas.

Para Fanon (2008), todo sujeito que foi colonizado possui dentro si “um complexo de inferioridade.” Esse complexo é determinado pelo apagamento da história e da cultura deste

sujeito. Face a face com a colonização, o sujeito colonizado vê sua própria linguagem ser invalidada dia após dia. Frente a isso, a língua colonizadora consegue legitimar-se dentro da comunidade colonizada e isso acontece por meio das inseguranças e incertezas que cercam e fragilizam todo e qualquer grupo colonizado. No entanto, na linguagem pós-colonial existem formas políticas de interrogar esse complexo de inferioridade por meio da linguagem: são eles os processos de ab-rogação e apropriação que permitem problematizar o apagamento da linguagem colonizada.

Para Bonnici (1998, p.15), ab-rogação é a não aceitação das características das culturas imperiais, ou seja, como ele mesmo diz é a “descolonização do idioma europeu”. Em consonância com o que é dito por Bonnici, Paradiso faz a seguinte colocação:

A ab-rogação promove de modo subversivo uma ferramenta na qual as palavras são construídas de modo diferentes, separadamente e ausentes das normas da metrópole, até porque para aqueles que defendem a ab-rogação como meio de resistência, a língua Inglesa fora feita para quem a promove, isto é, para o “império inglês”. (PARADISO, 2009, p. 37.)

Nesse processo de negação aos costumes, cultura e língua da nação dominante, ao se apropriar da ab-rogação o indivíduo dominado subverte e transgride a subalternidade da própria língua e da própria cultura. Abrem-se, portanto, brechas para reestruturar a cultura a que pertence. Outro termo pensado para tratar sobre a linguagem pós-colonial é a apropriação, definida por Bonnici (1998) como o processo no qual a nação dominada herda os resquícios da cultura dominadora. Em outras palavras, isso significa que o país colonizado passa a ter características da cultura colonizadora e investe contra essa dominação dentro do mesmo sistema. Sobre apropriação Paradiso (2009, p.38) também diz algo que é relevante citar:

[...] a apropriação se utiliza da língua do colonizador para subverte-lo, tendo-a como arma de revide, já que é com textos na língua dos impérios que emana a denúncia e resistência contra a hegemonia europeia e toda sua gama de dogma, que visam objetificar, dominar e outremizar o colonizado.

Utilizando a língua do colonizador para subverter e problematizar a situação de subalternidade, o indivíduo colonizado recusa a padronização da língua. Dessa forma, o peso da língua colonizada também faz mudanças na língua colonizadora, uma vez que, as trocas e interações sociais fazem com que ocorra uma quebra da padronização da linguagem colonial. Fanon (2008) aponta para a necessidade de libertação face ao que sufoca o sujeito colonizado, ou seja, o sufocamento do sujeito que tem suas particularidades culturais privadas por quem detém o poder. Privar o sujeito colonizado de respirar é mais que performar uma ação de

superioridade e soberania, é fazer com que este sujeito fique fragilizado ao ponto de perder-se de si mesmo, considerando tanto sua individualidade quanto a coletividade. Vivendo essa situação, o sujeito passa a buscar apenas a possibilidade de sobreviver ainda que este “sobreviver” seja permanecer sufocado. O sufocamento cria a ausência de resistência, uma vez que enquanto o sujeito luta para respirar falta forças para resistir e lutar por autonomia.

É por isso que o sujeito colonizado passa a perder as próprias características durante o processo de colonização, pois não há possibilidade de falar uma língua sem assumi-la, porque “falar uma língua é assumir um mundo, uma cultura” (FANON, 2008, p. 50). Sendo paralisado e sufocado dentro da própria existência, o sujeito passa a internalizar e assumir a língua e a cultura colonizadora, perdendo as próprias particularidades durante o processo de diáspora e colonização. Conforme Spivak (2010, p.25), “a teoria dos ‘sujeitos-efeitos’ pluralizados dá a ilusão de um abalo na soberania subjetiva, quando, muitas vezes, proporciona apenas uma camuflagem para esse sujeito do conhecimento.” Com isso o papel de escravização das mentes e dos corpos consegue se consolidar frente ao apagamento histórico e cultural. Nesse interim, o sujeito já não sabe mais viver a própria cultura e nem sabe mais falar a própria língua, com as características nacionais apagadas, o sujeito já não sabe mais dados e fatos da história de seu povo.

A conexão com própria história pode ser reestabelecida através do contato feito com figuras culturais do país de origem e é por isso que o fato de viver no Canadá desde tenra idade não faz com que Kaur não viva mais em situação diaspórica e nem faz com que ela deixe de falar pelos indianos e indianas. O que pode acontecer é que essa distância temporal e geográfica em relação ao seu país de origem faça com que as suas experiências sejam *de fora para dentro*. Por exemplo, para escrever/inscrever a Índia, ela precisa recorrer às reminiscências de outras pessoas que estiveram ou estão na mesma situação. Esse movimento de olhar *de fora para dentro* resigna o olhar pelo outro e para o outro: um está perto e outro está longe do objeto que motiva a linguagem diaspórica.

Glissant (2005) parafraseia a existência de uma espécie de “tormento da linguagem”, versando que uma história falada é bem diferente de uma história vivida. Há muita diferença entre escrever vivendo em um lugar e escrever fora desse lugar, ou seja, a escrita sempre será guiada pelo lugar e pelo ângulo que podemos enxergar. Outra discussão apontada por Glissant (2005) é a questão da oralidade em detrimento da escrita. Ele define que as diferenças entre esses tipos de linguagem podem tornar determinada comunidade sensível ao modo como a sociedade é construída em torno da escrita e da oralidade.

O teórico defende que existe uma problematização em face da mudança que ocorre quando a escrita passa a recorrer à oralidade para que possa perpetuar determinadas histórias e culturas de um povo. Melhor dizendo, o processo de escrita é questionado ao trazer a história contada com dados colhidos na oralidade. Considerando isso, podemos dizer que surge uma categoria de medo que, é dirigido pela ameaça da escrita não dar conta de “escrever” tudo o que aconteceu e da forma que aconteceu. Dessa forma, a escrita deixa algumas coisas escaparem, coisa que a oralidade talvez não permitiria.

Todas estas são experiências originadas nos entre-lugares que podem impulsionar o escritor crítico ou literário a tomar partido para representar um único lugar, vários lugares ou optar pelo vazio que pode ser não ocupar nenhum lugar por excelência. Ella Shohat e Robert Stam (2006, p. 262-263) dissertam sobre o movimento de representação:

[...] a despeito do fato que não existe uma verdade absoluta, nenhuma verdade distante da representação e da disseminação, ainda existem verdades contingentes, qualificadas a partir de certas perspectivas, que informam a visão de mundo de certas comunidades.

Nesse cenário, ao estar num entre-lugar, o escritor usa a linguagem para falar de espaços que não pertencem a ele (portanto, contingentes), mas que podem estar nele de certa forma. Isso ocorre pelas trocas culturais entre os lugares que o escritor já esteve e pelo lugar que ele está, ou seja, por estar em constante movimentação. Para Glissant, essa movimentação entre línguas, culturas e a identidade que é formada através destas, conferem ao sujeito o que ele chama de “imaginário das línguas”. Segundo Glissant (2005), o imaginário das línguas é a somatória de todas as línguas do mundo na contemporaneidade, as línguas não estão só e nem se formam de si para si, mas sim através do contato cada vez mais frenético das movimentações e das trocas culturais.

Quando Kaur (2020, p. 44) afirma, em poema breve e sem título, que "as experiências a que sobrevivemos / vivem dentro de nós", ela expressa em palavras o que ocorre ao longo do percurso de sua vida. No entanto, podemos observar que o poema apresenta caráter múltiplo de representação. Esse poema sem título possui apenas uma estrofe composta por dois versos, apesar de ser um poema bem pequeno é possível observarmos que o recurso da linguagem é usado como artifício para que haja uma múltipla representação social. O plural das palavras designa que a poeta insiste em fazer com que as experiências do outro também sejam notadas. É que além das próprias experiências, a poeta intenciona evidenciar as experiências que ela tem contato através das relações com o outro. Não só esse poema, mas vários outros poemas de Kaur apontam que as experiências vividas na Índia não são apagadas nem por Kaur nem pelo

seu povo que esteja vivendo em um outro país, porque a língua é a forma de expressão mais fiel que um determinado povo pode ter.

Resultado da mudança, o sujeito diaspórico terá que aprender uma outra língua do zero. Porque longe da pátria mãe, o sujeito é deslocado dessa língua, passando a entrecruzar o idioma de origem com o idioma do país que se encontra, essa é uma forma encontrada para conseguir interagir e se comunicar no outro país. Antes de aprender o idioma do outro país o sujeito diaspórico faz arremedos nessa língua. Numa situação de colonização, a língua é uma das primeiras coisas arrancadas do sujeito colonizado, porque é através da língua que este sujeito pode se unir e interagir com seus iguais.

Glissant (2005, p. 131) especifica que “todas as línguas que nasceram da colonização” podem ser consideradas “línguas frágeis” porque num processo de colonização, a língua do colonizador se sobrepõe à língua daquele que é colonizado por inúmeros fatores, o colonizador organiza a própria língua e desorganiza e desarticula a língua de seus colonizados. Ao resistir, o sujeito que tem a língua colonizada visibiliza um ato político, uma resistência. Nessas situações, falar a própria língua é resistir e subverter a língua colonizadora como um exercício de ab-rogação e apropriação, que, na linguagem pós-colonial, encontra meios para reformular e reestabelecer a própria imagem e significação. Quando adentra no Canadá, a língua de Kaur passa a ser desmantelada, havendo perdas e quebras culturais e linguísticas.

Ao escrever usando recursos da língua punjabi como nunca fazer uso de letras maiúsculas e também não usar pontos e vírgulas que são características do idioma punjabi, Kaur não aceita o padrão da língua inglesa do Canadá e, apesar de morar no país, ela recusa se desvencilhar por completo do idioma de origem. A autora repercute suas raízes ideológicas e culturais tanto através da língua escrita quanto da linguagem visual.

Retomando o conceito de lócus fragmentado, não pertencer a nenhum espaço desencadeia uma série de conflitos individuais e coletivos que, por sua vez, implicam a formação de uma pessoa múltipla, ou seja, com características fragmentadas que não pode ser nem um nem outro e que, por isso, forma uma existência complexa por causa de mudanças e interações demasiadas. Nesse cenário, destaca-se o mérito dos estudos pós-coloniais que pesquisam essas demandas de complexidades social. Diante disso, poderíamos indagar como a linguagem está para Kaur ou como a linguagem está para o pensamento pós-colonial. Talvez não se possa mensurar uma resposta cabível porque possivelmente a própria resposta para essa questão nem de fato exista.

### 2.3 Pensando a casa, pensando o corpo

Imaginemos que corpo e casa ganhem vida, que de objetos inanimados passem a ser personagens com vida própria. Feito isto, compreendemos que a palavra casa é sinônimo de abrigo, é um lugar habitável e aconchegante, mas nem toda casa pode ser considerada um lar, porque ter um lar é diferente de ter uma casa. Em um lar, além do aconchego, o sujeito encontra liberdade para existir e para ser de fato o que se deseja. Também pode viver sem amarras e sem medo de ser e expressar os seus sentimentos e vontades. Já o corpo precisa de abrigo, precisa de uma casa, ou seja, de um espaço que o acolha. Sem uma casa, em um espaço aberto o corpo fica desprotegido, podendo ser acometido por inúmeras intempéries, seja chuva, vento ou sol.

A casa pode permanecer sem um corpo dentro dela, mas para que exista vida nela é necessário que haja um corpo que a habite. Sem um corpo dentro dela, a casa é apenas mais uma casa, apenas uma mera construção igual a qualquer outra. O corpo precisa do abrigo que somente a estrutura de uma casa consegue proporcionar. Nessa alegoria, casa e corpo precisam uns dos outros para que tenham significação especial, para que deixem de ser apenas coisas inanimadas. Havendo uma mudança de casa, o corpo irá buscar uma outra casa para habitar, para se proteger. Já a casa ficará inabitada, esperando algum corpo que possa habitá-la novamente.

Essa alegoria traduz bem o que acontece em um processo de diáspora, os corpos diaspóricos podem passar até mesmo a vida toda buscando por uma casa que seja lar e a casa/nação pode ser habitada por inúmeros corpos em tempos diversos. Pensando sobre corpo no artigo “Re-membrando o corpo desmembrado: a representação do sujeito pós-colonial na teoria”, Lynn Mario T. Menezes de Souza admite que:

O discurso colonial e suas teorias promoveram uma fragmentação da identidade do sujeito colonizado obrigando-o a se ver como o Outro de si mesmo. Essa perda da identidade é vista por vários teóricos pós-coloniais como um des-membramento quase físico, uma dispersão da noção de si enquanto sujeito, resultando na facilitação de sua dominação por terceiros e na dificuldade da resistência ao processo colonial. (SOUZA, 1996, p. 61).

A reflexão de Souza remete ao sujeito/corpo colonizado, a alegoria feita inicialmente passa a fazer sentido agora, uma vez que o processo de diáspora faz com que o sujeito diaspórico sofra exatamente o que Souza afirma quando argumenta que o discurso colonial *des*-membra o sujeito quase que fisicamente. Ao ser *des*-membrado e ao precisar de uma nova casa, o corpo que é colocado aqui como sujeito diaspórico, passa a desprender-se de si mesmo tanto físico como mentalmente, por isso há uma mudança brusca na sua identidade. À essa mudança

dá-se a dificuldade do sujeito colonizado em não conseguir buscar uma saída na resistência, uma vez que não reconhece a si mesmo, não consegue sair do lugar de colonizado. Esse corpo desprovido de força por fatores óbvios, cambaleia e já não pode mais encontrar ou habitar uma casa, uma vez que não sabe mais definir o que realmente é um lar para si.

Como Kaur coloca no título de sua obra, esse corpo inabitado passa a ser a sua própria casa, uma casa confusa, cheia de dúvidas incertezas. Numa tradução ao pé da letra *Home body* significa “Casa Corpo” ou “Corpo Casa”, dependendo da compreensão adjetival. Trata-se de um corpo que encontrou a própria casa em si mesmo. Podemos compreender isso mais a fundo através do seguinte poema:

depois de tanto tempo separados  
minha mente e meu corpo enfim  
voltam a se encontrar

- meu corpo minha casa  
(KAUR, 2020, p. 3)

A busca incessante por um espaço legítimo de existência finda quando a poeta consegue se encontrar em si mesma. Para a Kaur, o seu corpo é a sua casa. Ainda neste poema ela cita o quanto ficou distante de si. Isso pode significar que mesmo morando nela mesma, houve um tempo em que ela esteve distante de seu eu, tendo como motivação coisas que aconteceram dentro de si e também ao seu redor. Fatores como a distância do país de origem e de seus costumes são exemplos notórios de que alguém pode ser afetado e ter toda a vida modificada. Viver a diáspora pode fazer com que o sujeito passe a existir em um conflito constante na sociedade, porque a sociedade não deixará de lembrar que aquela pessoa não pertence aquele lugar.

O que Souza escreve contribui para pesarmos sobre isso:

A redução do colonizado a um ser genérico, estereotipado, serve portanto, para alimentar a alegoria maniqueísta da máquina discursiva colonial, que segue reproduzindo ad *infinitum* essa alegoria, fazendo com que os atributos sempre negativos do colonizado genérico sejam substituídos indefinidamente: *selvagem, preguiçoso. Inconfiável, traiçoeiro, imoral, pagão*, etc. (SOUZA, 1996, p. 63, ênfase no original).

Por ser reduzido a estereótipos, o sujeito também começa a se ver da mesma forma que o colonizador o produz. Esse olhar reducionista do colonizador faz com que o sujeito colonizado internalize um olhar de subalternidade sobre o próprio corpo. Quando isso acontece, a colonização vence a batalha sobre o sujeito colonizado. Sendo produzido pelo olhar do outro,

o sujeito colonizado é privado de produzir o próprio discurso, passando a reproduzir o viés de pensamento colonialista. Desse modo, além de sofrer pelo olhar do outro passa a sofrer também pelo próprio olhar.

Considerando as nuances discursivas colonialistas, o pensamento que deveria ser levado para o caminho de autonomia é padronizado ao ponto de ficar preso nas próprias grades mentais, o corpo se torna prisioneiro sem que de fato o colonizador precise decretar uma voz de prisão. A prisão do corpo exprime que apesar de haver uma imensidão na figura da casa, ainda assim a casa não pode acolher esse corpo que é o corpo diaspórico. Dessa forma, o sujeito diaspórico pode até vir a imensidão da casa, mas a casa mesmo sendo imensa não o acolhe, porque nela não há um lugar para ele.

É nesse cenário que o discurso pós-colonial abre brecha para pensarmos que é:

Só através da reescrita dos próprios termos de espaço e de tempo é que os grupos silenciados e subalternos ganham a possibilidade de expressão, partindo das complexidades da história que é múltipla, multilateral, contestada e ainda em construção” (CHAMBERS, 2011, p. 21).

Sugerindo a reescrita através do punho do próprio sujeito colonizado, Chambers (2011) focaliza que a história ainda é uma movimentação social que está em construção, apontando para as necessidades de os sujeitos subalternizados reescreverem os fatos que foram apagados. Assim como a história, a casa feita com recursos colonialista não serve de abrigo para esse corpo diaspórico porque assim como esse sujeito, a casa também foi construída e nutrida para a demanda colonial. Nesse ponto, a casa também será um espaço de exclusão, que também deixará esse corpo à margem da sociedade, condicionando ainda mais esse corpo que fica cada vez mais invisível. Souza (1996) é categórico quando afirma que a construção discursiva colonial se encarrega de sempre se colocar em lugar e espaço de superioridade, validando a ideia de que construir a subalternidade em outrem sufoca toda uma geração.

Em grande escala, essa subalternidade gera lucro em inúmeros âmbitos sociais e econômicos, lucros que servirão somente ao colonizador. Um corpo colonizado é um corpo sem lar, tornando-se uma “coisa” que é objetificada, tendo o seu valor determinado a preço baixo. O estudioso ainda diz que o colonizado tende a sair perdendo em qualquer tipo de “relação travada” com o colonizador. De fato, os valores atribuídos ao colonizado são criados a partir das demandas e necessidades do colonizador, estando em estado de subalternidade não há a possibilidade de vencer uma batalha. A construção da discussão colonizadora é tão perversa que o sujeito colonizado passa a negar a si próprio, porque se perde de si mesmo frente ao discurso colonial.

Perdendo-se de/a si próprio, tanto de forma metafórica quanto de forma literal, esse indivíduo subordinado ao poder da classe opressora tem nessa dupla perda de si uma consciência que implica na formação e criação de novas formas para continuar sobrevivendo. Surge assim o que sugere Chambers (2011, p. 20): a “língua passou a ser a casa para os que antes estavam silenciados e subordinados: os colonizados”. Propondo isso, Chambers (2011) corrobora para o que problematizamos nesse ponto dessa pesquisa, pensar a casa (identidade, locus fragmentado) e pensar o corpo (pós-colonial, entre-lugares) nos conduzem para pesarmos e apontarmos os caminhos que os sujeitos colonizados seguem quando são desprendidos de sua casa-corpo. Como Chambers escreve, a língua é uma casa que pode pertencer ao corpo colonizado, mas isso não implica dizer que a língua possa devolver ou transformar os espaços de colonialidade, é a partir do contexto em que vive que esse sujeito redesenha a língua do outro tomando para si uma própria forma de inscrever-se usando essa língua atrelada ao uso da própria que não foi apagada por completo mesmo estando em um outro espaço geográfico.

Entendendo isso, Souza (1996) corrobora esse pensamento afirmando:

[...] no caso da reação da identidade, que implica na valorização do outro, o sujeito dessa reação teria de negar, ou pelo menos suspender, seus próprios valores que o constituem ideologicamente: a reação de identidade, portanto, representa para o sujeito uma negação de seu próprio ser. (SOUZA, 1996, p. 63).

Na lógica perversa colonialista, o sujeito que sofre a colonização é julgado como menor, tendo assim toda a sua subjetividade rejeitada e ridicularizada, “é assim que esse sujeito colonizador se isenta da responsabilidade pela autoria dos processos discriminatórios” (SOUZA, 1996, p. 63). Ao suspender os próprios valores, o indivíduo se perde da identidade que o compõe. Isso acarreta numa supervalorização do colonizador por si mesmo porque, face a negação si mesmo, o sujeito colonizado acaba mesmo que inconscientemente autorizando a própria derrocada.

Nesse cenário, a negação do outro estereotipa as características do indivíduo colonizado, que por ter tido o apagamento da própria história reduz-se a servir, tendo em vista que não está preparado resistir as investidas colonialistas. Souza (1996) ainda cita o que ele chama de “superioridade moral”, uma vez que essa superioridade é construída pelo sujeito que coloniza, parte daí a construção do outro como não-sujeito. A identidade que coloniza enxerga o próprio discurso colonizador como neutro e transparente, desfazendo e desconstruindo o seu papel de opressão na formação do sujeito subalternizado. É por isso que em alguns casos há a isenção de responsabilidade por parte do colonizador, ele apaga a história do colonizado ao

ponto de se tornar a própria referência histórica e cultural para este indivíduo que se despreendeu de suas raízes identitárias de forma obrigatória.

Toda essa movimentação de opressão faz com que o corpo da pessoa diaspórica fique num lugar de não pertencimento, o sujeito passa a carregar traumas e incertezas que tendem leva-lo para o encontro com os demoniozinhos citados por Kaur no seguinte poema:

já não tenho nenhuma lembrança  
de alguns anos que vivi  
minha terapeuta fala que a mente apaga o trauma  
para nos ajudar a seguir em frente  
mas todas as experiências que tive  
estão memorizadas em minha pele  
mesmo quando a mente esquece  
meu corpo lembra  
meu corpo é o mapa de minha vida  
meu corpo veste tudo o que viveu  
meu corpo aciona o alarme quando sente o perigo chegar  
e de súbito  
os demoniozinhos do passado  
saem do meu corpo num salto  
e gritam  
não se esqueça da gente  
nunca mais pense em tentar  
deixar a gente pra trás  
(KAUR, 2020, p. 33).

Como recurso para ilustrar o poema, Kaur utiliza a seguinte imagem:

**Figura 9: “já não tenho nenhuma...”**



**Fonte:** Rupi Kaur, *Meu Corpo Minha Casa* (2020).

Atrelando poema e imagem, Rupi Kaur se desvela ao falar do corpo, colocando que o corpo carrega marcas que até mesmo a mente lutou para esquecer. São essas marcas que são representadas na imagem, mostrando um corpo sem face, sem mãos, mas com várias linhas inscritas e escritas. A poeta focaliza a dor que o corpo carrega, e são essas linhas que compõem e que sustentam esse corpo. No poema, são os “demoniozinhos do passado” que impedem que

ela faça o total desprendimento do passado; são eles que insistem em lembrá-la que não se pode esquecer ou simplesmente deixar o que foi vivido para trás.

Chambers (2011, p. 20) teoriza que “o mundo ex-colonial não pode simplesmente ser tratado como autônomo, assim como não o pode ser o mundo do poder ex-colonial”. Contextualizando, o corpo do poema e da imagem não se desprenderam dos processos de mudanças causados pela colonização. A descolonização ocorre tal qual define Chambers (2011): o mundo não se livra do poder colonial de forma totalmente autônoma. Melhor dizendo, o fim da colonização não se dá necessariamente em seu fim, uma vez que com o seu fim surge uma nova forma de colonização que também deixa marcas e traumas.

Dos processos de colonização e pós-colonização surgem os sujeitos diaspóricos. Em *Conceitos-chave das teorias pós-coloniais* Bonnici define a diáspora da seguinte maneira:

Diáspora (do grego diasporein: semear) significa a dispersão de pessoas. As pessoas diaspóricas vivem longe de sua terra natal, real ou imaginária, a qual ainda está enraizada ou na língua atualmente falada, ou na religião adotada, ou nas culturas produzidas. A diáspora constitui um trauma coletivo de um povo que voluntária ou involuntariamente foi banido da sua terra e, vivendo num lugar estranho, sente-se desenraizado de sua cultura e de seu lar. (BONNICI 2005, p.24)

Como teoriza Bonnici, uma pessoa que viveu o processo de diáspora é um corpo diaspórico, é uma pessoa sem lar. Dado isso, ao retomar o conceito de locus fragmentado que significa o lugar que o indivíduo pós-colonial ocupa no âmbito social somado às múltiplas partes que podem compor esse sujeito, significação apresentada na seção “Locus fragmentado e identidade”.

O sujeito da diáspora de Bonnici se enquadra tanto no conceito de locus fragmentado quanto no último poema citado que é acompanhado pela imagem repleta de marcas, porque foram as multiplicidades de vivências que deixaram tantas marcas nesse corpo, também foram os lugares que esse corpo teve que passar que contribuíram para que ele ficasse assim. O corpo não é uno porque as experiências que o sujeito teve que viver também não foram únicas. A imagem usada para ilustrar o poema significa que o corpo tem várias marcas que foram feitas por acontecimentos que fizeram com que o sujeito sofresse ao ponto de não se desvencilhar de nenhum trauma do passado.

A única forma de enfrentar o passado é encarando-o: a tarefa que Rupi Kaur assume em *Meu Corpo Minha Casa*.

## REFLEXÕES FINAIS

Somos eu, somos sujeito, somos quem descreve, somos quem narra, somos autoras/es e autoridade da nossa própria realidade. Assim, regresso ao início deste livro: tornamo-nos sujeito.

(Grada Kilomba).

Em *Meu corpo minha casa* (2020), o destrinchar poético de Rupi Kaur é desenvolvido a partir de uma multiplicidade temática que dá margem para uma ampla possibilidade de pesquisa científica. A voz poética de Kaur vai ao encontro de sujeitos que são silenciados e estereotipados na sociedade, seja por suas características individuais, seja por suas características coletivas. Por meio de seus poemas, a poeta aponta para esses espaços de silenciamento e apagamento social, decorrentes de preconceitos e discriminações pautadas em ideias de superioridade produzidos por uma camada da sociedade que produz o outro sempre como um ser subalterno. Assim, motiva-se o surgimento de escritores e pesquisadores que vejam o ser humano em situação de não pertencimento, trazendo-os para o centro do debate literário quando se trata de obra literária e crítico quando se trata de teorias que podem ser usadas para tematizar acerca de seus poemas.

Como resultados desta pesquisa, compreendemos que ao fazer uso das teorias pós-coloniais para escrever este trabalho, que teve como objetivo refletir acerca do locus fragmentado e o entre-lugar, passamos a entender que escrever sobre vidas e corpos marginalizados não é apenas promover uma movimentação de literatura, pesquisas ou teorias. Entendemos que o objetivo foi atingido, porque em seu bojo, as teorias e narrativas pós-coloniais dão vida a personagens sociais que até então não faziam parte da história, uma vez que as suas vivências eram contadas a partir do olhar de quem coloniza.

Podemos considerar que os objetivos propostos no começo da pesquisa foram realizados satisfatoriamente. Primeiramente, discutimos sobre o modo como o locus fragmentado é construído a partir da multiplicidade identitária, considerando as categorizações interseccionais na sociedade. Posteriormente conseguimos pensar acerca do posicionamento da poesia de Rupi Kaur na linguagem pós-colonial, considerando a forma como a poeta escreve para trazer ao centro do discurso os sujeitos sem espaço para falar.

*Meu corpo minha casa* é um livro curto com menos de 200 páginas nas quais a autora trata inúmeras temáticas como ansiedade, depressão e amor próprio. Considerando essa riqueza, fizemos uma seleção de poemas que permitissem pensar as questões propostas neste trabalho. Dessa forma, os poemas escolhidos para essa pesquisa são poemas nos quais a sua interpretação

versam com questões do locus fragmentado, identidade, entre-lugar, linguagem e representação. Vale ressaltar que não foram analisados todos os poemas do livro que trazem a temática deste estudo, o que abre brecha para a elaboração de outros trabalhos que versem sobre o presente tema. Escolher os poemas e teóricos foi algo desafiador porque ao escolher um, outros são deixados de lado, o que impede um olhar mais amplo sobre a obra completa.

Assim, todo o processo de pesquisa, leituras, releituras e reflexões acerca de *Meu corpo minha* atrelados às teorias escolhidas para pensar a obra trouxe relevantes contribuições para construção do real encontro com o senso de pesquisadora que, não só teoriza, mas que entendeu que ao olhar as construções sociais por esse ângulo de investigação. Entendo<sup>6</sup> que o pesquisador pós-colonial tanto teoriza quanto trata de representar a si mesmo e ao outro, até que ponto isso pode acontecer de forma legítima ainda é uma questão a continuar sendo problematizada.

Abrindo caminhos para futuras pesquisas e com o desejo de continuar teorizando, refletindo, escrevendo, pensando e problematizando, encerro esta pesquisa com a seguinte reflexão: o locus fragmentado que surge a partir do caráter múltiplo da identidade tende a classificar e categorizar sujeitos. Essas categorizações e classificações podem construir muros entre indivíduos que se tornam intransponíveis mesmo que se passe um longo tempo. São essas classificações interseccionais que posicionam sujeitos num entre-lugar, sem espaço para representação e sem autonomia da própria linguagem para falar e resistir por si mesmo. Dada as consequências das categorizações sociais, as literaturas pós-coloniais conferem um espaço para que esses corpos diaspóricos, sem casa e sem lar, possam desenhar, escrever e reestruturar um lugar para si. Seguindo os caminhos abertos pelo pensamento pós-colonial, o indivíduo marginalizado tende a construir pouco a pouco um lugar de pertencimento. Uma casa e um corpo.

---

<sup>6</sup> O uso da primeira pessoa no singular se justifica aqui para indicar os desafios da pesquisa.

## REFERÊNCIAS

- ALCOFF, Linda. **O problema de falar por outras pessoas**. Tradução: Vinícius Rodrigues Costa da Silva, Hilário Mariano dos Santos Zeferino e Ana Carolina Correia Santos das Chagas. Bahia: Abatirá, 2020.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- Anjovida. **A invenção de Anastácia**, 2015. Disponível em: <http://act14-anjovida.blogspot.com/2015/05/a-invencao-de-anastacia.html>. Acesso em: 25 fev. 2023.
- BHABHA, HOMI K. **O Local da Cultura**. Tradução: Myriam Ávila, Elana Lourenço de Lima Reis e Glaucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BONNICI, Thomas. **Conceitos-chave das teorias pós-coloniais**. Maringá: Eduem, 2005.
- BONNICI, Thomas. **Introdução ao estudo das literaturas pós-coloniais**. Bauru: *Mimesis*, 1998. P. 07-23.
- BOSI, Alfredo. **O ser e o tempo da poesia**. São Paulo, Cultrix, Ed. da Universidade de São Paulo, 1977.
- BUENO, Francisco da Silveira. **Minidicionário Escolar da Língua Portuguesa Silveira Bueno**. São Paulo: DCL. 2010.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução: Renato Aguiar. — Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CASTELLS, Manuel. **O Poder da Identidade**. A era da informação: economia, sociedade e cultura. Volume II. Tradução: Klauss Brandini Gerhardt. 6. Ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- CHAMBERS, I. **Poder, língua e a poética do pós-colonialismo**. Universidade de São Paulo. São Paulo: Via Atlântica, 2011. p. 19-28.
- COLLINS, Patricia Hill.; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. Tradução: Rene Souza. -1. Ed. – São Paulo: Boitempo, 2020.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Kafka: Por uma Literatura Menor**. Tradução de Cíntia Vieira da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.
- Dicio. Dicionário Online de Português. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/locus/> Acesso em: 18 abril 2022.
- FRANTZ, Fanon. **Os condenados da terra**. Tradução de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S. A. 1968.
- FRANTZ, Fanon. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução: Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Tradução: Enilce do Carmo Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 11.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALL, Stuart. **Da Diáspora**. Identidade e mediações culturais. (Org.). Liv Sovik. Tradução: Adelaine La Guardia Resende, Ana Carolina Encosteguy, Cláudia Álvares, Francisco Rüdiger e Sayonara Amaral. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org.). **Identidade e diferença**: A perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: Editora Vozes, 2000. p. 103-133.

HARRIS, Leila Assumpção. O discurso oposicional e os paradoxos da representação. In: **Mundos de mulheres no Brasil** / Ana Maria Veiga, Claudia Regina Nichnig, Cristina Scheibe Wolff, Jair Zandoná (organização) – Curitiba: Editora CRV, 2019. p. 97-106.

KAUR, Rupi. **Meu corpo minha casa**. Tradução: Ana Guadalupe. São Paulo: Planeta, 2020.

KAUR, Rupi. **Rupi Kaur**: Às vezes não quero escrever porque estou fugindo das coisas. Entrevista concedida à jornalista Paula Jacob, para a revista Glamour digital, em 18 fevereiro de 2021. Disponível em: <https://revistaglamour.globo.com/Lifestyle/Cultura/noticia/2021/02/rupi-kaur-vezes-nao-queiro-escrever-porque-estou-fugindo-das-coisas.html/> Acesso em: 23 maio. 2022.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação**: Episódios de Racismo cotidiano. Tradução: Jess Oliveira. Porto Alegre: Cobogó, 2019.

LIMA, Paloma Larissa Souza. Guimarães de. **@rupikaur\_ : vozes femininas/feministas e(m) poesia em meio digital**. Dissertação (Mestrado em Linguagens, Mídias e Arte) – Programa de Pós-Graduação em Linguagens, Mídias e Arte, Centro de Linguagem e Comunicação, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2021.

MELLO, Ibrandina Cristina de. **Lugar de fala enquanto locus social**: uma análise do racismo estrutural. Barbacena: Unipac, 2020.

RIBEIRO, Adelia Miglievich. **A virada pós-colonial**: experiências, trauma e sensibilidades transfronteiriças. Revista Crítica de Ciências Sociais. Editora: Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2020. p. 77-96.

NUNES, Ruan Nunes. Como ogbanje descolonizam o ocidente: um exercício estratégico de três passos em Freshwater, de Akwaeke Emezi. **interFACES**, Rio de Janeiro, vol. 32, n. 1, jan.-jun. 2022. P. 62-79

PARADISO, Silvio Ruiz. **A linguagem (pós) colonial, em “The Sacrificial Egg”, de chinua achebe (1962)**. Ponta Grossa: Uniletras, 2010.

RIBEIRO, Djamila. **O que é Lugar de Fala?**. Belo Horizonte: Letramento, 2017.

SCOTTINI, Alfredo. **Dicionário escolar da Língua Portuguesa**. Todo Livro, 2017.

SHOHAT, Ella; STAM, Robert. **Crítica da imagem eurocêntrica: multiculturalismo e representação** (trad. Mário Soares). São Paulo: Cosac e Naify, 2006.

SILVA, Fernanda Barroso e. **A construção da identidade feminina em Instapoemas de Rupi Kaur e Ryane Leão**. Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Faculdade de Letras. Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários, Juiz de Fora, 2022.

SILVA, Tomaz Tadeu. A produção social da identidade e da diferença. In: \_ (Org.). **Identidade e Diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis: Editora Vozes, 2000. p. 73-102.

SOUSA, Luciano Dias de. et al. **A poesia feminista de Rupi Kaur**. In: XIV Congresso Internacional de Linguagem e Tecnologia Online. Carangola-MG: UEMG, 2020.

SOUZA, Lynn Mario T. Menezes de. Re-membrando o corpo desmembrado: a representação do sujeito pós-colonial na teoria. **Itinerários**, Araraquara, nº9, 1996. p. 61-71.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o Subalterno Falar?**. Tradução de Sandra Regine Goulart de Almeida. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TEIXEIRA, Níncia Cecília Ribas Borges. **Entre o ser e o estar: o feminino no discurso literário**. Guairacá - Guarapuava, Paraná, 2009 p.81-102.