

Narrativas do sertão: identidade, violência e gênero em Diadorim

Narratives of the Sertão: Identity, Violence, and Gender in Diadorim

Sofia Rocha A. Gontijo*

RESUMO

Este artigo analisa a personagem Diadorim, em *Grande Sertão: Veredas*, como figura que desestabiliza os discursos normativos sobre o feminino. Partindo das contribuições de Beauvoir, Butler, Irigaray e Oyěwùmí, argumenta-se que tanto a ficção quanto a história evidenciam a mulher como sujeito interditado pela linguagem e reconfigurado por processos de apagamento. Diadorim, em especial, é lida como corpo silenciado que só pode existir no sertão ao negar-se enquanto mulher, mas que, paradoxalmente, sustenta a narrativa de Riobaldo e expõe a fragilidade das categorias patriarcais de gênero. A pesquisa segue uma abordagem qualitativa, de caráter bibliográfico e interpretativo, fundamentada na análise crítica da obra de Guimarães Rosa e de biografias históricas, aliada à reflexão teórica de autoras e autores dos estudos de gênero e linguagem.

Palavras-chave Diadorim; sertão; gênero; performatividade.

ABSTRACT

This article examines the character of Diadorim, from *Grande Sertão: Veredas*, as a figure who destabilizes normative discourses on femininity. Drawing on the contributions of Beauvoir, Butler, Irigaray, and Oyěwùmí, it argues that both fiction and history reveal women as subjects interdicted by language and reconfigured through processes of erasure. Diadorim, in particular, is interpreted as a silenced body that can only exist in the sertão by denying herself as a woman, yet paradoxically sustains Riobaldo's narrative and exposes the fragility of patriarchal gender categories. The research adopts a qualitative approach, with bibliographic and interpretative character, grounded on the critical analysis of Guimarães Rosa's novel and historical biographies, combined with theoretical reflections from gender and language studies.

Keywords: Diadorim; sertão; gender; performativity.

1 INTRODUÇÃO

O real não está no início nem no fim,
ele se mostra pra gente
é no meio da travessia
(Guimarães Rosa)

Diadorim e Riobaldo são dois dos mais importantes personagens da literatura brasileira e ambos colaboram para narrar o que é o sertão, através de diálogos que dizem muito mais do sentir do que da racionalidade: o afeto que Riobaldo sente por Diadorim é o que o move a

Artigo submetido em 21 de setembro de 2025 e aprovado em 10 de outubro de 2025.

*Mestranda em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. E-mail: gontijosofia@gmail.com

colocar em palavras a narrativa e, assim, fazer um relato sensível da dura realidade sertaneja. O livro começa com o aparecimento de Diadorim na vida de Riobaldo e termina com sua morte, quando é revelado seu corpo feminino. Nesse momento, assim como Riobaldo, o leitor relê a história toda em um lampejo, os conceitos de “homem” e “mulher” se fundindo e se tornando tropeços da linguagem, como se um “a” ou um “o” pudesse ter tanto poder sobre um personagem. “O senhor não repare. Demore, que eu conto. A vida da gente nunca tem termo real” (Rosa, 2019, p.335), chora Riobaldo, diante da visão do corpo morto de seu amado Diadorim. E continua:

Eu estendi as mãos para tocar naquele corpo, e estremeci, retirando as mãos para trás, incendiável; abaixei meus olhos. E a Mulher estendeu a toalha, recobrando as partes. Mas aqueles olhos eu beijei, e as faces, a boca. Adivinhava os cabelos. Cabelos que cortou com tesoura de prata... Cabelos que, no só ser, haviam de dar para baixo da cintura... E eu não sabia por que nome chamar; exclamei me doendo:

- “Meu amor!...”

Foi assim, eu tinha me debruçado na janela, para poder não presenciar o mundo (Rosa, 2019, p. 429).

A reinscrição da personagem na história, depois de revelado seu corpo, e a apresentação dessa ambiguidade da língua, é o que fomenta a discussão deste artigo, que busca explorar a dimensão colaborativa da linguagem, pensada como uma invenção que surge no acordo interativo e participativo sobre a realidade. Aqui, se pensará como a realidade existe à medida que é nomeada por um e que alguém outro a reconhece de acordo com os significados que lhes foram conferidas. A realidade, assim, se baseia na narrativa gerada sobre ela e sobre a compreensão comum de seus significados, sendo a cultura a instituidora primordial da centralidade no indivíduo e em sua intersubjetividade como “principal forma de conhecimento” (Avzaradel, 2006, p. 13). O poder da palavra, portanto, preconiza a necessidade de um “eu” que a pronuncia e, a partir de si, inventa a realidade, sem, no entanto, escapar aos paradigmas culturais.

Partindo da premissa, o artigo tratará da palavra e seu *sentido*, e não do *conteúdo*, estabelecido nas interações descritas na obra de Guimarães Rosa, O Grande Sertão: Veredas, entre Riobaldo e Diadorim. As categorias “homem” e “mulher”, assim como o “eu” e o “outro”, a perscrutar como ideias abstratas inseridas no universo patriarcal da linguagem, denunciam machismo e invisibilização, acionando a discussão sobre papéis de gênero sem, todavia, se aventurar a tratar das experiências de sexualidade e identificação de gênero.

A literatura e a história do sertão brasileiro oferecem narrativas atravessadas por violência, disputas de poder e construções identitárias que, em grande medida, reproduzem lógicas patriarcais. Nesse cenário, a figura feminina aparece frequentemente como ausência, silêncio ou marginalidade, seja nas tramas literárias, seja nos relatos históricos. Contudo, personagens como Diadorim, rompe com tais representações ao subverter a ordem simbólica, patriarcal, que busca fixar a mulher como ser de fragilidade, submissão e domesticidade. O feminino pode ser pensado a partir de lugares de resistência e apagamento na trajetória de Diadorim, que se desloca de posições previamente atribuídas às mulheres, adotando performances masculinas e negando, assim, a materialidade do corpo feminino, a habitar o sertão como jagunço. Apesar disso, não escapa à ordem simbólica destinada aos corpos de mulheres e é reinserida nesta e silenciada ao final do romance, ao se tornar novamente “mulher” no momento de sua morte, quando é reduzida a seu corpo recentemente revelado.

A análise proposta encontra amparo em diferentes tradições teóricas. Simone de Beauvoir (2009) inaugura a crítica à naturalização da identidade feminina, enquanto Judith Butler (2022) amplia essa discussão ao propor que o gênero é efeito de práticas regulatórias e

discursivas reiteradas, tornando-se inteligível apenas dentro de uma matriz heteronormativa. Luce Irigaray (1977) acrescenta a crítica à própria gramática e à linguagem, argumentando que o feminino é sempre o não-dito, o negativo. Já Oyèrónké Oyěwùmí (2021) problematiza o caráter colonial da categoria “mulher”, mostrando como sua definição no Ocidente se organiza, a partir da negação, quem não tem poder e não participa da esfera pública ativamente.

Ao lançar mão dessas perspectivas, busca-se compreender como Diadorim rompe com a ordem simbólica que sustenta a realidade como universo masculino, mas também o conflito paradoxal sobre o apagamento de sua identidade feminina. O sertão, segundo a interpretação feita da narrativa de Riobaldo sobre ele, é tomado não apenas como espaço físico de dureza e violência, mas também como campo discursivo onde se negociam os limites do que pode ou não ser dito e reconhecido. A narrativa do personagem, nesse ponto, torna-se fundamental: sua voz não apenas relata acontecimentos, mas constitui o próprio real do sertão, reafirmando que linguagem e narrativa são centrais para a compreensão das identidades. A palavra não descreve a realidade, mas a produz (Avzaradel, 2006, p.30), situando sujeitos dentro ou fora da inteligibilidade. Diadorim, ao existir apenas pela voz de Riobaldo, exemplifica como a narrativa é ao mesmo tempo espaço de resistência e de apagamento.

Além de Diadorim, este estudo também se volta à figura histórica de Maria Bonita, cuja presença no cangaço, narrada por Negreiros (2018), revela outra forma de transgressão dos papéis de gênero. Ambas as personagens, uma literária e outra histórica, compartilham a condição de resistência e apagamento, evidenciando como o sertão é espaço de tensionamento das normas patriarcais. Metodologicamente, o artigo desenvolve-se a partir de uma análise qualitativa, bibliográfica e interpretativa, que articula a leitura literária e histórica com referenciais teóricos da filosofia, da psicanálise e dos estudos de gênero, privilegiando a linguagem e a narrativa como eixos centrais de investigação.

Na seção “A performance do gênero no sertão: entre o Reinaldo, Diadorim e Maria Deodorina da Fé”, discute-se as concepções de linguagem e narrativa, destacando a centralidade da palavra na constituição do real e a relação entre sujeito e discurso. A segunda seção aborda a performatividade de gênero, com base em Judith Butler, aplicando-a às trajetórias de Diadorim e Maria Bonita como figuras que encenam e subvertem papéis sociais. A seguinte seção, “Narrativa, linguagem e sertão”, relaciona o apagamento do feminino com a gramática patriarcal e com a inscrição histórica das mulheres no silêncio, analisando também a forma como o sertão configura identidades. Já na seção intitulada “O feminino e o sertão”, aprofunda-se a análise sobre Diadorim, considerando sua condição de corpo silenciado para existir, sua relação com Riobaldo e os efeitos simbólicos de sua morte. Nas considerações finais, retoma-se a discussão para sustentar a hipótese de como Diadorim revelaria tanto os mecanismos de exclusão quanto as potências críticas do feminino em contextos de violência e resistência.

2 A PERFORMANCE DE GÊNERO NO SERTÃO: ENTRE REINALDO, DIADORIM E MARIA DEODORINA DA FÉ

Judith Butler (2022), dialoga com Simone de Beauvoir ao escrever sobre performance. Segundo ela, “não se nasce mulher, mas torna-se mulher” (Beauvoir, 2009, p. 14). Ou seja, se interpretam signos simbólicos na convivência com o outro e se atua socialmente o papel aprendido, conforme os discursos dominantes. Diadorim é um exemplo dessa performance radical. Desde sua apresentação no romance, ela é Reinado, antes o Menino, mais tarde um jagunço valente e viril, confirmado por Riobaldo: “esse homem é o mais valente que já se viu. Ninguém guerreava como Diadorim. É o diabo no meio do redemunho” (Rosa, 2019, p. 26). No entanto, somente ao final do romance, descobre-se que Reinaldo era, originalmente, Maria Deodorina da Fé. Essa revelação não apenas transforma a percepção do leitor, mas também sublinha a construção identitária como performática, conforme teorizado por Judith Butler. A

performance masculina de Diadorim é legitimada até que seu corpo feminino seja revelado — momento em que perde sua autoridade no discurso sertanejo e se torna objeto de piedade; então descrita pelas mulheres que a velam como “pobrezinha” (Rosa, 2019, p. 428).

Essa reconfiguração do olhar revela o que Butler chama de “matriz heterossexual de inteligibilidade”: só é possível perceber o sujeito como válido se ele for legível dentro das normas binárias e hierárquicas de gênero. Diadorim foge dessa matriz, e acaba por ser apagada, reconfigurada, reduzida ao silêncio feminino pós-morte.

As leis de regulação dos corpos, principais objetos normatizadores e configuradores da existência, são delimitadas pelos conceitos produzidos culturalmente e pelas bases paradigmáticas que representam e formam os sujeitos. O movimento de delimitação do sexo e de expectativas atreladas a ele se estrutura em uma dinâmica de repetição e solidificação de conceitos abstratos depositados sobre a matéria (*matter*). A amplitude da palavra em inglês torna o conceito de “importância” fundamental para a compreensão da dinâmica de valorização dos corpos: *matter* é “matéria” e é “importar”. Trata-se dos corpos que existem (ou que têm direito à existência) e corpos resignados à margem do reconhecimento. A materialização dos corpos, por mais que se trate de algo palpável, ainda é uma ideia abstrata: diz de conceitos originados por relações sociais depositadas sobre a matéria (objeto que ganha significado).

Assim, ser matéria é ser um objeto que importa o suficiente para ganhar denominação e se tornar parte da linguagem. Ou seja: o que existe é sempre originado pela linguagem e, sem ela, a matéria seria um corpo vazio e “inabitável”, desprovido de sentido e, por isso, impossibilitado de ser conceitualizado. Um corpo que não está inserido na linguagem não *matter*, não se materializa; não importa. São aqueles corpos impensáveis e fora das normas linguísticas (Butler, 2022). Diadorim, ao longo da narrativa, pode ser lida como um corpo imaterealizado, que é contado a partir da narrativa de Riobaldo como homem mas que, ao ter seu corpo de mulher revelado ao final, escapa da inteligibilidade e se encontra na ambiguidade de “ser e não ser” homem ou mulher.

“No início era a palavra”, diz-se. O que é nomeado, portanto, implica sentido à vida dos sujeitos e à sua performance diante do real (objetivamente falando). *Matter*, também, tem raízes em *mater* (mãe), assim como em “matriz”, sugerindo que a matéria primordial contém o poder de originar sentido. O que não *matter*, assim, o que não importa, não é matéria e não existe; configurando o que Butler (2022) chama de “corpos inteligíveis”. “Corpos inteligíveis” como aqueles que, em certo sentido, instituem e mantêm relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática social e desejo” (Butler, 2022, p.43). Aqueles que apresentam descontinuidade e incoerência em relação às normas existentes são proibidos e refutados, situando sujeitos que rompem com essa lógica no lugar do diferente, longe do modelo de “sujeito” convencional da cultura ocidental. De acordo com esse pensamento, as mulheres nunca podem ‘ser’, precisamente porque constituem a relação da diferença, excluído pelo qual esse domínio se distingue. As mulheres também podem ser uma ‘diferença’ que não pode ser compreendida como simples negação ou como o ‘Outro’ do sujeito desde sempre masculino (Butler, 2022, p. 46).

Tanto o sexo quanto o gênero carregam significados históricos e culturais, entre eles, a ideia de “construção”, descrita principalmente através da linguagem, que direciona comportamentos, estabelece fronteiras e infere uma determinada experiência à mulher. Beauvoir (2009) considera que o sexo feminino, dessa forma, se torna restrito ao corpo; uma redução deste às funções historicamente associadas à mulher. Sobre isso, Butler (2022, p.30) se pergunta: seria “uma corporalidade renegada”, já que negando as funções que pré determinam a matéria, se nega a própria materialidade do conceito? Nesse sentido, identidade e o gênero envolveriam práticas reguladoras socialmente instituídas e mantidas, uma estrutura

definidora da maneira e de existir no mundo. Aquelas que derivam à margem dessas imposições alcançam um lugar de incoerência e discrepância do normal. Butler escreve que

As práticas reguladoras de formação e divisão do gênero constituem a identidade, a coerência interna do sujeito e, a rigor, o status autoidêntico da pessoa? Em que medida é a “identidade” um ideal normativo, ao invés de uma característica descritiva de experiência? E como as práticas reguladoras governam as noções culturalmente inteligíveis de identidade? (Butler, 2022, p.43)

Ou seja, não se trata de características intrínsecas da constituição de um sujeito, mas de normas de inteligibilidade histórica, social e cultural que geram conceitos estabilizados sobre gênero e sexualidade e, de acordo com Butler, “a própria noção de ‘pessoa’ se veria questionada pela emergência cultural daqueles cujo gênero é ‘incoerente’ ou ‘descontínuo’” (2022, p.43). Diadorim, por não ser definida pelas mesmas leis sociais que caracterizam a “normalidade” - no sentido de norma geral - entra em confronto com a inteligibilidade social sobre sua constituição.

A afirmação dos corpos por meios discursivos molda conceitos concretos, como definições de sexo e de gênero, mas, ao mesmo tempo, cria novos sentidos e os solidifica. A abstração do gênero feminino e masculino é estruturada pelo vetor de linguagem e da repetição da mesma (Butler, 2023). Desde o útero, a criança está inserida em um discurso de materialização de identidade e subjetividade. Quando uma menina ganha um quarto pintado de Rosa, bonecas e utensílios de cozinha de brinquedo, sua materialidade/identidade ganha forma através do que ela incorpora do ambiente, dos objetos e da função prescrita à ela.

Segundo Butler (2022), o sexo é um construto ideal forçosamente materializado ao longo do tempo: são normas regulatórias materializadas no sujeito, de acordo com uma noção cultural. O sexo se configuraria, assim, como um dado corporal do gênero, algo imposto artificialmente ao sujeito através de construções linguísticas. A materialização é, de acordo com essa linha de pensamento, a reiteração forçada de normas culturais, inseridas em um macro discurso que dá materialidade aos corpos. O que torna um sujeito legítimo, então, está dentro dos limites do discurso político e cultural e mobiliza categorias linguísticas associadas ao eu e ao outro. Mesmo que haja certa estabilidade na língua, ela está sempre mudando e se adaptando.

A movimentação dos limites é fruto de categorias que efetivamente produzem e forcluem noções discursivas embasadoras da matéria, fazendo com que compreensão social dos corpos interfira diretamente na compreensão do biológico: os objetos se tornam elementos discursivos e se sujeitam às normas linguísticas. O ponto fundamental do livro “Corpos que Importam” (Butler, 2022) está em compreender quais elementos pré discursivos sustentam o corpo e quais são responsáveis por aqueles que importam. Butler argumenta que o corpo, esse objeto no qual são depositados conceitos, seria representado como instrumento portador de um “conjunto de significados culturais” (Butler, 2022, p.30). E complementa que

o corpo é em si mesmo uma construção, assim como o é a miríade de ‘corpos’ que constitui o domínio dos sujeitos com marcas de gênero. Não se pode dizer que os corpos possam ter uma existência significável anterior a marca de gênero; e emerge então a questão: em que medida pode o corpo vir a existir na(s) marca(s) de gênero e por meio delas? (Butler, 2022, p. 30).

No contexto sertanejo e sob o espectro do jaguncismo/cangaço, uma personagem histórica que acompanha Diadorim em sua transgressão à norma é Maria Bonita, que por sua vez, rompeu com os papéis femininos tradicionais ao integrar o bando de Lampião. A biografia escrita por Adriana Negreiros (2018) mostra que sua adesão ao cangaço não foi apenas uma história de amor, mas uma fuga da violência doméstica simbólica e das amarras da vida

tradicional do sertão baiano. Maria adota o traje, o espaço e a postura masculina, mas ainda assim é percebida pelos relatos com ênfase em sua beleza e sexualidade, como se esses fossem os únicos atributos possíveis para uma mulher.

No entanto, Negreiros (2018) aponta como sua presença no cangaço foi permeada por violência simbólica e física, tanto por parte dos inimigos quanto dos companheiros. Como Diadorim, Maria Bonita teve sua trajetória marcada pelo apagamento: sua imagem foi frequentemente reduzida à de esposa do líder, mesmo sendo uma combatente ativa. Seu nome próprio — Maria — se cruza com o de Maria Deodorina e evidencia como a identidade feminina é constantemente renegociada por discursos de poder: tanto “cangaceiro” quanto “jagunço” não possuem variante na conjugação do feminino. Uma Maria tem sua história atravessada por estar “junto ao bando” e é imortalizada na história como “a companheira de Lampião”. Ao passo que, ao personificar um homem, a outra Maria ganha liberdade para se tornar parte do sertão e, assim, transgride a lei patriarcal que estabelece os espaços a serem, ou não, habitados por uma mulher.

3 NARRATIVA E LINGUAGEM NO SERTÃO

Simone de Beauvoir (2009), em “O Segundo Sexo”, considera que “a mulher é o outro do homem”, um sujeito que só é percebido em oposição e subordinação ao masculino. Essa lógica aparece tanto na representação de Diadorim quanto na de Maria Bonita. Ambas precisam ocultar ou negociar seus corpos para existir: Diadorim, literalmente, se apaga enquanto mulher para ser reconhecida no espaço público do sertão; Maria Bonita negocia sua presença pela via da excepcionalidade – ela é “a única”, “a mulher de Lampião”. Aquela que não foi raptada e que aderiu a vida do cangaço, diferente de muitas outras que foram estupradas e arrancadas de suas casas.

Luce Irigaray vai além: para ela, a linguagem e a gramática já são marcadas pelo masculino – não há sujeito feminino possível. O feminino é o não-dito, o silêncio, a ausência. Diadorim é silenciada como mulher: só pode existir sob a égide da coragem, honra e poder enquanto não é identificada como mulher. Quando sua identidade feminina é revelada, todos os seus atributos de valentia se desfazem e a delicadeza de seu corpo é evidenciada. Mesmo ao longo do livro, é possível perceber o machismo despontando na narrativa de Guimarães Rosa: a beleza de Diadorim é frequentemente retomada na narrativa do protagonista. E, curiosamente, sempre contrastada com sua coragem e impetuosidade; ou quando Riobaldo conta que Diadorim tinha “mãos melhores para lavar roupas” e, por isso, o fazia para ele. Ou seria esse ato de Diadorim uma tentativa de se sentir conectada a estes arquétipos femininos sócio-culturais? Garantir que não se apague?

Irigaray (2017) propõe, diante dos conflitos de narrativa, uma desconfiança em relação à gramática e à constituição da linguagem. Os elementos estruturantes do discurso são, segundo ela, enraizados em uma linguagem estabelecida perante um discurso masculinista e condicionam a mulher a viver nesse espaço de “negativo” da linguagem, como um corpo inabitável e, ao mesmo tempo, originado pela mesma narrativa de subjetividade comum que rege as interações, diálogos e narrativas. Desse lugar, o gênero feminino pode ser pensado como uma falha de linguagem (Irigaray, 2017), que não necessariamente está incorporada na norma linguística geral, mas que tangencia essa materialidade narrativa.

As denominações, originadas pelo que está dentro e fora dos limites gramaticais, introduzem a existência dentro da linguagem: a menina é feminilizada, interpelada por normas de gênero e condicionada a ser mulher através da nomeação da sua identidade e da sua função social (Irigaray, 2017). A violência em relação à materialidade dos corpos e aos conceitos que os denominam é justamente o que condena o sujeito a estar à margem da linguagem. “A força

constitutiva da exclusão, do apagamento, da forclusão e da objeção violentas e de retorno destrutivo dentro dos próprios termos de legitimidade discursiva” (Butler, 2022, p. 26). É um embate entre aqueles que detêm o poder de fala e aqueles que estão excluídos e são violentados por ela. Se trata de uma violência ontológica que configura marcadores atemporais que estruturam os corpos que importam.

Diadorim condicionava era condicionada ser marginalizada, sendo ela mesma agente de seu apagamento. Enquanto é homem, Reinaldo ou Diadorim, sua posição no bando é legitimada e ela se torna o “homem” mais valente do bando. Como que a debochar da virilidade masculina e da suposta fragilidade da mulher e, simultaneamente, garantindo que essa transgressão seja inviabilizada. Como dispõe Butler (2022, p. 168), “A performatividade não é nem um jogo livre nem uma forma teatral de apresentação de si, tampouco pode ser simplesmente equiparada a uma atuação. A restrição é o que impulsiona a performatividade”. Movimentar os limites dessa materialidade linguística é arriscar a não materialização de si e “daquilo que o torna real” e, ao contrário de Diadorim, que procura se inserir na linguagem do Sertão e se tornar homem, Maria Bonita rejeita a função estipulada da mulher de cuidar da casa e dos filhos e parte com Lampião para o mundo do cangaço, se desfazendo daquilo que a inicialmente conceitualiza e delimita sua existência como mulher. Cada uma dessas mulheres, à sua maneira, recusa suas inscrições pré-determinadas no discurso comum e suas existências acabam por cair na inteligibilidade. O paradoxo da subjetivação como assujeitamento é precisamente que o sujeito que resiste a tais normas é habilitado, quando não produzido, pelas mesmas normas (Butler, 2022). Como diz Diadorim, para Riobaldo: “Mulher é gente tão infeliz [...]” (Rosa, 2019, p. 148).

Isso reflete uma situação geral das mulheres, que é traduzida especialmente por Diadorim: a mulher é um corpo que não *matter* e, estar excluída da conceitualização se torna sua fonte de subjetivação, moldando sua identidade: a personagem é caracterizada, precisamente, pela recusa de “ser mulher”. Considerando que afirma que o “sertão nem é da gente”, para Riobaldo, de diferentes formas ao longo do livro, pode-se ler: e eu nem sou minha. Meu corpo pertence ao Sertão. E o Sertão é do homem.

Butler (2022, p. 101) escreve que “O feminino é uma ‘não coisa’ permanente”. E o corpo de Diadorim é desprovido de vida e forma: é um corpo que não pode ser nomeado e se resigna à exclusão. Se constrói fora do discurso, comparado sempre à fantasia de autogênese masculina que opera, através de relações de poder, na constituição da própria realidade. Assim, a construção da identidade masculina é a norma que também estrutura o real. O objetivo de Butler na discussão é

mostrar que a condição incontestável dos sexos dentro da dicotomia heterossexual assegura o funcionamento de certos ordens simbólicos e que sua contestação coloca em questão onde e como os limites da inteligibilidade simbólica estão estabelecidos (Butler, 2022, p. 41)

O desafio de reformular conceitos simbólicos esbarra na necessidade de desestruturação de normas discursivas e de processos identificatórios. Os simbolismos e as exclusões proporcionadas por eles são essenciais para a formação da materialidade e espelham um logos modelador da realidade e de performance.

3.1 O feminino e o sertão

Como discutido anteriormente neste artigo, a formação da linguagem é anterior ao indivíduo e, por consequência, “estabelece determinadas posições na ordem simbólica; ‘homem’ e ‘mulher’ são os primeiros significantes que nos designam assim que chegamos ao mundo, antes de qualquer possibilidade de escolha” (Kehl, 2016, p. 11). Tal designação, que

aspira ser eterna, solidifica-se sobre a diferença dos corpos, sob uma análise binária, “com a qual teremos que nos haver para constituir, isto sim, o desejo, a posição a partir da qual desejamos, o objeto que haveremos de privilegiar e o discurso com o qual enunciaremos nossa presença no mundo” (Kehl, 2016, p. 11).

Subvertendo a premissa de Freud (2016, p. 185) de que “anatomia é destino”, Diadorim se torna uma personagem que consegue usurpar os paradigmas da linguagem que impregnam significados em seu corpo e dobrar a língua à sua vontade ao renomear-se. A descrição da “natureza feminina”, ancorada nos pressupostos binários cai por terra e Diadorim realiza o que Irigaray (2017) defende: a reestruturação da linguagem.

Segundo Ferdinand Saussure (1972), a linguagem ocuparia um lugar genérico de significados, enquanto a língua, aí sim, seria o fator estruturante do simbólico. Escreve: “não é a linguagem que é natural ao homem, mas a faculdade de constituir a língua, vale dizer: um sistema de signos distintos correspondentes a ideias distintas” (Saussure, 1972, p. 16).

A reformulação identitária de Diadorim é também uma reinterpretação da língua e suas premissas sustentadas por diferenças culturais e hipóteses arquetípicas de feminilidade passiva e masculina potente. Trata-se de um furo na ordem simbólica (Kehl, 2016) estabelecida pela cultura e seus valores patriarcais, e uma tentativa de se reinscrever na percepção do outro (Kehl, 2016). Para todos, Diadorim é Reinaldo. À Riobaldo é oferecida a pista de uma narrativa prévia ao destino de Diadorim, mesmo que incompleta. O contraste da letra de Vinícius de Moraes (1996) “a mulher é feita para amar e ser cheia de perdão” evidencia essa dicotomia entre a docilidade atribuída ao corpo feminino e o ódio e desejo de vingança que tomam a personagem, o que a leva a morte no final do livro, talvez como forma de punição pela própria ousadia de se desprender do lugar de passividade estipulado para seu sexo.

[...] Diadorim dizia. - "Não posso ter alegria nenhuma, nem minha mera vida mesma, enquanto aqueles dois monstros não forem bem acabados..." E ele suspirava de ódio, como se fosse por amor; mas, no mais, não se alterava. De tão grande, o dele não podia mais ter aumento: parava sendo um ódio sossegado. Ódio com paciência; o senhor sabe? [...] E aquilo forte que ele sentia, ia se pegando em mim - mas não como ódio, mas em mim virando tristeza. Enquanto os dois monstros vivessem, simples Diadorim tanto não vivia (Rosa, 2019, p. 46).

Essa articulação encontra amparo na teoria do discurso de Dominique Maingueneau, que entende o sujeito como uma posição construída na enunciação. Para o autor, a identidade não é anterior ao discurso, mas emerge dele, constituída pela cena enunciativa. Como indiferenciado acima, Diadorim só teria sido reconhecida como sujeito válido enquanto sua enunciação fizesse uso da voz masculina. Ao ser desvelada como mulher, sua autoridade discursiva teria se desfeito. Da mesma forma, Maria Bonita, ao ser lembrada pela história oficial, fora reconfigurada pelo discurso patriarcal, que minimiza sua participação ativa para moldá-la à gramática da domesticidade.

A discussão sobre transgênero é pertinente, neste ponto, por tratar das nuances entre a transição entre dois gêneros. Aqui, Diadorim pode ser reconhecida como uma pessoa trans, que escolhe o masculino por identificação. Ao mesmo tempo, pode ser interpretada como um contraponto à narrativa binária machista, imposta por anos de história que suprime as mulheres e as condena ao lugar de falta e de fragilidade, sendo a incorporação do masculino uma estratégia de sobrevivência no sertão. O ponto é que, de fato, a personagem é capaz de subverter a noção de identidade anterior ao sujeito e distanciar-se dos estereótipos de gênero.

A crítica de Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2021) complementa esse debate ao apontar o caráter colonial da construção de gênero, especialmente quando imposta a contextos africanos e não ocidentais. Segundo a autora, a palavra que designa o sexo feminino em iorubá, povo de sua

pesquisa, não pode ser comparada ao termo “mulher”, pois definem imagens distintas. A mulher, no ocidente, seria caracterizada por:

1. quem não tem pênis (conceito freudiano da inveja do pênis decorre dessa noção e foi elucidado em profundidade no pensamento social ocidental e nos estudos de gênero); 2. quem não tem poder; 3. quem não pode participar da arena pública. Portanto, o que as fêmeas *não são* as definem como mulheres, enquanto o macho é considerado a norma (Oyěwùmí, 2021, p. 73).

O paradoxo de Diadorim é que ela não existe em duas dimensões da linguagem: não existe por ser mulher, determinada fora da norma, e não existe por inventar sua identidade como Reinaldo, abdicando-se de si. Há uma busca por “se tornar uma pessoa”, ao se despir do nome Deodorina e valer-se do nome de Reinaldo, possibilitando que seja inserida na linguagem. Por outro lado, também gera uma incongruência entre um ser reconhecido e um reduzido à inteligibilidade, justamente por não se resumir à concepção binária estipulada pelo “raciocínio corporal ocidental”, como afirma Oyěwùmí (2021, p.69), argumentando que o Ocidente consolidou o gênero a partir da visibilidade anatômica, apagando formas de organização social que não se baseiam na oposição homem/mulher. Isso ampara a ideia de que o corpo de Diadorim não deveria, por si só, definir sua identidade, tampouco apagá-la.

Sua morte, assim, é carregada de duplo sentido: ao ser revelada mulher, Diadorim transcende a narrativa prévia, feita por Riobaldo, e complexifica a narrativa. No entanto, ela só “se torna mulher” ao morrer, o que pode ser lido como uma forma de apagamento da história e uma punição por ter ousado extrapolar os paradigmas de gênero. Deste modo, Diadorim se torna metáfora da falha de linguagem e da impossibilidade de reconhecimento do feminino como sujeito pleno e, contraditoriamente, é ela a força da narrativa que permite que o sertão seja contato por Riobaldo. Sua identidade, construída na contradição entre presença e apagamento, entre coragem e silêncio, desestabiliza a ordem simbólica que pretende fixar a mulher como ser de falta e fragilidade.

3.2 Apagamento político

Segundo Luce Irigaray (2017, p. 101), “o feminino só pode ter lugar no interior de modelos e leis decretados por sujeitos masculinos”, denunciando que não há realmente dois sexos, mas um só: a norma e a oposição. Talvez, a busca de Diadorim se baseasse em um desejo de reconhecimento dentro da economia falocêntrica e um lugar na ordem política falocrática. Quando Joca Ramiro morre, ela se prontifica a assumir o lugar de líder do bando, entretanto, o narrador masculino, Riobaldo, assume esse lugar na intenção de “proteger” o amigo. Por mais que ele não soubesse que Reinaldo se tratava de uma mulher, o ímpeto de manter a lógica do papel do “homem de verdade” ainda corrobora para o lugar de falta a que Diadorim é submetida. Nesse trecho da trama, é importante lembrar que o discurso não tem autonomia própria e que a linguagem continua a seguir leis impostas e estabelecidas, há séculos, por homens (Irigaray, 2017). O que resulta, dentro de tal narrativa patriarcal, que “a mulher não existe senão como excluída pela natureza das coisas, que é a natureza das palavras” (Irigaray, 2017, p. 102). Ou seja: estão sujeitas a uma posição de exclusão internalizada e praticamente inescapável.

Otacília, personagem que encanta Riobaldo, aparece como uma mulher que representa tudo o que Diadorim poderia viver com Riobaldo, caso vivesse como Maria Deodorina. Ela cumpre o lugar da mulher estipulado pelas normas culturais e representa o acordo entre identidade, gênero e performance. Embora seja possível imaginar que Diadorim poderia ser Otacília, em outra realidade, o destino dela já estava sempre carregado de abandono e

atravessamentos vindos da vida no sertão. Será que, se seguisse a vida como mulher, teria acabado em lugares de vulnerabilidade, como a prostituição? Teria morrido antes?

Em suma, a realidade está sempre inserida em um discurso no qual ambas as personagens estão sujeitas às normas políticas do real. No entanto, cada uma toma uma decisão para assegurar sua existência: uma incorpora as leis e, Diadorim, como se aventura a subverter a ordem fálica, é punida ao encontrar seu final trágico; sendo obrigada a voltar “ao seu lugar de mulher”, fora do espaço político. “Viver é muito perigoso - narra Riobaldo - sempre acaba em morte. A gente morre pra provar que viveu” (Rosa, 2019).

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A personagem Diadorim tenciona e desestabiliza as normas de gênero que estruturam o Sertão, substantivo masculino, tomado por homens. Por si só, a palavra “jagunço”, já indica a predominância do homem, sendo também, substantivo masculino, sem variante no feminino. Sua história é atrelada à de Riobaldo, tanto por amor quanto pelo companheirismo entre os dois. De certa forma, Diadorim existe apenas na narração de Riobaldo. Como escreve Renato Avzaradel (2006, p. 13) “falar não é apenas relatar, mas agir sobre o real”. E criar.

A ruptura que Diadorim insere na narrativa do livro é radical e transformadora, garantindo que a obra ganhe uma profundidade imensa e uma complexidade sem igual, um dos principais fatores que imortalizam a obra e garantem sua relevância geração após geração. A personagem é contraste com a tradição cultural da domesticidade da mulher e, contrariando o lugar pressuposto de doçura e resignação, reservado às mulheres, Diadorim experimenta sentimentos de ódio, desejo por vingança; é corajosa, determinada: valores interditados ao feminino e, talvez por consequência trágica, culminam em sua morte.

Diadorim não apenas rompe com os pressupostos patriarcais — a mulher como ser de falta, fragilidade e submissão — como também expõe a instabilidade dessas categorias. Seu corpo, interdito e silenciado, é também a potência que sustenta a narrativa de Riobaldo e, por consequência, o próprio sertão. Ao mesmo tempo em que se apaga, funda uma nova possibilidade de dizer, desestabilizando os limites da inteligibilidade. Diadorim mostra que a identidade feminina não é destino biológico, mas campo de disputa simbólica, e que, mesmo no apagamento, a resistência pode se tornar força crítica contra as ordens patriarcais da linguagem e da cultura.

REFERÊNCIAS

AVZARADEL, José Renato (org.). **Linguagem e construção do pensamento**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2006.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**. 2. ed. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

BUTLER, Judith. **A vida psíquica do poder: teorias da sujeição**. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.

BUTLER, Judith. **Corpos que importam: os limites discursivos do sexo**. São Paulo: N-1 Edições, 2022.

BUTLER, Judith. **Desfazendo gênero**. São Paulo: Editora Unesp, 2022.

BUTLER, Judith. **Os sentidos do sujeito**. Belo Horizonte: Autêntica, 2023.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. 2. ed. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.

FREUD, Sigmund. O declínio do complexo de Édipo. In: FREUD, Sigmund. **Neurose, psicose e perversão**. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. p. 259-269.

GUIMARÃES Rosa, João. **Grande sertão: veredas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

IRIGARAY, Luce. **O sexo que não é só um**. São Paulo: Editora Senac, 2017.

MAINGUENEAU, Dominique. **Análise de discurso**. 3. ed. Tradução de Izabel Magalhães. São Paulo: Contexto, 2015.

NEGREIROS, Adriana. **Maria Bonita: sexo, violência e mulheres no cangaço**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2018.

OYĚWŪMÍ, Oyèrónkẹ. **A invenção das mulheres: construindo um discurso africano sobre teoria de gênero**. Tradução de Tânia da Costa Garcia. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

SAMBA DA BENÇÃO. Vinicius de Moraes. IN: Samba da Benção. Rio de Janeiro, Forma, 1966. 1 disco sonoro.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. 4. ed. Tradução de José Paulo Paes et al. São Paulo: Cultrix, 1972.