

ESCRAVA DE COR- PO E ALMA: O CASO DE DOMIN- GAS, NO ROMAN- CE *DOIS IRMÃOS*, DE MILTON HA- TOUM

SLAVE OF BODY AND SOUL: THE CASE OF DOMIN- GAS, IN THE NOVEL DOIS IRMÃOS, BY MILTON HATOUM

Maria Luiza Germano de Souza (UFAM)¹

Resumo:

Nos estudos da colonialidade, a experiência colonial é tida como um processo selvagem e brutal que serve para justificar a dominação e o apagamento do outro, bem como a perda de identidade, os seus deslocamentos e a degradação de suas vidas. É nesta perspectiva da colonialidade e da perda da

¹ Doutora em Literatura pela Universidade de Brasília (UnB). Professora adjunta na Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Manaus, AM, Brasil. E-mail: germanostras@ufam.edu.br

sua identidade que é dado um dos motes para se entender a empregada Domingas, do livro *Dois Irmãos*, de Milton Hatoum (2000). Na representação dessa personagem, percebe-se o enfrentamento da questão da perda da identidade indígena e/ou deslocamento, da escravização do trabalho e do corpo da empregada da família libanesa. Os norteamientos teóricos serão pensados a partir dos conceitos de fantasma/fantasmagoria, desenvolvidos em *Crítica da razão negra*, de Achille Mbembe (2014); da escravização oriunda do trabalho da mulher, em *Mulher, raça e classe*, de Angela Davis (2016), e do discurso da colonialidade que deixou rastros difíceis de apagar, na proposta de Aníbal Quijano (2005), em *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. Percebemos, por fim, que Domingas e Nael sofreram um processo de identidades rasuradas, cujas matrizes estão no modelo de subjugação a que foram submetidos.

Palavras-chave: Corpo. Trabalho. Escravização. Identidade. Fantasma/fantasmagoria.

Abstract:

In studies of coloniality, the colonial experience is seen as a savage and brutal process that serves to justify the domination and erasure of the other, as well as the loss of identity, their displacements and the degradation of their lives. It is from this perspective of coloniality and the loss of its identity that one of the themes for understanding the maid Domingas, from the book *Dois Irmãos*, by Milton Hatoum (2000), is given. In the representation of this character, one perceives the confrontation of the issue of the loss of indigenous identity and/or displacement, of the enslavement of the work and of the body of the maid of the Lebanese family. The theoretical guidelines will be thought of based on the concepts of ghost/phantasmagoria, developed in *Crítica da razão negra*, by Achille Mbembe (2014); of the enslavement resulting from women's work, in *Women, Race & Class*, by Angela Davis (2016), and of the discourse of coloniality that left traces that are difficult to erase, in the proposal of Aníbal Quijano (2005), in *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. Finally, we realize that Domingas and Nael underwent a process of erased identities, whose matrices are in the model of subjugation to which they were subjected.

Keywords: Body. Work. Enslavement. Identity. Ghost/fantasmagoria.

1 Origem do rastro: “descolonização” do outro

“O que nós chamamos de ‘estado de raça’ corresponde, assim o cremos, a um estado de degradação de natureza ontológica. A noção de raça permite que se representem as humanidades não europeias como se fossem um ser menor, o reflexo pobre do homem ideal de quem estavam separadas por um intervalo de tempo intransponível, uma diferença praticamente insuperável.”

(Achille Mmembe, 2014)

Ao tratarmos da personagem Domingas, do livro *Dois irmãos* (2000), do escritor amazonense Milton Hatoum, faz-se premente o remetimento, antes de qualquer outra entrada, para o desenvolvimento deste texto, ao conceito de raça e às ideias subjacentes e implicadas nesta categoria de análise. Achille Mbembe (2014) caracteriza raça a partir do olhar sobre a situação do negro ao longo da história da colonialidade. Informa-nos que qualquer definição ou alusão que se faça a essa questão ainda será incompleta, imperfeita e não abarcará as problemáticas advindas da tipificação dessa palavra como referente para designar um grupo de pessoas que foram rotuladas e apagadas socialmente. Ou ainda, quando se trata de raça, há sentimentos incongruentes e inexplicáveis, uma vez que, a partir do olhar sobre raça, odeia-se o outro, veem-no como algo gerador de ameaças “[...] do qual é preciso proteger-se, desfazer-se, ou que, simplesmente é preciso destruir, devido a não conseguir o seu controle total” (MBEMBE, 2014, p. 26).

Analogamente, pode-se, nesse caso, referir acerca do indígena o que se coloca sobre o negro, pois ambos os povos, mais os mestiços, estão revestidos dos mesmos princípios colonialistas de raça, a qual se configura como uma abstração que justificou e justifica a dominação de alguns povos em relação a outros,

notadamente os europeus, os brancos, chamados de superiores, sobre os que são diferentes destes e, por isso, chamados de inferiores. Mais ainda, à raça se alia o seu congênere, que é o adjetivo negro/negra, o da cor preta, cujas construções sociais remetem à subalternidade e a “uma humanidade castrada” (Mbembe, 2014, p. 55). A tipificação da palavra e da pessoa enquanto “índio” é, assim como para o negro, “[...] racial, cultural e negativa” (QUIJANO, 2005, p. 231).

Ainda sob as premissas de Quijano (2005), ocorreu com a palavra negro o que sucedeu aos chamados de índios: astecas, incas, maias, chimus etc., ou seja, não importava o tronco linguístico ou a nação, todos os seus similares, aos olhos do Europeu, eram chamados de índios. Assim como todos os oriundos da África, como achantes, iorubas, zulus, congos, bacongos, entre outros, eram chamados de negros.

Nessa perspectiva, podem-se incluir também as nações indígenas encontradas no Brasil desde a época do “descobrimento”, porque sobre os índios brasileiros foi pensado e aplicado um modelo usado para outros povos diferentes dos europeus. No entanto, serem vistos como pessoas inferiores foi algo que uniu o diferente naquele momento pelo qual passou a sociedade. Em relação a eles, a história teve resultado nefasto, pois lhes foram retiradas suas identidades e o que os uniam. Isso significou colocarem no lugar novas identidades, agora a partir do colonizador, que foi, segundo Quijano (2005), negativa, implicando também em despojá-los dos seus lugares na história. A partir daí, foram tipificados enquanto “raças inferiores” (QUIJANO, 2005, p. 237).

De outro modo, Marisol de La Cadena (2009), remetendo-se a Mary Louise Pratt (2007), assim se refere à problemática da categorização da palavra índio e seus designativos, consoante à raiz, à origem da palavra e à indigenidade:

La indigenidad, desde su origen, designó una relación basada en una concepción del tiempo y el espacio que diferenciaba entre grupos de personas. Palabras como *indio* en el continente americano y *aborigen* en Australia eran invenciones europeas para las personas que *ya estaban allí, antes* de la llegada de los colonizadores; y por su parte *indígena* se deriva del francés *indigène* y del latín *indigena*. La etiqueta *indígena* revelaba además una relación con otros no europeos: el primer uso en inglés viene en un informe de 1598 sobre el descubrimiento de América entre «indígenas» (definida como «personas criadas en ese mismo suelo») y las personas que los españoles y los portugueses trajeron de África como esclavos (CADENA, 2009, p. 197).

Por esta outra concepção, afirma-se que eram considerados índios os indivíduos que já estavam em determinados territórios quando os europeus lá chegaram, isto é, na diferença fenotípica do outro, cunhou-se outra designação que não a de branco. Esse pressuposto não é muito diferente do caráter subjetivo que Achille Mbembe (2014) e Aníbal Quijano (2005) expõem sobre a questão em foco. Aqui, igualmente, está implícito o enfoque sobre a ideia de índio conforme a Igreja Católica o tipificou: como pagãos, que deveriam ser salvos, dado que eram considerados “salvajes” e “incivilizados” (CADENA, 2009, p. 197).

Inseridos na globalidade do trabalho escravo, negros e índios não tiveram muitas escolhas. Os primeiros, menos do que os segundos, uma vez que ocorreu de forma um pouco diferenciada para um e outro, por causa das peculiaridades das comunidades locais, o que nos leva a inferir que, a depender de como se comportava determinado povo ou nação, no processo de colonização, pensava-se em formas diferentes de subjugar-los.

Essa sujeição está no cerne da vinculação do colonialismo ao mito do eurocentrismo. Ambos os conceitos existem para dar

corpo à ideia de se sobrepor os europeus (brancos) aos outros indivíduos que existem na natureza e são de outra “cor”: os autóctones, os índios, os mestiços, os negros, todas as pessoas que são diferentes dos europeus, daí o surgimento do evolucionismo e do dualismo, bem como a construção do negro e do indígena enquanto inferiores. Por essas configurações, tem-se a perspectiva binária do “[...] primitivo-civilizado, mágico-mitocientífico, irracional-racional, tradicional-moderno” (QUIJANO, 2005, p. 232), e na instância que nos interessa na abordagem textual aqui presente, a do índio-europeu. Essas são formas de se explicar o eurocentrismo e como ele tem impacto sobre a colonialidade até a atualidade. Desse modo, ele é intencionado sobre duas formas de abstrações míticas:

[...] a ideia-imagem da história da civilização humana como uma trajetória que parte de um estado de natureza e culmina na Europa. E dois, outorgar sentido às diferenças entre Europa e não-Europa como diferenças de natureza (racial) e não de história do poder. Ambos os mitos podem ser reconhecidos, inequivocamente, no fundamento do evolucionismo e do dualismo, dois dos elementos nucleares do eurocentrismo (QUIJANO, 2005, p. 232).

Na possibilidade inferida sobre esse duplo mítico estão os negros. No entanto, pode-se falar também do índio, pois, independente das línguas que falavam, foram reduzidos à categoria de negros e de índios. Apesar de o conceito de eurocentrismo ter suas bases no século XVI, chega ao XXI ainda pertinente, do ponto de vista da história, da antropologia e dos estudos culturais, mesmo considerando que, nos estudos atuais, não haja cultura e/ou povo superior a outro, porém, na prática, não é bem assim.

Com o propósito de se tipificar e/ou olhar a partir de datas não precisas, mas que são necessárias, a descolonização é referida a partir dos períodos após duas grandes guerras mundiais, portanto, situa-se nos períodos de 1919 e 1945. Assim, conforme Frantz Fanon (1968), ela se processa na história e há forças “antagônicas e congênicas” que se encontram e “[...] que extraem sua originalidade precisamente dessa espécie de substantificação que segrega e alimenta a situação colonial” (FANON, 1968, p. 26).

É enquanto processo histórico que é possível situar a escrita de Milton Hatoum, visto que ela irá trazer à tona temáticas eivadas de elementos que remetem ao distante, ao do outro lugar, ao mistério, assim como era feito com a literatura a qual se remetia ao passado, sobretudo, ao exótico. No entanto, ao refigurar o distante, o que está do outro lado do Brasil, a Manaus da família sírio-libanesa, expatriada, tal como a personagem descendente direta de índios, a ser dado relevo na narrativa, põe-se em evidência as peculiaridades resultantes de resquícios do paradigma colonial oriundo da colonização portuguesa na América do sul, bem como as problemáticas que envolvem a personagem Domingas, retirada do seu lugar de nascença e “expatriada” do povoado São João, lugar muito distante, para um orfanato na cidade de Manaus “acompanhada por uma freira das missões de Santa Isabel do rio Negro.” Na mudança, houve o apagamento da cultura da menina, porque, uma vez no orfanato das freiras, ela teve de lidar com outros costumes que não eram seus: rezas, aprendizado das primeiras letras e forçada a um regime de trabalho que ia de sol a sol, limpando, aprendendo a bordar, sujeita a castigos de palmatória. Além de tudo isso, ainda houve o afastamento do irmão que nunca mais viu.

Este modelo eurocêntrico, que sobrepujou o negro e

o índio e os colocou em relação de subalternidade, é a base do pensamento sobre a existência de raças superiores e inferiores. Nesse aspecto, Domingas configurar-se-á como o resultado e/ou resquício das relações de trabalhos escravagistas do índio para a região Norte do Brasil, pois o tempo da *diegese* narrativa se põe entre os anos de 1910 e 1960, períodos referentes ao final do *boom* da produção de borracha na região (1879–1912). Neste caso, a narração ocorre passando pelo seu declínio e sobrevida (1942–1945), então, o período de sobrevida da produção gomífera está dentro do limite temporal referido por Fanon (1968) para a época da descolonização, pelo menos na África. Ou não, se pensarmos que a descolonização é um processo que ainda está em andamento.

É nesta vinculação temporal e do mundo do trabalho que a personagem Domingas terá força dentro do romance em questão, porque estabelecerá com os patrões uma relação de subalternidade, de apagamento e de deslocamento do seu lugar de origem, que é justificada a partir da reconfiguração do colonialismo².

Nas possibilidades apontadas acima, pode-se perceber Domingas não somente enquanto a empregada da casa dos sírio-libaneses, mas a personagem que resulta do modelo de

2 “O fato é que já desde o começo da América, os futuros europeus associaram o trabalho não pago ou não-assalariado com as raças dominadas, porque eram raças inferiores. *O vasto genocídio dos índios nas primeiras décadas da colonização não foi causado principalmente pela violência da conquista, nem pelas enfermidades que os conquistadores trouxeram em seu corpo, mas porque tais índios foram usados como mão de obra descartável, forçados a trabalhar até morrer.* A eliminação dessa prática colonial não termina, de fato, senão com a derrota dos encomendeiros, em meados do século XVI. A reorganização política do colonialismo ibérico que se seguiu implicou uma nova política de reorganização populacional dos índios e de suas relações com os colonizadores. Mas nem por isso os índios foram daí em diante trabalhadores livres e assalariados. *Daí em diante foram adscritos à servidão não remunerada*” (QUIJANO, 2005, p. 230, grifos nossos)

apropriação capitalista do descarte e da morte que remonta à época da colonização europeia. Isso explica, por sua vez, a situação da relação de subalternidade e de resignação de Domingas diante da própria situação, ou seja, como agir de forma diferente se este é um modelo vigente há tanto tempo, a não ser resignando-se? Condescender será a queda da personagem, que se dará pela apropriação do seu trabalho e pelo seu corpo, ao contrário do filho Nael, narrador que, ao não saber da sua identidade de origem, conta-nos a sua história com o objetivo de atar os fios soltos do que vê e do que sua mãe lhe conta para descobrir quem é o pai. Então, se em Domingas restam apenas as lembranças e evocações dos parentescos indígenas, agora misturadas às formas de vida da própria família que a acolheu e a de Manaus, cidade cosmopolita, diferente da comunidade de onde é originária, podemos de falar de identidade fraturada ou híbrida; em Nael esse resgate identitário é negado, assim ele é um “exilado” em sua bastardia e tem ao redor de si a configuração da família libanesa em ruína, por causa da teia de ódio e de paixões exacerbadas que envolve a todos.

2 A apropriação do corpo e da alma

“Trabalhando mais de catorze horas por dia, ela era geralmente autorizada à tarde a visitar a sua própria família a cada duas semanas. Ela era, nas suas próprias palavras “escrava, de corpo e alma” dos seus empregadores brancos. Ela era sempre chamada pelo seu primeiro nome – nunca senhora, dona... - e muito frequentemente chamada como “sua preta/negra”, por outras palavras, a sua escrava.”
(Angela Davis, 2016)

A epígrafe se refere ao tratamento dado às empregadas domésticas no Sul dos EUA, no final do século XIX, porém, a

forma como eram tratadas, com as devidas proporções, serve para estabelecer paralelo com a situação das mulheres indígenas no Amazonas, no âmbito aqui proposto para a personagem Domingas do livro *Dois irmãos*. Partindo desse princípio, é possível inferir que o trabalho de Domingas pode ser comparado ao das mulheres negras estadunidenses, contudo com diferenças substanciais e próprias do local e dos contextos históricos dos recortes apontados.

No caso da *diegese* narrativa, entendida consoante a história e/ou trama contadas pelo narrador, de acordo com Gerárd Genette (1972), Domingas não tinha a quem visitar nos finais de semana, pois não tinha mais família. Às negras, no mundo real-histórico, conforme Angela Davis (2016), era dado o direito de, a cada duas semanas, visitarem suas famílias. No que tange ao trabalho extenuante de sol a sol, da relação corporal com os homens das casas onde trabalhavam, tanto as negras quanto as índias sofreram do mesmo apagamento e aniquilamento proposto pela teórica. Nesse caso em específico, a aniquilação e o apagamento são duplos: primeiro, porque são mulheres; segundo, por fazerem parte das minorias: mulheres e índias e/ou negras. “Desde a reconstrução até ao presente, as mulheres negras trabalhadoras domésticas consideram o abuso sexual perpetuado pelo ‘homem da casa’ como um dos seus maiores riscos ocupacionais” (DAVIS, 2016, p. 69).

Dessa forma de olhar, surge outro estigma ainda não resolvido também para as mulheres indígenas, o fato de elas, bem como as escravas, serem consideradas bens móveis e objetos sexuais, apesar de que, se pensarmos melhor, uma situação leva à outra. Assim, as mulheres escravas e as indígenas assumiram

o papel de “servas de casa” em todos os sentidos da palavra: “Embora as mulheres negras usufruíssem de poucos dos dúbios benefícios da ideologia da condição das mulheres, é algumas vezes assumido que a típica mulher escrava era serva de casa - cozinheira, criada ou mãe das crianças da ‘casa grande’” (DAVIS, 2016, p. 10).

No contexto de subjugação do corpo e do trabalho, fica mais clara a relação de Domingas com o mundo ficcional representado. Ela se alienou duas vezes nesta configuração: primeiro, o corpo é subordinado e/ou tomado pelos homens da casa, sem se dá conta de sua própria existência, pois Nael, o filho e também narrador, diz-nos que pode ser filho de qualquer um dos dois irmãos, levantando a suspeita de que ela pode ter tido relações sexuais com os dois, porém, pela dívida que Halim tem e mostra na narrativa pelo talvez neto, fica-nos a dúvida de que ele também poderia ter se “servido” da empregada da casa. O que sabemos é que ela teve um relacionamento passageiro com Yakub na adolescência, e foi de fato estuprada por Omar, o filho mais novo de Halim e de Zana: “Com o Omar eu não queria ... Uma noite ele entrou no meu quarto, fazendo aquela algazarra, bêbado, abrutalhado... Ele me agarrou com força de homem. Nunca me pediu perdão” (HATOUM, 2000, p. 241).

Outro episódio que remete à possível culpa de Halim é o fato de ele e Zana terem feito pacto de silêncio em relação a quem seria o pai de Nael, e o nome de Nael ser o do pai de Halim. O que mais Zana, Halim e Domingas escondem, senão a possibilidade de Domingas ter tido relações sexuais com qualquer um deles?

A segunda alienação é a do trabalho. Ela o reproduz dia após dia sem se dar conta do porquê da sua própria existência

enquanto indivíduo que trabalhava sem receber pelo que fazia. Joana da Silva e Adelaide La Guardia (2011) dizem que, nos romances de Milton Hatoum, as empregadas são seres marginais, pois “[...] são oprimidas por sua condição de pobreza, marginalidade social [...] estas personagens em geral, terminem desvalidas” (SILVA; LA GUARDIA, 2011, p. 147). Pode-se até estender a opressão e a marginalidade a ambos os personagens: mãe e filho, uma vez que Nael também é um desvalido. Basta lembrar-nos que ele estuda de favor, mora nos fundos da casa, como a sua mãe sempre morou, e não recebe pelo trabalho árduo que executa na casa. Então ele termina por ter a extensão da subjugação imposta à mãe sobre si. No entanto, Nael assumirá o foco da resistência ao poder da família sobre todos os habitantes da casa, incluindo ele e a mãe, porque, não esqueçamos, o livro que lemos é narrado por ele, que assume, então, a voz do discurso narrativo. Ele é quem toma a frente e organiza os relatos e nos conta, assume as funções de personagem principal e de testemunha do que ocorreu na casa.

Assim, nesse enredar-se, o narrador, no quarto capítulo, desfoca o olhar dos outros personagens e foca sobre si mesmo e sobre a sua mãe. Quem era o seu pai, de onde ela veio? Nesta busca por resposta, o leitor fica sabendo que Domingas era oriunda de um povoado chamado São João, situado às margens do Jurubaxi, braço do Rio Negro, nas proximidades de Santa Isabel do Alto Negro, local que abriga os povos Arapaso, Baniwa, Baré, Desana, Nadöb, Kuripaco, Pira-Tapuya, Tariana, Tikuna e Tukano. Ele nos diz que a sua avó materna era de Santa Isabel, o que nos faz pensar que ela poderia pertencer a qualquer uma das etnias indígenas mencionadas. A sua ancestralidade indígena

forçadamente é substituída por outra, já que a mãe perdeu a referência familiar, e, por vias sinuosas, deu como herança a Nael a família de Halim, que ele acha ser o seu avô: “Minha mãe e meu avô, lado a lado, debaixo da terra, haviam encontrado um destino comum. Eles que vieram de tão longe para morrer aqui”. (HATOUM, 2000, p. 245). Neste capítulo, informamos, ainda, como Domingas perdeu o pai, como foi entregue às freiras, a saudade que ela sente do irmão, nunca mais visto, e, principalmente, como foi a entrega dela à família libanesa: “trocada” por umas cadeiras velhas do antigo restaurante da família de Zana, o Biblos. Ela vê a irmã Damasceno receber um envelope e o acerto das quinquilharias:

“Trouxe uma cunhatã para vocês”, disse a irmã. “Sabe fazer tudo, lê e escreve direitinho, mas se ela der trabalho, volta para o orfanato e nunca mais sai de lá”. Entraram na sala, onde havia mesinhas e cadeiras de madeiras empilhadas num canto. “Tudo isso pertencia ao restaurante do meu pai”, disse a mulher, “mas agora a senhora pode levar para o internato”. Irmã Damasceno agradeceu. Parecia esperar mais alguma coisa. Olhou para Domingas e disse: “Dona Zana, a tua patroa. É muito generosa, vê se não faz besteira, minha filha”. Zana tirou um envelope do pequeno altar e o entregou à religiosa (HATOUM, 2000, p. 77).

Vários pontos podem ser atados a partir da busca de Nael por respostas. Eles passam pela parte ficcional do texto e os remetimentos históricos, culturais, sociais e políticos possíveis de serem referidos. Um deles pode ser observado a partir da análise do movimento antropofágico e da metáfora do “Tupi tangendo o alaúde” referida por Marli Fantini (2007), pois, transversalmente, o que Fantini defende serve para os casos de Domingas e Nael, no

que concerne ao perpassamento da colonialidade presente no texto de Hatoum, porque, por mais que haja acertos ou acomodações, quando ocorrem os impactos do colonizador sobre o colonizado, e se geram daí as relações subalternas, o resultado desse processo é a presença de “identidades quebradas” e deslocadas (FANTINI, 2007, p. 124): Domingas foi entregue a um orfanato de meninas órfãs logo cedo; depois foi entregue à família de Zana e Halim. Nael, assim como a mãe, tem a identidade cindida, pois não sabe quem é o pai.

Sobre Nael e Domingas paira, por um lado, a sucessão histórica indígena que remonta à invasão portuguesa para a região amazônica; por outro, tem-se também a família sírio-libanesa como resultado desses “destroços” deixados pela colonialidade. Então, há duas configurações de expatriados: uns dentro de seu próprio país (Domingas e Nael), e outros oriundos de um lugar além da Europa (família sírio-libanesa), porém, o pensamento mental sobre o regime de trabalho e a exploração é colmatado do modelo português e/ou europeu, portanto, possui resquícios do processo de colonização que se deu na África e nas Américas do Sul e Central.

É por meio do resultado da configuração dita acima que se percebe a presença do fantasma e/ou fantasmagoria na personagem Domingas e, por consequência, em Nael. Walter Benjamin, no livro *Passagens* (2009), no capítulo “Paris, a capital do Século XIX”, usa a palavra fantasmagoria como designativa dos conflitos advindos com a modernidade, no que se refere às relações mercadológicas em voga na sociedade, sobretudo o fato de que nestas relações se tende a não se perceber o outro e, por isso, a existência do desejo inconsciente de apagá-lo.

Mbembe (2014) se utiliza da mesma categoria de análise

para tratar da questão dos negros e, pelo mesmo viés, pode-se pensá-la para as mulheres indígenas, porque, depois de passados quase dois séculos, ainda há, no presente da narrativa, o modelo de relação social que remonta ao período escravagista, que é o sistema de compadrio. Em *Dois irmãos*, o modelo de compadrio ainda permanece como uma chaga aberta, uma vez que Domingas e Nael são tratados, no presente da narrativa, enquanto objeto de uso. Neste esquema, já mais próximo do que ocorre ainda em algumas localidades, no século XX, as meninas, habitantes dos interiores mais distantes dos centros urbanos, eram levadas de seus lares como em uma parceria: as famílias mais abastadas levam-nas para as suas casas como “filhas de criação”, porém havia a possibilidade de elas irem apenas como serviçais das casas, em troca de ter o que comer, de vestir e, às vezes, até com a promessa de estudar.

No caso de Domingas, é possível aludi-la, assim como o fez Heloisa Lara Campos Costa (2005), ao referir-se a uma das variantes do trabalho escravo compulsório no Amazonas, que deixou suas raízes até a contemporaneidade. Afinal, sair do convento e ir morar na casa da família libanesa foi uma forma de apadrinhamento e constitui-se em uma melhora de vida para ela: “Se tivesse ficado no orfanato, ia passar a vida limpando privada, lavando anáguas, costurando. Detestava o orfanato e nunca visitou as Irmãzinhas de Jesus” (HATOUM, 2000, p. 77). Aparentemente, o “[...] ato de doar, implica uma relação de confiança, de reconhecimento, de solidariedade, ou mesmo de troca” (COSTA, 2005, p. 317). Daí que a lógica da exploração sofrida pelos dois personagens está também vinculada à ideia da fantasmagoria:

O interesse de estudar esta fantasmagoria reside não apenas naquilo que ela nos diz a respeito daqueles que a produziram, mas também na problemática, já antiga, do estatuto da aparência e da sua interação com a realidade – a realidade das aparências e as aparências da realidade -, o simbólico das cores. E o processo de transformação das pessoas de origem africana em «negros», isto é, em corpo de exploração e em sujeitos de raça, obedece, em vários aspectos, a uma tripla lógica de ossificar, envenenar e calcificar (MBEMBE, 2014, p. 78, grifo nosso).

Desse modo, a partir da ideia de fantasmagoria, a ideologia que paira sobre Domingas e Nael, no vínculo estabelecido com seus patrões e/ou donos, ainda é a do colonizador sobre o colonizado. Domingas e o filho sobrevivem dos favores da família sírio-libanesa. Órfã, foi entregue pelas freiras a Zana, ainda criança, e serve à família de todos os modos: é responsável pela casa, cozinha, passa, arruma, e até foi usada sexualmente pelos homens da família, mas não recebe por nenhum dos serviços prestados. Não há considerações sobre o papel que ela exerce dentro da casa, ela é invisível. Nael, o filho, de certa forma, representa, outrossim, os indígenas fora dos seus lugares, que tiveram suas identidades desconstruídas por fatores diversos, no caso, pela saída da mãe do seu *locus* natural e da perda ou diluição da cultura dela, já que ele é mestiço: não é indígena nem homem branco. Ele não é indígena como a mãe, e não é aceito como pertencente à família dos libaneses, pois é filho não querido da família de onde foi gerado. Pior ainda: todos escondem o segredo de sua origem, talvez ninguém soubesse mesmo, pois, provavelmente, Domingas se relacionou com os três homens habitantes da casa libanesa. Os filhos oriundos dessas relações

sombrias e indesejadas eram chamados por Zana de “filho de ninguém” (HATOUM, 2000, p. 250-251).

Vê-se, então, que do ponto de vista do fantasma, a representação é bem pertinente. Ambos os personagens, Domingas e Nael, foram reduzidos e/ou paralisados por seus proprietários, restando, ao final de suas vidas, apenas sombras. No que se trata de Domingas, há uma queda, posto que ela morreu e não percebeu a própria situação à qual foi enredada, não houve a consciência dos males que lhes foram causados. Nael, por sua vez, tem consciência, mas não se rebelou. As mãos do passado histórico que subjaz à sujeição impingida pelo colonizador a um *modus vivendi* o deixou imobilizado e parado no tempo: “O poder fantasmal também opera por captura. A maneira mais vulgar é a captura física. Consiste simplesmente em atar e amordaçar o sujeito como um condenado, até o reduzir à imobilidade. Ei-lo paralisado, espectador da sua impotência” (MBEMBE, 2014, p. 240).

3 Domingas: morte e apropriação das sombras do fantasma

“Vi os lábios dela ressequidos, o olho direito fechado, o outro coberto por uma mecha grisalha. Afastei a mecha, vi o olho fechado. Balancei a rede, minha mãe não se mexeu. Ela não dormia. Vi o corpo que oscilava lentamente, comecei a chorar.”
(Milton Hatoum, 2000)

Pode-se dizer que o processo descolonizador no Amazonas, guardadas as devidas proporções, de acordo com o já dito antes neste texto, está vinculado com o que ocorreu às personagens retratadas em situação similar ao vivido pelas mulheres negras

no Sul dos Estados Unidos, no século XIX. As vozes representadas por Nael e Domingas, no livro *Dois Irmãos*, são as mesmas dos vencidos do processo colonizador para a região Norte do Brasil. Assim, índios e libaneses terminam por constituírem-se, cada um a seu modo, vítimas do modelo do explorador sobre o explorado, que mantém as raízes tentaculares ainda vigentes na contemporaneidade.

Para se verificar essa problemática, é só perceber a quantidade de caboclos miscigenados (Nael) e de indígenas (Domingas), e suas situações de degredados e espoliados pelos seus trabalhos no Amazonas. Algo vigente, se pensarmos que o trabalho feito por Nael e Domingas ainda tem valor invisível, assim como o era para a empregada negra americana, no período referido neste texto, e como o é para a doméstica brasileira, não necessariamente indígena. O trabalho dos personagens de Milton Hatoum, nessa narrativa, é uma forma de escravidão, pois ela: “[...] não impõe sua marca apenas no fazer, mas também nas atitudes e no comportamento daqueles que, na família, se socializam para o mando e para a disponibilidade de alguém que lhes atenda a vontade” (KOFES, 2001, p. 137).

Corroborar o que diz Kofes (2001) pressupõe dizer que as minorias são, pois, oriundas de um modelo escravocrata e étnico-racial que espolia e põe à margem o diferente. Este diferente, no caso da Amazônia, no geral, é o caboclo miscigenado e o índio descido das suas aldeias para viver nas capitais da região Norte. Foi por esta possibilidade que Milton Hatoum criou a personagem doméstica do romance *Dois Irmãos*. Em texto de 2005, ele explica como pensou Domingas: “Fui movido sobretudo por uma adesão afetiva a pessoas degredadas de seus povoados, que moravam e

trabalhavam em Manaus” (HATOUM, 2005, p. 84).

Afirma ainda que:

Em 1997, quando esboçava meu romance, percebi que a mãe do narrador devia ser uma personagem do Rio Negro, uma “índia aculturada”, uma mulher desgarrada, não de sua tribo, mas de sua família, do seu povoado, do seu lugar. [...] Mas que a sua subjetividade, seus temores, suas angústias, sua vida encalacrada num ambiente sufocante [...]. Um dos traços que acentuei foi o trabalho e o cotidiano da personagem: ela é uma mulher que não descansa nem aos domingos (HATOUM, 2005, p. 85).

Percebe-se, do olhar do autor sobre sua obra, que Domingas também, como o filho, perdeu a sua identidade, uma vez que não é mais indígena, em razão de ter saído do seu lugar de origem e nunca mais retornado e por isso também ter sofrido perdas irreparáveis ainda na infância, algo que gerou muita dor e adaptações. Eles são resultados de um processo antropológico-histórico mais longo, que tem raízes no modelo de aculturação feito com o intuito de serem mais bem explorados enquanto empregados nas casas das pessoas socialmente mais privilegiadas. No caso de Domingas, há cristalização de algo que também remonta às escravas negras norte-americanas, porque, segundo Luís Adriano de Souza Cezar (2014), as famílias com mais posses viam as empregadas que “serviam” sexualmente a alguns membros da casa, como “mulheres-escarradeiras”. Elas eram “subjugadas ao capricho dos patrões, a culpa da gravidez geralmente lhes era atribuída; caso tivessem sorte, os seus – exclusivamente seus – filhos malditos. A referência é às famílias manauaras do século XX” (CEZAR, 2014, p. 51-52).

Domingas não conseguiu ir além do que é dito por Cezar

(2014): ela é a representação das mulheres “escarradeiras”, usadas pelos patrões sem nenhum pudor ou misericórdia. Nesse processo, deixa de ser uma pessoa como as outras, diferente da sua origem indígena, e assume-se tal qual um fantasma. Assim, fecha-se o ciclo da vida de Domingas e Nael, representação dos proscritos e “malditos” da pseudomodernidade, explicitados pelo modelo da escravidão do dominador sobre o dominado, cujas raízes remontam às ideias eurocentristas de colonização feitas fora da Europa. Este modelo deu como resultado, nos países da colonialidade, uma massa de desvalidos, marginalizados e invisíveis (os fantasmas), ou melhor: vemo-nos diante da “face noturna do capitalismo” (MBEMBE, 2014, p. 224), que segue o seu trabalho negativo de destruição. Numa relação de total subalternidade das duas personagens (Nael e a mãe), o narrador-testemunha é um sobrevivente deste sistema, haja vista termos, pela ficção escrita por ele, a representação das duas famílias feitas por memórias, aquelas que foram experimentadas e compartilhadas com o leitor e de onde emerge a vítima mais cruel do sistema de opressão sobre o corpo invisível dos, metaforicamente falando, “condenados da terra”.

Referências

BENJAMIN, W. **Passagens**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2009.

CEZAR, L A. de S. **Mutismo ancestral**: a sorte dos índios. In: *Revista Chilena de literatura*, [online]. 2014, n. 88, p. 37-62. ISSN 0718-2295. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22952014000300003>. Acesso em: nov. 2022.

COSTA, H. L. C. **As mulheres e o poder na Amazônia**. Manaus: EDUA, 2005.

DAVIS, A. **Mulheres, raça e classe**. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

DE LA CADENA, M. Problemáticas, experiencias y agendas em el nuevo milenio. *Tábula Rasa*. Bogotá (Bogotá), n. 10, p. 192-217, ene./jun. 2009. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n10/n10a07.pdf>. Acesso em: out. 2024.

FANON, F. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FANTINI, M. Hatoum & Rosa: matizes, mesclas, e outras misturas. In: CRISTO, M. da L. P. de (Org.). **Arquitetura da memória**: ensaios sobre os romances *Dois Irmãos*, *Relato de um Certo Oriente* e *Cinzas do Norte* de Milton Hatoum. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas/UNINORTE, 2007, p. 119-144.

GENETTE, G. **Figuras III**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

HATOUM, M. **Dois irmãos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

HATOUM, M. Laços de parentesco: ficção e antropologia. *Raízes da Amazônia*, Manaus-AM, Ano I, v. 1, n. 1, p. 81-88, ago. 2005. Disponível em: http://chs.inpa.gov.br/arquivos/raizes_n1_artigos.pdf. Acesso em: novembro/2018.

KOFFES, S. **Mulheres, mulheres**: identidade, diferença e desigualdade na relação entre patroas e empregadas domésticas. Campinas (SP): Editora da Unicamp, 2001.

MBEMBE, A. **Crítica da Razão Negra**. Lisboa: Editora Antígona, 2014.

PRATT, M. L. 2007. "Afterword: Indigeneity Today". En: Marisol de la Cadena y Orin Starn (eds.), **Indigenous Experience Today**. pp. 397-404. New York: Berg.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino americanas. Edgardo Lander (Org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro 2005, p. 227-278. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Quijano.rtf>. Acesso em: out. 2018.

SILVA, J. da; La GUARDIA, A. Mães zelosas, cunhatãs resignadas, amantes perigosas: representação da mulher amazônica no romance de Milton Hatoum. In: **Somanlu, revista de Estudos Amazônicos**, ano 11, n. 1. jan./jun. Manaus: EDUA/UFAM 2011, p. 131-149.