

## Uma genealogia do deslocamento em *Dois Irmãos* de Milton Hatoum

Léo Mackellene<sup>1</sup>

### RESUMO:

A escrita de Milton Hatoum é constituída de deslocamentos: não só os personagens o são, mas também a própria estrutura de sua narrativa. Este artigo pretende demonstrar, a partir da análise de *Dois Irmãos*, que, falando do deslocamento dos personagens, o autor fala de seu próprio deslocamento, do deslocamento do homem contemporâneo, em sua dimensão pós-moderna e pós-colonial, e, ainda, do deslocamento do próprio leitor de suas obras.

### ABSTRACT:

The writing of Milton Hatoum consists of displacement: not only are the characters but also the very structure of their narratives. This article argues, based on the analysis of *Dois Irmãos*, who, speaking of the displacement of the characters, the author speaks of his own displacement, the displacement of contemporary society in its size postmodern and post-colonial, and also moving the player itself works.

PALAVRAS-CHAVE: Milton Hatoum; Deslocamento; Desenraizamento; Desterritorialização; Teoria Pós-colonial.

KEYWORDS: Milton Hatoum; Displacement; Unrooting, Deterritorialization; Postcolonial Theory.

## INTRODUÇÃO

Milton Hatoum constrói uma narrativa em que os elementos e personagens não são dados desde o início da história, isso quando são dados. Há vários personagens que são mencionados no início da narrativa e que só são dados a conhecer para o leitor quando do final do livro, isso quando não é o próprio leitor quem tem que deduzi-los.

Em *Dois Irmãos*, o personagem narrador se revela aos poucos durante a narrativa. Num romance de 198 páginas, apenas na página 23 a primeira informação a respeito do narrador aparece, “Isso Domingas me contou. Mas muita coisa do que aconteceu eu mesmo vi, porque enxerguei de fora aquele pequeno mundo. Sim, de fora e às vezes distante. Mas fui o observador desse jogo e presenciei muitas cartadas, até o lance final”. Até então, o autor nos despista com um narrador aparentemente em terceira pessoa, e de repente nos dá um cruzado de direita com uma informação que desconstrói todo o chão em que já tínhamos assentado cerâmica.

Em seu romance de estréia, *Relato de um certo oriente*, a cada capítulo o foco

---

<sup>1</sup> Mestrando em Literatura pela Universidade de Brasília (UnB) com a pesquisa “A Poética do Estranhamento: identidade comum entre luso-descendentes”. mackellene@unb.br

narrativo é deslocado. A cada novo capítulo, o próprio narrador não é o mesmo: é um outro personagem ou, às vezes, o mesmo já em outro momento da vida. A cada novo capítulo, novas informações são dadas para a construção de uma cena mencionada por um outro personagem (que em algum outro capítulo transforma-se em narrador) páginas atrás, como se a memória só pudesse ser completa pelo coletivo. Parafraseando Saussure, a narrativa hatouniana é um tesouro depositado pela prática da narração em todos os personagens pertencentes à narrativa, que existe no “cérebro” de cada um, ou, mais exatamente, no “cérebro” dum conjunto de personagens, pois a narrativa não está completa em nenhum, e só na massa dos personagens ela existe de modo completo.

A escrita de Milton Hatoum se organiza a partir do pressuposto de que, ainda parafraseando Saussure, a narrativa só pode existir na coletividade sob a forma de uma série de memórias depositadas em cada cérebro, mais ou menos como uma enciclopédia de fatos (vividos e lembrados) cujos fascículos, que se completam mutuamente, fossem repartidos entre os personagens. A narrativa se fragmenta, mas essa fragmentação não pode ser entendida como uma fragmentação comum. Aqui, a narrativa se desterritorializa, perde seu centro (um narrador, fosse em primeira, fosse em terceira pessoa) e, se descentralizando, se multiterritorializa em cada personagem que, num ou noutro capítulo assume a narração. O personagem perde o poder messiânico de narrar, a narração se democratiza. O narrador aqui não é mais uma essência, mas uma função, que pode ser exercida por qualquer personagem.

Em seu segundo romance, *Dois Irmãos*, há uma espécie de prólogo em que um narrador em primeira pessoa aparece, mas é deslocado de sua posição logo no primeiro capítulo, quando passa a narrar em terceira pessoa. O leitor de Milton Hatoum, tendo ainda recente na memória a leitura de seu primeiro romance, imagina logo que o autor terá repetido aqui a técnica que utiliza em *Relato de um certo oriente*. No entanto, quando diz “Domingas me contou”, na página 23, o narrador revela-se como alguém que não só é “o observador desse jogo” do qual presenciou “muitas cartadas até o lance final”, de longe ou de fora; ele é parte também da narrativa, é também um seu personagem, e se anuncia como o narrador onipresente em toda a narrativa, afinal, foi um jogo que ele observou “até o lance final”. Fora da narrativa, ao mesmo tempo dentro dela, contraditoriamente, o narrador expõe sua condição de deslocado. “Eu dormia num

quartinho construído no quintal, fora dos limites da casa” (*Dois Irmãos*, p. 26) é informação que o autor nos dá a respeito desse narrador que *imerge* na narrativa para só *emergir* duas páginas depois, com outra informação pontual, “(...) uma escola de Manaus onde eu estudaria anos depois” (*Dois irmãos*, p. 28).

Até essa informação, uma pergunta que o leitor pode fazer, dada a informação da “casinha dos fundos”, é: será que o narrador é algo não humano, como um cachorro talvez ou algum outro animal de estimação? Levando em consideração que a literatura já deu voz a um inseto, com Franz Kafka, a uma galinha, com Clarice Lispector, a uma lagartixa, com o angolano José Eduardo Agualusa, por exemplos, não seria impossível que o narrador fosse aqui algum animal de estimação; dado ainda que o autor vive na Amazônia, não seria de estranhar se assim o fosse. O equívoco desfaz-se, no entanto, tão logo ele tem a oportunidade de nos ridicularizar, mostrando que estávamos na pista errada: que, em verdade, o narrador é uma pessoa também, já que não seria muito normal, por mais surrealista que fosse a escola literária a que Hatoum se filiasse, não seria muito normal que o narrador, em sendo um animal de estimação, fosse a uma escola, a não ser que fosse uma fábula, o que não é o caso.

Informações pontuais são mencionadas esporadicamente sobre o narrador. Numa interpretação ingênua, isso poderia ser visto como uma estratégia de Hatoum para forçar no leitor a curiosidade e o interesse necessário para se chegar ao final do livro. Em se tratando de um romancista que já começou grande, esse recurso está longe de ser necessário. Assim, é preciso se perguntar por que Milton Hatoum constrói sua narrativa dessa forma. O que significa a “pontualidade” fragmentária dos narradores de seus livros? Adviria de um recurso disponível na literatura contemporânea de que lança mão, simplesmente? De sua própria condição de “desterrado”, como filho de libaneses nascido em plena floresta amazônica? Da própria condição do homem contemporâneo?

Penso ser deveras simplista a explicação de que esse deslocamento do narrador é um recurso disponível na literatura contemporânea de que o autor lança mão para prender a nossa atenção. Quero pensar que, se o faz, Milton Hatoum representa um deslocamento que não é só o seu ou o de sua família libanesa radicada no Amazonas, não só de seus personagens estranhos aos que compõem a classe do amazonense nativo, predominantemente indígena – pressupõe-se – mas o deslocamento do homem

contemporâneo, tanto em sua dimensão pós-moderna – o homem das ex-metrópoles (as nações que colonizaram a quarta parte do mundo do século XV ao século XX) – quanto em sua dimensão pós-colonial – o homem das ex-colônias (ainda que libertas politicamente, muitas ainda presas cultural e/ou intelectualmente às “ex”-metrópoles). Representa, ali, também, o deslocamento do próprio leitor, como se ele nos driblasse com cada pequena e esparsa pista a respeito do narrador. Demonstrá-lo é objetivo deste breve artigo.

### **1. Do lugar comum ao entre-lugar**

Em *Dois irmãos*, Miltom Hatoum narra a história justamente de dois irmãos gêmeos, Yakub e Omar, irmãos de Rânia, e, todos, filhos de Halim e Zana, uma família libanesa radicada em Manaus e que vive do comércio, “um armazém situado a menos de duzentos metros da praia do [rio] Negro” (*Dois Irmãos*, p. 99). Partindo do “lugar comum” do conflito entre irmãos gêmeos – o que retoma a narrativa bíblica (de Caim e Abel), o conflito entre o apolíneo (Yakub, o matemático calculista) e o dionisíaco (Omar, o violento e temperamental), ou ainda *Esau e Jacó*, de Machado de Assis – Hatoum nos chama atenção para uma história de entre-lugares, de desagregações.

Nesta narrativa, não só a família de libaneses se desagrega, com presos, mortos e idos para nunca mais voltar; são culturas que se desagregam, indivíduos que se desenraizam. Mas tudo isso é só arte e manha. Desde o título da narrativa, este livro é um despiste. Falando dessa família de libaneses radicados em Manaus, Hatoum fala, em verdade, da desagregação e do ser deslocado que é, não os aparentemente protagonistas da história, os dois irmãos, seus pais e irmã, mas o próprio narrador. É ele próprio, o narrador, um deslocado, um marginal. Filho híbrido – de mãe indígena e nativa e pai libanês desenraizado de sua cultura – o narrador é o elemento do entre-lugar.

O livro é toda uma genealogia do deslocamento: do seu narrador, de seus personagens, do homem contemporâneo (pós-moderno ou pós-colonial), do seu autor, do próprio leitor. Estaríamos aqui, portanto, diante de um caso em que a *representação* do outro é, em verdade, *apresentação* de si. Isto quer dizer que, ao falar de Yakub e de Omar, e de toda a família para quem sua mãe trabalhava, o narrador está falando de si, e, através dele, o próprio Hatoum.

Guimarães Rosa já nos deu, em contos como “A menina de lá”, por exemplo, de *Primeiras Histórias*, a possibilidade de um narrador que, apesar de usar o “eu”, de vez em quando, é o que os antropólogos chamariam de “observador passivo”, ou seja, um narrador que, apesar de estar presente no fato a que se propõe narrar, não participa dele, não interage com outros personagens. Como professor de Literatura da Universidade Federal do Amazonas, deve ter conhecido também essa possibilidade estilística e, mais, poderia ter utilizado tal técnica em *Dois Irmãos*, isto é, um narrador que, tendo dito que “muita coisa do que aconteceu eu mesmo vi, porque enxerguei de fora aquele pequeno mundo. Sim, de fora e às vezes distante. Mas fui o observador desse jogo e presenciei muitas cartadas, até o lance final”, justificaria sua presença no fato a que se propõe narrar ao mesmo tempo em que justifica sua passividade, sua “observação passiva” no jogo narrativo.

O primeiro sinal de que o narrador não é um “observador passivo”, no entanto, só aparece na página 39, e ainda assim, é algo quase monossilábico, o que revela, desde já, seu próprio deslocamento. Diante daquele patriaca, Halim, embriagado de narguilè e embuído de memória, que lhe recitava poemas em árabe, no auge de sua embriaguez, completamente embalado pela melodia mântica de seu idioma nativo, o narrador, enfim, revela sua existência deslocada, “É bonito, mas não sei o que o senhor está dizendo”. O narrador diz que Halim

Falava com força, a voz vindo de dentro, pronunciando cada sílaba daquela poesia, celebrando um instante passado. Eu não compreendia os versos quando ele falava em árabe, mas ainda assim me emocionava: os sons era fortes e as palavras vibravam com a entonação da voz. Eu gostava de ouvir as histórias. (*Dois Irmãos*<sup>2</sup>, p. 39)

A fronteira da língua ao longo da história da humanidade, sempre serviu como fronteira e limite imposto a si, àqueles que deveriam ficar dentro dos limites da fronteira, mas também ao outro, àqueles que deveriam ficar fora. O critério da língua foi (e é) signo para delimitar o espaço do outro, estrangeiro ou diferente.

Apenas no capítulo 4, quando lá vamos para mais de um quarto do livro, é que o narrador-personagem ensaia uma tentativa de auto-representação, que no caso significa uma retomada de voz, de sua própria palavra e existência. Diz ele, revelando outra vez

---

<sup>2</sup> Doravante “DI”.

seu deslocamento, agora de forma ainda mais latente, consciente, tanto que seu deslocamento acaba por se confundir com o deslocamento do próprio leitor em relação a quem é o narrador, pois ele próprio

não sabia nada de mim, como vim ao mundo, de onde tinha vindo. A origem: as origens. Meu passado, de alguma forma palpitando na vida dos meus antepassados, nada disso eu sabia. Minha infância, sem nenhum sinal da origem. É como esquecer uma criança dentro de um barco num rio deserto, até que uma das margens a acolhe. (*DI*, p. 54)

E continua o relato a respeito do desconhecimento de sua própria história, como se justificando a imersão do discurso em terceira pessoa, que oculta o narrador até este momento da narrativa.

Curiosamente, o narrador volta sua atenção para si justamente num momento em que ele e sua mãe visitam seu lugar de origem e o encontram já totalmente modificado. É só aqui, neste lugar de onde sua mãe partira quando perdera os pais, que se torna possível, ao narrador, representar a si mesmo, recuperar a si mesmo, uma sua realidade – ainda que o quadro que ele pinte seja digno de um Renè Magritte. A partir daqui, o narrador recupera um local que é seu, tanto que a referência a um “eu próprio” (no caso, o narrador especificamente, Nael) se torna mais comum até o final do livro.

Esse momento da narrativa é extremamente significativo para a questão de sua auto-representação. Auto-representar-se, aqui, ultrapassa a questão meramente literária para alcançar uma dimensão histórica, política.

A toda prática subjaz um discurso. Não há ação que não esteja baseada em um discurso, posto que o discurso é manifestação de uma ideologia que alicerça práticas cotidianas. Ella Shohat e Robert Stam (2006) falam que há formas de representação que traduzem não só formas de pensar, mas também formas de agir (ou reagir). Chamar índios de “selvagens”, por exemplo, é muito mais que fazer referência à selva em que eles habitam, não se trata de uma tentativa de representá-los simplesmente. Tal termo, dizem os autores, funcionava ao mesmo tempo como justificava para que os brancos (os “não-selvagens”) pudessem se apropriar de suas terras e também de seus corpos. Segundo os autores ainda, “os povos colonizados eram ridicularizados por não terem uma cultura e uma história porque o colonialismo, em nome do lucro, procurava destruir as bases materiais de sua cultura, assim como a memória de sua história” (*op. cit.*, p.

45). Darcy Ribeiro (1995), em seu *O Povo Brasileiro*, fala que a empresa colonial visava negar ao colonizado identidade que lhe fosse própria. Tal empresa necessitava negar-lha para transformá-lo em objeto de uso, força de trabalho. E tudo legitimado pelo discurso. Shohat e Stam mencionam ainda o que chamam de “roubo e substituição da identidade cultural”. Segundo tal concepção, um povo subjugado aprende “que a história ‘real’ está na Europa e que apenas os europeus constituem-se como sujeitos históricos vivendo numa temporalidade progressiva” (*op. cit.*, p. 42). É que “para os colonizados, a fala é negada em um sentido duplo, primeiro no sentido idiomático de que lhes é permitido falar, mas também no sentido mais radical de não lhes reconhecerem a capacidade de falar” (*idem*, p. 282). Representar é, portanto, um poder. Poder se auto-representar é, por fim, a retomada desse poder, o poder da palavra para si. Auto-representar-se é, portanto, recolocar-se.

Por vezes, o narrador manifesta seu desejo de retomar sua palavra e, portanto, retomar a sua própria história, cheia de “omissões, lacunas, esquecimento” (*DI*, p. 67). Cheia de fatos que mereciam ser esquecidos, “mas eu me lembro, sempre tive sede de lembranças, de um passado desconhecido, jogado sei lá em que praia de rio” (*ibid.*). É preciso esboçar uma genealogia do deslocamento, **desse** deslocamento, que se confunde, na leitura que proponho, com o próprio deslocamento dos povos colonizados.

## 2. Uma genealogia do deslocamento

A mãe do narrador era Domingas, empregada da família de libaneses desde a infância. Domingas fora oferecida à família por uma freira, já batizada e alfabetizada, e cresceu nos fundos da casa. Nas palavras de Zana, a matriarca da família, uma “indiazinha” (*DI*, p. 49), educada dentro da tradição católica ainda nos moldes jesuíticos da catequização dos nativos. Nas palavras de Halim, o patriarca, “uma menina mirrada, que chegou com a cabeça cheia de piolhos e rezas cristãs” (*DI*, p. 48). Nas palavras do Nael, seu filho e narrador, Domingas era

a cunhantã mirrada, *meio escrava*, meio ama, “louca para ser livre”, como ela me disse certa vez, cansada, derrotada, entregue ao feitiço da família, *não muito diferente das outras empregadas da vizinhança*, alfabetizadas, educadas pelas religiosas das missões, mas todas vivendo nos fundos da casa, muito perto da cerca ou do muro, onde dormiam com seus sonhos de liberdade (*DI*, p. 50).



Grifo meu.).

Ora, ser livre é poder se reconhecer como “eu”. “Eu” só sou “eu” quando posso me reconhecer como “eu”, quando me vejo e conheço se não a minha escuridão, minha psique, minha alma, minha carne, ao menos minha superfície, minha terra, minha cidade, um outro igual a mim. Mas quando aquele que é igual a mim no espelho não é “ele”, ou seja, quando ser igual a mim se reflete em uma transparência, em nada, em ninguém, o outro igual a mim se transforma (assim como eu) em apenas o não-outro.

Tal era a condição de Domingas e das outras empregadas da vizinhança. Através de uma religião – que em si já é uma despersonalização, à medida em que vangloria a morte (a vida após a morte; o símbolo da cruz que apresenta um Cristo morto; o ritual antropofágico de comungar o corpo de Cristo, com a hóstia, e o sangue de Cristo, com o vinho; a negação dos prazeres carnavais como prazeres mundanos e, portanto, a negação do próprio corpo, da própria vida) – uma religião que, contraditória do latim *religare*, desligava-as de si para ligá-las a um outro, o colonizador – a colonização entendida aqui como fator desenraizante dos povos colonizados –, essas empregadas indígenas catequizadas eram despersonalizadas, obrigadas a se despir de si, impossibilitadas de se reconhecerem como um “eu”, como um povo sujeito de sua história, com um povo que sequer tivesse uma história. Assim, despersonalizadas, negadas para si mesmas, elas só poderiam perceber de si que eram o não-outro; e ligado a elas e à própria Domingas, o narrador: “a minha história também depende dela” (*DI*, p. 20), diz ele.

Na própria narrativa, a história de Domingas só começa quando ela é entregue pela freira ao casal de libaneses ainda sem filhos. Ali, inaugura-se para ela uma nova história: a história de Domingas despersonalizada, “meio escrava” do casal emigrante, como diz Nael. Toda história anterior a este fato não é mencionada até sua visita à sua terra natal, quando, enfim, um esboço dos fatos anteriores é rabiscado.

Guatarri (1995), pergunta o que poderia significar a expressão “Terra Natal”. Para ele, “certamente não é o lugar onde repousam os ancestrais, onde nasceram e onde terão de morrer” (p. 169). Falando do homem contemporâneo, Guatarri fala que ele “não tem mais ancestrais; surgiu sem saber por que e desaparecerá do mesmo modo!” (*ibidem*). Qualquer semelhança com o que o narrador diz sobre si no início do capítulo 4 não é mera coincidência.



“O ser humano contemporâneo é fundamentalmente desterritorializado” é a tônica não só de *Caosmose*, de Félix Gattari (*op. cit.*, p. 169), mas de toda a sua reflexão. E mais além: ora como alienado (na concepção Erich Fromm), ora como desenraizado (na perspectiva de Simone Weil), reificado (na teoria marxista), fragmentado (com Stuart Hall), “incompleto” (com Ernesto Laclau), enfim, todas as análises sobre o homem contemporâneo, quer partam da matiz sociológica, antropológica, quer partam da matiz psicológica, filosófica, acentuam seu caráter abstrato resultante da mecanização do mundo e da produção técnica do conhecimento com fins declaradamente mercadológicos e utilitaristas. Esse caráter abstrato do homem *contemporâneo* deve ser entendido a partir do que algumas análises reconhecem como uma indiferença característica de seu espírito, reconhecido, por exemplo, na sua falta de cuidado com o outro e com o mundo a sua volta — em casos exacerbados, até consigo mesmo. Seu caráter abstrato e indiferente deve ser entendido, por sua vez, como proveniente da condição desse homem nascido e vivido da e na cidade *pós-moderna*, onde a velocidade das mudanças provoca-lhe um desenraizar-se constante, gerando um homem sem laços definitivos ou estáveis, com o outro, consigo ou com seu passado.

Habitante do que o pensador argentino Ernesto Sábato (1994, p. 18) chamou de “monstruosas justaposições de solidões” – e de um mundo a que Guatarri vem chamar de “um arquipélago de cidades” (*op. cit.*, p. 171) – esse homem da *modernidade tardia* deve ser interpretado como resultado de um processo de individualização e fragmentação do Ser iniciada com o modo mercantilista de produção de mercadorias.

Discursar sobre tal aspecto do homem de hoje não é coisa assim que se possa fazer em poucas linhas. Assim, apoio-me nas considerações de Simmel (1976) e Fromm (1959) a esse respeito; autores que analisaram o homem moderno no ponto alto de seu desenvolvimento, preocupando-se em refletir não só sobre sua dimensão político-econômica e cultural, mas sobretudo sua dimensão psíquica.

Para Fromm, o homem moderno é um homem alienado de si mesmo, que “não tem contato consigo mesmo e também não o tem com nenhuma outra pessoa” (*op. cit.*, p. 129). Simmel, por seu turno, explica essa indiferença como resultado de um processo de racionalização e intelectualização do homem surgido numa fase embrionária do desenvolvimento das cidades necessária ao seu progresso. Esse processo de

racionalização e intelectualização guardaria, segundo ele, raízes profundas no Iluminismo setecentista (que é o auge das teses renascentistas), mais precisamente na departamentalização do conhecimento sobre o mundo e sobre o homem e, conseqüentemente, na compartimentalização e fragmentação do próprio mundo e do próprio homem. O pensamento Iluminista (base ideológica para a Independência dos EUA, para a Revolução Burguesa na França; e para os movimentos liberais no Brasil — primeira colônia portuguesa a “libertar-se” politicamente do jugo da metrópole) e a mecanização renascentista (condição prévia necessária à Revolução Industrial e, posteriormente, à exacerbação industrial no modo de produção taylorista e fordista) edificam esse homem alienado de si. Para Simmel,

A mente moderna se tornou mais e mais calculista. A exatidão calculista da vida prática, que a economia do dinheiro criou, corresponde ao ideal da ciência natural: transformar o mundo num problema aritmético, dispor todas as partes do mundo por meio de fórmulas matemáticas. (op. cit., p. 14-15).

Essa redução do homem a um número, típica do modo de vida utilitarista que caracteriza, principalmente, os centros urbanos, reflete diretamente na personalidade do homem e ele se desumaniza. Essa desumanidade seria o que Simmel chama de “atitude *blasé*”. Para ele, não há talvez fenômeno psíquico que tenha sido tão incondicionalmente reservado à metrópole quanto a atitude *blasé*. Essa “atitude *blasé*” é a indiferença com que o homem metropolitano recebe um sufocante número de estímulos do meio em que vive cotidianamente, de minuto a minuto, a cada canal de televisão, a cada esquina dobrada, a cada encontro, a “cada atravessar de rua, como o ritmo e a multiplicidade da vida econômica, ocupacional e social” (op. cit., p. 12) da metrópole, como forma mesmo de proteger sua integridade e sanidade mentais. Segundo Simmel, esse ritmo de vida “torna uma pessoa *blasé* porque agita os nervos até seu ponto de mais forte reatividade por um tempo tão longo que eles finalmente cessam completamente de reagir” (op. cit., p. 16), o que provoca nesse mesmo indivíduo a mais profunda sensação de entorpecimento ou de cansaço.

Interessante notar é que Domingas, tanto quanto o próprio narrador, seu filho, compartilham dessa mesma lacuna estranha do *homem contemporâneo* mencionada pelos *teóricos da pós-modernidade* (e não só eles, como vimos também Simmel,

Fromm, que são, respectivamente, do início e de meados do século XX – pode-se falar de uma pós-modernidade ali já?).

Como isso é possível? Pode-se dizer que Domingas e Nael, seu filho, o narrador, são indivíduos pós-modernos só porque o livro foi publicado em 2000 e, por isso, compartilhem de tal característica? Ora, a narrativa se passa ainda no início da segunda metade do século XX, num momento em que Manaus ainda se “modernizava”. “Estávamos longe da era industrial” (*DI*, p. 96) diz o narrador, falando das “noites de blecaute no norte, enquanto a nova capital do país estava sendo inaugurada” (*ibid.*). Ora, Brasília foi inaugurada em 1949. E, pergunta o argentino Nestor Canclini, “como falar de pós-modernidade num país (...) que tem tanto de pré-moderno?” (2008, p. 25), ou melhor, como falar de pós-modernidade em países que mal conheceram (se conheceram) a modernidade?

O fato é que, no caso específico das ex-colônias européias, essa sensação de incompletude do sujeito, por assim dizer, pós-colonial; a condição do sujeito como alienado de sua condição histórica, ou do indivíduo indiferente aos seus, pode, por fim, ser explicada, considerando outros fatores que não o desenvolvimento endógeno da cultura citadina, da ciência positivista e dos meios de produção capitalista. Falo mais precisamente da influência de culturas estrangeiras impostas a povos colonizados; na narrativa, e no Brasil, por exemplo, pelo viés da religião que obrigava a “congregação” de milhares de nativos em missões jesuíticas. Um fosso cultural onde o nativo era transformado num estrangeiro em sua própria terra, num estrangeiro para si mesmo. Influência essa capaz de podar e mesmo castrar seu natural desenvolvimento industrial, moral, estético, científico e político (ABREU, 2006), através de um processo histórico que Roger Bastide chamará de “aculturação”, recuperado aqui como constituição de um sujeito colonial subordinado à metrópole, alienado de si e dos outros seus iguais, gerando uma verdadeira despersonalização cultural, um Sujeito Nulo (ou, simplesmente, uma Nulidade). É o indivíduo *Blasé* de que fala Simmel, agora, numa esfera pós-colonial.

Na noite anterior ao dia da visita em que Domingas levaria seu filho Nael, o narrador, a sua “terra natal”, a empregada indígena estava “enervada, enfadada pela rotina” (*DI*, p. 54). Esse estado de enervamento e esse enfado podem sim ser entendidos

como caracterizações do homem *blasé* de Simmel, segundo a qual esse ritmo de vida “agita os nervos [do indivíduo] até seu ponto de mais forte reatividade por um tempo tão longo” que provoca nesse mesmo indivíduo a mais profunda sensação de entorpecimento ou de cansaço. Um cansaço que lhe levaria à sensação de quase-não-existência. A colonização é entendida, portanto, como fator desenraizante justamente no sentido em que significa “a supressão brutal das tradições (...), destruindo as raízes, tornando os nativos estrangeiros em sua própria terra” (BOSI, 2006. p. 17).

Darcy Ribeiro, falando da constituição do povo brasileiro, diz que

O ser normal [dessa comunidade que se formava no Brasil] era aquela anomalia de uma comunidade mantida em cativeiro, que *nem existia para si*, nem se regia por uma lei interna do *desenvolvimento de suas potencialidades*, uma vez que *só vivia para os outros* e era *dirigida por vontades e motivações externas, que o queriam degradar moralmente e desgastar fisicamente* para usar seus membros homens como bestas de carga e as mulheres como fêmeas animais. (...) [Na empresa escravista], qualquer povo é desapropriado de si, deixando de ser ele próprio, primeiro para ser ninguém (...); depois, para ser o outro. (*op. cit.*, p. 117-118. Grifo meu.)

Segundo Guatarri, a condição de “desterritorializado” do homem contemporâneo – e aqui, por extensão, a condição de “desenraizado” do homem colonizado – leva a um estágio em que “a subjetividade se encontra ameaçada de paralisia” (*op. cit.*, p. 169). Estaria ele se referindo aqui, quando fala da “paralisia”, à mesma “atitude *blasé*” de que fala Simmel? Estaria ele falando ainda da mesma nulidade para que aponta Darcy Ribeiro ao falar dos povos colonizados “desapropriados de si”? Estaria ele falando também do processo que destrói raízes “tornando os nativos estrangeiros em sua própria terra”? Penso que sim.

Guatarri diz que para dissolver a, por assim dizer, “ameaça paralisante”, é necessário “recompôr” (*op. cit.*, p. 170) o indivíduo em sua “singularidade individual e coletiva” (*ibidem*), “re-singularizar as finalidades da atividade humana” (*ibidem*); é necessário a “re-finalização coletiva das atividades humanas” (*ibidem*), a “reorientação radical dos meios e sobretudo das finalidades da produção” (*idem*, p. 172), um “recentramento” (*idem*, p. 177) do (e no) indivíduo como sujeito de sua própria história, entendida não a partir das abstrações hegelianas, mas como a própria vida do sujeito singular. E isso implica lançar sobre ele um olhar que ele chama de *transdisciplinar*, que abrangeria desde o planejamento urbanístico para a construção do que ele chama de

uma “cidade subjetiva” – isto é, uma cidade que, respeitando a subjetividade humana, sem ameaçá-la, re-locaria (observe a persistência do prefixo “re” a que ele sempre tem “recorrido” neste ensaio) re-locaria o homem na natureza mesma de que ele se vê deslocado – até “todo um espírito de competição econômica entre as empresas e as nações que deverá ser novamente posto em questão” (*op. cit.*, p. 172). Para Guatarri, “é o socius, em toda a sua complexidade, que exige ser *re*-singularizado, *re*-trabalhado, *re*-experimentado” (*op. cit.*, p. 176. Grifo meu).

Esse “socius” a que Guatarri se refere pode, na condição do colonizado, ser entendido como a *reconstrução* de seus laços sociais, a *revalorização* da cultura local, o *restabelecimento* de suas formas de *relação* com o outro, com a natureza e consigo mesmo, ou seja, o seu *reenraizamento*. A onipresença do “re”, inclusive, pode indicar a necessidade de um *retorno*, em *marcha-ré*, rumo ao passado, a um local edênico e idílico de enraizamento e religação total.

Na narrativa de Milton Hatoum, é já durante a viagem à sua terra natal que “Domingas se alegrou, quase infantil, *dona de sua voz e de seu corpo*” (*DI*, p. 54. Grifo meu), recuperando para si a sua própria existência, haja vista que no barco que os levaria à sua terra natal ela pôde reencontrar os seus – indígenas como ela – e reconhecer-se neles. “Sentada na proa, o rosto ao sol, parecia livre, (...) reconhecia os sons e os nomes, e mirava, ansiosa, o vasto horizonte rio acima, lembrando o lugar onde nascera” (*DI*, p. 54-55). Ali, ela, e também Nael, recuperavam uma existência que lhes era negada diariamente como empregados da família libanesa. Ali, perto do povoado de São João, na margem do Jurubaxi, braço do Rio Negro, o lugar que Domingas, num suspiro, reconhecia como “o meu lugar” (*DI*, p. 55), onde estava perto do pai, do irmão, onde ajudava as mulheres da vila a ralar mandioca e a fazer farinha, dona de seu trabalho inalienado, onde cuidava do irmão menor quando o pai saía para trabalhar na roça até o dia em que saiu para não voltar nunca mais. Encontrado morto, ali, não só seu pai, mas suas próprias raízes morriam. Ali, inaugurar-se-ia uma história que não mais seria a dela, mas a de seu próprio deslocamento, seu desenraizamento: no orfanato das missões de Santa Isabel.

Simone Weil (2001, p. 43) diz que “o enraizamento é talvez a necessidade mais importante (...) da alma humana. Um ser humano tem raiz por sua participação real,

ativa e natural na existência de uma coletividade que conserva vivos certos tesouros do passado e certos pressentimentos do futuro”. O povoado de São João, o lugar de Domingas, daria a ela essa sua existência e realidade; era em domingos como esse que Domingas podia visitá-lo; e isso é o que explica o próprio nome da personagem. Só aos domingos, Domingas podia Ser Domingas. Ela era o próprio domingo, sua personificação. Aqui, co-existem o dia da semana em que podia existir e a sua própria existência. Curioso também que apenas Nael, seu filho, e Yakub, seu suposto pai, se refira a ela como Domingas.

A missão jesuítica, no caso o orfanato de Santa Isabel, pode ser interpretado dentro do que Foucault chamou de “heterotopia”. Por heterotopia, Foucault entende um tipo de lugar que “está fora de todos os lugares, apesar de se poder obviamente apontar a sua posição geográfica na realidade”<sup>3</sup>. No caso, são o que eu chamei, parágrafos atrás, de “um fosso cultural onde o nativo era transformado num estrangeiro em sua própria terra, num estrangeiro para si mesmo”, assimilando cultura, costumes e tipos de relação com o lugar e com o outro diferentes e, quase sempre, antagônicas às suas raízes. Para Foucault, esses espaços são “espaços que existem e que são formados na própria fundação da sociedade – que são algo como contra-sítios, espécies de utopias realizadas nas quais todos os outros sítios reais [de uma] dada cultura [no caso, a cultura do colonizador] podem ser encontrados, e nas quais são, simultaneamente, representados, [e que podem, no caso da cultura dos colonizados, ser] contestados e invertidos”. Configura-se aqui o processo de desenraizamento destes indivíduos arrancados dos seus, como o fora Domingas e os indígenas que ela representa. Arrancando-se-lhe tais raízes, arrancava-se-lhe a própria existência, agora orientada para o outro, pelo outro. Domingas perdia o seu “eu” e reduzia-se à condição apenas de o “não-outro”, aquele que não “É” em si, apenas “não-É” o outro.

No orfanato, “as noites eram mais tristes, as internas não podiam se aproximar da janela, tinham de ficar caladas, deitadas na escuridão; (...) ninguém podia sair do orfanato, as freiras não deixavam.” (*DI*, p. 56). Dali, Domingas só sairia para a casa da

---

<sup>3</sup> Em FOUCAULT, Michel. *Of other spaces*. Disponível em <http://foucault.info/documents/heteroTopia/foucault.heteroTopia.en.html>. Acesso em junho de 2009. Trad. do autor.

família libanesa sob a ameaça de voltar ao orfanato e de lá nunca mais sair, caso desse trabalho. Domingas detestava o lugar, e sabia que “se tivesse ficado no orfanato, ia passar a vida limpando privada, lavando anáguas, costurando” (*DI*, p. 57). Lá, teve que decorar orações, “ai de quem se esquecesse de uma reza, do nome de uma santa” (*DI*, p. 55). Passara lá “uns dois anos, aprendendo a ler e a escrever, rezando de manhãzinha e ao anoitecer, limpando os banheiros e o refeitório, costurando e bordando para as quermesses das missões” (*DI*, p. 55-56), sob a palmatória que balançava na mão da irmã Damasceno, que “não escolhia hora nem lugar para tacar a palmatória” (*DI*, p. 57). “Estava educando as índias” (*ibidem*), dizia. Na casa dos libaneses, no entanto, “o trabalho era parecido, mas tinha mais liberdade... Rezava quando queria, podia falar, discordar, e tinha o canto dela” (*ib.*): o quarto dos fundos.

Durante a viagem que os levava de volta ao povoado de São João, ia lembrando disso tudo e, quando desembarcou, mudou de feição, era sombria agora. “Talvez uma cena do lugar, ou alguma coisa daquela vila, algo que lhe era penoso ver ou sentir” (*ib.*). Ela não pertencia mais ao vilarejo. O vilarejo já não lhe era familiar. Parafraseando Hatoum, nesta mesma narrativa, filha que parte não volta mais a casa. Ficaram pouco no vilarejo, Domingas “tinha medo de chegar tarde em Manaus” (*ib.*). À medida em que o barco ia se aproximando da cidade, Domingas falava cada vez menos. Perdia o poder de si, voltava a ser quem ela não era, despersonalizava-se novamente. Foi a única vez que Nael saiu de Manaus. Foi a única vez que o narrador teve acesso a suas ancestrais raízes.

O capítulo termina com o narrador contando de sua vida aos domingos, quando ele podia, enfim, folgar um pouco e “passear ao léu” (*DI*, p. 59) pela cidade. Recuperando sua subjetividade, da qual podia usufruir aos domingos: ser ele mesmo e, portanto, ser diferente do que era nos outros dias, quando “só existia como rastro dos filhos” (*DI*, p. 28) do casal libanês. Nesses passeios em que ele podia ser ele mesmo, e portanto “outro”, diferente do que era cotidianamente, ele encontra o mesmo mundo, agora, outro.

Via um outro mundo naqueles recantos, a cidade que não vemos, ou não queremos ver. Um mundo escondido, ocultado, cheio de seres que improvisavam tudo para sobreviver, alguns vegetando, feito a cachorrada esqualida que rondava os pilares das palafitas. Via mulheres cujos rostos e



gestos lembravam os de minha mãe, via crianças que um dia seriam levadas para o orfanato que Domingas odiava (*DI*, p. 59-60).

E assim ficava, desvendando e desvelando uma cidade que folgava aos domingos, ao fim dos quais, diz o autor, “era o fim do *meu* domingo” (*DI*, p. 60. Grifo meu.), última fala antes de imergir novamente na narrativa em terceira pessoa, quase proibido de narrar-se, de se dar a conhecer, como ensina a etimologia, de representar a si mesmo. Eis seu deslocamento e o deslocamento de todos aqueles que ele e Domingas representam.

Em *Dois irmãos*, todos os personagens são, por assim dizer, deslocados. Halim, o patriarca da família, é “um romântico tardio, um tanto deslocado ou anacrônico, alheio às aparências poderosas que o outro e o roubo propiciam” (*DI*, p. 39); Zana, a matriarca, é órfã de pai e mãe, que “se esfregava nas roupas do pai, cheirava tudo o que tinha pertencido ao Galib [seu pai]. Ela se agarrou às coisas, e eu [Halim, seu esposo] tentava dizer que as coisas não têm alma nem carne. As coisas são vazias... mas ela não me ouvia” (*DI*, p. 42-43), eis seu estado de reificação, um estágio mais avançado do “deslocamento”, do “desenraizamento”; Omar, um dos gêmeos, era um “*bon vivant* em tempos de penúria” (*DI*, p. 46); Rânia era a “expectativa invertida” (*DI*, p. 70) que, no lugar dos irmãos homens, assumia os negócios da família como “uma águia” (*ibid.*); Yakub, o gêmeo que é mandado para o Líbano depois de um grave episódio do eterno conflito com seu irmão, era um “rapaz altivo e circunspecto que não dava bola para ninguém; (...) dias e noites no quarto, sem dar um mergulho nos igarapés, nem mesmo aos domingos, quando os manauaras saem ao sol e a cidade se concilia com o rio Negro” (*DI*, p. 25). Ele não, ele não se conciliava com o rio, era já um desenraizado; para falar como Ecléa Bosi, era um “desterrado em sua terra”, o “gêmeo lacônico” dado a abstrações, cálculos e operações com números, tamanho é seu grau de desenraizamento, crescia um matemático, o homem transformado em número de que fala Simmel. Alheio ao seu espaço e aos costumes do lugar, Yakub

desprezava, altivo em sua solidão, os bailes carnavalescos, (...) as festas juninas, a dança do tipiti, os campeonatos de remo, os bailes a bordo dos navios italianos e os jogos de futebol no Parque Amazonense. Trancava-se no quato, o egoísta radical, e vivia o mundo dele, e de ninguém mais” (*ibid.*).

O deslocamento é tema central na obra de Milton Hatoum. Em *Relato de um*

*certo oriente*, seu romance de estréia, essa característica está potencializada. A cada capítulo se apresenta um narrador diferente, só compreensível quando do entendimento global da obra, equivalendo, equiparando personagens, atentamente, como um investigador faria, procurando pistas, procurando vestígios dos personagens, atento ao momento em que um dará pistas de quem é quem dentro da narrativa; desta vez não só driblando ou despistando o leitor, mas passando-lhe a perna, puxando-lhe o tapete. Um dos personagens, em infância, encontrara cartas que sua mãe escrevia, e a dificuldade retratada pelo próprio personagem que ali narra pode ser equivalente à dificuldade que sente o leitor de Hatoum. Diz ele,

Nessas zonas de silêncio [que é a própria narrativa de Hatoum, onde nada é revelado por acaso, e nada é revelado em seqüência linear], eu perdia o fio da meada e enfrentava dificuldades com a escrita, (...) como um leitor encurralado por signos indecifráveis. A descontinuidade (...) e a incompreensão de tantas frases me permitiam apenas tatear zonas opacas de um monólogo [que é o próprio narrador do livro. Os personagens interagem, mas sempre na memória, de acordo com a sua própria recordação, de acordo com sua própria perspectiva], ou nem isso: uma meia voz, uma escrita embaçada, que produzia um leitor hesitante. As passagens mais obscuras (...) foram decifradas com o auxílio da intuição. (*Relato de um certo oriente*, p. 56)

Falando sobre o homem contemporâneo, Guatarri diz que “seus diversos constituintes se espargiram sobre toda a superfície de um rizoma multipolar urbano que envolve o planeta” (*op. cit.*, p. 171). Podemos dizer que essa “desterritorialização” do próprio sujeito contemporâneo, em Hatoum, se manifesta pela descentralidade do narrador. O narrador se dilui na narrativa, oculta-se, revela-se, submerge e emerge, como penso ter explicitado acima. É nessas zonas de silêncio, em que o autor fala do deslocamento do outro, que ele fala de seu próprio deslocamento — como descendente de libaneses em plena floresta amazônica. É falando do deslocamento do outro que ele fala de nosso próprio deslocamento.

### 3. Modernização, Colonização e Deslocamento

Toda uma genealogia do deslocamento, do desenraizamento, da desterritorialização, da despersonalização, da reificação e da alienação poderia (e deveria) ser esboçada aqui, mas é ínfimo o espaço de um artigo para falar de aspectos que reconheço, com Maurice de Gandillac e seu *Gêneses da modernidade* ou Marshall

Barman e seu *Tudo o que é sólido desmancha no ar*, como resultado de um processo de modernização que começa em plena Idade Média e chega à contemporaneidade, e que pode ser mapeado a partir da própria história da literatura. A própria história da literatura é toda a história do deslocamento, do desenraizamento, da desterritorialização, da despersonalização, da reificação e da alienação, primeiro, do homem em relação à natureza, segundo, do homem em relação ao outro, e, por último, do homem em relação a si mesmo, quando ele se fragmenta em heterônimos, se multifacetando ao ponto de não mais se reconhecer como sujeito uno. No entanto, este não é um espaço muito apropriado para tanto.

Assim, me limito apenas a verificar o processo de deslocamento para o qual aponta Milton Hatoum, em *Dois Irmãos*, quando fala da modernização de Manaus e de como essa modernização provoca o que Guatarri chama de “desterritorialização”, produto de um modo social de produção que tende a desenraizar as coisas, as gentes e as idéias, gerando um sujeito que, segundo José Luis Jobim (2006, p. 189), “não está interessado sequer no contexto histórico em que ele próprio se insere”, o ‘egocentrismo’ em seu significado etimológico: o homem autocentrado, o “Eu” como centro, em oposição ao antropocentrismo de uma modernidade primeira de fins da Idade Média início da Idade Moderna, quando tudo começou, e que desemboca na “modernidade tardia” ou, conforme outra nomenclatura, na pós-modernidade, ou, ainda, na própria contemporaneidade.

Quando Yakub, o gêmeo apolíneo, tendo voltado do Líbano, resolve ir morar em São Paulo a seguir carreira de engenheiro, de lá envia pontualmente no fim de cada mês uma carta. É através dessas cartas que se pode perceber “a perturbação da metrópole, a seriedade e a devoção das pessoas ao trabalho” (*DI*, p. 44) nesta cidade, que é exemplar do desenvolvimento que se quer empregar a todo o país ainda hoje. “As cartas iam revelando um fascínio por uma vida nova, o ritmo dos desgarrados da família que vivem só. (...) Aos poucos, esse desgarrado foi apurando sua capacidade de abstração” (*ibid.*). Aos poucos, Yakub foi sendo assimilado por essa atmosfera de trabalho e de exacerbação da metrópole, ao ponto de, apenas seis meses depois, as cartas serem abreviadas. Eram “dois ou três parágrafos curtos, ou apenas um mero sinal de vida e uma notícia que justificava a carta” (*ibid.*). E não só as cartas foram sendo abreviadas

em sua extensão como também se tornavam cada vez mais raras; “as notícias de São Paulo pareciam sinais de um outro mundo” (*DI*, p. 45). Suas raízes foram aos poucos sendo cortadas, como a seringueira, a imensa árvore amazônica que ele viu no centro de São Paulo, mas que só uma vez mencionou.

Quando certo dia retornou à Manaus para fazer uma visita, era como um estranho, “alguém que não conseguia ser espontâneo na casa onde nascera” (*DI*, p. 84). Durante um passeio pela cidade, com Nael, o narrador, “ele parecia estranhar tudo” (*DI*, p. 85). Ele mesmo era outro, assim também o lugar. O estranhamento era mútuo, também Nael estranhava aquele que em muito destoava da imagem que faziam dele, “a de um ser perfeito, ou de alguém que buscava a perfeição” (*DI*, p. 83), a ponto de deixar nele “uma *impressão ambígua*, de alguém duro, resoluto e altivo, mas ao mesmo tempo marcado por uma sofreguidão que se assemelhava a uma forma de afeto. Essa *atitude indecisa* me deixava confuso” (*DI*, p. 85. Grifo meu).

Essa “impressão ambígua”, essa “atitude indecisa” podem ser entendidas a partir do que Silviano Santiago (1978) chamou de “entre-lugar”. O conceito não é propriamente definido por Silviano Santiago. Referindo-se mais ao discurso do escritor latino-americano, o autor de *Uma literatura nos trópicos* diz que o escritor latino-americano vive “entre a assimilação do modelo original [que ele reconhece como sendo o modelo imposto pela metrópole] e a necessidade de produzir um novo texto que afronte o primeiro e muitas vezes o negue” (p. 25). Fazendo uma transposição para o que se poderia entender como um estado psicológico do “entre-lugar” em indivíduos colonizados, o indivíduo do “entre-lugar” estaria a meio caminho, entre o passado, seu passado pré-colonial, e seu presente colonial ou mesmo pós-colonial, que, muitas vezes, são antagônicos. O caráter do indivíduo do “entre-lugar” é marcado não pela continuidade (o desenvolvimento endógeno da cultura citadina, da ciência positivista e dos meios de produção capitalista, em curso natural e livre na metrópole), mas pela ruptura. O próprio Yakub reconhece essa ruptura, gênese de seu deslocamento primevo, quando seus pais o enviam para o Líbano. “Fui obrigado a me separar de todos, de tudo...” (*DI*, p. 86). Ao que Nael, o narrador, comenta que “talvez nenhuma torpeza ou agressão tivesse sido tão violenta quanto a brusca separação de Yakub do seu mundo” (*ibid.*). Ele era uma frase incompleta, a reticência. O ruído de sua própria vida castrada.

Bem como o indivíduo do “entre-lugar”.

Segundo Canclini (*op. cit.*, p. 19), “a modernização latino-americana (...) operaria por substituição do tradicional e do típico”, e aqui revela-se como uma faceta do fluxo colonizador que visava suprimir o local em favor de uma forma de relação outra, estranha, que transforma as pessoas em estrangeiros em sua própria terra e os lugares em verdadeiros não-lugares.

“Debaixo da praça, havia um cemitério indígena” (*DI*, p. 134) é a informação que o narrador nos dá a respeito de uma praça que ocupava lugar central na Manaus de então. A praça ali é o ícone dessa modernidade que vai solapando lugares e não só os ressignifica, mas os substitui completamente. Fundando heterotopias através de um processo de sobreposição dos espaços disponíveis (ou porque sobram ou porque se força uma disponibilidade) que se assemelha à imposição cultural do colonizador sobre o colonizado, pois que provoca o que Silviano Santiago chama de “extermínio constante dos traços originais” (*op. cit.*, p. 16) do lugar, o “esquecimento da origem” (*op.cit.*, p. 16-17) justamente pela sobreposição desses lugares que guardavam a memória viva daqueles mortos agora soterrados pelo cimento da praça que sobre eles foi construída.

Eis a necrofilia perversa do significado subterrâneo de construir uma praça, lugar do riso, da celebração festiva, da espontaneidade, da futilidade e do encontro fortuito de uma legião de desenraizados que não moram na praça – salvo se for um excluído, um marginal, um mendigo, o máximo grau de desenraizamento que Simone Weil chama de “desenraizamento total” (*op. cit.*, p. 52). Construída sobre o lugar onde repousam os ancestrais de toda uma civilização, de toda uma cultura, uma forma local de relação social, o riso dos passeantes soa como a gargalhada macabra de uma civilização que só pode se impor sob o signo da violência e da mortandade.

Yakub é metáfora deste indivíduo “marca do conflito eterno entre o civilizado e o bárbaro, entre o colonialista e o colonizado” (SANTIAGO, *op. cit.*, p. 12). É ele o elemento que se moderniza na moderna São Paulo e retorna para uma Manaus que, apesar de também modernizar-se, se lhe apresenta agora como o mais atrasado dos lugares. Cumpre aqui o papel daquele que, uma vez desenraizado do lugar, não compartilha mais de seus símbolos e, portanto, não compreende seus significados; vive a perambular semi-sonâmbulo sobre lugares que, vazios de lembranças, desaparecem

ante a luz dos objetivos sempre a serem alcançados. Aqui, na travessia, no “entre-lugar”, Yakub mesmo e os homens de que é metáfora se despersonalizam.

“Quem é desenraizado desenraiza” diz Simone Weil (*op. cit.*, p. 47). E esse desenraizamento, por assim dizer, “contagante” se manifesta nas críticas que Yakub faz ao “comércio anacrônico do pai e os amigos que rodeavam o tabuleiro de gamão” (*DI*, p. 87). “São pessoas que atrapalham o movimento da loja, uns urubus na carniça que ficam esperando o lanche da tarde. Assim vocês não vão muito longe” (*ibid.*), diz ele. Ao que Halim resiste “Para que ir tão longe? E o prazer do jogo, da conversa?” (*ibid.*).

Irônica e contraditoriamente, o fato de Halim ser “um romântico tardio”, o que lhe confere o caráter de deslocado numa época em que impera um “utilitarismo grosseiramente filisteu”, para usar a célebre expressão de Eagleton sobre o traço que melhor definiria a modernidade, era essa mesma característica que confere a Halim, contraditória e ironicamente, o seu caráter enraizado. Como Nael descreve, durante um passeio seu pela cidade na hora do alvoreço, Halim

conhecia o bairro melhor do que eu; conhecia e era conhecido. Quando vendia além da conta, fechava a loja mais cedo e entrava no trançado de ruelas do bairro agitado. Ia de casa em casa, cimprimentava esse e aquele e sentava à mesa do último boteco, onde tomava uns tragos e comprava peixe fresco dos compadres que chegavam dos lagos. (*DI*, p. 90)

Ou seja, mostrava-se completamente integrado às relações sociais dessa cidade que já apresentava traços de modernidade.

O labirinto e casas erguidas sobre troncos fervilhava: um enxame de canoas navegava ao redor das casas flutuantes, os moradores chegavam do trabalho, caminhavam em fila sobre as tábuas estreitas, que formam uma teia de circulação. Os mais ousados carregavam um botijão, uma criança, sacos de farinha; se não fossem equilibristas, cairiam no Negro. Um ou outro sumia na escuridão do rio e virava notícia. (*ibid.*)

Yakub, depois do passeio que faz com Nael, volta a São Paulo para nunca mais voltar a Manaus, à sua casa, à sua família. Desenraiza-se por completo. E de lá não deixa de provocar o desenraizamento dos seus, quando, junto de Rânia, resolve “modernizar a loja” do pai. Era “uma boa mostra da indústria e do progresso de São Paulo” (*DI*, p. 97) que advinha desse influxo modernizador promovido por Yakub. A loja ia se modernizando e Halim “se distanciava das pessoas do interior, que antes vinham à sua porta, entravam na loja, compravam, trocavam ou simplesmente

proseavam” (*DI*, p. 99). Desenraizava-se. A própria fachada da loja agora exibia vitrines. O progresso era inevitável, irreversível, como num filme de Gaspar Noé. Não só a loja da rua dos Barés mudava. Enquanto Rânia ia morar sozinha – e a casa, antes cheia dos três filhos do casal Halim e Zana, se esvaziava – Manaus inteira crescia.

Atracados no Manaus Harbour, os grandes cargueiros achatavam barcos e canoas, ocultando o horizonte da floresta. No centro da praça não havia mais a multidão de pássaros que encantava as crianças. Sentados na escadaria da igreja, índios e migrantes do interior do Amazonas esmolavam. (*DI*, p. 179-180).

[Todos] assistiam, atônitos, à demolição da Cidade Flutuante. Os moradores xingavam os demolidores, não queriam morar longe do pequeno porto, longe do rio. Halim balançava a cabeça, revoltado, vendo todas aquelas casinhas serem derrubadas. (...) Ele ficou engasgado, e começou a chorar quando viu as tabernas e o seu bar predileto, A Sereia do Rio, serem desmantelados a golpes de machado. Chorou muito enquanto arrancavam os tabiques, cortavam as amarras dos troncos flutuantes, golpeavam brutalmente os finos pilares de madeira. Os telhados desabavam, caibros e ripas caíam na água e se distanciavam da margem do Negro. Tudo se desfez num só dia, o bairro todo desapareceu. Os troncos ficaram flutuando, até serem engolidos pela noite. (*DI*, p. 159).

“Os terrenos do centro pedem para ser ocupados. Manaus está pronta para crescer.” (*DI*, p. 147) diz Yakub. A reforma da casa do casal fora, nas palavras de Nael, “um assombro”.

Os azulejos portugueses com a imagem da santa padroeira foram arrancados. E o desenho sóbrio da fachada, harmonia de retas e curvas, foi tapado por um ecletismo delirante. A fachada, que era razoável, tornou-se uma máscara de horror, e a idéia que se faz de uma casa desfez-se em pouco tempo. (*DI*, p. 190).

No entanto, era ele mesmo, Nael, o narrador, o maior dos deslocados, dos desenraizados; filho de um dos gêmeos, de qual dos dois ele jamais pôde saber, com uma índia desenraizada, ele representa o elemento híbrido, parafraseando Silviano Santiago: o mestiço, mistura sutil e complexa entre o elemento estrangeiro e o elemento autóctone. “Sou e não sou filho de Yakub” (*DI*, p. 196), reconhecia ele, entendendo a influência cultural que Yakub exercera sobre sua formação, encontrando Milton Hatoum aqui, com a habilidade de grande romancista que lhe é peculiar, do lugar comum do conflito entre gêmeos, a sua heterotopia particular, nossa heterotopia coletiva, o seu (o nosso) próprio “entre-lugar”: entre dois irmãos.

## BIBLIOGRAFIA



ABREU, Capistrano. “O caráter nacional e as origens do povo brasileiro”. In: DIATAHY, Eduardo (org.) *O pensamento brasileiro de clássicos cearenses*. Vol. II. Fortaleza: Instituto Albanista Sarasate, 2006. p. 75-96.

BOSI, Ecléa. “Cultura e desenraizamento”. In: BOSI, Alfredo (org.). *Cultura Brasileira: temas e situações*. 4ª ed. São Paulo: Ática, 2006. p. 16-41.

CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturais Híbridas*. 4ª ed. São Paulo: EDUSP, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Of others spaces*. Disponível em <http://foucault.info/documents/heteroTopia/foucault.heteroTopia.en.html>. Acesso em junho de 2009.

FROMM, Erich. *Psicanálise da Sociedade Contemporânea*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1959.

GUATARRI, Felix. “Restauração da Cidade Subjetiva”. In: *Caosmose: um novo paradigma estético*. Rio de Janeiro: Ed 34, 1995. p.168-179.

HATOUM, Milton. *Dois Irmãos*. São Paulo: Cia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Relato de um certo oriente*. 2ª ed. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

JOBIM, José Luís. “Identidade nacional e outras identidades” In: JOBIM, José Luís; PELOSO, Silvano. *Identidade e Literatura*. Rio de Janeiro/Roma: de Letras/Sapienza, 2006. p. 187-203.

RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro*. 2ª. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SÁBATO, Ernesto. “Sartre contra Sartre ou A missão transcendente do romance”. In: *Três aproximações à literatura de nosso tempo*. São Paulo: Ática, 1994. p. 7-29.

SANTIAGO, Silviano. “O entre-lugar do discurso latino americano”. In: *Uma literatura nos trópicos*. São Paulo: Perspectiva, 1978. p. 11-28.

SCHOHAT, Ella. STAM, Robert. *Crítica da Imagem Eurocêntrica: multiculturalismo e representação*. São Paulo: Cosacnaify, 2006.

SIMMEL, Georg. “A metrópole e a vida mental”. In: *O fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro: Zahar ed, 1976. p. 11-25.

WEIL, Simone. *O enraizamento*. São Paulo: EDUSC, 2001.