

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

**SEGREDOS DE UMA CASA EM RUÍNAS:
FAMÍLIA E PENSAMENTO SOCIAL NA OBRA DE MILTON
HATOUM**

FABÍOLLA EMANUELLE SILVA VILAR

Manaus – AM
2017

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

FABÍOLLA EMANUELLE SILVA VILAR

**SEGREDOS DE UMA CASA EM RUÍNAS:
FAMÍLIA E PENSAMENTO SOCIAL NA OBRA DE MILTON
HATOUM**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Amazonas / UFAM, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. Marco Aurélio Coelho de Paiva

Manaus – AM
2017

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

V697s	Vilar, Fabiolla Emanuelle Silva Segredos de uma casa em ruínas : família e pensamento social na obra de Milton Hatoum / Fabiolla Emanuelle Silva Vilar. 2017 172 f.: 31 cm. Orientador: Marco Aurélio Coelho de Paiva Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal do Amazonas. 1. Pensamento Social. 2. Literatura. 3. Família. 4. Amazônia. I. Paiva, Marco Aurélio Coelho de II. Universidade Federal do Amazonas III. Título
-------	--

FABÍOLLA EMANUELLE SILVA VILAR

**SEGREDOS DE UMA CASA EM RUÍNAS:
FAMÍLIA E PENSAMENTO SOCIAL NA OBRA DE MILTON HATOUM**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Amazonas / UFAM, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Aprovado em ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marco Aurélio Coelho de Paiva
Orientador

Prof. Dr. Allison Marcos Leão da Silva
Examinador

Prof. Dr. Odenei de Souza Ribeiro
Examinador

*Para
Joselma e Ronaldo, meus pais,
Brunna e Josy, minhas irmãs,
Vinicius, meu amor,
e para
Luna, que está por vir.*

AGRADECIMENTOS

Sou profundamente grata ao meu orientador, Prof. Dr. Marco Aurélio Coelho de Paiva, que com rigor, firmeza, sabedoria e paciência guiou cada passo desta pesquisa, tornando possível a realização deste trabalho através de suas valiosas sugestões e contribuições.

Aos professores Allison Marcos Leão da Silva e Odenei de Souza Ribeiro, pelas valiosas críticas e contribuições dadas durante o exame de qualificação e pela gentileza em aceitarem participar da banca de defesa.

À Marluce Lima, por sua paciência, disposição em ajudar e pelo constante incentivo ao longo desses dois anos.

À Isabelle Brambilla Honorato, Tatiane Mota, Israel Pinheiro e Venâncio Marinho, amigos queridos que tornaram esta caminhada mais leve e divertida.

À Deus e minha família, especialmente a minha mãe e irmãs, que mesmo de longe me apoiam e incentivam em cada passo dessa jornada.

À Vinicius, meu companheiro e amigo de todas as horas.

À Capes, pelo suporte financeiro para a realização da pesquisa.

À Universidade Federal do Amazonas, seu corpo docente, administrativo, técnico e terceirizado que, em conjunto, possibilitaram a oportunidade de fazer esse curso.

A todos, meus sinceros agradecimentos!

RESUMO

O objetivo deste trabalho é analisar o pensamento social sobre a família na Amazônia e sua articulação com uma dimensão mais ampla da sociedade brasileira a partir do modo como a questão é tematizada nas narrativas literárias de Milton Hatoum, a saber: *Relato de um certo Oriente*, *Dois irmãos*, *Cinzas do Norte* e *Órfãos do Eldorado*. Para tanto, utilizou-se como aporte teórico-metodológico os estudos do pensamento social brasileiro que fizeram da família um baluarte fecundo para a interpretação da nação. Mais especificamente, as abordagens de Gilberto Freyre e Oliveira Vianna e, de forma mais localizada, os estudos de André Araújo e Samuel Benchimol, autores que apresentam uma vasta contribuição em relação aos aspectos indissociáveis dos estudos sobre família. Atrelado a isso, foram considerados os estudos contemporâneos sobre a família e a análise sociológica dos referidos romances. Concebendo a literatura como uma fonte rica no que diz respeito à expressão das representações sociais e como um instrumento capaz de contribuir para compreensão e interpretação da realidade, buscamos sinalizar em que medida os diacríticos de gênero, raça e classe dão contornos ao emaranhado de relações que circunscreve o microcosmo no qual se insere o conflito familiar das personagens e suas respectivas posições de autoridade e poder na família.

Palavras-chave: Pensamento social; Literatura; Família; Amazônia.

ABSTRACT

The objective of this work is to analyze the social thought about family in the Amazon and its articulation with a broader dimension of Brazilian society from Milton Hatoum's novels: *Relato de um certo Oriente*; *Dois irmãos*; *Cinzas do Norte e Órfãos do Eldorado*. In order to do so, we used as a theoretical-methodological contribution studies of Brazilian social thought that make the family a fruitful bulwark for an interpretation of the nation. More specifically, such as approaches by Gilberto Freyre and Oliveira Vianna and, more specifically, the studies of André Araújo and Samuel Benchimol, authors that present a broad contribution to family studies. Coupled with this, it was used as considerations of contemporary studies on family and a sociological analysis of the romantic texts. Conceiving of literature as a rich source in the expression of social representations and as an instrument capable of contributing to the understanding and interpretation of reality, we seek to indicate to what extent the diacritics of gender, race and class of contours to relations that circumscribe the microcosm in which the family conflict of the people and their respective positions of authority and power in the family are inserted.

Keywords: Social thought; Literature; Family; Amazonia.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO I - A FAMÍLIA PATRIARCAL NO PENSAMENTO SOCIAL BRASILEIRO	18
Oliveira Vianna e o clã rural.....	19
Gilberto Freyre e a família patriarcal	25
A família patriarcal: críticas e desdobramentos	29
Araújo e Benchimol: a família no cenário amazônico	41
Aspectos da formação da Amazônia	43
Considerações sobre a família no contexto regional	49
CAPÍTULO II - AS MULHERES E AS CASAS: GÊNERO, HIERARQUIAS E RELAÇÕES DE PODER NO ESPAÇO DOMÉSTICO.....	58
Considerações preliminares	58
A herança patriarcal	65
“Criadas”: um espaço entre dois mundos	71
As madalenas: em busca de um lugar ao sol	87
As madonas: os bastiões da nova ordem	102
CAPÍTULO III - ENTRE O VELHO E NOVO: PERMANÊNCIAS E RUPTURAS NAS ESTRUTURAS FAMILIARES	121
Os patriarcas e a ética do trabalho	124
Os filhos insurgentes	136
Os desajustados e a promessa de um novo recomeço	146
O velho e o novo.....	156
CONSIDERAÇÕES FINAIS	162
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	165

INTRODUÇÃO

A finalidade principal deste estudo é analisar o pensamento social sobre a família na Amazônia e sua articulação com uma dimensão mais ampla da sociedade brasileira a partir do modo como o tema da família é apreendido pelo conjunto da produção literária de Milton Hatoum, a saber: *Relato de um certo Oriente* (2008), *Dois irmãos* (2000), *Cinzas do Norte* (2010) e *Órfãos do Eldorado* (2008). Mais especificamente, tenciona-se analisar os aspectos que atravessam os quatro romances mencionados e que, ao mesmo tempo, ganham contornos no espaço do pensamento social. Tendo como ponto de partida o entendimento de que há uma estreita relação entre família e sociedade, busca-se identificar alguns aspectos da pluralidade que constituem as formas regionais que caracterizam e diferenciam a complexidade da vida social amazônica por meio de ocorrências familiares particulares expressas na literatura. Com isso, intenta-se contribuir para a recuperação de questões adormecidas no âmbito do pensamento social amazônico, de modo a ampliar o debate acerca dos estudos da família no Brasil. Em vista deste objetivo, este estudo, obviamente, não pretende esgotar a temática, pois tanto a família como a literatura possuem um caráter dinâmico, sempre em transformação e ganhando novos significados.

Em meio ao rol de narrativas cuja tônica é a vida social amazônica, a escolha destas obras não é aleatória. A este respeito, é preciso esclarecer que o recorte em questão se deve, antes de tudo, ao fato de que tais romances tomam o drama familiar como enredo, uma temática difícil de ser abordada por meio de pesquisas empíricas. O enfoque regional, por sua vez, não implica em restringir o material literário ao que invariavelmente se chama de “literatura regional”, nem pressupõe ou implica uma homogeneidade, pois a região amazônica apresenta uma pluralidade na sua formação social. Embora os chamados romances regionais tenham um caráter localista e uma preocupação deliberada com aspectos pitorescos de uma dada região, deve-se atentar também para as implicações de ordem ideológica e, muitas vezes, restritivas e segregacionistas presentes nos regionalismos (Souza, 2014), e isso na medida em que regionalismo constitui-se em uma classificação que, por si só, rotula e diminui o status qualitativo das obras. Assim, o regionalismo é igualado “à literatura marginal, de consumo, ou quaisquer outras classificações que resultem na mera exclusão de determinados conjuntos de obras” (Silva, 2016). Ao compreendermos que o texto literário, de uma forma ou de outra, tende a fazer um movimento entre o local e o global, de modo que a obra, mesmo se voltando

para um contexto específico, sempre dialoga com questões que ultrapassam as fronteiras regionais, é mister encarar a literatura como imbrincada entre o local e o universal.

No mesmo sentido, um quadro ou certo modelo de “família amazônica” deve ser descartado como o alvo a ser mirado na análise, pois o real intuito deste trabalho é apontar como essa família ganha expressão no imaginário da região. Para tanto, o texto literário ganha relevância na medida em que, a partir dele, é possível identificar e discutir alguns elementos que compõem a dinâmica familiar, tais como: a casa, a organização doméstica, os papéis sociais dos indivíduos, o contexto social, etc. Repensar o sentido dessas categorias e questionar o pensamento social sobre a família na Amazônia constitui-se no grande desafio da investigação aqui proposta, uma vez que o imaginário sobre a região, recorrentemente, parte de representações contaminadas por determinismos que tendem a generalizar e reproduzir dentro do contexto amazônico noções e teorias que foram pensadas para outras sociedades. Nesse panorama, entendemos que é fundamental a necessidade de construir outros discursos a respeito da família na região.

Para uma investigação a respeito da família no âmbito do pensamento social na Amazônia é essencial que se parta de uma perspectiva teórica (cf. Bachelard, 1984 *apud* Torres, 2010). Tal exigência se faz necessária tendo em vista que esta é a consequência lógica de se assumir, no plano epistemológico, o racionalismo aplicado para a análise científica sobre qualquer campo da realidade (*Idem*). Assim sendo, para alcançar o objetivo desta pesquisa, partiremos da noção de *pensamento social* como formulada por Nogueira (2011):

O pensamento social pode ser visto como aquele arranjo de ideias, correntes ideológicas e matrizes interpretativas – um arranjo necessariamente plural, heterogêneo, repleto de dissonâncias, tensões e disputas – que se dedicam a estabelecer um diálogo reflexivo com a sociedade, ou seja, que buscam fornecer explicações sobre os fatos básicos de uma vida coletiva: quem somos, de onde viemos, como conseguimos chegar ao ponto em que estamos, quais são nossos dilemas, para onde vamos, que bagagem carregamos, o que nos move? (Nogueira, 2011, p. 16)

Analisar o pensamento social sobre a Amazônia a partir do tema da família nos ajuda a recuperar e compreender os elementos estruturais presentes na própria constituição da “sociedade amazônica” em conexão com a sociedade brasileira. Implica também explorar um mosaico de questões contraditórias e uma multiplicidade de atores dissemelhantes. Todavia, os desencontros que “se aninham no interior do pensamento social de uma dada época não são necessariamente excludentes entre si: são fenômenos sociais e ideológicos e portanto se interpenetram, se misturam e se influenciam reciprocamente” (cf. Nogueira, 2011, p. 16).

Nesse sentido, Mello (2014) explica que, como um campo de estudos, pode-se atribuir à análise do pensamento social uma série de pesquisas que objetivam investigar as tradições cultural, intelectual, social e política da sociedade. Schwarcz & Botelho (2011), por sua vez, argumentam que o pensamento social é uma área que:

[...] compreende pesquisas voltadas tanto para as grandes temáticas de estudo da formação da sociedade brasileira nas várias dimensões desse processo, que se irradiam pelas questões da modernização, modernidade e mudança social, construção e transformação do Estado-nação, cultura política e cidadania; quanto para as diferentes modalidades de produtores e de produção intelectual e artística em sentido amplo (literatura, artes plásticas, fotografia, cinema, televisão e teatro) e da própria cultura como sistema de valores e formas de linguagem. (Schwarcz & Botelho, 2011, p. 12)

O pensamento social é um campo de análise que está na ordem da vida coletiva. Dessa forma, emerge nesse trabalho como um campo capaz de oferecer novos elementos para o debate acerca das tendências que marcam as representações sobre a família na região, além de possibilitar a oportunidade de identificarmos os contornos particulares inerentes à formação distinta da Amazônia em meio à pluralidade do pensamento social brasileiro.

A esse respeito, é preciso destacar ainda que, invariavelmente, esse campo de investigação tem contribuído de forma decisiva para a compreensão dos dilemas e paradigmas da sociedade nacional. Em meio à diversidade de abordagens, os inúmeros intérpretes do Brasil têm equacionado e dado contorno às temáticas de estudo da formação da sociedade brasileira em suas múltiplas dimensões. No tocante ao tema da família, dentre a gama de instrumentos analíticos utilizados para abordar essa área de estudos, ela aparece como uma fonte fecunda para a interpretação da nação. Alcançando maior notoriedade no âmbito nacional a partir das análises de Gilberto Freyre em *Casa-grande e senzala* (1933) e, posteriormente, em *Sobrados e mocambos* (1936), este tema revelou-se promissor para uma compreensão da formação da sociedade nacional, e isso na medida em que tais obras ganharam importante repercussão no cenário cultural e intelectual da época. O entendimento da cultura brasileira como assentada na dualidade singular a reger as relações sociais entre o público e o privado toma a família patriarcal como elemento central para a própria caracterização dessa especificidade alegada pelo autor.

No que diz respeito aos estudos sobre família, cabe destacar que é a partir da década de 1970 que essa problemática obtém maior relevância teórica, e isso na medida em que se ampliaram as pesquisas na área. Desde então as pesquisas relacionados à temática da família vêm contribuindo para uma melhor compreensão dos fenômenos sociais a partir dos mais

variados enfoques. Contemporaneamente, a atualidade desta temática é sinalizada a partir de discussões que atravessam os diversos setores da sociedade, além de se fazer presente na miríade de romances, telenovelas e produções cinematográficas recentes, como os emblemáticos filmes *Casa Grande* (2014) e *Que horas ela volta?* (2015), que tomam a vida privada como um espaço central para a compreensão de nossa época.

Embora a família seja um dos temas clássicos das ciências sociais e ocupe sempre um lugar privilegiado na discussão de várias instâncias do saber (sociologia, antropologia, história, psicologia, serviço social, direito, pedagogia, medicina, etc.), os estudos sobre família no contexto da Amazônia ainda se mostram embrionários, com poucas contribuições para um debate mais específico sobre a realidade regional. Nesse sentido, é preciso recorrer a estudos que, na maioria das vezes, foram pensados a partir de outros contextos. Isso decorre, em muito, do fato de a teoria sobre família no Brasil partir de estudos realizados nas regiões Sul, Sudeste e Nordeste do país. Muito embora essa teoria possa ser relativizada, a variabilidade histórica, as especificidades sociais, culturais, étnicas e geográficas do Norte demandam um “olhar” especial sobre a família na região. Tendo em vista esse panorama e a importância de se pensar a família atrelada ao seu contexto (social, cultural e histórico), busca-se levantar uma discussão no intuito de ajudar a preencher essa lacuna teórica, de modo a traçar uma imagem mais aproximada das particularidades pertinentes à família da região e, assim, contribuir para uma nova forma de se pensar a questão no âmbito local. Além disso, a necessidade de realizar um estudo com esse viés está associada ao interesse em tratar e dar visibilidade às famílias constituídas a partir de arranjos complexos, derivados da própria condição multiétnica da sociedade amazônica, pois é inaceitável que se pense a família desconsiderando a presença daqueles que compõem as diferentes faces da Amazônia – brancos, caboclos, indígenas, negros, nordestinos etc.

No âmbito literário, por sua vez, a família se apresenta enquanto um tema fundamental para a conformação e o estabelecimento de uma “literatura brasileira”. Ana Maria Machado, Clarice Lispector, Joaquim Manuel de Macedo, José de Alencar, Júlia Lopes de Almeida, Lygia Fagundes Telles, Machado de Assis, Manuel Antônio de Almeida, Raquel de Queiroz e o próprio Gilberto Freyre estão entre alguns dos escritores que fazem da família o *locus* privilegiado de suas abordagens. No contexto da Amazônia, por sua vez, escritores como Inglês de Souza, Lourenço Amazonas, Maria Lúcia Medeiros, Vera do Val, etc., apresentam importantes contribuições para a análise da problemática da família através da

literatura. É, contudo, Milton Hatoum em seus quatro romances que trata a questão de forma mais central, de modo a possibilitar um debate mais amplo e profundo acerca das várias dimensões desta temática. É nesse sentido que a literatura mostra-se promissora para a presente investigação, uma vez que as contribuições fornecidas pelas narrativas literárias apresentam-se como uma fonte capaz de subsidiar um conhecimento a respeito do pensamento social na região e, ao mesmo tempo, abordar o tema da família para o empreendimento de tal análise. E isso em vista de a literatura perpassar vários setores da sociedade e abordar diversas questões no âmbito doméstico/familiar. Além disso, cabe destacar que a literatura é uma forma de produção cultural e, por consequência, as visões de mundo que expressa dizem respeito a elaborações coletivas, isto é, ao pensamento social de um dado momento histórico, de tal modo que “os problemas de cultura e literatura são fundamentalmente sociológicos” (cf. Hauser, 1998 *apud* Facina, 2004). Assim, cabe pontuar que o recorte metodológico aqui proposto privilegia a análise da família especialmente no contexto do século XX, período em que se passam os principais eventos das narrativas de Milton Hatoum. Tendo em vista esse recorte temporal, concentraremos nossa abordagem na problemática da *família patriarcal*, uma vez que esse período histórico marca os processos de conformação e dissolução das bases patriarcais no Brasil. Ainda em função dos limites de uma dissertação, não discutiremos de forma mais aprofundada questões inerentes à trajetória intelectual e às peculiaridades do campo literário no qual se insere Milton Hatoum.

Para discutir o pensamento social a partir do tema da família, também tomaremos os argumentos de Bourdieu (1996). Assim, conceberemos a família como “uma ficção, um artefato social, uma ilusão no sentido mais comum do termo” (cf. Bourdieu, 1996, p. 135). Segundo o autor, a família é uma construção social que transcende os sentimentos individuais. É, sobretudo, “uma ilusão bem fundamentada”, já que é produzida e reproduzida com a garantia do Estado, isto é, sempre recebe do Estado os meios de existir e de subsistir. Nesse sentido, Fernandes (2001) argumenta que a família, na construção literária, é um artefato social de dois níveis: o da criação literária enquanto objeto cultural e o da construção do ideal de família, isto é, o imaginário que se tem em relação à família em cada sociedade:

Se a instituição familiar, mesmo no mundo real, é uma ficção na medida em que assenta sempre em normas e construções sociais que regulam a vida familiar, quer internamente quer nas suas múltiplas funções sociais, essa ficção não corresponde a qualquer modelo universalmente aplicável a todas as famílias em todas as sociedades. A cada sociedade corresponde um modelo ideal de família – uma ficção estruturada e estruturante, radicada num sistema de valores e práticas – também ele socialmente construído. (Fernandes, 2001, p. 111)

Esta perspectiva vai de encontro com os apontamentos de Bilac (1995) quando afirma que “o termo família tem designado instituições e agrupamentos sociais bastante diferentes entre si, do ponto de vista de sua estrutura e funções”. Assim, recorrentemente, esse termo é empregado de modo inadequado, o que tem gerado equívocos nas pesquisas sociais e na execução de políticas públicas. Cada vez mais é preciso compreender que os diferentes grupos sociais vivem e compreendem o mundo de maneiras distintas, não seguindo uma lógica geral. Quando se trata de sociedades pertencentes às várias Amazônias, a necessidade de um pensamento diferenciado em relação à família se torna maior, tendo em vista o processo histórico ímpar dessa região em relação ao resto do país. Além disso, se, de um lado, a noção de família tende a ser generalizada, de outro, ela também carrega especificidades e particularidades próprias de contextos culturais invariavelmente definidos pelos modos de vida singulares a uma dada região. Nesse sentido, Bilac afirma que:

A variabilidade histórica da instituição familiar desafia qualquer *conceito geral* de família. Ao mesmo tempo, a generalização do termo “família”, para designar instituições e grupos historicamente tão variáveis, termina por ocultar as diferenças nas relações entre a reprodução e as demais esferas da vida social. (Bilac, 1995, p. 31)

Tendo em vista que os estudos recentes (cf. Fonseca, 2004; Bilac, 1995; Sarti, 1995) sobre o tema convergem para o entendimento de que não há um padrão universal de organização familiar, deve-se tomar a posição de não definir o termo família, mas sim pensá-la a partir de questões como: circunstâncias sociais, culturais e históricas; classe social; etnia; geração, etc. Neste ponto, cabe frisar ainda que, com o intuito de evitar possíveis equívocos, faz-se necessário esclarecer que o termo *família* será sempre utilizado no decorrer deste trabalho de maneira genérica, isto é, fazendo referência a diversidade de arranjos familiares existentes numa sociedade dada. No mesmo sentido, a categoria *Amazônia* será empregada para remeter às várias “Amazônias”, ou seja, ao conjunto plural de gentes, culturas, línguas, etc., que compõem a região. Com isso, busca-se construir uma reflexão que apresente as principais características que compõem o imaginário sobre a vida familiar no âmbito da Amazônia sem, no entanto, apontar um padrão que cristalice um determinado modelo, até porque a complexidade inerente a esta região deslegitima qualquer esforço nesse sentido.

Tomando-se esse cenário e, ao mesmo tempo, compreendendo-se a família como uma noção processual que se modifica geográfica e historicamente (Brito, 2013, p. 78), propõe-se aqui a realização de um estudo a respeito do pensamento social na Amazônia a partir da família, articulando-o com a produção literária. Em linhas gerais, objetiva-se refletir

sobre o pensamento social na Amazônia a partir do tema da família, dada a importância não só de adequar a teoria disponível à realidade regional, mas também contribuir para a construção de novas abordagens que considerem a Amazônia como *locus* de configurações e dinâmicas sociais específicas. Se não for possível responder, que ao menos possamos abrir o espaço para se discutir questões como: O que diz a literatura sobre a organização e constituição de arranjos familiares no contexto pluriétnico da Amazônia urbana? Quais as circunstâncias que possibilitaram a incorporação e integração de indivíduos de culturas e realidades socioeconômicas distintas em um mesmo ambiente familiar? Até que ponto a estrutura hierárquica da conjuntura cultural e socioeconômica foi reproduzida no espaço doméstico? Quais relações de autoridade e poder foram possíveis em um ambiente multicultural compartilhado por índios, negros e imigrantes de diversas origens e regiões? E, por fim, em que medida as implicações de gênero, classe e raça marcam as trajetórias de vida das diversas personagens das narrativas de Hatoum?

O trabalho está dividido em três capítulos. No primeiro serão apresentadas considerações voltadas propriamente para a questão da *família*, uma vez que esta possui lugar de destaque tanto nos textos literários em foco como nas abordagens teóricas do pensamento social. Almeja-se, com isso, realizar as ponderações necessárias para a compreensão das referidas tramas romanescas sob o viés daqueles teóricos clássicos que primeiro se mobilizaram no sentido de interpretar a nação por meio de ocorrências particulares da família (cf. Souza & Botelho, 2001, p. 415), sobretudo a partir da abordagem de Gilberto Freyre e Oliveira Vianna. Apresentadas as contribuições desses teóricos, nos voltaremos para as abordagens de André Araújo e Samuel Benchimol, autores que – embora não tratem a família como fio condutor de suas análises – apresentam uma vasta contribuição em relação aos aspectos indissociáveis da problemática da família. Após a apresentação desse panorama, sinalizaremos em que medida os estudos recentes sobre a temática da família no Brasil contribuem para a melhor compreensão do pensamento social na Amazônia.

No segundo capítulo, buscamos apresentar alguns aspectos da configuração familiar tal como se apresentam nas narrativas romanescas em foco, sem perder de vista a articulação de tais elementos com aquilo que apontam os teóricos do pensamento social sobre família no âmbito nacional e regional. Assim, teceremos uma discussão acerca da noção de *casa* – aspecto em destaque tanto nos mencionados estudos pioneiros sobre família quanto nas narrativas romanescas em questão. No âmbito dessa discussão, daremos destaque às

trajetórias das personagens femininas de Milton Hatoum e os desdobramentos ao longo do espaço temporal que suas posições hierárquicas e de poder enceram.

No terceiro e último capítulo nos valeremos das diferentes trajetórias dos personagens masculinos de Milton Hatoum e de suas destoantes origens socioculturais como foco de abordagem, de modo a trazer para o centro do debate a problematização acerca das permanências e rupturas que constituem e permeiam o processo de formação da Amazônia.

CAPÍTULO I

A FAMÍLIA PATRIARCAL NO PENSAMENTO SOCIAL BRASILEIRO

Por fazer parte de uma pauta recorrente no âmbito acadêmico, o tema da família sempre fomentou muitas discussões, continuidades e contradições, de modo que muitas teorias foram consolidadas e outras foram revisadas e questionadas. A família é um tema que merece sempre atenção porque se transforma constantemente, de modo que, no decorrer do processo histórico, foram estabelecidas diversas teorias e paradigmas com a finalidade de explicar a instituição familiar e seus desdobramentos. As bases teóricas que forjaram e deram contornos ao emaranhado de estudos e discussões em torno da família, mais especificamente no que se refere à problemática da família patriarcal, são o tema deste capítulo. Não é o caso, porém, de apresentar uma mera revisão bibliográfica ou mesmo desenvolver uma análise detalhada das correntes teóricas que se voltaram para os estudos sobre família no Brasil. Tendo em vista os objetivos propostos e os limites de uma dissertação, nos ateremos, no espaço deste capítulo, à análise dos estudos do pensamento social brasileiro que fizeram da família o *locus* privilegiado de sua abordagem. Possuindo esse campo do conhecimento notória amplitude, concentraremos nossa atenção, num primeiro momento, naquelas obras que podem ser consideradas as mais relevantes aos estudos sobre família no Brasil e, por conseguinte, apresentaremos alguns autores que tomam a Amazônia como *locus* prioritário de suas abordagens. Trata-se de encarar as clássicas teorias do pensamento social em seus aspectos de permanência e continuidade que se perpetuam no tempo e no espaço nacional. Com isso, pretendemos apresentar o panorama geral de ideias disseminadas por parte dessas vertentes de pensamento e suas influências no cenário contemporâneo a partir do confronto dessas abordagens com os estudos empíricos recentes. Assim, espera-se trazer para o centro do debate algumas das mais importantes contribuições dos estudos sobre família, sem pretender, obviamente, esgotar a temática. No âmbito dessa abordagem, algumas teorias de igual importância ficaram de fora da discussão na medida em que a volumosa produção científica acerca do tema impõe limitações metodológicas importantes no que diz respeito à escolha das correntes de pensamento.

Sob essa perspectiva, apresentaremos a seguir algumas das principais correntes teóricas que tiveram grande repercussão no pensamento social brasileiro e que, de modo geral, influenciaram os estudos sobre a família no âmbito nacional. O debate se concentrará nas abordagens de Oliveira Vianna e Gilberto Freyre, autores que, interessados em compreender a

formação da nação, enxergaram na família um nexos explicativo central e valioso para o entendimento do caráter nacional brasileiro. O retorno a esses autores ocorre não somente em função da influência que exerceram no debate de sua época, mas, sobretudo, devido às expressivas contribuições que oferecem aos estudos contemporâneos em suas inúmeras ramificações.

Oliveira Vianna e o clã rural

No âmbito do pensamento social brasileiro, uma das primeiras e mais importantes análises acerca da família foi realizada pelo jurista fluminense Francisco José de Oliveira Vianna que, além do direito, sua área de formação, recebeu forte influência da antropologia física, da psicologia social e também da sociologia de sua época. Sua obra de referência para o estudo da família é *Populações meridionais do Brasil*, originalmente publicada em 1920. Partindo do entendimento de que “não há tipos sociais fixos, e sim ambientes sociais fixos” (Vianna, 1987, p.18), Oliveira Vianna destaca a existência de uma “tríplice diferenciação regional” composta por pelo menos três diferentes e inconfundíveis histórias: “a do norte, a do centro-sul, a do extremo-sul, que geram, por seu turno, três sociedades diferentes: a dos sertões, a das matas, a dos pampas, com os seus três tipos específicos: o sertanejo, o matuto, o gaúcho” (*Idem*, p.15-16). Dentre esses três grupos regionais, apenas os dois últimos foram alvo de análise por Oliveira Vianna, ficando as populações setentrionais (correspondente ao tipo regional do sertanejo formado nas regiões secas do Nordeste e na hileia amazônica) apenas esboçadas em ideias vagas apresentadas no programa original do autor.

O jurista fluminense se debruçou sobre “os primeiros séculos coloniais até os fins do segundo Império” com o intuito de apresentar a caracterização social do povo brasileiro e ressaltar o quanto “somos distintos dos outros povos, principalmente dos grandes povos europeus, pela história, pela estrutura, pela formação particular e original” (*Idem*, p. 15). Vianna analisou dados importantes acerca dos fatores que culminaram na formação *sui generis* do povo brasileiro. Segundo ele, os primeiros séculos de colonização portuguesa no Brasil corresponderam ao período em que, “na Europa, as cortes estão em pleno fastio e brilham do mais vivo fulgor”. Em Portugal, mais especificamente, os reis concentravam em torno de si “um centro de luxo, fausto e galanteria” (*Idem*, p. 27).

Esses fidalgos e cortesões, educados, destarte, na vida dos paços reais e nos seus prazeres e galas, é que, descoberta a América, trazem para entre nós, com o gosto das mundanidades, esses hábitos, tão surpreendentes, aqui, de sociabilidade, de urbanidade e de luxo. (Vianna, 1987, p. 28)

Conforme Vianna, nesse contexto de propensão pelo urbano prevalece, durante os primeiros séculos coloniais, a tendência europeia de concentração citadina. Segundo ele, os centros coloniais mais vivazes pareciam um recanto de corte europeia transplantada para o meio da selvageria americana. “Tamanhas as galas e as louçanias da sociedade, o seu maravilhoso luxo, o seu fausto espantoso, as graças e os requintes do bom tom e da elegância” (*Idem*, p. 23). Concentrados nas cidades, os grandes produtores rurais são forçados a organizar um duplo domicílio: a necessária casa do campo (foco dos seus principais interesses econômicos) e a apreciável residência urbana (aglutinadora dos prazeres da vida em sociedade). Embora tenha proporcionado aos colonos, num primeiro momento, uma aproximação com a dinâmica de vida portuguesa, a prática do duplo domicílio não se sustentou por muito tempo. Para manter uma grande propriedade rural era preciso que o senhor de engenho acompanhasse de perto o cotidiano do latifúndio. Simultaneamente, custear a onerosa vida urbana daquela época tornava-se cada vez mais insustentável. Em decorrência disso, os grandes senhores rurais tiveram que escolher, logo nos primeiros dois séculos de colonização, entre a vida onerosa e descuidada da cidade ou a vida no campo, onde localizavam-se os seus principais interesses econômicos.

Estando o Brasil Colonial assentado sobre uma base econômica “exclusiva de latifúndios agrícolas”, era de se esperar que eles tenham optado pelo campo, de modo que foram se recolhendo “aos poucos, à obscuridade e ao silêncio do viver rural” (*Idem*, p. 33). Em consequência, decorreu a decadência dos centros urbanos e o deslocamento massivo dos grandes proprietários para o espaço rural ao longo dos primeiros séculos de colonização.

Constrangidos a aderir uma vida essencialmente rural, os colonos portugueses alteraram paulatinamente seus hábitos e costumes de caráter intrinsecamente urbano para se adaptarem a um ambiente fundamentalmente rural. “É completa a contradição deles com essa rusticidade, em cujo seio bravio e áspero penetram os colonizadores”, explica Vianna (*Idem*, p. 28). Segundo ele, todo o período colonial foi perpassado por um conflito “entre o espírito peninsular e o novo meio, isto é, entre a velha tendência europeia”, que atraía os colonos portugueses para as cidades e os seus encantos, e a “nova tendência americana”, que impelia essas mesmas classes para os campos e o seu rude isolamento (*Idem*).

Esse processo de ruralização da população provocou o isolamento e a autonomização da aristocracia colonial que, paulatinamente, concentrou em torno de si toda a vida em derredor, não deixando “espaço para o pequeno e o médio proprietário rurais” que se tornaram

“tão autônomos quanto ele” (*Idem*, p. 61). Assim, inversamente aos primeiros séculos de colonização – quando os grandes proprietários foram compelidos a optarem entre o mundo urbano e o rural, tendo em vista as circunstâncias econômicas desfavoráveis para o duplo domicílio – o século XVIII foi marcado pela completa ruralização da população brasileira, de modo que o “viver rural” já era considerado um sinal de distinção social e até mesmo de nobreza e importância, passando “a ser querido, procurado, estimado, como fonte de prazer e encanto” (*Idem*, p. 34).

Segundo Vianna, ao contrário das sociedades europeias que cultivaram em seu processo histórico um alto grau de solidariedade e interdependência entre os grandes proprietários e o proletariado rural, o senhor de engenho do período colonial brasileiro fez de cada “domínio fazendeiro” “um microcosmo social, um pequeno organismo coletivo, com aptidões cabais para uma vida isolada e autônoma” (*Idem*, p. 155).

Dispersos e isolados na sua desmedida enormidade territorial, os domínios fazendeiros são forçados a viver por si mesmos, de si mesmos e para si mesmos. Essa necessidade de autossustentação gera, na economia das fazendas, uma considerável complexidade de aparelhos de produção [...]. Elas produzem quase tudo o que precisam e compram o mínimo possível. (Vianna, 1987, p. 133)

É essa independência econômica e social dos engenhos que produz o afinamento da solidariedade social das populações coloniais. Conforme destaca Vianna, “o desenvolvimento do complexo rural transformou os latifúndios em pequenos universos econômicos, capazes de produzir quase tudo que precisavam”. Isolado pelo latifúndio, o grande senhor rural “reforça progressivamente e absorve toda a vida social em derredor” do seu círculo familiar, fazendo da sua casa o seu mundo, “como se não existisse a sociedade” (*Idem*, p. 48). Segundo os apontamentos de Oliveira Vianna,

[...] os quadros sociais dos nossos campos não têm a variabilidade dos grandes centros. Dentro deles vivem sempre os mesmos homens, as mesmas famílias, as mesmas tradições. Os seus elementos componentes não possuem essa instabilidade, que é própria aos elementos urbanos, e isto porque a terra os prende e os fixa de uma maneira hereditária. Essa estabilidade dos grupos familiares superiores permite que se forme, no meio rural, uma trama de relações sociais também estáveis, permanentes e tradicionais. Esses grupos se conhecem mutuamente nas suas qualidades, gênios, tendências e idiosincrasias, ou tradicionalmente se odeiam. Sociedade rarefeita, de círculo vicinal limitado, todos, por isso mesmo, se nomeiam, se cumprimentam e mantêm entre si uma certa comunidade de simpatias e afeições. (Vianna, 1987, p. 48)

Ao buscar compreender os processos e as condições que dão contornos a esse contexto de independência e autonomia econômica que envolve os grandes proprietários rurais, Vianna lança mão da noção de “clã rural”, isto é, “o grupo social que se constitui, desde o primeiro

século, nos campos, em torno e sob a direção suprema do grande proprietário de terras” (*Idem*, p. 132). Vianna toma como fundamento o entendimento de que os clãs são um fato inevitável entre os brasileiros em razão da inexistência e da insuficiência, ainda nos primeiros séculos de colonização, de instituições sociais tutelares e da extrema miserabilidade populacional. Segundo o jurista fluminense, o clã “é apenas a porção visível de uma associação maior, a sua porção por assim dizer militante”, é um regime que envolve toda “a população rural, de alto a baixo” em torno e sob a direção suprema dos chefes territoriais (*Idem*).

A noção de “clã rural” é uma categoria central para o entendimento da formação social, política e econômica brasileira e aparece na obra de Oliveira Vianna como uma síntese de outras poderosas organizações clânicas. Em *Instituições políticas brasileiras* (1999), o autor destaca que:

[...] o clã rural – o clã fazendeiro, a porção mais importante talvez do nosso “complexo do feudo” – é a única forma da solidariedade do povo-massa dos campos que a nossa nobreza territorial conseguiu organizar. Não foi esta, porém, a única forma de solidariedade social que o grande domínio organizou. O clã feudal é a organização da solidariedade do povo-massa – da plebe dos campos; mas, para a elite rural, o grande domínio organizou uma outra espécie de solidariedade social: – é o clã parental.

O clã parental é uma organização aristocrática. É uma espécie de Ordem da Cavalaria das grandes famílias dominicais. Foi enorme a sua influência no Período Colonial e, ainda maior, no Período Imperial e na República. (Vianna, 1999, p. 219)

De caráter essencialmente privado, o clã rural (feudal e parental) configurou-se enquanto um grupo social fundamentalmente patriarcal, de modo que o poder se concentrava nas mãos do *pater-famílias* que possuía um vasto controle “sobre os filhos, parentes e agregados, adscritos ao seu poder”. É ele quem, durante três séculos, disciplina e educa “as novas gerações no culto da honradez, da dignidade, da probidade, do respeito à velhice” (Vianna, 1987, p. 50). Em torno e sob a direção suprema do grande proprietário de terras é que se constituem os laços de consanguinidade e afetividade dos indivíduos pertencentes à grande unidade clânica.

É o pater-famílias que, por exemplo, dá noivo às filhas, escolhendo-o segundo as conveniências da posição e da fortuna. Ele é quem consente no casamento do filho, embora já em maioridade. Ele é quem lhe determina a profissão, ou lhe destina uma função na economia da fazenda. Ele é quem instala na sua vizinhança os domínios dos filhos casados, e nunca deixa de exercer sobre eles a sua absoluta ascendência patriarcal. Ele é quem os disciplina, quando menores, com um rigor que hoje parecerá bárbaro, tamanha a severidade e a rudeza. Por esse tempo, os filhos têm pelos pais um respeito que raia pelo terror. Esse respeito é, em certas famílias, uma tradição tão vivaz, que é comum verem-se os próprios irmãos cadetes pedirem a bênção ao primogênito. Noutras, as esposas chamam “senhor” aos maridos, e esses, “senhoras” às esposas. O sentimento de respeito aos mais velhos e de obediência à

sua autoridade, tão generalizado outrora no nosso meio rural, é também uma resultante dessa organização cesarista da antiga família fazendeira. (Vianna, 1987, p. 49-50)

Além do poder sobre a cúpula familiar, o *pater-famílias* concentrava em torno de si o domínio sobre escravos e trabalhadores rurais “livres” que, não tendo posses, “dependiam totalmente do proprietário de terras, que se tornava seu senhor em qualquer questão social, econômica e política”, haja vista que “os latifúndios detinham o monopólio do mercado de trabalho e, conseqüentemente, controlavam as vidas dos que deles dependiam” (Paim, 2005, p. 38). Em decorrência disso, “essa preponderância da vida de família influi consideravelmente sobre o caráter e a mentalidade da nobreza rural: torna-a uma classe fundamentalmente doméstica” (Vianna, 1987, p. 49), constituindo-se o clã parental como a unidade econômica básica “capaz de obter a submissão de toda a mão-de-obra ‘livre’ que vivesse no interior ou na periferia dos domínios” (Paim, 2005, p. 38).

Para Oliveira Vianna, a função tutelar no período colonial só era exercida pelo fazendeiro local que mantinha com “segurança e tranquilidade” sob a sombra dos seus engenhos e cafezais o pobre e o fraco. O *pater-famílias* era o único no mundo rural que tinha “meios para dar à sua patronagem uma eficiência prática”. Só ele era capaz, “neste regime de pilhagem e prevaricação gerais, de reagir contra as arbitrariedades e as injustiças”. Riqueza, poder e prestígio, mas também a legislação colonial, fez do grande proprietário “o centro histórico de gravitação colonial do povo rural” (Vianna, 1987, p. 142-143).

Num contexto em que as formas de solidariedade social e política oficiais aparecem como “meras entidades artificiais e exógenas” – haja vista que não exercem efeitos diretos sobre a realidade e os interesses da população colonial –, o compadrio surge como um elemento importante à constituição dos clãs, uma vez que “o compadre e o seu grupo familiar engrossavam, enormemente, o fluxo dos elementos estranhos aos clãs feudais e parentais” (Vianna, 1999, p. 245). Assim, quanto maior o número de afilhados em torno do grande senhor de terras, maior o seu reconhecimento e o seu prestígio social e político. Segundo esclarece Vianna, “o senhor do feudo e chefe da patriarquia se tornava então mais prestigioso e respeitável, não só pelo número de ‘arcos’, ou ‘capangas’, ou escravos (clã feudal), como pelo número de famílias entrelaçadas pela afinidade do sangue e do compadrio (clã parental)” (*Idem*). É na gênese dos clãs rurais que Vianna enxerga a peculiaridade da formação de um tipo único de solidariedade que se organiza e se mantém durante os primeiros séculos de colonização. Assentado no isolacionismo, o privatismo descrito pelo autor é o que dá aos

homens de formação rural uma fisionomia inconfundível e própria, cada vez mais diferenciada do tipo português do qual é originário. Para Vianna, esse tipo único de solidariedade parental e gentílica que o nosso povo consegue formar é o que dá contornos ao caráter essencialmente patriarcal da história social e política brasileira, e faz com que o grande proprietário rural seja, ao mesmo tempo, “o patriarca, o legislador, o juiz e o chefe militar” (Vianna, 1987, p. 81).

O ruralismo, a organização clânica e a solidariedade social de caráter fundamentalmente individual surgem como fatores condicionantes ao desenvolvimento do isolacionismo enquanto uma característica básica da sociedade brasileira. Constituída a partir de vínculos estreitos e de laços consanguíneos, a família senhorial descrita por Vianna definia propriamente o lugar de cada um na sociedade. Assim, pertencer a uma família significava a própria existência dos indivíduos enquanto seres sociais. Nesse contexto, o chefe clânico concentrava em torno de si não apenas o poder de patriarca, mas também a responsabilidade de administrar e garantir a reprodução do seu núcleo familiar e do volumoso grupo de agregados de toda espécie que dele dependiam diretamente.

Ao esmiuçar em *Populações meridionais do Brasil* o entrelaçamento entre os clãs feudais e parentais – genericamente denominados pelo termo “clã rural” –, Vianna faz mais do que apresentar o peculiar processo de formação da nação. Ele delinea as dimensões de poder e de dominação que premeiam o desenvolvimento histórico, político e social brasileiro, ressaltando as tensões e hierarquizações que envolvem os diversos grupos culturais imbricados nesse cenário. A esse respeito, as considerações de Vianna nos permite perceber que, com uma lógica interna própria, essa estrutura de poder baseada no isolacionismo fazia com que as tensões sociais se transfigurassem em tensões propriamente familiares. Assim, os conflitos da era colonial aparecem como expressão das tensões entre famílias rivais que frequentemente se enfrentavam.

Ao sublinhar a centralidade da família para a compreensão do “caráter nacional”, Oliveira Vianna, além de apresentar uma original e meticulosa abordagem, também contribuiu (juntamente com outros intelectuais) para a inauguração de um campo novo do conhecimento voltado para os estudos do pensamento social brasileiro. Exercendo forte influência sobre o elevado número de intelectuais da geração pós-30, Vianna colaborou de forma decisiva para ampliação do debate acerca da formação nacional em suas diferentes ramificações. Nomes de peso como, por exemplo, Nestor Duarte, Sérgio Buarque de Holanda,

Caio Prado Jr. e Gilberto Freyre, dialogaram intensamente (implícita ou explicitamente) com sua obra. Contudo, o sociólogo pernambucano Gilberto Freyre é certamente aquele que apresenta, no âmbito dos estudos sobre família no Brasil, a mais emblemática contribuição. Assim como Oliveira Vianna, Freyre percebeu a família como um *locus* privilegiado para a análise da identidade nacional. Mais que isso: ele enxergou na noção de “família patriarcal” um instrumento disciplinador das práticas, comportamentos e condutas sociais que irromperam no decorrer do período colonial e se desdobraram ao longo dos séculos seguintes. É sobre isso que falaremos a seguir.

Gilberto Freyre e a família patriarcal

A abordagem de Freyre acerca da família patriarcal brasileira assenta-se, sobretudo, no âmbito das obras *Casa-grande & senzala* e *Sobrados e mucambos*, publicadas originalmente em 1933 e 1936, respectivamente. Tais obras apresentam-se como leituras emblemáticas no âmbito do pensamento social brasileiro sobre família. Nessas obras, Gilberto Freyre empenhou-se de forma pioneira na tentativa de reconstituir e de interpretar certos aspectos da história social da família brasileira (Freyre, 2006b, p. 27). Inicialmente, ele caracterizou a formação do patriarcado rural em *Casa-grande & senzala* e, na sequência, apresentou a conjuntura que levou ao declínio desse patriarcado a partir dos fins do século XVIII, bem como seu prolongamento no patriarcado menos severo dos senhores dos sobrados urbanos e semiurbanos em *Sobrados e mucambos* (*Idem*). Dito de outra forma, sua análise recai na ânsia de compreender o “desenvolvimento das tendências urbanas no Brasil do século XVIII e principalmente do século XIX, em contraste com as tendências rurais” dos séculos anteriores (*Idem*, p. 37), sendo a história íntima da “casa” o fio condutor de suas análises.

A vida doméstica, a rotina conjugal, a linguagem, o apego aos santos, a cozinha, a moral, a sexualidade e tantas outras faces da casa patriarcal brasileira foram destrinchados por Freyre por meio de uma técnica de estudo original em sua leveza e certa dose de audácia no que tange à escolha do material de análise até então esquecido: testamentos, livros de etiqueta, de batismo, de óbitos, de casamentos, autos de processos matrimoniais, relatórios de juntas de higiene, documentos parlamentares, folclore rural, manuscritos de modinhas, receitas, romances, arquivos de família, atas de câmaras, teses médicas, coleções de jornais, de figurinos, de revistas etc. (Freyre, 2006a, p. 46-49).

Desenvolver uma “sociologia da vida privada”, como denomina Cardoso (2006), em plenos anos 1930 não era apenas inovador, era também ousado. Conforme acentua Bastos (1999, p. 234), a publicação de *Casa-grande & senzala* “representou uma verdadeira revolução nos estudos sociais do país”:

Trata-se, em vários aspectos, de um livro inovador. Primeiramente, ao apresentar propostas que superam as explicações sociobiológicas e aquelas fundadas no determinismo geográfico, representa uma inegável ruptura com as explicações anteriores e coloca em novo patamar analítico as interpretações do Brasil. [...] Em segundo lugar, inova ao adotar o discurso sociológico como código competente para dar conta das questões sociais [...] fundados na década de 30. [...] Em terceiro lugar, trata-se de uma novidade nos estudos históricos e sociológicos o emprego não só de fontes diferentes das convencionais, [...], mas de um método ainda não utilizado nas reflexões sociológicas no Brasil: o estudo do cotidiano. A metodologia permitirá ao autor transferir a análise da formação nacional ao âmbito privado e não ao das instituições públicas, prática usual nas análises anteriores. (Bastos, 1999, p. 234)

O fato é que Freyre ousou falar sobre o inusitado: a história íntima da família brasileira. Dramas familiares, conflitos de gerações, patriarcalismo, dualidades, antagonismos, herança, dentre tantos outros, são temas que perpassam a narrativa freyreana. Compreender a história da família patriarcal no Brasil, em seus diferentes momentos (Colônia, Império e República), é o grande objetivo dos estudos freyreanos. Nesse cenário, “*Casa-grande & senzala* compõe, com *Sobrados e mucambos* e *Ordem & Progresso*, o conjunto denominado por Gilberto Freyre de ‘Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil’” (Bastos, 1999, p. 217). No âmbito dessas três obras, a análise de Freyre se apoia na noção de família patriarcal, uma vez que é na história íntima da família, segundo ele, que melhor se sente o caráter de um povo (Freyre, 2006a, p. 45). De forma semelhante à abordagem vianniana, o sociólogo pernambucano sublinha que o domínio patriarcal se explica por sua base fundamentalmente agrícola, pois embora os colonos não cultivassem, num primeiro momento, nem habilidade nem gosto pela cultura latifundiária, eles não encontraram condições para desenvolverem no Brasil a economia mercantilista tipicamente portuguesa. Compreendendo a peculiaridade dessa situação, Freyre destaca que o ruralismo no Brasil “não foi espontâneo, mas de adoção, imposto pelas circunstâncias” (*Idem*, p. 86).

Com uma base econômica intrinsecamente agrária, a formação social brasileira se processa tendo por unidade fundamental a família rural ou semi-rural, “quer através de gente casada vinda do reino, quer das famílias aqui constituídas pela união de colonos com mulheres caboclas ou com moças órfãs ou mesmo à-toa, mandadas vir de Portugal” (*Idem*, p. 85). Nesse contexto, a escassez da mulher branca foi um fator que propiciou condições

favoráveis à prática da poligamia, primeiramente do português com a mulher indígena e, posteriormente, deste com a negra.

Além da escassez de mulher branca, Freyre salienta que a “vocação” do português para a miscigenação foi outro aspecto importante à formação brasileira. Segundo ele, a miscigenação que largamente se praticou no Brasil colonial foi um dos fatores que contribuiu para a atenuação da distância social “entre a casa-grande e a mata tropical; entre a casa-grande e a senzala” (*Idem*, p. 33). Em grande medida essa tendência seria “resultado da plasticidade social, maior no português que em qualquer outro colonizador europeu” (*Idem*, p. 265). Contudo, se inicialmente o português já apresentava essa tendência “para o contato voluptuoso com mulher exótica”, em meados do século XVII ele já buscava entre as filhas das caboclas esposas legítimas. “Já não seria então, como no primeiro século, essa união de europeus com índias, ou filhas de índias, por escassez de mulher branca ou brancarana, mas por decidida preferência sexual”, sublinha Freyre (*Idem*, p. 160).

Ao contrário de Oliveira Vianna que defendia um “arianismo quase místico” no qual grande parte dos colonizadores europeus seriam dólico-louros, Freyre sublinha que na formação cosmopolita e heterogênea dos portugueses não predominavam nem morenos nem louros (*Idem*, p. 296), pois a mestiçagem era – antes de qualquer coisa – uma característica propriamente lusitana. Embora inicialmente essa questão possa parecer de pouca importância, ela traz desdobramentos cruciais às abordagens desses dois grandes intérpretes do Brasil: de um lado, Vianna se inclina a reverenciar o protagonismo dos chefes de clãs em detrimento dos demais grupos e estratificações sociais, sobretudo do mestiço, a quem ele denomina de “desclassificado permanente” em relação ao “branco superior”; de outro lado, Freyre “inicia uma nova etapa na autoconsciência do Brasil” ao demonstrar que a miscigenação é uma vantagem e não um problema a ser combatido (cf. Hélio, 2013, p. 146). Contrariando as principais tendências teóricas do racismo científico que ainda predominava nas primeiras décadas do século XX, o sociólogo pernambucano explica que a miscigenação possibilitou “o único processo de colonização que teria sido possível no Brasil: o da formação, pela poligamia – já que era escasso o número de europeus – de uma sociedade híbrida” (Freyre, 2006a, p. 110).

Contrastes à parte, outro aspecto de grande destaque presente nas obras de Gilberto Freyre e Oliveira Vianna diz respeito à centralidade da “família patriarcal” no contexto da formação da “história nacional”. Quanto a isso, a abordagem de Freyre aparece de forma

bastante semelhante àquela apresentada pelo jurista fluminense. O autor de *Casa-grande & senzala* baseia-se no entendimento de que a família patriarcal tem sido no Brasil uma grande força permanente: “Em torno dela é que os principais acontecimentos brasileiros giraram durante quatro séculos; e não em torno dos reis ou dos bispos, de chefes de Estado ou de chefes de igreja” (Freyre, 2006b, p. 78). Conforme explica o sociólogo:

Mais do que a própria igreja, considerada elemento independente da família e do Estado, foi a família patriarcal ou tutelar o principal elemento sociológico de unidade brasileira. Daí nos parecer aquele complexo, de todas as chaves de interpretação com que possa um sociólogo aproximar-se do passado ou do caráter brasileiro, a capaz de abrir maior número de portas; a capaz de anicular maior número de passados regionais brasileiros num passado compreensivamente nacional: caracteristicamente luso-afro-ameríndio em seus traços principais – e não únicos – de composição cultural e de expressão social. (Freyre, 2006b, p. 63)

Nos termos de Freyre, com preponderância em relação aos vice-reis (Estado) e aos bispos (a Igreja), os patriarcas do período colonial dominaram a colônia quase sozinhos. Eram os verdadeiros donos do Brasil. “Donos das terras. Donos dos homens. Donos das mulheres” (Freyre, 2006a, p. 38).

A família, não o indivíduo, nem tampouco o Estado nem nenhuma companhia de comércio, é desde o século XVI o grande fator colonizador no Brasil, a unidade produtiva, o capital que desbrava o solo, instala as fazendas, compra escravos, bois, ferramentas, a força social que se desdobra em política, constituindo-se na aristocracia colonial mais poderosa da América. Sobre ela o rei de Portugal quase reina sem governar. (Freyre, 2006a, p. 81)

Partindo da premissa de que há uma estreita correspondência entre a unidade familiar doméstica e a forma de organização mais ampla da sociedade, Freyre percebe que, na ausência de um Estado forte, os proprietários de terras teriam tomado as rédeas do poder local, passando a assumir em muitos sentidos uma atitude paternalista com seus subordinados e com a sua rede de parentela. A família brasileira, para ele, teria herdado dessa conjuntura o seu modo específico de organização social, cravada no seio da dicotomia senhor/escravo, dominante/dominado (cf. Teruya, 2000, p. 4). É nesse contexto que o autor aponta a *casa-grande* como ponto de apoio para a organização nacional e como símbolo mais emblemático do patriarcalismo colonial, uma vez que esta

[...] completada pela senzala, representa todo um sistema econômico, social, político: de produção (a monocultura latifundiária); de trabalho (a escravidão); de transporte (o carro de boi, o banguê, a rede, o cavalo); de religião (o catolicismo de família, com capelão subordinado ao *pater familias*, culto dos mortos, etc.); de vida sexual e de família (o patriarcalismo polígamo); de higiene do corpo e da casa (o “tigre”, a touceira de bananeira, o banho de rio, o banho de gamela, o banho de assento, o lava-pés); de política (o compadrismo). Foi ainda fortaleza, banco, cemitério, hospedaria, escola, santa-casa de misericórdia amparando os velhos e as viúvas, recolhendo órfãos. (Freyre, 2006a, p. 36)

Embora reconhecesse a presença de uma grande massa de gente livre que se achava nessa condição intermediária, “que não é o escravo, mas também não é o cidadão” (*Idem*, p. 97-98), Freyre compreendia que a formação brasileira é, sobretudo, produto de um complexo processo de equilíbrio de antagonismos. Antagonismos de economia e de cultura: a cultura europeia e a indígena, a europeia e a africana, a africana e a indígena, a economia agrária e a pastoril, a agrária e a mineira, o católico e o herege, o jesuíta e o fazendeiro, o bandeirante e o senhor de engenho, o paulista e o emboaba, o pernambucano e o mascate, o grande proprietário e o pária, o bacharel e o analfabeto (*Idem*, p. 116). Para Freyre, contudo, o antagonismo entre os senhores das casas-grandes e os negros das senzalas era o mais predominante, geral e profundo de todos (*Idem*). Assim sendo, os “milhões de inúteis” que gravitavam em meio a esses extremos não representariam um fator determinante, uma vez que os pontos de apoio para a organização nacional, segundo ele, residiam no alto das casas-grandes – nas famílias patriarcais e nos elementos que a compõem. Nesse sentido, a família colonial emerge na abordagem freyreana como o grande fator colonizador no Brasil, haja vista que ela reuniu “sobre a base econômica da riqueza agrícola e do trabalho escravo, uma variedade de funções sociais e econômicas” (*Idem*, p. 85).

A família patriarcal: críticas e desdobramentos

Orbitaram em torno de Oliveira Vianna e Gilberto Freyre diversas críticas acerca das suas considerações sobre a família senhorial. Em relação ao jurista fluminense, Bernardo Ricupero (2011, p. 69) salienta que “apesar da acolhida inicial favorável a *Populações Meridionais do Brasil*, a recepção do livro e das outras obras do autor foi progressivamente tornando-se mais crítica”. No mesmo sentido, o conjunto da obra de Freyre, embora inicialmente bem recebida, suscitou várias controvérsias ao longo dos últimos 80 anos.

Ainda que apresentem vários pontos convergentes, sobretudo no que se refere a importância que atribuem à análise da família para a formação nacional, as obras desses autores possuem pontos de partidas fundamentalmente opostos: de um lado, Vianna concentra sua análise nas populações meridionais (primeiramente do centro-sul e posteriormente do extremo-sul), por compreender que a heterogeneidade da formação brasileira exige um recorte metodológico específico; de outro lado, Freyre afasta de sua abordagem acerca da família o “enquadramento regional”, fazendo com que recaia sobre si um conjunto de duras críticas. A principal delas se refere justamente às generalizações empreendidas pelo sociólogo

pernambucano. Primeiro em *Casa-grande & senzala*, quando afirma que não se deve considerar a casa-grande como expressão exclusiva do açúcar (isto é, do Nordeste), mas da monocultura escravocrata e latifundiária em geral (*Idem*, p. 46). Depois em *Sobrados e mucambos*, ao retomar essa tese em meio às críticas que recebeu acerca de sua primeira obra. Em sua defesa, o sociólogo assinala que não lhe parece justa a acusação de que seu estudo seria válido apenas para uma região e não para o Brasil inteiro (Freyre, 2006b, p. 67):

Pretendendo que o mesmo estudo seja válido não vagamente, para o Brasil, mas para a inteira sociedade patriarcal formada, nesta parte da América, pelos portugueses, temos em vista o fato de que a própria área do açúcar [...] não se limitou ao norte ou ao nordeste do Brasil, [...] mas teve no Rio de Janeiro uma de suas mais ricas e vigorosas expressões; e em vários pontos do sul e do centro do Brasil numerosas ilhas ou ilhotas, sociologicamente parentas do sistema que os observadores superficiais supõem ter se limitado ao “norte” ou ao “nordeste”. (Freyre, 2006b, p. 67)

O fato é que essa argumentação não convenceu. Souza & Botelho (2001) apontam algumas obras pioneiras no âmbito dessa crítica ao patriarcalismo como modelo genérico de descrição da família brasileira. *Os primeiros troncos paulistas e o cruzamento euro-americano* (1936), de Alfredo Ellis Jr., e *Marcha para oeste* (1940), de Cassiano Ricardo, são exemplos de críticas que vieram acompanhadas de abordagens que ressaltavam as especificidades de determinadas regiões do país. Esses textos apresentam, ainda que de formas distintas, uma versão regional da formação paulista:

Ambos os textos insistem sobre a especificidade da sociedade constituída em torno da atividade bandeirante, baseada em cruzamentos raciais próprios, na estruturação diversa da propriedade e da atividade econômica, e, não menos, numa versão regional da família patriarcal. (Souza & Botelho, 2001, p. 420)

As variantes regionais de família também são destacadas por Souza & Botelho a partir da análise de duas obras que delineiam o diferencial regional de Minas Gerais: *Voz de Minas* (1945), de Alceu Amoroso Lima, e *Mineiridade* (1968), de Sylvio de Vasconcellos.

No âmbito dos estudos sobre família da década de 80, o diálogo com a obra de Vianna e Freyre é retomado e as críticas reaparecem. Nesse panorama, Eni de Mesquita Samara (2004, p. 8) é enfática ao afirmar que a descrição de família apresentada por esses autores foi “inapropriadamente utilizada para identificar a família brasileira de modo geral”, uma vez que estudos e pesquisas recentes têm tornado evidente que as famílias de tipo patriarcal não foram as predominantes. Mariza Corrêa (1993 p. 17), por sua vez, pontua que a perspectiva difundida por esses autores se alinha ao lado do modelo dominante e ignora o fato de que foi através de uma luta suja e violenta que esse modelo se impôs. Para Corrêa, o conceito de família patriarcal “achata as diferenças, comprimindo-as até caberem todas num

mesmo molde” (*Idem*, p. 27). Em síntese, a pesquisadora chama atenção para a existência de um panorama mais rico no qual coexistem diversas formas de organização familiar. A família patriarcal, segundo ela, pode ter existido, e seu papel pode ter sido extremamente importante, “apenas não existiu sozinha, nem comandou do alto da varanda da casa grande o processo total de formação da sociedade brasileira” (*Idem*).

À luz dessas investigações, Claudia Fonseca (2004, p. 3) afirma que a noção de família patriarcal possui relevância limitada para a compreensão da complexa realidade que enfrentamos no Brasil contemporâneo. Conforme a antropóloga, a família patriarcal brasileira “não foi, na realidade, muito difundida em outras partes do Brasil”. As unidades domésticas entre grupos populares, por exemplo, “reúnem sob o mesmo teto três gerações, assim como agregados e colaterais (padrão assaz comum desde a época colonial)”. Além disso, esses arranjos familiares não obedecem à mesma lógica que a “família patriarcal”, condição que facilmente pode ser comprovada através de uma análise adequada acerca das “particularidades de sua situação de classe e as repercussões desta sobre a organização familiar” (Fonseca, 2006, p. 31).

Dirigindo-se mais especificamente à abordagem de Freyre, Bernardo Ricupero (2011, p. 89) salienta que não devemos nos deixar levar pelo encanto da narrativa freyreana e acreditar que o retrato da família patriarcal “abarque o conjunto da população brasileira”, tendo em vista que a análise do pernambucano se concentrava, sobretudo, nos grandes agricultores e secundariamente nas culturas indígenas e africanas que lhes serviam. No mesmo sentido, Mário Hélio destaca que *Casa-grande & senzala* “tem algo de enciclopedismo ao retratar a vida íntima no Brasil nos tempos de sua formação” (Hélio, 2013, p. 113). Afirma ainda que “tais ambição e abrangência tornam o livro vulnerável quando analisado por um especialista” (*Idem*). A generalização, conforme explica este pesquisador, era uma característica que Freyre prezava ao ponto de definir-se como “generalista”, isto é, “alguém com um espírito universal, capaz de discorrer sobre vários assuntos, sem especializar-se propriamente em nenhum” (Hélio, 2000, p. 26).

Em meio ao rol de tais críticas, a antropóloga Cynthia Sarti (1992a, p. 39) argumenta que definitivamente Freyre não escreveu a história dos dominados, mas certamente contribuiu bastante para o entendimento da relação entre dominante e dominado. Freyre, segunda ela, “mostrou como se constrói um padrão de dominação, em que bases se assenta e qual a extensão destas formas de dominação. Mais do que a história dos dominantes, sua história é a

da dominação” (*Idem*). Sem dúvida, pertencer à aristocracia (ainda que em decadência) permitiu a Gilberto Freyre ocupar uma posição de observação acentuadamente marcada por “uma visão senhorial do mundo” (Mota, 1977, p. 54). Contudo, ainda que estivesse do alto da casa-grande, não se pode negar o seu esforço de distanciamento na análise de um tema tão espinhoso e complexo como o da formação nacional.

Para Sarti, no âmbito dos estudos contemporâneos, a família patriarcal freyreana deve ser concebida enquanto uma representação, um modelo ou uma norma, que pode ou não ter uma correspondência empírica imediata. Recusando a premissa de que o sistema simbólico é apenas uma variável dependente da razão instrumental e da vida material, ela afirma que “a lógica prática é, em si, uma significação da ação, mas não a única e não a determinante da ação humana” (Sarti, 1995a, p. 42). De acordo com a antropóloga, no âmbito dos estudos sobre família, “esta perspectiva permite pensar que a maneira como se estruturam as escolhas nas relações familiares não é apenas funcional, mas tem um significado. É definida, portanto, de acordo com uma ordem simbólica” (*Idem*). Baseada nesse entendimento, Sarti critica o posicionamento de pesquisadores contemporâneos que, em nome de uma busca descomedida pelo “concreto” e na recusa às implicações políticas do pensamento conservador que envolve a noção de família patriarcal, acabam por jogar fora toda a obra de Gilberto Freyre quando, na verdade, ela fornece “elementos importantes para a compreensão dessa matriz hierárquica que se estruturou entre nós, fazendo com que a família fosse um elemento básico do nosso universo simbólico, um valor básico desta sociedade” (Sarti, 1995b, p. 148).

A defesa deste argumento se apoia na compreensão de que a diversidade nas formas de organização familiar não significa que o modelo dominante não tenha força como paradigma social que se impõe a toda a população (cf. Sarti, 1992a, p. 40). Nesse sentido, Sarti recupera os apontamentos de Durham (1982 *apud* Sarti, 1992a) no intuito de testificar que, se compreendida enquanto uma representação ou um modelo normativo, a noção de família patriarcal pode ser um instrumento valioso para a análise da família contemporânea. Em seus termos, a argumentação de Durham ajuda a esclarecer o problema.

A autora atribui ao termo família uma dupla referência. De um lado, refere-se a grupos sociais concretos, empiricamente delimitáveis e reconhecidos como tal pelos seus membros e pela sociedade. De outro, a regras, padrões, enfim, a modelos culturais. Lembra a distinção de Geertz (1978), no capítulo sobre “A religião como sistema cultural”, definindo um duplo sentido do termo modelo, um sentido “de” e um sentido “para”. No primeiro caso, trata-se de uma representação simbólica de ordenações que existem na vida social (modelos “da” realidade) e, no segundo, o modelo existe para ordenar e orientar a conduta social (modelos “para” a realidade). Assim, enquanto modelos, as famílias são, em primeiro lugar, mutáveis e, em

segundo, são “construções sintéticas nas quais a realidade social jamais cabe por interior”. Por isso, “a existência empiricamente constatada de inúmeras exceções ao modelo cultural vigente não pode ser imediatamente interpretada como contestação ou alteração dos padrões culturais; pode representar apenas sua aplicação maleável, para permitir a solução de problemas diversos”. (Sarti, 1992a, p. 40)

As considerações apontadas por Sarti acerca da família patriarcal ajudam a compreender a dimensão simbólica desta noção e sua permeabilidade no âmbito social. Embora partindo do entendimento de que na prática a família patriarcal existiu paralelamente a diversos outros tipos de arranjos familiares e modelos explicativos igualmente importantes e válidos – como, por exemplo, os arranjos nucleares, monoparentais, recompostos etc. –, concordamos com Sarti quando esta explica que a família patriarcal se apresenta enquanto um modelo ideológico culturalmente instituído que, por sua abrangência, rege normas e diretrizes aos mais diversos segmentos sociais. Nos termos da autora, “o discurso social sobre a família se reflete nas diferentes famílias, como um espelho”, tendo em vista que cada família constrói “seus mitos a partir do que ouve sobre si, do discurso externo internalizado, mas devolve um discurso sobre si que contém também sua própria elaboração, objetivando sua experiência subjetiva” (Sarti, 2004, p. 14-15).

É, sobretudo, da família patriarcal como elemento indutor de uma lógica simbólica normativa e ordenadora que fala Freyre. Para ele, esse modelo de família – mesmo tendo sua importância diminuída com as rupturas e transformações ocorridas no cenário brasileiro dos séculos XVIII e XIX – influi poderosamente na formação do tipo social brasileiro (Freyre, 2006b, p. 36). No entendimento de Sarti, é justamente nas regras não ditas e não explicitadas que moldam o cotidiano familiar que residem os fragmentos desse modelo de família que é, antes de qualquer coisa, ideológico.

Ao concordar que a dimensão simbólica é uma chave valiosa para a análise da família patriarcal, valemo-nos do conceito de Bourdieu (2001, p. 7-9) que, interessado em apresentar um balanço acerca do conjunto de pesquisas sobre o simbolismo, define o *poder simbólico* como “um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem gnosiológica”, isto é, um sentido imediato do mundo. É, portanto, um poder invisível que “só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo o exercem”. Tomando essa noção como princípio norteador, somos levados a compreender quais os fatores que contribuíram para a atenuação do poder patriarcal e as permanências que ainda perduram no mundo contemporâneo.

No contexto de ruptura que circunscreve as novas relações sociais que emergem a partir do século XIX, a família patriarcal se apresenta enquanto um modelo, sobretudo, de autoridade – do branco sobre o negro, do homem sobre a mulher, de ambos sobre o menino e a menina – que deu impulso a uma nova ordem simbólica de representação da intimidade do espaço doméstico (Sarti, 1992a, p. 39). Com isso, a família nuclear burguesa vai ganhando cada vez mais espaço dentro do ideário contemporâneo ocidental em detrimento do modelo senhorial de família. No entanto, nem tudo se perde nesse amplo processo de ressignificação. Fragmentos, resíduos e resquícios ainda podem ser identificados.

No âmbito dessa abordagem, Norbert Elias (1994; 2001) apresenta argumentos valiosos para compreensão desse processo de atenuação da autoridade da família patriarcal, tal como delineada por Freyre, e dos fragmentos desse modelo representativo no âmbito do contexto atual. Empreender um diálogo entre Freyre e Elias torna-se uma possibilidade de análise valiosa na medida em que estes autores enxergam a intimidade dos espaços privados como um âmbito fecundo para a análise sociológica. Muito embora não haja indícios de que suas obras tenham se influenciado diretamente, muitas são as convergências teóricas e metodológicas presentes em seus escritos (Ribeiro, 2003, p. 1). Assemelham-se, sobretudo, no que diz respeito ao âmago dos seus estudos. Elias toma o processo civilizador ocidental como eixo de análise, ao passo que Freyre elege a formação patriarcal brasileira e, num segundo momento, a “reeuropeização do Brasil” como objeto central de investigação. Para Ribeiro, a abordagem de ambos diz respeito ao interesse comum de “traçar teorias explicativas do processo histórico” (*Idem*).

O esforço de Norbert Elias (1994; 2001) reside na busca pela compreensão do desenvolvimento do processo que ao longo da história regula as convenções sociais, o controle das emoções e dos afetos, as formas de intercâmbio social, a estima pela cortesia, a eloquência da linguagem etc. Em síntese, “a teoria do processo civilizador nos permite entender o nascimento e o desenvolvimento da modernidade” (Rodrigues, 2003, p. 9). Ribeiro (2003, p. 7-8) sublinha que Elias, assim como Freyre, estava preocupado em desenvolver uma teoria sociológica do poder. Ambos queriam compreender como operavam os mecanismos de legitimação das hierarquias sociais. Elias tendo por base o processo de desenvolvimento da sociedade de corte francesa e Freyre a formação patriarcal no Brasil, seu declínio nos fins do século XVIII e o seu prolongamento no âmbito das mudanças ocorridas a partir do século XIX.

O problema fundamental colocado por Elias (2001, p. 28) é a questão de como se constituiu a figuração de homens interdependentes que tornava possível que milhares de pessoas se deixassem governar repetidamente e sem nenhuma possibilidade de controle da situação por uma única família ou por seus representantes. De forma semelhante ao que fez Freyre em *Casa-grande & senzala* e *Sobrados e mucambos*, Elias vai buscar nas regras de etiqueta, na arquitetura das habitações e nas inter-relações sociais as respostas a essa inquietação. Nesse trajeto, acaba por compreender que, tanto as camadas mais altas da nobreza como as mais baixas, compartilham de um processo de interdependência onde cada um dos indivíduos, pertencentes aos vários segmentos em choque, lutavam por poder, *status*, prestígio e pela manutenção de suas posições sociais que eram continuamente ameaçadas (*Idem*, p. 104).

Nesse cenário, a incorporação de uma severa disciplina aparece como fundamento categórico de explicação, uma vez que a internalização das condutas que regem a civilidade “não modifica apenas as maneiras de pensar, mas toda a estrutura da personalidade, a economia psíquica que Elias designa sob um nome antigo, *Habitus*”, isto é, uma “racionalidade totalmente específica que deve adequar exatamente cada conduta à relação em que ela se inscreve e ajustar cada comportamento ao objetivo que ele deve permitir atingir” (Chartier, 2001, p. 21-22).

É justamente a incorporação dessa disciplina transformada em *habitus* que discute Freyre, embora com outra roupagem teórica. Apresentando-se como um *modelo ideal* (no âmbito da regulação discursiva do que “deve ser”), a família patriarcal passava a ser a representação predominante que “guiava” os mais diversos grupos sociais. No âmbito da sociedade de corte francesa, Elias demonstra como esses modelos hegemônicos (de costumes, comportamentos, moda etc.) difundidos pela nobreza espalhavam-se ininterruptamente pelos setores médios burgueses que imitavam até as mais sutis características da corte.

No contexto brasileiro, Freyre aponta um processo semelhante. Primeiramente, como é apresentado em *Casa-grande & senzala*, forma-se um estilo próprio a partir de vários empréstimos, o abasileiramento da colônia. Em *Sobrados e mucambos*, por outro lado, Freyre mostra o processo de reeuropeização do Brasil através das influências estrangeiras, sobretudo as transformações que ocorreram com a instalação da Família Real no país. Segundo ele, a chegada de D. João VI acentuou as modas inglesas e francesas no Brasil e influenciou, entre outras coisas, os estilos de vida, a arquitetura doméstica, os padrões de

higiene, o sistema de alimentação e até mesmo o arquétipo corporal foi adaptado aos novos padrões civilizatórios que se impunham como ideais.

As senhoras mais chiques penteando-se não mais à portuguesa, ou quase à oriental, mas à francesa, vestindo-se também à francesa, indo ao teatro ouvir óperas cantadas por italianas a quem os estudantes ofereciam *bouquets*, faziam discursos, dedicavam sonetos. Os meninos educando-se em colégios – alguns de estrangeiros – e em academias; e não apenas em casa, com o tio-padre ou o capelão. (Freyre, 2006b, p. 126)

Nesse panorama, os apontamentos de D’Incao (1989) ajudam a compreender esse ambiente de reconfiguração dos costumes nas relações familiares no Brasil no decorrer do século XIX. Segundo ela, houve uma mudança na sensibilidade e, em consequência disso, foi incorporado um conjunto novo de ideias, regras e prescrições que redefiniram as diretrizes da família patriarcal. “Valores como amor, maternidade, paternidade” foram ressignificados rumo a um maior “afrouxamento” dos laços familiares no mundo burguês em detrimento da rigidez patriarcal (D’Incao, 1989, p. 59). Conforme adverte a autora, “para compreender o passado é necessário sobretudo compreender seus valores”, tendo em vista que vê-los “a partir da ótica do presente, etnocentricamente, é enxergar os fatos sem os seus verdadeiros significados”. Para analisar os valores que movem o modelo de família do passado é necessário resistir à tentação de vê-lo como “tendo sido os tempos ruins (em confronto com o presente) e de orientar a pesquisa no sentido de perceber como as coisas melhoraram (sem atentar, com isso, para os problemas atuais gerados pela mudança)” (*Idem*, p. 69-70).

É sob essa perspectiva que se move a obra freyreana. Os valores, os costumes, as regras de etiqueta e as condutas que deram origem ao sistema patriarcal no Brasil e suas transformações ao longo dos séculos constituem o baluarte de sua análise.

Para acompanharmos a degradação dos valores menos visíveis, caraterísticos da poderosa instituição [a família patriarcal], é que necessitamos de estudá-la nas suas intimidades mais sutis e esquivas. E essas intimidades não as alcança apenas o estudo histórico ou sociológico; algumas delas só se abrem ao conhecimento ou ao estudo psicológico; várias só ao conhecimento poético, vizinho do cientificamente psicológico. Elas precisam de ser estudadas em nós mesmos ou nos nossos avós – produtos ou reflexos, ao mesmo tempo que animadores, e não apenas portadores, da instituição. Nas pessoas e não apenas nas formas impessoais em que histórica e sociologicamente se objetivou ou materializou o patriarcado no Brasil. (Freyre, 2006b, p. 47-48)

No contexto do “esforço civilizacional brasileiro”, conforme denomina Ribeiro (2003, p. 5), Freyre nos oferece algumas pistas acerca das rupturas que ocorreram na “história nacional”. A narrativa acerca da criação dos filhos é emblemática nesse sentido. Conforme seus argumentos, em princípio do século XIX os pais toleravam e até estimulavam práticas

grosseiras e agressivas do ponto de vista do “processo civilizador ocidental”. Os filhos dos senhores de engenho, além de perseguidores cruéis dos animais, também começavam cedo a atividade sexual “através de práticas sadistas e bestiais”. As “primeiras vítimas eram os moleques e animais domésticos; mais tarde é que vinha o grande atoleiro de carne: a negra ou a mulata. Nele é que se perdeu, como em areia gulosa, muita adolescência insaciável” (Freyre, 2006a, p. 455). Segundo explica Souza (2008, p. 6), esses vícios da educação e dos maus costumes, “muito antes de serem condenados eram apreciados pelo senhor da casa-grande, que se encantava ao ver os filhos metidos entre as raparigas, ‘deflorando as mocinhas’ e aumentando o ‘rebanho’ e o ‘capital paterno’”.

Conforme Freyre, até os cinco anos os “meninos de família” andavam nus em casa do mesmo modo que os moleques, “mais tarde é que vinham as roupas pesadas e solenes distinguir os filhos-família dos molecotes da senzala”. Na escola, não apresentavam nenhuma elasticidade de inteligência, nenhuma curiosidade de espírito, nem mesmo boas maneiras (Freyre, 2006a, p. 500). A esse respeito, Souza (2008, p. 7) argumenta que tais aspectos pareciam demonstrar a total ineficiência das escolas na imposição de regras de conduta, boas maneiras e hábitos civilizados, pois enquanto na Europa a educação dirigida às crianças e jovens “era a de se civilizarem adquirindo o quanto antes os bons e civilizados modos, no Brasil colonial a preocupação era a de se sifilizarem e ostentarem as gloriosas marcas da força sexual masculina” (*Idem*, p. 6-7). Nesse sentido, Freyre destaca que a sífilis:

foi a doença por excelência das casas-grandes e das senzalas. A que o filho do senhor de engenho contraía quase brincando entre negras e mulatas ao desvirginar-se precocemente aos doze ou aos treze anos. Pouco depois dessa idade já o menino era donzelão. Ridicularizado por não conhecer mulher e levado na troça por não ter marca de sífilis no corpo. (Freyre, 2006a, p. 109)

Ostentada pelo brasileiro como uma ferida de guerra, a marca da sífilis não se desdobrou consecutivamente em um *habitus* civilizacional. Conforme destaca Freyre, costuma-se dizer “que a civilização e a sifilização andam juntas: o Brasil, entretanto, parece ter-se sifilizado antes de se haver civilizado”, haja vista que os primeiros europeus aqui chegados “desapareceram na massa indígena quase sem deixar sobre ela outro traço europeizante além das manchas de mestiçagem e de sífilis. Não civilizaram: há, entretanto, indícios de terem sifilizado a população aborígine que os absorveu” (*Idem*, p. 110).

Outro fator em destaque na abordagem freyreana é a contrastante condição da mulher nesse cenário, pois se, por um lado, os homens eram estimulados desde a mais tenra idade a cultivar a virilidade, por outro, as mulheres deveriam tornar-se tão diferentes disso quanto

possível. Desenvolve-se, assim, aquilo que o autor de *Casa-grande & senzala* denomina de *padrão duplo de moralidade*, isto é, o conjunto de regras, preceitos e costumes que dão ao homem todas as “oportunidades de iniciativa, de ação social, de contatos diversos”, ao passo que limita a mulher “ao serviço e às artes domésticas, ao contato com os filhos, a parentela, as amas, as velhas, os escravos” (Freyre, 2006b, p. 208). Os trajes, o corpo e a mentalidade da mulher necessariamente tinham que se constituir em oposição ao homem. “Ele, o sexo forte, ela o fraco; ele o sexo nobre, ela o belo” (*Idem*, p. 207).

Para D’Incao (1989), um dos fatores que bastante influenciou na mudança de valores ocorrida no decorrer do século XIX diz respeito à “vigilância” e sua atenuação no mundo moderno com a internalização do “autocontrole”. Conforme explica, a rigidez que movia a família senhorial em torno do sistema de casamento residia no fato de que a manutenção desse sistema envolvia, antes de tudo, uma aliança política e econômica que era garantida pela vigilância praticada, especialmente, sobre o universo feminino. Nesse sistema, esclarece D’Incao, a severidade paterna sobre as mulheres e moças do meio familiar se explica, não apenas em termos de simples autoritarismos e crueldades, mas também pelo fato de esse ser um período em que não havia *intermediações* (códigos religiosos ou morais) que separassem os corpos: não havendo impedimentos, os corpos, não vigiados, encontravam-se e “quando se encontravam causavam transtornos para o sistema de casamento, que se via ameaçado com o impedimento de realizações de uma aliança política e econômica desejável e esperada” (D’Incao, 1989, p. 69). A necessidade da vigilância excessiva sobre as mulheres tinha então raízes num contexto social em que os indivíduos ainda não haviam incorporado “propriedades psicológicas específicas” que possibilitassem os constrangimentos necessários para a observação de si e dos outros, isto é, das “disciplinas que regem a civilidade” (*Idem*).

O processo de reeuropeização do Brasil aos fins do século XIX, o advento da urbanização e a conseqüente aristocratização da rua (sua higienização, saneamento, iluminação e conservação) provocou uma mudança brusca no estilo de vida predominantemente patriarcal. Segundo Souza (2008, p. 10), dentro de pouco tempo os novos padrões urbanos e de civilidade, “os hábitos e comportamentos, os costumes públicos e privados, os modos de comer, vestir e andar, foram adquirindo um novo sentido através do contato com o europeu burguês”. Com isso, os limites entre a casa e a rua, entre o doméstico e o extra-doméstico, tornaram-se cada vez mais estreitos.

Nesse novo cenário, o cultivo do autocontrole surge como uma ferramenta de atenuação do *habitus* patriarcal. É instaurada uma nova lógica de comportamento que reconfigura não apenas os costumes, o corpo e a etiqueta, mas sobretudo a mentalidade dos indivíduos. Conforme os apontamentos de Elias, as mudanças decorrentes do processo civilizador não são apenas mudanças de ideias, “mas mudanças ocorridas nos próprios homens em consequência das mudanças que marcaram as figurações que eles formam uns com os outros” (Elias, 2001, p. 246).

É de tais mudanças dos homens que se trata quando falamos de uma individualização mais intensa, de uma couraça em torno das emoções, de um distanciamento maior em relação à natureza, aos indivíduos e ao eu [...] alteram-se não só as ideias, mas o *habitus* [...]. (Elias, 2001, p. 246)

Nesse quadro, a autovigilância, o controle das emoções passa a ser um elemento chave para a compreensão das transformações e rupturas que sofreu o modelo senhorial de família. Um novo padrão hegemônico é instituído e uma nova ética é incorporada. A individualidade ganha espaço, afetando diretamente as relações travadas no espaço doméstico. No seio familiar, o “afrouxamento da vigilância”, conforme os apontamentos de D’Incao, torna-se possível somente por que as próprias pessoas passaram a se autovigiar, autocontrolar e autorregular (1989, p. 70). Foi esse movimento que possibilitou uma inversão de valores que redefiniu, no âmbito da ordem simbólica, a família patriarcal. Cada vez mais associado a um modo de vida incivilizado e ultrapassado, esse modelo é substituído (no plano ideológico) pelo moderno arquetípico da “família nuclear burguesa”, tipicamente europeu. Paulatinamente, este novo modelo ganha espaço no discurso normativo hegemônico, tornando-se objeto disciplinador no âmbito do imaginário coletivo.

Diante disso, cabe destacar que a noção de família patriarcal, tal como proposta por Freyre, contribui para pensarmos a família contemporânea no âmbito de sua ordem simbólica, isto é, como um referencial constituído de valores que se estendem a arranjos familiares diversos presentes na sociedade brasileira, uma vez que “esta noção contém uma ideia de autoridade que configura uma forma de mediação entre o privado e o público”, articulando “o micro e o macro, o público e o privado, as relações internas e o mundo exterior à família” (Sarti, 1992, p. 40).

Analisar a noção de família patriarcal enquanto categoria disciplinadora das condutas sociais mais amplas da sociedade brasileira possibilita enxergar os significados simbólicos das transformações que vêm ocorrendo em torno da família. Tal abordagem permite também perceber esse modelo enquanto fruto de um amplo processo histórico e não como mera

derivação de perspectivas desconexas da realidade social. Com isso, não se pretende negar os limites da teoria de Gilberto Freyre, mas sim aproveitar a sua obra enquanto um valioso material que apresenta um conjunto de elementos importantes para a compreensão da família patriarcal enquanto um referencial simbólico que perpassa os mais diversos segmentos sociais, delineando – de diferentes formas e níveis – valores, hierarquias e posições sociais.

Essa postura parte da compreensão de que a abordagem de Gilberto Freyre, embora contenha problemas graves – sobretudo no que diz respeito às considerações do autor acerca da tese da democracia racial, da miscigenação e das generalizações acerca da extensão da família patriarcal –, abarca um rico arcabouço de dados e informações importantes para a historicidade dos estudos sobre a família no Brasil. A força de sua obra reside no manejo do material de análise e, ao mesmo tempo, no diálogo que possibilita com os autores de ontem e de hoje.

É verdade que sua abordagem não apresenta um quadro exatamente igual à experiência do passado, nem corresponde a um panorama fiel da realidade, porém, tais problemas não inviabilizam ou comprometem sua obra por inteiro. Assim sendo, compreende-se que não se deve simplesmente descartar todo o conjunto da análise freyreana em função da inadequação de alguns aspectos da sua abordagem, mas sim encará-la em seus limites e potencialidades. Escapando a uma explicação superficial e reducionista, é possível nos afastarmos de pressupostos simplificadores e chegarmos a um maior aproveitamento da abordagem freyreana, sem, contudo, deixar de fazer as críticas e intervenções necessárias aos limites e problemas relativos à sua análise.

Encarar a obra em sua historicidade possibilita o distanciamento de rótulos simplistas e nos permite criar condições para a construção de um debate mais equilibrado acerca dos estudos sobre família. Nesse sentido, conectar a produção dos principais intérpretes do pensamento social brasileiro com a abordagem contemporânea parece ser um caminho rentável para a construção de um itinerário intelectual em torno da temática da família. Para tanto, é necessário que se reconheça que os limites do trabalho intelectual abrangem tanto pesquisas empíricas como ensaísticas, de modo que o diálogo entre essas duas modalidades do saber oportuniza uma ampliação dos horizontes em detrimento das críticas vazias que descartam toda a complexidade das abordagens daqueles que deram os primeiros passos para os estudos sobre a família no Brasil.

No âmbito dessa discussão, faz-se mister pontuar que, embora o arcabouço teórico apresentado por Freyre e Vianna em muito contribua para o pensamento sobre a família, ele por si só não é capaz de esgotar o assunto. Além disso, como já mencionado, ainda que nos últimos anos muitos pesquisadores tenham se debruçado sobre os estudos de família no Brasil, a análise sobre o tema não ocorreu de maneira uniforme em todo o país, de modo que, em geral, os estudos sobre família no Brasil concentram-se, principalmente, na região Sul, Sudeste e Nordeste. Na região Norte, por outro lado, tais estudos ainda são incipientes e invariavelmente genéricos, de forma que abordam a família quase sempre de maneira secundária e com o intuito de responder às mais diversas questões – poucas são as exceções encontradas. Com isso, é comum encontrarmos nas pesquisas as dicotomias: educação/família, saúde/família, violência/família, trabalho/família, mulher/família, criança/família, etc. Embora a teoria disponível sobre o tema possa ser relativizada, a variabilidade histórica, as especificidades sociais, culturais, étnicas e geográficas desta região demandam um “olhar” especial acerca das particularidades deste cenário, tendo em vista que nesse âmbito as famílias são constituídas a partir de arranjos complexos derivados da própria condição multiétnica da sociedade amazônica e das peculiaridades históricas e sociais que marcam o processo de formação dessa região.

Tomando tais pressupostos como ponto de partida e levando em conta que a Amazônia possui um processo de formação específico, mas não desarticulado da formação nacional mais ampla, apresentaremos a seguir alguns autores do pensamento social brasileiro que tomam a Amazônia como *locus* privilegiado de investigação. Com isso, almeja-se contribuir para a compreensão da forte influência da família patriarcal no âmbito do imaginário coletivo e suas respectivas repercussões e interconexões no contexto da formação regional.

Araújo e Benchimol: a família no cenário amazônico

Ao longo da história, a Amazônia foi palco de interpretações das mais diversas e, muitas vezes, conflitantes vertentes de pensamento. Sociólogos, economistas, geógrafos, antropólogos, historiadores, ensaístas, autodidatas, literatos, músicos, entre tantos outros, ajudaram a compor boa parte da história da Amazônia nas suas mais variadas dimensões. Dentre as inúmeras contribuições acadêmicas, centraremos nossa discussão nas abordagens de André Vidal de Araújo e Samuel Isaac Benchimol, autores que, embora não tratem a família como foco principal de suas análises, apresentam importantes contribuições para a

compreensão da história da família no âmbito do processo de formação da Amazônia. Sem perder de vista uma articulação com o panorama nacional, esses autores ressaltam aspectos indissociáveis dos estudos sobre família. Temáticas amplas referentes ao caráter plural da sociedade amazônica, sua etnodiversidade e seus vários atores, assim como aspectos mais pontuais referentes à economia, cultura, linguagem, habitação, religião, recreação, alimentação, educação, entre outros, são largamente discutidas por esses pesquisadores.

Nesse sentido, obras de fôlego como *Amazônia: formação social e cultural* (2009), de Samuel Benchimol, e *Introdução à Sociologia da Amazônia* (2003), de André Araújo – publicadas originalmente em 1999 e 1956, respectivamente – destacam-se, em meio à vasta produção desses autores, por seu grande valor documental no que diz respeito a aspectos fundamentais para uma compreensão da temática da família no contexto amazônico. Diferente de autores como Oliveira Vianna e Gilberto Freyre, que fizeram da *família* o fio condutor de suas abordagens acerca da formação nacional, André Araújo e Samuel Benchimol concentraram suas discussões no processo histórico mais amplo de construção da “identidade regional”. O primeiro resalta temas fundamentais para uma compreensão do pensamento social sobre família, como, por exemplo: amor, parentesco, compadrio, casa, vizinhança, etc. O segundo, por outro lado, apresenta o caráter plural da Amazônia e as várias matrizes etnoculturais que contribuíram para a formação da sociedade amazônica: índios, portugueses, espanhóis, afro-brasileiros, cearenses, ingleses, judeus, sírio-libaneses, norte-americanos e italianos (cf. Benchimol, 2009, p. 10). De modo geral, partem da compreensão de que o surgimento de formas específicas e singulares de organização social e dos modos de vida que hoje se apresentam no contexto amazônico derivam do encontro dos diversos povos que por aqui passaram e das trocas materiais e simbólicas que estabeleceram. Embora bastante influenciados pelos escritos de Freyre e Vianna, esses autores conseguiram dar contornos muito próprios à interpretação da família no universo amazônico.

Tomando por pano de fundo um cenário colonial que, à semelhança do que ocorreu em outras regiões do país, foi marcado por diversos conflitos, lutas territoriais e violência, esses autores sublinham aspectos fundamentais do processo de formação social da Amazônia e as conseqüentes e profundas marcas deixadas pelos diversos povos e culturas que participaram desse processo. No âmbito desse panorama, compreender como se articularam e se desenvolveram o emaranhado de grupos e atores sociais envolvidos nesse contexto de formação colonial torna-se uma tarefa indispensável. Para tanto, faz-se necessário

realizar uma breve digressão acerca desse pano de fundo histórico que norteia a análise dos autores.

Aspectos da formação da Amazônia

A presença estrangeira na Amazônia surge paralelamente ao processo de colonização no Brasil, quando a região ainda não fazia parte do território brasileiro. Franceses, ingleses e holandeses foram aqueles que, oficialmente, dominaram a região, até serem expulsos pelas frentes portuguesas que passaram, após um período de conflito, a possuir autonomia política sobre a área conquistada.

O processo de colonização na Amazônia apresentou grandes dificuldades no que tange a uma real ocupação do território por parte da Coroa. O momento político conflituoso entre os portugueses e os estrangeiros anglo-batavos expulsos exigia dos primeiros uma atitude que possibilitasse a restauração da autonomia de Portugal sobre a área e a legitimação da posse da Amazônia. Para tanto, foram organizadas um conjunto de estratégias que consistiam basicamente na presença da força bélica e no trabalho dos chamados *homens da cruz*, isto é, a catequese dos indígenas pelas ordens religiosas, sobretudo jesuítas, franciscanos e carmelitas. A atuação dos missionários na região tinha por objetivo, principalmente, a conversão de almas e a reserva de trabalhadores, fosse por meio dos *descimentos*¹, fosse por meio das *guerras justas*². Aos missionários cabia catequizar os índios e convencê-los a deixarem seu modo de vida tradicional para prestarem serviços aos colonizadores. Assim iniciou-se o processo de *europização* ou *desindianização* das populações autóctones, com o intuito de prepará-los para desempenhar o papel que em outras regiões era atribuído ao negro: o trabalho escravo. Conforme Roberto Santos (1980, p. 61):

A escassez de mão-de-obra para trabalhos produtivos e domésticos era notória na Amazônia, desde os tempos iniciais da colonização. O índio foi por isso arregimentado; tornou-se remador forçado, pescador do homem branco, lavrador, serviçal e até soldado de infantaria. Para tais atividades era arrancado de sua aldeia e escravizado, constasse ou não das estatísticas sobre escravos. [...] O saldo final foi a escravização, com as alternativas de morte, “amansamento” ou a difícil fuga para as selvas centrais. (Santos, 1980, p. 61)

¹ Conforme Freire e Malheiros (2009), “os descimentos eram expedições, em princípio não militares, realizadas por missionários, com o objetivo de convencer os índios que descessem de suas aldeias de origem para viverem em novos aldeamentos especialmente criados para esse fim, pelos portugueses, nas proximidades dos núcleos coloniais”.

² Tradicional forma de conseguir mão-de-obra indígena. A prática ocorria, em geral, quando havia resistência das comunidades indígenas à catequese colonial e aos *descimentos*. Alegando hostilidade e violência por parte dos indígenas, os colonizadores conseguiam autorização e ajuda bélica do governo para domesticar e escravizar os índios.

A escassez de mão-de-obra para trabalhos produtivos e domésticos fazia com que a prática dos *descimentos* se tornasse cada vez mais violenta, de modo que as escoltas armadas passaram a integrar a prática missionária. De acordo com Benchimol (2009, p. 13), “a indianidade, bravia e rebelde, foi subjugada a ferro e a fogo pelas tropas de resgate, pelos colonos e missionários a serviço da fé e do império”.

Segundo explica Francisco Jorge dos Santos (2002), esse cenário alterou-se, principalmente, na segunda metade do século XVIII, quando a Coroa adota uma *política de recuperação nacional*, “com objetivo de liberar Portugal da dependência inglesa e promover uma ampla modernização nas instituições sociais, políticas e econômicas, até então dominadas ideologicamente pela Igreja Católica” (Santos, 2002, p. 45-46). Nesse período, houve drásticas modificações quanto à questão da utilização de mão-de-obra indígena pela Colônia, uma delas diz respeito à proibição do recrutamento de índios para o labor uma vez que os indígenas passaram a ser considerados livres e assalariados, isto é, saíram da condição de escravos e tornaram-se súditos de *Sua Majestade*, de modo que não poderiam mais ser escravizados, não legalmente. Essa medida, embora não tenha eliminado a escravidão dos indígenas, inibiu as práticas que vinham ocorrendo, de forma que foi introduzida mão-de-obra africana na região com objetivo de suprir a grande demanda existente.

Os mais de 30 mil negros trazidos no período colonial foram explorados e escravizados concomitantemente com os índios que já estavam nesta condição – muito embora houvesse impedimentos legais à escravidão destes últimos. A esse respeito, Sampaio (2014) explica que, com a abolição da escravidão indígena em 1755, coube à *Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão* a tarefa de ampliar a oferta de escravos para os proprietários da região. Entretanto, os índios permaneceram sendo uma mão-de-obra indispensável, de modo que eles “continuaram a ser empregados em diversas formas de trabalho compulsório e, inclusive, compartilharam muitas dessas experiências com os escravos negros” (Sampaio, 2014).

[...] no século XIX já era bastante evidente a presença da população escrava africana nas vastidões amazônicas, trabalhando com os índios nas lavouras de café, tabaco, cana-de-açúcar, na coleta de produtos da floresta, nas canoas do comércio e também nos diversos núcleos urbanos existentes floresta adentro. [...] Mas outros laços ligavam as histórias de índios e africanos relacionados com suas experiências de solidariedade construídas a partir do duro cotidiano que muitas vezes compartilharam. As tentativas de constituir novos espaços fora da escravidão levaram à formação de muitos quilombos/mocambos que, eventualmente, reuniram índios e africanos no mesmo espaço. As fugas também foram frequentes e, em vários casos, épicas, porque atravessavam amplos espaços do território amazônico. Escravos lançaram mão de muitas estratégias para sobreviver em um

mundo adverso e se esforçaram para manter, no limite de suas possibilidades, o controle de suas vidas. Buscaram juntar dinheiro para alcançar alforria, formaram comunidades independentes, guardaram segredos no fundo da alma e transmitiram a seus descendentes. (Sampaio, 2014)

Além disso, a pesquisadora destaca que a presença negra não se reduziu à escravidão, uma vez que muitos outros homens e mulheres africanos “viveram na região sendo professores de música, chefes de polícia, capoeiras, gráficos, lavadeiras, oleiros, carpinteiros – uma lista sem fim”. Para Sampaio, apesar de o silêncio ainda ser persistente, “não há como negar que está sendo revertido pela força inquebrantável de todas essas experiências históricas”. Em concordância, Benchimol explica que:

A Amazônia, antes de Orellana, era exclusivamente indígena e depois da *descoberta* pelos conquistadores, tornou-se *Lusíndia* ou *Iberíndia*. Talvez mais índia que lusa ou hispânica, pela numerosa população indígena original e pelos caboclos que surgiram dos contatos com os colonos, soldados e missionários, e do processo de miscigenação biológica e cultural. Na época da borracha, ela se tornou mais *cearense* e nordestina, pelo aporte do considerável contingente de mais de 500.000 migrantes flagelados ou atraídos do Nordeste durante o ciclo da borracha. Desse modo, a maioria dos autores e analistas do processo de povoamento dá ênfase à participação do índio, caboclo, português e outros grupos de migrantes, enquanto que a contribuição social, econômica e cultural do negro é sistematicamente diminuída ou menosprezada no conjunto das etnias formadoras da sociedade amazônica. (Benchimol, 2009, p. 117)

Contudo, conforme destaca o autor, análises mais recentes permitem “rever e recuperar a memória e a importância da população negra nos tempos coloniais e nas épocas posteriores” (*Idem*). Nesse sentido, Sampaio afirma ainda que a presença negra na Amazônia brasileira é inegável, uma vez que a experiência da escravidão africana marcou a trajetória da parte norte da colônia portuguesa na América. Em decorrência disso, contemporaneamente, a presença negra na Amazônia possui enorme impacto na vida da região, “marcando sua história, suas formas de comer, vestir, amar, dançar, cantar, rezar, trabalhar, juntamente com todas aquelas heranças intangíveis que as pessoas levam na pele, nos olhos e na alma” (Sampaio, 2014). Segundo ela, a resistência do negro que foi escravizado na Amazônia se cristaliza hoje a partir de inúmeros sinais, como, por exemplo, a presença de 406 comunidades quilombolas nos estados do Amapá, Amazonas, Maranhão e Pará.

Em linhas gerais, todo esse processo de “ocupação” da Amazônia pelos portugueses foi marcado por vários conflitos que resultaram no genocídio, no extermínio e na dizimação de diversas comunidades indígenas que enfrentaram os invasores estrangeiros. De forma semelhante, a população africana trazida à região foi brutalmente explorada, porém, assim como os índios – e muitas vezes ao lado deles – resistiram. Para Benchimol, “se a sua cultura

ancestral-original foi destruída pela destribalização, catequese e servidão, o extermínio físico e o holocausto étnico não se realizaram, pois uma grande massa de caboclos e seus descendentes está presente na sociedade amazônica nos dias de hoje” (Benchimol, 2009, p. 31). Essa afirmação é verdadeira também para grande parte do contingente africano distribuído no âmbito local. Nesse sentido, é válido afirmar que a história de “ocupação” da Amazônia (pelos colonizadores) também é a história da secular resistência das comunidades indígenas e negras na região.

Com o fim da monarquia no Brasil e, posteriormente, o *boom* da borracha, a procura por mão de obra aumentou ainda mais. Índios e negros tornaram-se também extratores de borracha juntamente com os migrantes de várias partes do país, principalmente do Nordeste brasileiro. Os nordestinos eram recrutados aos milhares para atuarem nos seringais e nos diversos projetos de integração nacional. Segundo Santos (1980, p. 87), “houve colonização dirigida pelo governo e por particulares para fins agrícolas; parte dos imigrantes, face ao fracasso das colônias, encaminharam-se para os seringais”. Houve também a migração espontânea e a migração induzida por intermediários mais ou menos inescrupulosos que arregimentavam gente do Nordeste para os trabalhos extrativos da borracha. Conforme André Araújo (cf. 2003, p. 94), além das secas, os migrantes nordestinos foram seduzidos pela ilusão de riqueza e abundância do “ouro negro” amazônico. Concordando com isso, Mendes (2008, p. 27) ressalta que a considerável massa humana de migrantes nordestinos foi “facilmente seduzida e arrastada no passado pela mística da fortuna, da lenda e da riqueza fácil”.

Mas não foram apenas migrantes do Nordeste do país que chegaram à Amazônia. Diversos outros grupos populacionais, nacionais e estrangeiros, vieram à região – como, por exemplo, gaúchos, italianos, sírio-libaneses, etc. – e juntamente com os índios, negros, portugueses, espanhóis, franceses, ingleses e holandeses (que já estavam presentes na região desde os tempos coloniais) tiveram sua ação no caldeamento das *gentes* da Amazônia (Araújo, 2003, p. 75). É bem verdade que boa parte da migração espontânea e dirigida que veio para Amazônia esvaiu-se com o fim da exploração da borracha. Entretanto, muitos daqueles que já haviam se estabelecido permaneceram na região, tanto os migrantes estrangeiros como os nacionais. Estes, no decorrer no processo histórico de formação da Amazônia, compartilharam com as populações locais experiências radicais de alteridade que os transformaram e possibilitaram modificar suas próprias práticas.

No âmbito desse panorama, Araújo e Benchimol apresentam de forma mais pontual algumas outras considerações importantes à problemática da formação da Amazônia. Nesse particular, uma primeira questão a ser destacada refere-se ao fato desses autores orientarem suas abordagens pautando-se pela compreensão de que o grande processo de mudança e transformação que a Amazônia vem sofrendo ao longo do último século tem alterado consideravelmente a dinâmica regional. Conforme salienta Benchimol (2009, p. 487), em meio a essas frequentes mudanças, só uma coisa permanece constante: “a extraordinária capacidade que a sociedade amazônica demonstra em acolher, absorver, assimilar e integrar povos e culturas diferentes”.

Partindo desse entendimento e abrindo um diálogo com a abordagem freyreana, Araújo e Benchimol incorporam a ideia de *miscigenação* enquanto uma noção explicativa fundamental para suas análises acerca da formação regional. Nesse sentido, Benchimol (2009, p. 120-121) afirma que no processo de miscigenação, “a sociedade amazônica, à semelhança do restante do Brasil, decorria a fase de superação dos preconceitos, e conseguia absorver e integrar as diferentes nuances étnicas e antropológicas”. Araújo, apesar de apresentar um ponto de vista semelhante, destaca o papel central do elemento indígena no âmbito da formação regional. Defendendo que a “Amazônia é o grande campo da mestiçagem com indígenas” (Araújo, 2003, p. 101), o autor sublinha que no contexto amazônico as três raças imperantes foram: indígenas, portugueses, nordestinos (*Idem*, p. 204). Em seu entender: “A barraca, a roça e o aldeamento de índios deram em resultado todas as vilas e cidades que aí estão espalhadas pela hinterlândia, do Marajó ao Acre” (*Idem*). De acordo com ele, a miscigenação foi um processo que transformou simultaneamente a população nativa e a estrangeira, de forma a produzir um caráter próprio ao contexto local.

A Igreja, os missionários, o trabalho imposto pela região com suas florestas e zoologia, a terra, a água, tudo isso criou as coisas próprias da região: a biotipologia do caboclo, a igarité, a montaria, o flutuante, o espinhel, e roça no meio da floresta, o barracão, o tapiri, a rede de tucum, o tambor de festa do Divino, etc. (Araújo, 2003, p. 204)

Nesse sentido, a incorporação da ideia de *amazonização* por parte de Araújo e Benchimol é reveladora do posicionamento dos autores frente à temática de investigação adotada e ao próprio campo de estudo que estão inseridos. Conforme Benchimol (cf. 2009, p. 18), o processo de *amazonização* corresponde às novas formas e estilos de vida resultantes do encontro entre as maneiras específicas do ser regional com os outros modos, jeitos, crenças e valores alienígenas que se introduziram no contexto local. Segundo esse economista, além da

herança cultural indígena, diversos outros grupos sociais contribuíram para o *abrasileiramento* da Amazônia, ao passo que esta os *amazonizava*. Em seus termos:

O processo de tropicalização e amazonização não parou com a chegada dos primeiros colonizadores. [...] Assim começou a Amazônia Lusíndia. Dois séculos depois principiaram a chegar os *cearenses*, como aqui são chamados todos os nordestinos. Eram flagelados da seca e chegavam aflitos e sofridos do Maranhão, Piauí, Rio Grande do Norte, Ceará, Paraíba, Pernambuco e Bahia. A Amazônia os acolheu e durante quase um século do ciclo da borracha, os nordestinos tornaram a Amazônia mais rica, melhor, maior e, sobretudo, mais brasileira. Chegaram *brabos* e a Amazônia os domesticou; tornaram-se seringueiros *mansos* e experientes na linguagem regional. Enquanto eles passavam por esse processo de amazonização, a região passou a *cearensizar-se*, assimilando os ímpetos de coragem, valentia, audácia e resistência dos homens do Nordeste brasileiro. (Benchimol, 2009, p. 18)

Desse modo, o contingente de migrantes nacionais e estrangeiros que penetrou a região ao longo dos séculos foi perdendo, paulatinamente, “parte de suas identidades originais, adquirindo conhecimento da região e criando novos padrões de comportamento e conduta tropical, mais suaves e menos rígidos” (*Idem*). Benchimol sintetiza esta questão ao afirmar que a Amazônia acolheu a todos os *gregos* e *troianos* que chegaram para viver e trabalhar, em prejuízo de suas identidades, memórias, crenças religiosas e valores:

O conhecer, o saber, o viver e o fazer na Amazônia Equatorial e Tropical inicialmente foi um processo predominantemente indígena. A esses valores e culturas foram sendo incorporados, por via de adaptação, assimilação, competição e difusão, novas instituições, instrumentos, técnicas, incentivos e motivações transplantados pelos seus colonizadores e povoadores. Entre eles: portugueses, espanhóis, em particular, europeus, com algumas contribuições africanas, semitas e asiáticas, além de novos valores aqui aportados por migrantes nordestinos e de outras regiões brasileiras. Houve, assim, encontro não apenas de valores como de culturas. Tanto erudita, clássica e elitista exógena, como a cultura de massa primitiva, popular e nativa.

[...] Assim sendo, a Amazônia é um segmento e produto brasileiro tropical de múltiplas correntes e grupos culturais. A sociedade que aqui se formou traz, ainda, a marca e os insumos sociais, biológicos e étnicos de muitos povos, tradições e costumes (Benchimol, 2009, p. 17-19).

André Araújo, por seu turno, utiliza a noção de *amazonização* para se remeter à tendência do imigrante de incorporar os aspectos culturais dos povos que habitam a Amazônia. Segundo ele, a grande força que o meio amazônico exerce sobre o homem de fora reside na atração de certos alimentos, na bondade do caboclo, nas facilidades de enriquecer e de tornar-se senhor nessa terra (cf. Araújo, 2003, p. 198-199). “É compreensivo, em face disso, entendermos aqueles dois ditados: ‘quem vai ao Pará, parou’; quem bebe água do rio Negro fica preso ao Amazonas” (*Idem*), sublinha Araújo.

Em diálogo com a noção de *abrasileiramento* utilizada por Freyre, as considerações desses autores acerca da *amazonização* do estrangeiro permitem compreender as conexões

que envolvem o processo mais amplo de interpenetração cultural e a forte influência da população autóctone nesse cenário. Como acentua Benchimol (2009, p. 20), “desse encontro da cultura ameríndia autóctone com as culturas europeias surgiria a *Amazônia Lusíndia*, no Brasil (mais índia que lusa), a *Espano-índia* (mais indígena que espanhola)”. No entendimento desse autor, a contribuição indígena-cabocla para a ocupação e desenvolvimento da Amazônia foi “considerável e sem ela a tarefa de descoberta e exploração teria sido impossível. Submissos, subordinados, adaptados ou integrados, eles ensinaram aos novos senhores e imigrantes os segredos do rio, da terra e da floresta” (Benchimol, 2009, p. 26). Apesar de identificarem um maior protagonismo dos indígenas no contexto da Amazônia colonial, estes autores observam que sua forte influência não foi capaz de minimizar os efeitos da hierarquização colonial historicamente construída pelos grupos envolvidos. “No contato com outras culturas, o interessante é que o caboclo, que é o dono da terra, o senhor de tudo, é que é marginado”, explica Araújo (2003, p. 196). No mesmo sentido, as proposições de Benchimol (2009, p. 30) corroboram para o entendimento de que “os indígenas constituem, hoje, um grupo étnico empobrecido e discriminado” e os caboclos, deles descendentes, “são gente de quarta classe social, depois dos brancos, favelados e gentes de sítio”.

Considerações sobre a família no contexto regional

André Araújo e Samuel Benchimol tecem importantes considerações a respeito da formação da família no contexto regional. De acordo com Benchimol (cf. *Idem*, p. 75), embora houvesse grandes distâncias socioculturais entre a população autóctone e os estrangeiros invasores, o reconhecimento de que era impossível “fazer a Amazônia” sem a cooperação da população indígena foi um dos fatores determinantes para a efetivação de uma primeira aproximação entre esses grupos. Nesse cenário, o casamento entre o colonizador e a mulher indígena tornou-se a principal estratégia de consolidação de alianças entre os diferentes povos. Concordando com Freyre, o autor sublinha que a escassez da mulher branca entre os conquistadores teve grande impacto na conjuntura colonial. De acordo com o autor de *Amazônia: formação social e cultura*, os casamentos de colonos com as filhas dos tuxauas era um expediente conhecido e praticado pela nobreza europeia, e tinha por finalidade a pacificação das tribos e a realização de alianças (*Idem*).

No contexto da fase áurea da borracha, Benchimol destaca que, dos 8.376 portugueses que foram contabilizados nas estatísticas do censo de 1920, havia 6.103 homens e 2.273

mulheres no Amazonas. No Pará, por outro lado, “havia 15.631 lusitanos, sendo 12.382 homens e 3.249 mulheres, o que muito facilitou o processo de integração e miscigenação pelo casamento com mulheres nativas” (*Idem*, p. 81). Apesar disso, as observações de Benchimol permitem compreender que, embora a necessidade tenha aproximado índios e colonizadores, as distâncias socioculturais não se diluíram com o findar do período colonial, uma vez que entre os séculos XIX e XX havia ainda o hábito, entre os portugueses e luso-descendentes na Amazônia, de solicitar aos parentes que enviassem de Portugal “esposas dignas, para fazer companhia e criar novo lar, também com numerosa filharada” (*Idem*, p. 83).

Geralmente, a moça era escolhida na própria aldeia e a preferência caía numa prima, parente longínqua, vizinha, ou amiga dos pais, virgem, honesta e capaz de trabalhar e parir. Este vínculo do migrante com a sua aldeia, freguesia ou concelho era muito importante, pois esse referencial acompanhava o português imigrante pelo restante dos seus dias. (Benchimol, 2009. p. 83)

Além de serem consideradas mais apropriadas para o casamento, as mulheres portuguesas também “eram muito requisitadas pelas ricas famílias para servir de cozinheiras, arrumadeiras, lavadeiras, babás e governantas” (*Idem*, p. 91), sublinha Benchimol. Em face de todos esses apontamentos, as observações de André Araújo se inclinam no sentido de reconhecer que, mesmo não sendo adotado como o paradigma ideal, o enlace entre indivíduos de grupos étnicos distintos possibilitou uma aproximação (ainda que não tão expressiva) dos diversos povos envolvidos no processo de formação da Amazônia. Em síntese, Araújo (2003, p. 161) sublinha que as “distâncias sociais se foram encurtando pela ação da família”.

Considerando que a instituição familiar é o grupo social primário que maior número de experiências fornece ao sociólogo, o autor ressalta que as especificidades do homem e do ambiente amazônico deram sentido próprio à família que se constituiu na região (cf. *Idem*, p. 168). Apesar de identificar certa tendência patriarcal na estrutura dos arranjos conjugais, Araújo afirma que na Amazônia a família tem “suas características próprias, em sua estrutura e sua organização: relações entre esposos, entre filhos, entre parentes. As funções no trabalho são diferentes, tanto para o marido como para a mulher” (*Idem*, p. 170).

Os traços patriarcais, segundo Araújo (cf. *Idem*), correspondem à capacidade da família, no contexto amazônico, de concentrar em torno de si a unidade de produção, de trabalho, de transporte e de vida social, à semelhança do que fizeram os senhores rurais no Nordeste (Freyre, 2006a) e os chefes clânicos no Sul (Vianna, 1987). Contudo, essa tendência centralizadora identificada por Araújo recai sobre o grupo familiar, não exclusivamente em torno do interesse superior do homem na posição de patriarca. “Não existe ali uma família

senhorial. Existe uma família rural, de gente pobre, com instituições próprias e costumes, sob a base às vezes da consanguinidade e da afinidade”, explica o autor (Araújo, 2003, p. 169).

A respeito dessa afirmativa, cabe destacar que as análises de Araújo e Benchimol partem da compreensão de que até meados do século XX a Amazônia era – assim como boa parte do país – uma região predominantemente rural. No cenário local, a expansão das cidades só ocorre de forma significativa a partir da década de 30 quando “começaria o grande êxodo rural das populações de seringueiros nordestinos em direção às vilas, cidades e sítios da calha central do Solimões e do Médio e Baixo Amazonas e para as sedes desses municípios e das capitais de Belém e Manaus” (Benchimol, 2009, p. 157). Mesmo assim, em 1940 “o Censo encontrou vivendo, ainda, no interior da Amazônia uma população rural de 76,99% contra 23% da população urbana” (*Idem*). Paulatinamente esse quadro foi se invertendo, de forma que nos anos 50, 60, 70, 80, 90 e 96, “as cidades passaram a deter 26,1; 29,3; 37,3; 44,9; 54,5 e 61% da população regional” (*Idem*). Nesse sentido, Benchimol ressalta que “o fluxo migratório para a Amazônia não se processa apenas em nível inter-regional, mas também no sentido intra-estadual, pelo êxodo rural para as pequenas vilas, na primeira fase, e para as grandes cidades na etapa subsequente” (*Idem*, p. 486).

Os números dos últimos quatro censos indicam bem essa tendência, pois a população rural amazônica decresceu de 76,99% em 1940 para 38,95% em 1986, enquanto a população urbana subia de 23,10% para 61,05%, sendo que o problema mais sério de concentração urbana, conforme quadro anexo, se observa no Estado do Amazonas, onde as cidades já absorviam 73,92% da população total, no ano de 1996, dada a excessiva força de atração exercida pela cidade de Manaus. (Benchimol, 2009, p. 486)

Assim sendo, não é de se estranhar que Araújo, ao publicar *Introdução à sociologia da Amazônia* em 1956, afirme que a “fisionomia característica do espaço amazônico é, verdadeiramente, o de uma comunidade rural” (Araújo, 2003, p. 141). A partir das ponderações de Araújo, pode-se perceber que a vida em família (no âmbito desse contexto preponderantemente rural), se comparada com o tipo de organização familiar apresentado por Freyre e Vianna, possuía contornos mais suaves e menos rígidos. Nos termos do autor:

A barraca da família do caboclo é um centro de atividades econômico-sociais, político-religiosas. Entretanto, houve uma diferença muito grande, em todos os tempos, é que a casa do caboclo nunca teve o rigor e o sentido de escravidão da casa do colonial no Brasil. Nunca houve mistério na cabana do homem da Amazônia. Essa é uma casa pequena, aberta, livre de certos preconceitos, onde reina a liberdade e a confiança nos de casa e nos que dela se aproximam. (Araújo, 2003, p. 172)

Um exemplo dessas diferenças pode ser observado a partir da comparação entre o tratamento dado à mulher no contexto nordestino, apresentado pelo sociólogo pernambucano,

e no amazônico, sublinhado por Araújo. De acordo com o autor de *Casa-grande & senzala*, a mulher, além de ser uma “criatura reprimida sexual e socialmente dentro da sombra do pai ou do marido”, foi também “vítima inerme do domínio ou do abuso do homem” (Freyre, 2006a, p. 114). No mesmo sentido, as meninas, criadas conforme os rigores do patriarcalismo, “viveram sob a mais dura tirania dos pais – depois substituída pela tirania dos maridos” (*Idem*, p. 510). Por outro lado, André Araújo (2003, p. 170) ressalta que não há tramas graves no mecanismo familiar amazônico. “Reina uma grande tolerância em tudo e por tudo. A miscibilidade é tal que poderá parecer uma frouxidão nos costumes gerais” (*Idem*). A respeito das mulheres e crianças, esse autor afirma que

A mulher não é muito presa. [...] As crianças têm grande liberdade e colaboram bastante nos trabalhos de casa, de roça e pesca. Os adolescentes muito cedo se entrosam no trabalho dos adultos. As meninas se casam cedo, pois muito novinhas se tornam moças. Não há verdadeiramente grandes diferenças entre os sexos. A mulher também participa, em casos de necessidade, nas atividades do marido. [...] É frequente, em certos lugares, o contato sexual, antes do casamento. Muitos se casam já pais e mães de filhos. Outras também sem serem virgens. (Araújo, 2003, p. 170)

Segundo Araújo, em regra, o preconceito da virgindade não é muito intenso, de forma que não “há indagação a respeito do passado do homem ou da mulher que se vão casar ou juntar-se” (*Idem*, p. 165-166). A autoridade do pai, por seu turno, é mínima, silenciosa, branda, sem coação. Não tem aquele sentido do pai da alta burguesia ou da aristocracia. A vida em comum, conjugal, dá um espírito próprio para o meio da comunidade (cf. *Idem*, p. 167). De acordo com Araújo, há “algo de tribal na família da Amazônia”. Além de pai, mãe, irmãos, tios, avós, sobrinhos, primos, cunhados, sogros, “incorpora-se os afilhados, as *crias de casa*, os *curumins* e *caboclinhos*”. Segundo ele, no âmbito desse contexto, “raramente se encontra esse novo sentido da família pequena, que está dominando nas cidades: pai, mãe e filho” (*Idem*, p. 169). Com uma filiação numerosa, calculada em uma média de seis a oito crianças por domicílio, o núcleo familiar permanece intensamente ligado à extensa rede parental que frequentemente extrapola o espaço doméstico (cf. *Idem*, p. 171).

De acordo com Araújo, esses grandes agrupamentos familiares não orbitavam em torno de um grande chefe patriarcal. Os laços familiares, as alianças por meio do compadrio e do casamento, antes de tudo, tinham por objetivo “intensificar certos processos de solidariedade, de simpatia, de cooperação” (*Idem*, p. 173). Entretanto, este autor salienta que, para tornar-se um grande chefe no contexto rural aqui em foco, era preciso, necessariamente, possuir vinculações duradouras com as famílias locais. Segundo ele,

Os grandes chefes políticos e os chefes locais são ou foram, em regra, homens que tiveram grandes poderes pelos laços de sangue, do parentesco, do compadrio. Hoje já se sente até o desaparecimento desses quistos sociais, verdadeiras manchas poderosas, imensas sombras sociais, cometendo enormes arbitrariedades, violências e empobrecimento das comunidades amazônicas, como os de Labre, que fundou Lábrea; os Sodré; Antônio Lemos; os Ramos, em São Paulo de Olivença; os “Brasil”, em Rio Branco; os Gonçalves, em Uaupés; os Charangas, em Urucurituba; os Garcias, em Silves; e, entre nós, em Manaus, os Nery, os Antony, os Guerreiros, que tinham grandes forças políticas pelo sangue parental, pelos vínculos de compadrio e afilhadismo, bases em que se assentavam as antigas famílias da Amazônia. (Araújo, 2003. p. 173)

À semelhança de Oliveira Vianna, Araújo denomina de “clã familiar” essa ampla rede parental que se constitui no espaço da Amazônia rural. Todavia, ao contrário de Vianna e Freyre, Araújo sublinha que a dinâmica que orientava os grandes chefes locais não era a mesma que norteava a vida dos demais segmentos sociais. Em sua perspectiva, “a parentela é uma forma de laço social bem frouxo e extenso, mas que pode ser, de momento, motivo de assegurar uma situação privilegiada, na sociedade do interior” (*Idem*, p. 169). Existe, porém, uma distância entre o caboclo, tipo dominante nas comunidades rurais amazônicas, e os outros tipos, como os da cidade, os patrões, os aviadores e os seringalistas (cf. *Idem*, p. 521).

Conforme destaca Araújo, o “espírito senhorial” de família, tal como delineado por Freyre, ganha contornos mais definidos com a chegada massiva de nordestinos à Amazônia. De acordo com Benchimol (2009. p. 156), os migrantes nordestinos que fugiam das secas de 1877 e 1888 trouxeram “consigo uma outra cultura de valentia e cobiça, bem distante da Amazônia tradicional dos caboclos do beiradão”.

Durante o tempo em que durou o ciclo da borracha, os *cearenses* atuaram como principais personagens e atores na história da região, realizando a ocupação e povoamento da vasta hinterlândia, culminando com a reconquista e incorporação. (Benchimol, 2009, p. 156)

Nesse cenário, os grandes proprietários de seringais emergem como expressões genuínas da ordem patriarcal no âmbito regional. Conforme sintetiza Araújo (2003, p. 240), “o seringal é um perfeito clã”. Em torno dele se formaram as vilas, os povoados e as cidades na região. “Sem transporte, sem comunicação, sem instrução, pouca densidade demográfica, o seringal encarnava o espírito latifundiário dos senhores feudais no tempo da Colônia e do Império” (*Idem*, p. 240), explica André Araújo. Os coronéis-de-barranco – como eram conhecidos os grandes seringalistas – representavam aqui o “que o senhor de engenho foi nos séculos 16 e 17, bem como o senhor donatário, com suas casas-grandes ou sua capitania” (*Idem*, p. 65). Consoante, explica Benchimol, “a Amazônia foi sendo povoada por *coronéis-*

de-barranco. Quase todos eram seringalistas que dominavam os rios de borracha, como donos de seringais, castanhais, fazendas e propriedades rurais” (Benchimol, 2009, p. 163).

Apesar da influência centenária das oligarquias seringalistas que formaram no contexto local poderosos clãs familiares e elites políticas, o “espírito fraternal” continuou a predominar sobre a lógica patriarcal alóctone. Com uma história distinta das demais regiões do país, a família que se constitui na Amazônia apresenta características próprias ao seu processo de formação social. Segundo Araújo, seu sistema não é verdadeiramente patriarcal, por isso a autoridade do chefe pouco se sente. “A pachorra, a mansidão, a calma, a resignação dão a essa família mais um aspecto de espírito fraternal do que patriarcal” (Araújo, 2003, p. 308), destaca o autor.

Há mais verdadeiramente um espírito de fraternidade do que um poder paterno agindo em casa, por isso muitos entendem que a dignidade da família cabocla está decaindo. Não. O caboclo, nesse ponto, está num amanhecer de vida patriarcal ou da vida familiar. Há carências de raízes profundas. Não há prosápia, valentia, quixotadas, espírito cavalheiresco. Há as primícias de uma vida social, que se lança numa terra em que tudo é cedo demais. (Araújo, 2003, p. 308)

Esse arquétipo familiar de características tão particulares tem se transformado significativamente ao longo dos últimos dois séculos. “Os hábitos, costumes e estilos de vida moldados na velha Amazônia *lusíndia* e nordestina estão passando, agora, por um grande processo cultural de adaptação, mudança e transformação” (Benchimol, 2009, p. 486), afirma Benchimol. A chegada de migrantes das mais diversas origens, juntamente com o desenfreado processo de industrialização regional, contribuiu expressivamente para o desenvolvimento de novos padrões socioculturais nos diversos setores da sociedade.

A Amazônia se modifica de ano para ano. Sua fisionomia social, sua estrutura se encaminha para a formação de uma nova sociedade. Inúmeras culturas e subculturas se mesclam, se amoldam, se entrosam, se movimentam, através de inúmeras atividades, de forças que se combinam, que lutam, que se chocam. Uma imensa pluralidade de atitudes, de razão de culturas que surgem das muitas regiões geográficas em que se subdivide toda a Amazônia. (Araújo, 2003, p. 530)

Em meio a isso, a família que possuía características predominantemente rurais ganha novos contornos a partir de um novo *habitus* que é forjado no âmbito das bruscas mudanças que ocorreram no contexto social brasileiro. Conserva-se, porém, a particularidade do seu caráter. Nesse sentido, é importante salientar que Araújo e Benchimol, ao descortinarem a trajetória social da formação da Amazônia, acabam por desenvolverem uma interpretação macrosocial que acopla em um só bloco diversos segmentos sociais e culturais. Embora essa abrangência implique numa larga invisibilidade de um conjunto extenso de sujeitos que não se enquadram no esquema generalizante proposto por esses autores, as características gerais

apresentadas por eles oferecem um norte para o encaminhamento de pesquisas que partem de recortes analíticos mais pontuais.

Dessa forma, faz-se imperioso destacar que, em uma mesma sociedade, são produzidos diversos arranjos possíveis de família. Sendo assim, no âmbito da Amazônia não se pode apontar um “modelo de família”, mas sim diversos tipos e composições de arranjos familiares que em seu conjunto comportam os elementos de uma sociedade produzida em um contexto específico e diferenciado. Em síntese, a pluralidade da Amazônia impede que o termo *família* seja utilizado ou pensado de forma singular. Ao contrário disso, busca-se condensar nesse termo os diversos arranjos que ele pode abarcar e a enorme variedade de dinâmicas familiares possíveis numa sociedade dada, tendo em vista que as pesquisas hoje concordam que não existe um padrão universal de evolução familiar. A esse propósito, é oportuno ressaltar que o *mito da grande convergência*, no qual “as práticas familiares, imensamente diversas, da época pré-moderna fossem coincidir em torno de um único modelo nuclear e conjugal, foi explodido” (Fonseca, 2004, p. 4), uma vez que muitos fatores – como, por exemplo, o aumento da expectativa de vida e do divórcio – têm apontado que as nossas antigas crenças consoladoras sobre a evolução da família não servem mais para pensar os inúmeros arranjos familiares existentes no seio da sociedade brasileira (cf. *Idem*).

No âmbito desse panorama, analisar o pensamento social sobre a Amazônia a partir do tema da família nos ajuda a recuperar e compreender os elementos estruturais presentes na própria constituição da “sociedade amazônica” em conexão com a sociedade brasileira. Implica também explorar um mosaico de questões contraditórias e uma multiplicidade de atores dissemelhantes.

É neste sentido que a literatura se faz um importante material de análise, uma vez que possibilita a ampliação do escopo de investigação e a compreensão mais aproximada das diversas nuances que compõem a articulação do eixo família-nação-região. Ao propor discutir os elementos que compõem a família na obra romanesca de Milton Hatoum, não se pretende apontar um padrão ou modelo de família amazônica, como outrora almejou Gilberto Freyre em suas análises acerca do nordeste brasileiro. O que se busca aqui é apontar os aspectos distintivos dos arranjos familiares que se produzem no contexto amazônico, tendo em vista que a categoria “família” é uma noção processual, dinâmica, social e cultural que se modifica geográfica e historicamente (Brito, 2013, p. 78). Embora seja arbitrário estabelecer tipos

regionais de família, é importante sublinhar as distinções entre os diversos estilos de vida e os vários sentidos do que significa ser uma família em cada contexto social.

A insistência consiste no fato de pensar os grupos familiares que se constroem no âmbito da Amazônia como oriundos de um processo histórico singular e portadores de características próprias, portanto, devem ser pensados de acordo com suas particularidades. Nessa circunstância, os romances surgem como um *lócus* privilegiado para a compreensão da sociedade em foco, uma vez que nos permite visualizar um complexo universo no qual os integrantes do grupo familiar ora se confrontam, ora se harmonizam dentro de uma cadeia de relações a se entrelaçar ao ambiente citadino mais amplo, e isso na medida que o processo de transformação na família deve ser tomado como algo eminentemente social. Além disso, podemos afirmar, ainda, que a análise desses romances sob o viés dos estudos da família fornece-nos novas pistas para uma reflexão e investigação acerca dos grupos familiares constituídos na região, proporcionando-nos uma visão mais contundente acerca do passado e, ao mesmo tempo, pincelando indícios das possíveis transformações e ressignificações que estão ocorrendo.

Em face das breves reflexões apresentadas no decorrer deste capítulo, buscou-se sublinhar alguns aspectos emblemáticos para a compreensão da temática da família no âmbito da formação social brasileira e suas conexões com as dinâmicas mais específicas do contexto amazônico. Nesse cenário, o paradigma patriarcal no âmbito de sua ordem simbólica surge como um parâmetro comparativo valioso para a análise da família em seus vários momentos históricos. Embora não se aplique de uma mesma forma em todos os contextos, a teoria difundida por Vianna e Freyre serviu como uma eficiente medida de análise aos diversos teóricos do pensamento social brasileiro que, preocupados em apresentar as diferentes nuances regionais, utilizaram a família patriarcal como um fértil instrumento de investigação. Exemplos disso são as abordagens de Araújo e Benchimol, pois, mesmo que muito influenciados pela teoria freyreana, esses autores conseguem perceber as conexões e os desencontros que permeiam o processo de formação da Amazônia em sua articulação com panorama nacional, de forma a sinalizar bem os limites de seu diálogo com teóricos clássicos do pensamento social brasileiro e, em consequência, demarcar suas posições no cenário intelectual.

Tendo por fio condutor as considerações acerca do pensamento social sobre família no âmbito nacional e regional, buscaremos apresentar no capítulo seguinte uma discussão

acerca da noção de *casa*, aspecto em destaque tanto nos mencionados estudos pioneiros sobre família, quanto nas narrativas literárias em questão. Dessa forma, daremos destaque à metáfora da *ruína* que se apresenta paulatinamente na obra literária e que também é, em alguma medida, sinalizada pelos teóricos do pensamento social. Com isso, esperamos estabelecer uma relação entre o drama familiar e o contexto mais amplo da sociedade em foco e, a partir disso, apontar as particularidades inerentes à constituição da família no contexto local, a sua especificidade histórica.

CAPÍTULO II AS MULHERES E AS CASAS GÊNERO, HIERARQUIAS E RELAÇÕES DE PODER NO ESPAÇO DOMÉSTICO

Considerações preliminares

Antes de apresentarmos as devidas considerações acerca do escritor e de adentrarmos propriamente nas tramas romanescas em foco, é preciso realizar, ainda que de forma breve, algumas considerações acerca daquilo que se configura enquanto a verdadeira espinha dorsal dessa investigação: a relação entre literatura e sociedade. Uma apartação entre essas duas esferas, por sua vez, tende a contrapor as duas instâncias como ilusão e realidade, uma oposição, no entanto, que não deve inviabilizar eventuais análises a partir de algum material literário. Muitas abordagens, nesse sentido, tomam a representação da realidade na literatura como uma possibilidade viável de interpretação da sociedade. Uma das obras a provocar essa discussão acerca dos limites entre ilusão e realidade é o clássico *Dom Quixote*, de Miguel de Cervantes, que se destaca por romper com a noção clássica de representação, possibilitando a compreensão de que um mesmo objeto pode ser pensado de diferentes modos, uma vez que a condição humana permite representações diferentes acerca dos múltiplos níveis de realidade. Tais realidades, por sua vez, podem ser pensadas a partir de seus próprios contextos.

Neste mesmo sentido se inclinam os estudos de Erich Auerbach em *Mimesis* (1987). Posicionando-se criticamente, Auerbach problematiza a noção de realidade ao destacar que esta pode ser apreendida a partir de múltiplos enfoques presentes em uma mesma sociedade, podendo variar no decorrer do processo histórico. O esforço do autor reside na tentativa de elucidar que, em uma mesma conjuntura social, podem existir diferentes planos de representação da realidade e, assim, podem contrastar de maneira distinta, sendo verdadeiras para aqueles que as vivem. Compreendendo o caráter multifacetado da realidade, Auerbach sugere que a literatura é mais que um espelho da sociedade, é, pois, produto e produtora de realidade. Em seus termos, um livro:

[...] solta-se da intenção do seu autor e vive uma vida independente; apresenta-se a cada época que nele acha prazer um novo rosto. Mas para o historiador que procura determinar o lugar de uma obra dentro de um processo histórico é, contudo, necessário, na medida do possível, esclarecer o que significou a obra para seu autor e para os seus contemporâneos. (Auerbach, 1987, p. 316)

No âmbito desse debate, a contribuição de Bourdieu em *As regras da arte* (1996) é fundamental. Para ele, a fronteira entre realidade e literatura é tênue: “a ‘realidade’ pela qual medimos todas as ficções não é mais que o referente universalmente garantido de uma ilusão

coletiva” (Bourdieu, 1996, p. 27). Em seu entendimento, tanto a *ficção da realidade* quanto a *realidade como ficção* produzem a ilusão da realidade, conseqüentemente, em ambas é possível apreendermos a estrutura social. Isso porque tanto a “expressão literária, como a expressão científica, baseia-se em códigos convencionais, em pressupostos socialmente fundados, em esquemas classificatórios historicamente constituídos” (*Idem*, p. 367-368). Apoiando-se nisso e na compreensão de que é a leitura sociológica que rompe com o encanto do *gênio criador*, Bourdieu vai além e, através da noção de *campo literário*, amplia o escopo da discussão ao negar a ideia de autonomia criativa associada à esfera artística. Ainda que reconheça que exista uma experiência estética própria à obra de arte, Bourdieu defende que no âmbito da abordagem científica é preciso romper com o encanto, dessacralizar a criação artística e se despir da concepção ingênua da “arte pela arte”. Segundo seus argumentos,

A renúncia ao angelismo do interesse puro pela forma é o preço que é preciso pagar para compreender a lógica desses universos sociais que, através da alquimia social de suas leis históricas de funcionamento, chegam a extrair da defrontação muitas vezes implacável das paixões e dos interesses particulares a essência sublimada do universal; e oferecer uma visão mais verdadeira e, em definitivo, mais tranquilizadora, porque menos sobre-humana, das conquistas mais altas da ação humana. (Bourdieu, 1996, p. 15-16)

Nesse sentido, Bourdieu concebe o texto literário como parte da dinâmica social, uma vez que o escritor é produto de sua época e de sua sociedade, de modo que sua “visão de mundo” está restrita a um campo delimitado de possibilidades culturais e aos seus condicionamentos de classe, etnia, gênero, contexto histórico, etc. (cf. Facina, 2004, p. 9-10).

A abordagem da literatura levada a cabo por Bourdieu revela-se promissora para este trabalho na medida em que permite compreender o material literário como algo não apartado da sociedade e como uma produção cultural que incorpora as estruturas do mundo social. Como bem explica Candido (2006, p.83), a literatura é um sistema vivo de obras, “agindo umas sobre as outras e sobre os leitores; e só vive na medida em que estas a vivem, decifrando-a, aceitando-a, deformando-a”. Em seus termos:

A obra não é produto fixo, unívoco ante qualquer público; nem este é passivo, homogêneo, registrando uniformemente o seu efeito. São dois termos que atuam um sobre o outro, e aos quais se junta o autor, termo inicial desse processo de circulação literária, para configurar a realidade da literatura atuando no tempo. (Candido, 2006, p. 83)

Nesse panorama, apresentar a trajetória intelectual de Milton Hatoum se faz importante na medida em que se compreende que a posição social do escritor é um elemento da estrutura da sociedade, uma vez que, invariavelmente, o artista condensa em sua obra as aspirações e valores do seu tempo (cf. Candido, 2006, p. 34). Contudo, não é caso de

psicologizar a sua obra, buscando nos episódios da sua vida a fonte privilegiada para a elucidação de seus romances (cf. Facina, 2004, p. 45), mas sim sinalizar o ponto de partida do escritor no ato de tessitura de seus romances (cf. Birman, 2008). Tais considerações são importantes por que os elementos de sua trajetória de vida e de sua posição no campo literário são fatores determinantes e constituintes de sua narrativa. Assim, muito embora Hatoum negue que seu texto seja autobiográfico, em algumas situações ele admite que em sua obra aparecem aspectos de sua vida e da vida de sua família (cf. Hatoum, 1993). Não é à toa que o Amazonas e o Oriente, horizontes de sua primeira infância, são aspectos fundamentais de seus romances. Como bem resume Birman (2008):

Nascido em Manaus, Hatoum viveu nesta cidade até os quinze anos, quando se mudou para Brasília (onde morou nos turbulentos anos de 68 e 69) e depois ganhou o mundo. O autor passou os anos 1970 em São Paulo (cidade na qual se formou em arquitetura) e viveu ainda em Barcelona, Madri e Paris. Após dezoito anos fora, em 1984 retornou a Manaus, onde foi professor da Universidade Federal do Amazonas. Em 1999, depois de cerca de quinze anos, deixou a cidade de novo. Desde então, mora em São Paulo. Em seu percurso, Hatoum viveu ainda em outros locais, dentro e fora do Brasil, como Taubaté, onde foi professor de uma faculdade de arquitetura, e os Estados Unidos, país para o qual viajou como escritor-residente de Berkeley, Stanford e Yale. (Birman, 2008)

Conforme esclarece Birman, Hatoum ocupa uma posição singular, de tal modo que, a depender da perspectiva adotada, ele pode ser visto como um ocidental (brasileiro e amazonense), como um oriental nascido no Brasil ou como um cidadão cosmopolita que viveu em grandes metrópoles (*Idem*). Sob essa perspectiva, a posição de Hatoum encontra-se dentro e fora do Oriente, “constituir-se simultaneamente como um ocidental e um oriental a olhar o Oriente” (*Idem*) e, no mesmo movimento, a Amazônia.

Os diversos contextos que influenciaram este escritor não podem ser – no âmbito da análise sociológica – separados de seus romances, uma vez que a obra depende estritamente do artista e das condições sociais que determinam a sua posição (cf. Candido, 2006, p. 39). Nesse sentido, Candido (2006, p. 46) elucida que a compreensão da arte como um sistema simbólico de comunicação inter-humana, no qual os fatores sociais atuam concretamente, apresenta-se como requisito básico para o estudo sociológico da literatura, tendo em vista que há, do ponto de vista desta disciplina, uma relação inextricável entre a obra, o autor e o público. A este respeito, Candido salienta que é o público que dá sentido e realidade à obra; por sua vez, é a obra que vincula o autor ao público, “pois o interesse deste é inicialmente por ela, só se estendendo à personalidade que a produziu depois de estabelecido aquele contato indispensável” (*Idem*, p. 47). Nesses moldes, a relação entre a obra, o autor e o público

configura-se numa tríade indissociável do jogo de relações permanentes que envolve a criação artística. Sendo assim, situar as obras em seu contexto de produção torna-se uma tarefa indispensável a esta análise.

Iniciemos, então, tal empreendimento a partir de *Relato de um certo Oriente*, primeiro romance de Milton Hatoum. Curiosamente, esta obra começou a ser escrita na França em 1981, ano em que Hatoum passou a estudar literatura e história da arte. Anos antes, contudo, o escritor já havia se inserido no “mundo das letras”. Do ponto de vista formal, seu primeiro contato se deu ainda no Brasil a partir da sua participação em círculos de escritores, críticos literários e intelectuais abrigados na Universidade de São Paulo (USP) na década de 70 (cf. Leal, 2010, p.19), período em que também trabalhou como jornalista e tradutor. Apesar de já iniciado no “mundo das letras”, Hatoum só publica seu *Relato* em 1989, quando já havia retornado ao Brasil e atuava como professor de língua e literatura francesa na Universidade Federal do Amazonas (1984-1999). *Relato* obteve uma boa recepção da crítica, de tal forma que Hatoum passou a ter uma atuação mais intensa no campo literário, sendo consagrado como “uma nova ‘voz’ vindo da Amazônia, mas uma Amazônia não mais carregada de regionalismo” (*Idem*, p. 38).

Embora, a partir de *Relato*, Hatoum tenha ganhado notoriedade como escritor, seu segundo romance – *Dois irmãos* – só veio a ser publicado no ano 2000, dez anos depois de sua estreia. Esse longo espaço de tempo já sinalizava para uma característica particular do escritor: sua escrita lenta e sem pressa. Assim foi também com *Cinzas do Norte*, publicado em 2005, e com *Órfãos do Eldorado*, que veio a público somente em 2008. Além da escrita cuidadosa, outra característica de sua obra diz respeito à peculiaridade de seus narradores, vozes que claramente acentuam o *estilo próprio* do escritor.

A identificação do ponto de vista dos narradores nos romances de Milton Hatoum é fundamental para a compreensão de sua obra e de sua posição no cenário literário. Assim, por meio de personagens/narradores secundários, Hatoum foge do lugar comum do exotismo atribuído à região e apresenta aquilo que a Amazônia tem de universal. Seu método de escrita implica em uma polifonia da narrativa e da configuração de narradores que, contraditoriamente, são personagens sem voz na trama das relações familiares. Seus narradores são, antes de tudo, observadores; são personagens que veem os fatos a certa distância. No âmbito doméstico, esses narradores são agregados, são personagens deslocados socialmente, com lugar instável na sociedade e na família (cf. Vale, 2007, p. 18). Encontram-

se sempre, portanto, em situações limítrofes, tendo em vista que, mesmo dentro da trama, a condição periférica desses narradores os deslocam para fora dos acontecimentos. Contudo, no âmbito da narrativa, essa circunstância possibilita um lugar privilegiado de observação.

Nesse quadro encontram-se a narradora inominada de *Relato de um certo Oriente* que fora adotada por uma família de comerciantes libaneses em circunstâncias desconhecidas que, depois de quase vinte anos passados no sul do Brasil, retorna a Manaus para reencontrar Emilie, a matriarca da família que a acolheu. A condição de adotada e o tempo que ficou longe proporcionam a esta personagem o distanciamento necessário para a reconstituição de sua história. Já em *Dois irmãos* o narrador é o personagem Nael. Este aparece na trama como um agregado, muito embora possua laços consanguíneos com a família que o abriga. Filho da empregada com um dos homens da casa, cresceu num quatinho nos fundos da residência, próximo da mãe. Na tentativa de saber “de que barro foi feito”, reconstrói seu passado através de memórias e lembranças, principalmente dos relatos de Domingas (sua mãe) e de Halim (provavelmente seu avô). Nael, assim como a narradora de *Relato*, está enraizado na família o suficiente para compartilhar a intimidade da casa e, ao mesmo tempo, deslocado o bastante para conseguir o afastamento necessário à reconstrução de sua história. Por outro lado, Lavo, principal narrador de *Cinzas do Norte*, destoa em alguns pontos dos narradores acima mencionados. Diferentemente dos demais, ele não está diretamente vinculado à família em foco. Relativamente à margem dos fatos, empenha-se em reconstruir a trajetória de vida do seu amigo Mundo, herdeiro de uma família endinheirada que se recusa a seguir os passos do suposto pai, Trajano. O vínculo de Lavo com essa família não é tão estreito como o dos demais narradores de Hatoum. Ele não presencia boa parte dos acontecimentos, por isso aparece quase sempre como um observador distante a ficar sabendo das coisas por terceiros e, sobretudo, pelas cartas que vai reunindo ao longo dos anos. Em *Órfãos do Eldorado*, o narrador Arminto Cordovil ocupa uma posição semelhante. Ele é filho de Amando Cordovil – empresário do ramo dos transportes cargueiros na região – e Angelina, que falece logo após o parto. A morte da mãe marca profundamente a relação de Arminto com o pai, que o despreza. Em termos de parentesco, Arminto é o narrador que possui o laço mais estreito com o núcleo familiar dentre os romances de Hatoum. Todavia, a contenda com o pai desloca a sua posição de observação, sobretudo após Amando tê-lo obrigado a ir morar numa pensão como castigo pelo seu envolvimento com Florita, empregada da casa. A posição instável – na casa e na sociedade – é o fio condutor da leitura de Arminto dos acontecimentos que vivenciou.

Cada um desses narradores, a seu modo, reconstróem o passado com retalhos de lembranças e memórias que formam um quebra-cabeça sempre incompleto, contraditório e descontínuo. Nesse panorama, os fios soltos, os desencontros, as lacunas, os não-ditos e as divergências que constituem a trajetória de cada uma das famílias enfocadas por Hatoum remetem a uma configuração macrosocial na qual os enredos se inserem: o contexto plural da Amazônia urbana, sobretudo Manaus. Em meio a isso, o encontro entre as várias *gentes* ilustra o caráter plural da região. Em *Relato*, por exemplo, é destacada a presença de brancos, caboclos e índios por meio de Dorner, personagem que passou a vida anotando as impressões acerca da identidade e do convívio interétnico na Amazônia (cf. Hatoum, 2008a, p. 73). Além destes, imigrantes das mais diversas origens (alemães, franceses, libaneses e portugueses) também são mencionados no decorrer da trama, de forma a ressaltar a intensidade do ambiente multicultural local. No mesmo sentido, em *Dois irmãos*, são ressaltadas a diversidade de gentes, costumes e línguas:

Desde a inauguração, o Biblos foi um ponto de encontro de imigrantes libaneses, sírios e judeus marroquinos que moravam na praça Nossa Senhora dos Remédios e nos quarteirões que a rodeavam. Falavam português misturado com árabe, francês e espanhol, e dessa algaravia surgiam histórias que se cruzavam, vidas em trânsito, um vaivém de vozes que contavam um pouco de tudo [...] (Hatoum, 2000, p. 47-48)

Órfãos do Eldorado, por conseguinte, faz menção aos soldados da borracha, isto é, aos milhares de nordestinos que foram trabalhar nos seringais. “O que existiu, e eu não esqueci nunca, foi o barco Paraíso. Atracou aí embaixo, na beira do barranco. Trouxe dos seringais do Madeira mais de cem homens, quase todos cegos pela defumação do látex” (cf. Hatoum, 2008b, p. 94-95). Além dos nordestinos, chegava gente de muitos países e de todos os cantos do Brasil: “O problema eram os pobres, o governo não sabia o que fazer com eles. As praças amanheciam com famílias que dormiam sobre jornais velhos [...]” (*Idem*, p. 21-22).

Em entrevista concedida ao Icarabe (2009), Hatoum pontua que há muitas concepções equivocadas da Amazônia. A ideia de grande deserto, terra ignota e inculca são exemplos disso. Para ele, ao contrário do que se pensa, a Amazônia é plural:

Lá existem grandes centros urbanos que estão conectados entre eles e com o Brasil. A própria formação da população e da história amazonense está implicada em outras populações brasileiras. Não se pode pensar na Amazônia sem a presença maciça dos imigrantes nordestinos desde a segunda metade do século XIX. Há aí uma espécie de mistura entre várias culturas brasileiras, estrangeiras e nativas, que estão entrelaçadas – como sempre acontecem com as culturas [...]. (Hatoum, 2009)

Como resultado disso, a possibilidade do encontro entre culturas diferentes e entre grupos sociais dessemelhantes aparece em seus textos como algo inerente à própria

constituição da Amazônia. Nesse sentido, Hatoum explica que, ao longo da sua trajetória, a convivência com o “outro” aconteceu na própria casa paterna: “Filho de um imigrante oriental com uma brasileira de origem também oriental, eu pude descobrir, quando criança, os outros em mim mesmo” (cf. Hatoum, 1993). Para ele, a presença e a passagem de estrangeiros na casa da infância contribuíram para ampliar um horizonte multicultural. “Minha língua materna é o português, mas o convívio com árabes do Oriente Médio e judeus do norte da África me permitiu assimilar um pouco de sua cultura e religião”. A cultura indígena, por sua vez, “se impunha com a presença de nativos que moravam na minha casa e frequentavam o bairro de imigrantes orientais da capital do Amazonas” (*Idem*).

As cidades e a pluralidade sociocultural da Amazônia surgem como aspectos acentuados do traço literário de Hatoum. Mas, notoriamente, a característica mais marcante em sua obra diz respeito aos temas familiares. E não é por coincidência que os dramas orquestrados em suas obras giram em torno dos conflitos íntimos do espaço doméstico. A família, como já sinalizou Malinowski, é uma instituição universal. Assim, trazer essa temática para o centro das narrativas possibilitou a efetivação do projeto literário do escritor que, conforme mencionado, envolve a aspiração pela universalidade do drama humano em detrimento do exótico e do rótulo de regionalista frequentemente vinculados à literatura de contexto amazônico. Em seus termos: “Estava faltando naquela parte do País uma Literatura que tratasse do drama familiar com um pano de fundo histórico, e que falasse sobre a cidade de Manaus também” (Vale, 2007, p. 18). Todavia, “eu tinha medo de cair numa Literatura muito exótica, muito local. E o leitor realmente percebe esse caráter local, mas ao mesmo tempo universal com personagens e tramas complexos” (*Idem*). Ao privilegiar dramas familiares, Hatoum faz mais que universalizar sua literatura, pois a combinação de história e invenção empreendida por ele traz à luz um momento ímpar na formação social da Amazônia: os dilemas inerentes ao processo de modernização tardia e os desdobramentos disso no espaço mais íntimo da sociedade, a casa. Não é à toa que o escritor lança mão da metáfora da “casa em ruínas”; seu desmoronamento simboliza a profunda descontinuidade com o modo de vida tradicional, tal como sugere seu personagem/narrador Nael: “Olhava com assombro e tristeza a cidade que se mutilava e crescia ao mesmo tempo, afastada do porto e do rio, irreconciliável com o seu passado” (Hatoum, 2000, p. 264).

O conjunto de sua obra se destaca por trazer um “novo tom” para o Amazonas, fugindo do exotismo corriqueiro. Seu texto apresenta a pluralidade do espaço urbano e o *ethos*

híbrido do homem citadino, seus conflitos e suas peculiaridades. Os dramas familiares, as descontinuidades geracionais, a busca pelas origens e por um lugar no mundo são algumas das questões problematizadas por Hatoum em suas obras.

Tendo em vista esse panorama, e compreendendo que a diversidade que compõe a Amazônia é constituída de uma miríade de organizações familiares distintas, buscaremos no âmbito deste capítulo apresentar os vários tipos de arranjos domésticos e os seus desdobramentos ao longo do tempo. Para tanto, tomaremos como fio condutor da abordagem o recorte das relações de gênero, sobretudo no que diz respeito às trajetórias de vida das personagens femininas e a análise das posições hierárquicas e de poder que se delimitam na intimidade do espaço doméstico e, assim, fazem da casa uma instância privilegiada para a compreensão das teias e amarras que envolvem a família no contexto amazônico.

A herança patriarcal

A casa, assim como a família, tem sido alvo de investigação e interesse das mais diversas vertentes do conhecimento. Psicologia, sociologia, antropologia e literatura são algumas das disciplinas que mais se debruçam para a compreensão desta temática a partir de suas várias dimensões: física, simbólica, moral, etc. No que diz respeito à investigação em curso, é imperioso ressaltar que a casa é um tema recorrente tanto nas narrativas ensaísticas sobre a identidade nacional como nas obras romanescas de Milton Hatoum. Em ambas as instâncias, a casa aparece como um eixo importante para compreensão da sociedade. Assim como Hatoum, Freyre enxerga na casa uma possibilidade de interpretação da realidade social. Conforme argumenta Gilberto Freyre, a casa-grande foi quem melhor exprimiu o caráter brasileiro, a nossa continuidade social: “No estudo da sua história íntima despreza-se tudo o que a história política e militar nos oferece de empolgante por uma quase rotina de vida: mas dentro dessa rotina é que melhor se sente o caráter de um povo” (cf. Freyre, 2006a, p. 45).

No âmbito da análise freyreana, a casa foi sinalizada como a principal protagonista da história social da família brasileira. Isto por que, para o ensaísta, a sociologia da família está intrinsecamente atrelada ao estudo sociológico da casa que, por sua vez, é inseparável “das condições físicas e sociais de ocupação ou dominação do espaço por grupo humano: ecologia. E não apenas das técnicas de produção: economia. Sempre eco, isto é, casa” (Freyre, 2006b, p. 52).

Daí a importância atribuída por nós à casa nos estudos, a que nos aventuramos, não só de sociologia como de ecologia e história sociais da família, ou da sociedade, de

origem principalmente lusitana, que se vêm desenvolvendo no Brasil desde os começos do século XVI; e cujo desenvolvimento se fez patriarcalmente: em torno do pater famílias, dono de casas características menos do seu domínio de homem, que do domínio da família representada por ele, sobre mulheres, meninos e sobre outros homens. Primeiro, a casa-grande, rural ou semirrural, completada pela senzala. Depois, o sobrado urbano e semiurbano, completado – ou contrastado – pelo mucambo, pela palhoça, pelo rancho ou pela cabana.

Entre esses extremos tem havido vários tipos intermediários de habitação caracteristicamente brasileiros: as pequenas casas térreas da roça e das cidades, com sua variedade de aparência e de plano. Mas acreditamos haver acenado, atribuindo àqueles tipos extremos de habitação, o máximo valor simbólico que lhes atribuímos, dentro dos traços predominantes na configuração social brasileira do século XVI aos fins do século XIX. (Freyre, 2006b, p. 52)

É a partir desse entendimento que Freyre afirma que a história social da casa-grande é a história íntima de quase todo brasileiro: “[...] da sua vida doméstica, conjugal, sob o patriarcalismo escravocrata e polígamo; da sua vida de menino; do seu cristianismo reduzido à religião de família e influenciado pelas crendices da senzala” (Freyre, 2006a, p. 44).

A casa-grande de engenho que o colonizador começou, ainda no século XVI, a levantar no Brasil grossas paredes de taipa ou de pedra e cal, coberta de palha ou de telha-vã, alpendre na frente e dos lados, telhados caídos em um máximo de proteção contra o sol forte e as chuvas tropicais – não foi nenhuma reprodução das casas portuguesas, mas uma expressão nova, correspondendo ao nosso ambiente físico e a uma fase surpreendente, inesperada, do imperialismo português: sua atividade agrária e sedentária nos trópicos; seu patriarcalismo rural e escravocrata. (Freyre, 2006a, p. 35)

As casas sinalizadas por Hatoum, no entanto, já não possuem essa conotação colonial descrita por Freyre. Dos seus quatro romances, o que mais se aproxima do contexto histórico descrito em *Casa-grande & Senzala é Órfãos do Eldorado*, texto que remonta o cenário manauara do início do século XVIII (cf. Oliveira, 2008). Contudo, mesmo nessa obra, a estrutura colonial tradicional já se encontra esfacelada. Há, porém, vários resquícios da influência do espectro patriarcal no espaço dessa narrativa. A começar pelo chão histórico em que se passam seus principais eventos: Vila Bela, povoado do interior do Amazonas – lugar que, para o narrador-personagem Arminto, representa “um século de atraso”, uma verdadeira “viagem no tempo” (cf. Hatoum, 2008b, p. 17), se comparada com Manaus, a capital do Estado. Esse é um dado importante na medida em que as principais características do regime patriarcal, conforme sugerem os apontamentos de Freyre (2006a; 2006b), desenvolveram-se em torno da aristocracia rural brasileira. Na Amazônia isso não foi diferente. Os grandes proprietários rurais logravam de uma posição privilegiada de poder e mando sobre os segmentos sociais sob sua “tutela”. Com uma maioria populacional predominantemente rural, a República Velha, contexto histórico em que se passam os principais eventos da narrativa de

Órfãos do Eldorado, é um ambiente que favorecia as práticas clientelistas dos coronéis-de-barranco. Conforme explica Benchimol:

Pode-se bem estimar que deviam existir algumas dezenas de milhares de coronéis-de-barranco e de seringa, também chamados pejorativamente de coronéis de beira-rio e de roça. Muitos deles tinham diferentes tipos de temperamento: desde os sanguinários, violentos, autoritários, até aqueles de boa formação moral, amigos de seus aviados e compadres, que exerciam uma função patriarcal e amiga como chefes de família, autênticos e justos líderes comunitários de grande prestígio e valor. Quando sentiram o gosto pelo poder e pela política elegiam-se prefeitos, deputados, chegando até a governadores do Estado. (Benchimol, 2009, p. 164)

A esse respeito, Mendes e Queiros (2012, p. 83) explicam que, no que se refere à região amazônica, “o termo coronel de barranco mantém o mesmo significado do restante do país: um homem que manda na região e dita as regras, delegando funções em meio à floresta”. Segundo esses pesquisadores, assim como no Nordeste, o coronelismo de contexto amazônico “sustentou-se em forte teia de laços que perpassavam as relações no seio da família, no trabalho, a posse e uso da terra, bem como as estruturas de poder tradicionais” (*Idem*).

Em *Órfãos do Eldorado*, o personagem Armino Cordovil é a antítese de um coronel. Contudo, em sua herança genealógica, há marcas profundas do coronelato. Seguindo a cronologia dos seus antepassados, podemos compreender melhor essa questão.

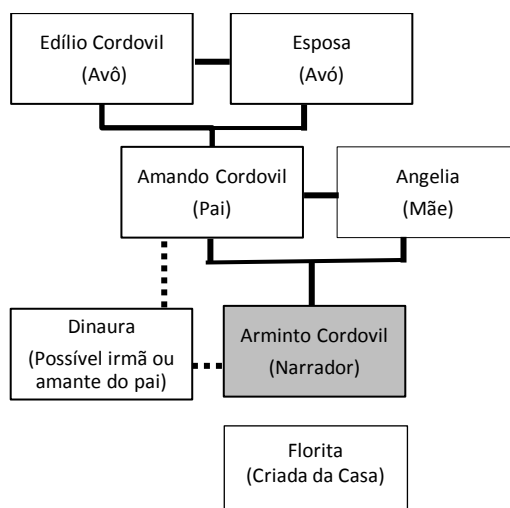


Diagrama 1 - Arranjo familiar de *Órfãos do Eldorado*

A partir do diagrama acima, é possível perceber como o coronelato se enraizou no arranjo familiar de Armino. Primeiramente, na obscura trajetória de vida do seu avô, o tenente-coronel Edílio Cordovil, que, após comandar “um massacre contra índios e caboclos desarmados” em 1839, “tomou posse de uma área imensa na margem direita do Uaicurapá”

(Hatoum, 2008b, p. 71). O passado duvidoso de Edílio o aproxima profundamente do temperamento “sanguinário, violento, autoritário” tal como ilustrado por Benchimol. Como bem salienta o personagem Arminto: “A má fama de Edílio Cordovil ainda estava viva na memória dos mais velhos” (*Idem*, p. 52). Essa premissa fica clara, ainda, em alguns trechos onde o passado de Edílio é acionado:

Genesino Adel nem me devolveu os móveis e objetos do palácio branco. Ele odiava meu avô. Só naquela época eu soube que Edílio Cordovil tinha abusado de uma portuguesa, mãe de Genesino, uma das noivas abandonadas por Edílio. Salomito Benchaya me contou isso quando passei no bar do Mercado para tomar um trago. Não foi só a mãe do velho Genesino, revelou Salomito. Diz que teu avô noivava, prometia casar, largava a noiva e procurava outra moça. (Hatoum, 2008b, p. 84)

Em outra circunstância, Arminto comenta:

Entrei na taberna dos Viajantes, pedi uma garrafa de vinho e tomei sem pressa, sentado na calçada, suportando o olhar dos Adel e dos fregueses. Olhavam para mim, rindo, e eu via escárnio no riso.
De que riam? O velho Genesino, o dono da taberna, me atçou:
O povo só fala no teu casamento com a órfã.
Que povo? Teus fregueses de merda?
Ele alisou o bigode e bateu com força na caixa registradora: Aqui não entra cristão da laia do teu avô. Deixei a garrafa na calçada, entrei na taberna. Genesino Adel contornou o balcão para me enfrentar, mas um dos filhos dele nos apartou. (Hatoum, 2008b, p. 52).

Amando Cordovil, o filho de Edílio, por outro lado, assemelha-se mais ao líder político de “boa formação moral” descrito por Benchimol. Embora tenha, assim como o pai, muitos inimigos (cf. *Idem*, p. 71), Amando possuía uma boa reputação no povoado de Vila Bela. Como bem salienta Arminto: “Não esqueci o que ela [Florita, criada da casa] me disse logo depois do enterro de Amando: Teu pai era ganancioso que nem anta, mas aprendi a gostar dele. Aprendeu a gostar dele, apesar da baixeza. O Amazonas todo aprendeu” (*Idem*, p. 70-71). A cena do enterro de Amando deixa isso ainda mais evidente:

Eu tinha passado uns quatro ou cinco anos sem pisar em Vila Bela, e, desde o momento em que Amando foi velado na igreja do Carmo, percebi como ele era querido. Isso me deixou confuso, porque os elogios ao finado contrariavam a imagem do pai vivo. Eu sabia que ele gostava de dar esmolas, um vício que herdei e mantive por muito tempo. E lembrava como fora caridoso nos festejos da Virgem do Carmo. Depois de sua morte, eu soube que ele havia sido um verdadeiro filantropo. Dava roupa e comida ao orfanato das carmelitas, ajudara a construir o palácio episcopal e a restaurar a cadeia pública. Até pagou o ordenado dos carcereiros, um favor que fez ao governo e aos moradores. Durante o enterro, Ulisses Tupi e Joaquim Roso, práticos de confiança de Amando, me deram os pêsames. E também um barqueiro esquisito, o Denísio Cão, da ilha das Onças. Nem Amando ia com os cornos dele. Denísio se ajoelhou e fez o sinal-da-cruz, o rosto acavalado e triste. [...] Madre Joana Caminal veio sozinha, me deu os pêsames e disse secamente: O senhor Amando Cordovil era o homem mais generoso desta cidade. Vamos rezar por sua alma. (Hatoum, 2008b, p. 28)

O espanto de Arminto reside no fato de conhecer as outras faces de Amando. Em uma conversa com o advogado Estiliano, após a morte do pai, o narrador expõe alguns dos atos impudicos do patriarca:

Transportava a carga até outras freguesias para não pagar impostos em Vila Bela; depois desembarcava tudo numa ilha perto de Manaus e sonegava outra vez. Subornava o empregado da mesa de rendas, subornava até o diabo.

Os políticos faziam chantagens com teu pai, disse Estiliano.

Eram os aliados, os sócios dele, eu disse. Meu pai sonegava e depois dividia o lucro com eles; aí ajudava a prefeitura, dava carroças para recolher o lixo, dava os cavalos e bois que puxavam as carroças, pagava os reparos do matadouro e da cadeia, o salário dos carcereiros. Depois fez a mesma coisa com o frete das barcaças e do Eldorado: escrevia para o governador do Amazonas, para um funcionário do Ministério da Viação Pública. Morreu porque perdeu uma licitação vantajosa, a grande concorrência antes da Primeira Guerra: borracha e mogno para a Europa. O coração não aguentou, a ganância era maior que a vida. (Hatoum, 2008b, p. 77)

Amando, embora assuma um temperamento mais ameno, distinto do seu pai – o mencionado tenente-coronel Edílio Cordovil – ainda abraça os privilégios e as prerrogativas do coronelismo. No tocante, Mendes e Queiros (2012, p. 83) explicam que os novos coronéis mantêm, entre outras coisas, “a inadaptação às regras da convivência democrática, a incapacidade de distinguir o público e o privado, o uso do poder para conseguir empregos e outros favores para enriquecimento próprio”. Concordando com isso, Medeiros e Noranha (2016, p. 47) salientam que esse *neocoronelismo* – elucidado por meio da trajetória de Amando – caracteriza uma concepção particular de lei e norma, “cuja função é satisfazer a ambição e os desejos pessoais e particulares de quem está no poder, criando e estabelecendo alianças [...] de acordo com suas próprias conveniências e interesses”. Como ficou claro nos trechos destacados acima, no contexto da República Velha os coronéis serviam “para intermediar a relação entre o governo e o povo do interior, sustentando a relação em dois pilares: um deles era a incapacidade do governo de levar justiça à população” e o outro correspondia “a dependência econômica e social da população” que, até 1940, dependia diretamente dos recursos e da influência do poder do coronel (cf. Mendes e Queiros, 2012, p. 83).

Além do mencionado, outro fator que contribui para a compreensão de Amando enquanto um “novo coronel” diz respeito à construção do palácio branco em Vila Bela, sonho antigo de Edílio que Amando conseguiu realizar (cf. Hatoum, 2008b, p. 14-15). O palácio branco era o símbolo de todo o poderio dos Cordovil. Com cozinha e quartos espaçosos, janelas altas em ogiva e louças e azulejos portugueses no banheiro. O quintal tinha árvores frutíferas e uma fonte de pedra com a cabeça de Angelina, mãe de Arminto, esculpida no

centro. “Era uma das poucas casas de Vila Bela que tinham uma fossa decente”, resume o narrador (*Idem*, p. 73). Como salienta Freyre (2006a, p. 38), a casa-grande representa esse imenso poderio senhorial. Contudo, embora ainda apareça como sinônimo de poder, o palácio branco – assim como a casa-grande freyreana – não resiste ao findar da velha ordem e o consequente alvorecer de uma nova conjuntura socioeconômica.

A anunciação de novos tempos é sinalizada por Hatoum a partir de seus outros três romances: *Relato de um certo Oriente*, *Dois irmãos* e *Cinzas do Norte*. Com enredos circunscritos ao espaço urbano, sobretudo a cidade de Manaus, essas narrativas acompanham o alvorecer do urbano enquanto um novo palco da vida social e econômica amazônica – processo que teve início no século XIX e se intensificou paulatinamente ao longo do século XX em todo o mundo (cf. Moraes, 2003, p. 148). A respeito desse processo de redefinição da distribuição da população brasileira, Freyre esclarece que no cenário citadino a casa continua a ter papel de destaque, de tal modo que, em *Sobrados e mucambos*, o centro de interesse de sua abordagem continua a ser “a casa maior em relação com a menor, as duas em relação com a rua, com a praça, com a terra, com o solo, com o mato, com o próprio mar” (Freyre, 2006b, p. 30). Cabe destacar, nesse sentido, que, ao analisar a casa em suas dimensões físicas e simbólicas, Freyre sinaliza em que medida o desenvolvimento das tendências urbanas no Brasil em detrimento do declínio da casa-grande colonial refletiu-se na arquitetura e no *ethos* do povo brasileiro.

Quando a paisagem social começou a se alterar, entre nós, no sentido das casas-grandes se urbanizarem em sobrados mais requintadamente europeus, com as senzalas reduzidas quase a quartos de criado, as moças namorando das janelas para a rua, as aldeias de mucambos, os “quadros”, os cortiços crescendo ao lado dos sobrados, mas quase sem se comunicarem com eles, os xangôs se diferenciando mais da religião Católica do que nos engenhos e nas fazendas, aquela acomodação quebrou-se e novas relações de subordinação, novas distâncias sociais, começaram a desenvolver-se entre o rico e o pobre, entre o branco e a gente de cor, entre a casa grande e a casa pequena. Uma nova relação de poder que continua, entretanto, a ser principalmente o dos senhores, o dos brancos, o dos homens. Maiores antagonismos entre dominadores e dominados. Entre meninos criados em casa e moleques criados na rua (sem a velha zona de confraternização entre as duas meninices que fora a bagaceira nos engenhos). Entre a dona de casa e a mulher da rua. Entre a gente dos sobrados e a gente dos mucambos. (Freyre, 2006b, p. 31)

Se, por um lado, a casa perde sua dimensão de acomodação – do escravo ao senhor, do preto ao branco, do filho ao pai, da mulher ao marido – permanece, por outro, seu protagonismo enquanto “o centro mais importante de adaptação do homem ao meio” (*Idem*, p. 36), isto é, base de ajustamento do homem às novas conjunturas e transformações sociais. Conforme explica Freyre, mesmo diminuída de importância – com o findar do regime

colonial – a casa não deixou de influir poderosamente na formação do tipo social brasileiro (cf. *Idem*).

A casa patriarcal perdeu, nas cidades e nos sítios, muitas de suas qualidades antigas: os senhores dos sobrados e os negros libertos, ou fugidos, moradores dos mucambos, foram se tornando extremos antagônicos, bem diversas, as relações entre eles, das que haviam se desenvolvido, entre senhores das casas-grandes e negros de senzala, sob o longo patriarcado rural. (Freyre, 2006b, p. 30)

Para Freyre, contudo, mesmo que a casa patriarcal tenha se transformado em mucambo, o privatismo patriarcal ou semipatriarcal ainda nos domina (*Idem*, p. 37). Segundo ele, o brasileiro, pela sua profunda formação patriarcal, é um tipo social em que a influência da casa se acusa ecológica e economicamente em traços da maior significação: “Gosta da rua, mas a sombra da casa o acompanha. Gosta de mudar de casa, mas ao pobre nada preocupa mais que comprar seu mucambo; e o rico, logo que faz fortuna, levanta palacete bem à vista da rua” (*Idem*, p. 36). Tal como fez o personagem Amando, ao construir o palacete branco.

Contudo, Araújo (2003, p. 153) ressalta que a casa na Amazônia se impõe de modo diferente do resto do Brasil, uma vez que, segundo ele, no contexto amazônico, “a casa para constituição da família tem seu característico próprio” (*Idem*, p. 308). Assim sendo, para compreender melhor essa especificidade apontada por Araújo, apresentaremos um conjunto de personagens que ajudam a elucidar em que medida as novas demandas urbanas atravessam as relações familiares e os diversos modos de significação que a casa adquire no âmbito desse novo contexto. Levando em conta que a casa é, por excelência, o lugar do feminino, daremos destaque às trajetórias de mulheres que fazem do espaço doméstico “uma interseção significativa entre ser e espaço”, e não apenas um “simples cenário da ação narrada” na medida em que a representação da casa possui uma função estruturante no *corpus* social (cf. Xavier, 2012, p. 15). Daí a importância de estudar a casa em sua significação simbólica e não somente a partir da estrutura física que compõe e delimita o ambiente doméstico.

“Criadas”: um espaço entre dois mundos

Dentre tantas personagens, duas tem ganhado destaque no que diz respeito ao interesse em investigar as relações de poder e as hierarquias que envolvem as tramas familiares de Milton Hatoum: Domingas, de *Dois irmãos*, e Florita, de *Órfãos do Eldorado*. No âmbito deste trabalho sua importância não é menor, pois a análise destas personagens revela importantes contribuições para a compreensão da importância da casa e do feminino nos diversos momentos históricos atravessados pela Amazônia. Primeiramente, estando na

condição de “criadas”, tais personagens possibilitam a compreensão do espaço doméstico em sua face mais dramática, ou seja, enquanto uma possibilidade digna de sobrevivência. Para desenvolvermos melhor essa ideia é preciso situar o leitor no contexto mais amplo no qual se inserem as “criadas”, isto é, as crianças e mulheres predominantemente indígenas que, em troca de abrigo e alimento, aceitam se submeter a um regime de semiescavidão nas casas de famílias amazonenses.

Por meio das trajetórias de Domingas e Florita, buscamos apresentar o conjunto complexo de relações que se estabelecem hierarquicamente no jogo entre as diversas culturas que se articulam no contexto social dado e, em muitos casos, são invisibilizadas e silenciadas no âmbito do cotidiano das micro-relações familiares. Nessa circunstância, os romances surgem como um *lócus* privilegiado para a compreensão da sociedade em foco, uma vez que nos permitem visualizar um complexo universo no qual os integrantes das diversas camadas sociais ora se confrontam, ora se harmonizam dentro de uma cadeia de relações a se entrelaçar ao ambiente citadino mais amplo.

Começamos então por apresentar a trajetória da personagem Domingas, umas das mais emblemáticas de *Dois irmãos*. A trama na qual essa personagem está inserida se centra na história de uma família de descendência libanesa que vive na capital do Amazonas, Manaus. A narrativa perpassa um longo período histórico que se inicia “em 1914, ano marcante para a história da humanidade, com a Primeira Guerra Mundial, e vai até o final da década de 1960, época de Ditadura Militar no Brasil” (Silva, 2013). O trecho da trama concentra-se no conflito familiar desencadeado a partir da contenda entre Omar e Yaqub, irmãos gêmeos com personalidades opostas a disputar o amor materno e, em função do acirramento das desavenças, interessam-se pela mesma mulher quando adolescentes.

A trajetória da família é narrada por Nael, filho de um dos homens da casa com Domingas, “criada” da família, que lança seu olhar para o passado e reconstrói a estória da cidade e de uma família que nunca, de fato, o reconheceu. Em busca de desvendar os mistérios que envolvem sua paternidade, esse narrador recupera a história de seus múltiplos pertencimentos no seio da família e da sociedade (libanesa, indígena, amazônica e brasileira). A ânsia para compreender seu lugar no mundo, de suas origens, foi o combustível que o instigou a narrar e recompor os dramas daquela família e de sua própria vida: “Eu 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” (Hatoum, 2000, p. 73).

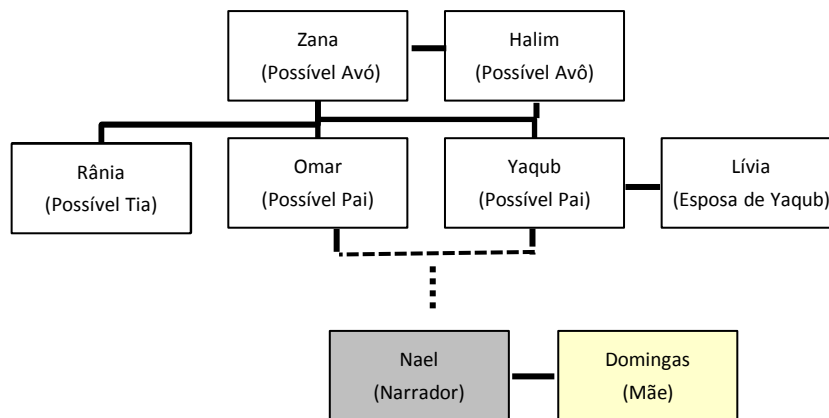


Diagrama 2 - Arranjo familiar de *Dois irmãos*

A partir de vários olhares, principalmente do de sua mãe Domingas e de seu provável avô Halim, Nael vai construindo seu passado com retalhos de lembranças e memórias que formam um mosaico a caracterizar a sua identidade, híbrida e transcultural. Nesse sentido, a busca de Nael por sua história se confunde com sua própria identidade sociocultural marcada pelo estigma e pelo rebaixamento a envolver a dificuldade de ser ou de possuir características reconhecidamente indígenas em um meio urbano cosmopolita. Numa sociedade com hierarquias socioeconômicas e culturais bem definidas, Nael aparece como um personagem marginal, bastardo, filho da empregada doméstica com um dos patrões (cf. Chiarelli, 2007, p. 69). Neste ponto é importante destacar que a condição subalterna no seio da sociedade e do grupo familiar ao qual pertence atribui ao narrador um ponto de vista diferenciado e ao mesmo tempo privilegiado para a percepção dos antagonismos sociais que perpassam o cenário em foco.

Assim, o empenho em descobrir os segredos em relação a sua filiação, pouco a pouco, o leva a perceber a sua condição dentro da família e da sociedade. As falas de Zana, matriarca da família, são pontuais nesse sentido. Em vários momentos ela deixa claro o “lugar” de Nael e de Domingas na casa: são apenas sombras, “filhos de ninguém”. A distinção deles dentro do ambiente familiar sempre foi destacada, seja em função da divisão dos cômodos da casa, uma

vez que eles ocupavam pequenos quartos nos fundos (apertados e abafados), seja em função das marcas impingidas na pele ou até mesmo por meio do tratamento desigual e humilhante que recebiam. Como ressalta Nael: “Trouxera para perto de mim o bestiário esculpido por minha mãe. Era tudo o que restara dela, do trabalho que lhe dava prazer: os únicos gestos que lhe devolviam durante a noite a dignidade que ela perdia durante o dia” (Hatoum, 2000, p. 264).

Domingas, a cunhantã meio escrava, meio ama, que chega à casa de Zana na condição de “criada” em troca de um teto e de alimento, aparece na trama não apenas como serviçal, mas também como mulher submissa e coisificada. O seu lugar no grupo familiar é dúbio, uma vez que ela não é considerada membro da família, mas sim uma agregada. É, de fato, uma *não-pessoa*, com identidade e agência negadas, pois ao chegar à residência de Zana para trabalhar, Domingas era uma criança órfã, sem família, sem parentes e sem casa. Como destaca Zana em certo momento: “Então a irmã Damasceno me ofereceu a pequena Domingas, e eu aceitei. Coitado do Halim! Não queria ninguém aqui, nem sombras na casa. Vivia dizendo: ‘Deve ser penoso criar o filho dos outros, um filho de ninguém’” (*Idem*, p. 250).

A assimetria que envolve as profundas diferenças entre índios e não-índios apenas torna essa situação ainda mais dramática. A origem sociocultural aparece como uma característica potencializadora do processo de subordinação de Domingas a uma vida de semiescavidão velada. Contudo, mais que as diferenças socioculturais, o que potencializa essas diferenças e coloca essas personagens na posição de “filhas de ninguém” é a dramática condição de ser um despossuído numa sociedade que tem a propriedade privada por fundamento. Não pertencer a uma família e, conseqüentemente, não possuir uma casa – um lugar para onde voltar – é sem sombra de dúvida um fator determinante da relação entre Domingas e os patrões. Nesse cenário, os orfanatos surgem como os principais protagonistas da “domesticação” e imposição de hábitos, valores e costumes “cidadinos” às índias sob sua tutela. A respeito disso, o narrador destaca que Domingas:

Não se esquecia da manhã que partiu para o orfanato de Manaus, acompanhada por uma freira das missões de Santa Isabel do rio Negro. As noites que ela dormiu no orfanato, as orações que tinha de decorar, e ai de quem se esquecesse de uma reza, do nome de uma santa. Uns dois anos ali, 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. As noites eram mais tristes, as internas não podiam se aproximar das janelas, tinham de ficar caladas, deitadas na escuridão [...]. (Hatoum, 2000, p. 75)

Apenas depois de terem incorporado esse conjunto de “boas maneiras” é que elas seriam aceitas na condição de “criadas” nas casas de família. A cena a seguir é emblemática nesse sentido:

“Trouxe uma cunhantã para vocês”, disse a irmã. “Sabe fazer tudo, lê e escreve direitinho, mas se ela der trabalho, volta para o internato e nunca mais sai de lá”. Entraram na sala, onde havia mesinhas e cadeiras de madeira empilhadas num canto. “Tudo isso pertencia ao restaurante do meu pai”, disse a mulher, “mas agora a senhora pode levar para o orfanato”. 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. As duas foram até a porta e Domingas ficou sozinha, contente, livre daquela carrancuda. Se tivesse ficado no orfanato, ia passar a vida limpando privada, lavando anáguas, costurando. Detestava o orfanato e nunca visitou as Irmãzinhas de Jesus. Chamavam-na de ingrata, mal-agraçada, mas ela queria distância das religiosas, nem passava pela rua do orfanato. A visão do edifício a oprimia. As palmadas que levou da Damasceno! Não escolhia hora nem lugar para tacar a palmatória. Estava educando as índias, dizia. Na casa da Zana o trabalho era parecido, mas tinha mais liberdade... Rezava quando queria, podia falar, discordar, e tinha o canto dela. (Hatoum, 2000, p. 77)

Além do forte protagonismo da igreja no que tange à tutela e domesticação das “criadas”, Motta-Maués (2008, p. 10) explica que as *crias de família* também chegam a capital enviadas por seus familiares com a intenção de serem criadas e educadas por uma família em troca de um aprendizado das tarefas domésticas. Assim sendo, as crias:

São entregues, às vezes por intermediários, a uma família da cidade, a qual pode ter alguma relação com a sua de origem (parentes consanguíneos, compadrio etc.) ou não; geralmente vêm ainda crianças (por vezes, bem pequenas, com seus sete, oito anos) ou adolescentes, para “ajudar” nos serviços domésticos e em “troca” obter moradia, vestuário, educação, ou seja, uma “chance na vida”. (Motta-Maués *et al*, 2008, p. 10)

Nesse sentido, as relações de vizinhança descritas em *Dois irmãos* são esclarecedoras no que diz respeito à compreensão de que a prática da “domesticação” e “adestramento” de criadas não eram casos isolados. Talvez por isso a maior permissividade e naturalidade com a qual essa sociedade lidava com a situação. Em referência a isso, Nael destaca que Estelita Reinoso, a única vizinha realmente rica, falava horrores das suas empregadas para Zana: “Eram umas desastradas, desmazeladas, não serviam para nada! Não valia a pena educar aquelas cabocas, estavam todas perdidas, eram inúteis!” (Hatoum, 2000, p. 83).

De acordo com Motta-Maués, embora tal prática não tenha sido registrada formalmente, está presente na memória daqueles que viveram na região no final do século XIX. Nesse sentido, a antropóloga explica que as “crias” de família são modeladas num contexto urbano, partem de localidades pequenas em direção a outras maiores, sendo o polo maior de atração as capitais onde há maior representatividade de ocorrência das “crias” (cf.

Motta-Maués, 2012). Conforme ressalta a pesquisadora, existe uma peculiaridade nas meninas/mulheres que passam a viver na condição de *criadas de família*: o indivíduo nessa condição possui uma posição ambígua no interior das relações familiares, “já que, ora ela é (ou pode, eventualmente, ser) tratada como alguém que é quase da família, uma espécie de *filha de criação*, e ora como uma *serviçal*, uma empregada doméstica” (*Idem*). Segundo a antropóloga, este lugar ambíguo que ocupam faz com que as “crias”, que convivem desde a sua infância com as famílias, “desenvolvam afeto, gratidão, mas, também, mágoa devido ao estatuto desigual que lhes é atribuído” (*Idem*). Além disso,

Seu estatuto ambíguo, ambivalente, permite que se constitua uma gama variada de situações que vão desde a exploração mais cruel do trabalho infantil (exploração inclusive sexual), da violência física (até resultante em morte), a um tipo, tão ilegítimo quanto, de relação “suavizada” pela afetividade, a dedicação, a obediência assim exigida e atendida da parte da cria que permite, tem permitido, segundo nossos dados, longas e fiéis ligações entre mulheres (e suas famílias) nas opostas posições da “cria” e da “dona”. (Motta-Maués *et al*, 2008, p. 10-11)

A partir disso é possível entender a subordinação de Domingas à família que a explorava, uma vez que ela, entregue ao “feitiço” da família, adiou até o fim o sonho de liberdade:

Domingas, 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. “Louca para ser livre”. Palavras mortas. Ninguém se liberta só com palavras. Ela ficou aqui na casa, sonhando com uma liberdade sempre adiada. Um dia, eu lhe disse: Ao diabo com os sonhos: ou a gente age, ou a morte de repente nos cutuca, e não há sonho na morte. Todos os sonhos estão aqui, eu dizia, e ela me olhava, cheia de palavras guardadas, ansiosa por falar. Mas ela não tinha coragem, quer dizer, tinha e não tinha; na dúvida, preferiu capitular, deixou de agir, foi tomada pela inação. (Hatoum, 2000, p. 67)

A condição ambígua de *cria* faz com que a família que recebe a criança adote uma postura permissiva no sentido de anular o estatuto de “pessoa”. Assim, várias violações (simbólicas e físicas) são admissíveis. Em *Dois irmãos* isso fica evidente em várias ocasiões, como, por exemplo, o silenciamento em relação à violência sexual sofrida por Domingas que, dada a sua condição de *não pessoa*, esperava apenas pelo pedido de desculpas do seu algoz, algo que nunca chegou a acontecer. Outras passagens da trama também deixam claro o lugar subalterno ocupado por Domingas e, posteriormente, pelo próprio narrador que, embora “filho da casa”, isto é, de um dos homens da casa, herdou da mãe um lugar subalternizado:

Podia frequentar o interior da casa, sentar no sofá cinzento e nas cadeiras de palha da sala. Era raro eu sentar à mesa com os donos da casa, mas podia comer a comida deles, beber tudo, eles não se importavam. Quando não estava na escola, trabalhava

em casa, ajudava na faxina, limpava o quintal, ensacava as folhas secas e consertava a cerca dos fundos. Saía a qualquer hora para fazer compras, tentava poupar minha mãe, que também não parava um minuto. Era um corre-corre sem fim. Zana inventava mil tarefas por dia, não podia ver um cisco, um inseto nas paredes, no assoalho, nos móveis. A estátua da santa no pequeno altar tinha que ser lusturada todos os dias, e uma vez por semana eu subia à platibanda para limpar os azulejos da fachada. Além disso, havia os vizinhos. Eram uns folgadões, pediam a Zana que eu lhes fizesse um favorzinho, e lá ia eu comprar flores numa chácara da Vila Municipal, uma peça de organza na Casa Colombo, ou entregar um bilhete no outro lado da cidade. Nunca davam dinheiro para o transporte, às vezes nem agradeciam. (Hatoum, 2000, p. 82)

Fazia tudo às pressas, e até hoje me vejo correndo da manhã à noite, louco para descansar, sentar no meu quarto, longe das vozes, das ameaças, das ordens. E havia também Omar. Aí tudo se embrulhava, foi um inferno até o fim. Eu não podia comer à mesa com o Caçula. Ele queria a mesa só para ele, almoçava e jantava quando tinha vontade. Sozinho. Um dia, eu estava almoçando quando ele se aproximou e deu a ordem: que eu saísse, fosse comer na cozinha. Halim estava por perto, me disse: “Não, come aí mesmo, essa mesa é de todos nós”. O Caçula bufava, depois se vingava de mim. Nunca suportou me ver estudar noite adentro, concentrado no quartinho abafado. [...] Às vezes vinha tão chumbado que perdia o equilíbrio e tombava, anulado. Mas se entrava meio lúcido, com força para mais algazarra, acordava as mulheres, e lá ia eu ajudar Zana e minha mãe “Traz uma chá...” Não paravam de pedir coisas enquanto o Caçula se contorcía, arrotava, mandava todo mundo à merda, se exibía, era um touro, agarrava minha mãe, bolinava, dava-lhe um tapinha na bunda e eu pulava em cima dele, queria esganá-lo, ele me tacava um safanão, depois um coice, e aí a gritaria era geral, todo mundo se intrometia, Zana me despachava para o quarto, Domingas me socorria, chorava, me abraçava, Rânia enlaçava o irmão, [...] Os cartões que levava de Zana porque eu não entendia o filho dela, coitado, tão desnordeado que nem conseguia estudar! Ela aproveitava a ausência de Halim e inventava tarefas pesadas, me fazia trabalhar em dobro, eu mal tinha tempo de ficar com minha mãe. Quantas vezes pensei em fugir! (Hatoum, 2000, p. 88-89)

De forma semelhante, Milton Hatoum ilustra essa prática em *Órfãos do Eldorado* através da trajetória de Florita. Em meio ao drama familiar vivenciado por Arminto e Amancio Cordovil, a trajetória de Florita vai se revelando promissora para a discussão em foco, uma vez que apresenta uma outra face da condição das criadas no contexto amazonense. Assim, percebe-se que, ainda que inseridas em contextos sócio-históricos distintos, essas personagens (Domingas e Florita) não possuem trajetórias destoantes, muito embora tenham chegado à condição de criadas por caminhos diferentes.

Cabe destacar que, diferente de Domingas, que passou por um orfanato antes de tornar-se uma criada, Florita foi capturada na floresta pelo caseiro da família (a qual passou a servir) numa tarde em que Amando se embrenhou na floresta para trazer de volta uma família de empregados fugidos (cf. Hatoum, 2008b, p. 69).

Voltou de mãos vazias. Quase vazias: uma moça malvestida e descalça vinha atrás dele. [...] Pobre e corajosa, dizia Amando. Não quis fugir com os preguiçosos, largou a família para trabalhar e viver melhor.

Meu pai levou a moça para o palácio branco, e lhe comprou roupa e sandálias. Em Vila Bela ela estudou e ganhou um nome, com batismo cristão, festejado. Amando dizia que era uma cunhantã de confiança, e que ele respeitava e até ajudava as pessoas de confiança. Essa moça me criou. A primeira mulher na minha memória. Florita. (Hatoum, 2008b, p. 69)

“Amando entrou no meu quarto com uma moça e disse: Ela vai cuidar de ti. Florita nunca mais arredou o pé de perto de mim [...]” (*Idem*, p. 16), resume o narrador de *Órfãos do Eldorado*. Depois de capturada, a adoção de um novo nome, tanto no caso de Domingas como no de Florita, aparece como o primeiro ato de violência à cultura indígena. Na sequência, o batismo e a alfabetização apresentam-se como aspectos complementares a esse processo de imposição de uma “nova disciplina”.

Florita me disse que várias órfãs falavam a língua geral; estudavam o português e eram proibidas de conversar em língua indígena. Vinham de aldeias e povoados dos rios Andirá e Mamuru, do paraná do Ramos, e de outros lugares do Médio Amazonas. Só uma tinha vindo de muito longe, lá do Alto Rio Negro. Duas delas, de Nhamundá, haviam sido raptadas por regatões e depois vendidas a comerciantes de Manaus e gente graúda do governo. Foram conduzidas ao orfanato por ordem de um juiz, amigo da diretora. Em Vila Bela, madre Joana Caminal era conhecida como a Juíza de Deus, porque proibia o escambo de crianças e mulheres por mercadorias, e denunciava os homens que espancavam a esposa e as empregadas. (Hatoum, 2008b, p. 41-42)

A condenação ao escambo de crianças e mulheres indígenas parece partir do próprio interesse da igreja em monopolizar a tutela das índias órfãs, tendo em vista que eram justamente as instituições católicas que entregavam as órfãs em seu poder em troca de “doações”. A lógica que tornava legítima a venda dissimulada das índias órfãs pela igreja é a mesma que opera nas famílias que “recebiam” essas crianças e jovens. Nesse cenário, a “casa de criação” aparece como a segunda instância de opressão. Assim, condicionadas por todo um mecanismo desigual de distinção social, as “criadas” de família acabam por ter sua mobilidade social bastante reduzida: quando crianças não podem escolher um rumo na vida, quando adultas e sem possibilidades (e recursos) terminam por perder ou abrir mão do direito de serem “donas de si”.

A preferência por meninas indígenas capturadas ou enviadas pelos parentes para encarregar-se do trabalho doméstico nas casas amazonenses tem a ver com a certeza da submissão que estas irão se sujeitar ao longo da vida. Os orfanatos, enquanto instituições totais, imputavam paulatinamente às órfãs internas a lógica dominante a partir de uma árdua rotina e de um rígido regulamento. Em *Órfãos do Eldorado* tal contexto é ilustrado:

Os regulamentos do orfanato eram severos. O toque do sino acordava as meninas às cinco da manhã. Rezavam às seis horas, ao meio-dia e antes de dormir. Depois das orações, a vizinhança ouvia uma religiosa gritar: Louvado seja Nosso Senhor Jesus

Cristo; o coro das órfãs respondia: Para sempre. Comiam caladas no refeitório do internato; quando uma órfã queria ir ao banheiro, dava uma pancada na mesa. Às oito da noite tocava o silêncio, e a irmã regente inspecionava o dormitório. Eu pensava que as órfãs só rezavam, costuravam e estudavam, mas elas faziam muito mais: de manhã trabalhavam na horta, espanavam o altar e as estátuas dos santos, e ajudavam a limpar o dormitório e as salas do colégio. No fim da tarde, depois das aulas, iam até a capela para dar graças e rezar com as carmelitas. Soube também que faziam um retiro semanal. Cada órfã ficava sozinha num quarto escuro, rezando o rosário inteiro diante do Coração de Jesus iluminado pela chama de uma vela. (Hatoum, 2008b, p. 40-41)

Dois irmãos, por sua vez, apresenta um quadro semelhante a partir do ambiente vivenciado por Domingas:

As noites eram mais tristes, as internas não podiam se aproximar das janelas, tinham de ficar caladas, deitadas na escuridão; às oito a irmã Damasceno abria a porta, atravessava o dormitório, rondava as camas, parava perto de cada menina. O corpo da religiosa crescia, uma palmatória balançava na mão dela. Irmã Damasceno era alta, carrancuda, toda de preto, amedrontava a todos. Domingas fechava os olhos e fingia dormir, e se lembrava do pai e do irmão. Chorava quando se lembrava do pai, dos bichinhos de madeira que fazia para ela, das cantigas que cantava para os filhos. E chorava de raiva. Nunca mais ia ver o irmão, nunca pôde voltar para Jurubaxi. As freiras não deixavam, ninguém podia sair do orfanato. As irmãs vigiavam o tempo todo. Espiava as alunas da Escola Normal passeando na praça, livres, em bandos... namorando. Dava vontade de fugir. Duas internas, as mais velhas, conseguiram escapar de madrugada: pularam o muro dos fundos, caíram no beco Simón Bolívar e sumiram no matagal. Foram corajosas. Domingas também pensou em fugir, mas as irmãs perceberam, Deus vai castigar, diziam. (Hatoum, 2000, p. 75-76)

Embora os orfanatos e as casas de família se apresentassem enquanto instituições opressoras, estas apareciam no cenário amazonense de outrora como caminhos menos tortuosos e dramáticos para as meninas e mulheres indígenas inseridas no contexto urbano. Órfãs ou não, as criadas descritas por Hatoum apresentam uma condição subalterna peculiar, não somente por encontrarem-se economicamente dependentes das famílias a que servem, mas, sobretudo, por não pertencerem a uma casa, por não terem um teto para se abrigar. A casa, para essas personagens, possui a conotação mais primitiva que se conhece: é, antes de qualquer coisa, abrigo do sol e da chuva. Possibilidade de sobrevivência. Mas também é uma proteção moral da rua, de seus perigos. Se ser uma criada nos fundos de uma casa de família é uma situação completamente degradante, ser uma mulher indígena em situação de rua nas capitais amazônicas pode significar até mesmo a morte. Isso se torna perceptível, sobretudo, quando tais panoramas são colocados ao lado das constantes cenas de abuso sexual e moral que aparecem de forma recorrente na literatura de expressão amazônica e que estão presentes de uma ponta a outra da obra de Hatoum.

Denísio esticou o beijo para uma rede no convés. Afastei as abas e vi o rosto assustado de uma menina. Ele não esperou minha pergunta, apagou o cigarro, disse

que a cunhantã era a cara da minha noiva. E virgem, nem o boto tinha triscado nela. Era uma menina do paraná do Caldeirão, um povoado abaixo da serra de Parintins. Ela perdeu a mãe, disse o barqueiro. E o pai ofereceu a filha para mim. [...] Dei um tabefe no rosto do mentiroso.

Quanto pagaste por essa criatura?

Confessou: tinha dado uns trocados ao pai da menina, e na viagem para Vila Bela abusou da coitada. Quase criança, os olhos fechados de medo e vergonha. Levei-a ao palácio branco e fui avisar a polícia. Quando entrei na cadeia pública, desisti de qualquer justiça. [...] E o pior  que Denísio pulou do barco e saiu rindo por aí, satisfeito, dono de tanta malvadeza.

Joaquim Roso chegou uns dias depois com outro pesadelo: uma menina sem nome, filha de um povoado do Uaicurap, o rio da fazenda Boa Vida. A mocinha me deixou zozzo: um anjo triste, o rostinho moreno, cheio de dor e silêncio. Era rf de mãe, e tinha sido deflorada pelo pai. Quando Joaquim Roso soube disso, quis livrar a filha do animal paterno. (Hatoum, 2008b, p. 63)

“Era o destino de muitas filhas pobres da Amazônia”, conclui o narrador de *rfos do Eldorado*. Essa afirmao  reveladora na medida em que ela sinaliza que a subordinao das criadas era legitimada não apenas por aqueles que compunham o universo doméstico e estão diretamente vinculados a essa prática, mas também pela esfera pública por meio de instituioes como o Estado, a escola, a igreja, os orfanatos, a polícia, etc. Conscientes disso, Domingas e Florita encaravam o “quartinho nos fundos” como um privilégio em meio a outras possibilidades. Esse cenário nos leva a crer que o “ser mulher indígena” nos meios urbanos amazônicos implica ser colocada numa subcategoria que ultrapassa as distinoes habituais de desigualdade social. A estas mulheres  negada a condio de pessoa, o próprio *status* de humanidade. Elas ocupam a base mais rasa de uma estrutura de poder. Em desvantagem quando consideradas as relaoes dissimétricas de gênero, classe e raça (cf. Hirata, 2014, p. 61), tais personagens encontram nos fundos das casas de família uma possibilidade menos tortuosa de sobrevivência. Dessa forma, com todos os direitos amplamente negados, não  de se estranhar que muitas das meninas e mulheres nessa condio se entreguem servilmente às cozinhas amazonenses. Não apenas em funo de um perverso processo alienante no qual estão inseridas, mas também pela clara compreensão que possuem acerca do seu lugar subalternizado no corpo social. Assim, na fala do narrador que se remete a Domingas como uma “escrava fiel”, está implícita a lógica colonizadora na qual o “outro” subalternizado – “o bom selvagem” – só pode ser concebido se incorporar a lógica dominante e se submeter a ela de forma incondicional. Dessa maneira, quando Nael sugere a Domingas que fujam, ela rebate: “Estás louco? S de pensar me d uma tremedeira, tens que ter paciência com a Zana, com o Omar, o Halim gosta de ti” (Hatoum, 2000, p. 90). Diante disso, Nael aceita ficar ao lado de sua mãe,

[...] eu não queria deixá-la sozinha nos fundos do quintal, não ia conseguir... [...] Domingas caiu no conto da paciência, ela que chorava quando me via correndo e bufando, faltando aula, engolindo desaforos. Então, fiquei com ela, supor-tei a nossa sina. (Hatoum, 2000, p. 90)

Antes de qualquer coisa, é preciso entender que o servilismo descrito por este narrador diz respeito à compreensão que estas mulheres, na condição de criadas, têm acerca das teias e amarras que as prendem, de modo a reconhecerem que os fundos de uma casa de família podem se desdobrar em possibilidades de sobrevivência menos dramáticas. Não surpreende o fato de, em troca da segurança da casa, as criadas servirem a mesa e, quase sempre, a cama dos seus senhores (voluntariamente ou não). Tais situações ganham maior dramaticidade quando contrastadas com a impossibilidade de retorno à terra natal e aos perigos que a cidade impõe àquelas que não têm o direito de reclamar a posse sobre o próprio corpo, condição que suaviza a percepção destas acerca da exploração a qual estão submetidas. Assim, com o passar do tempo, tendem a estimar seus senhores, a servi-los com gratidão, não somente por mera obrigação.

Sob essa perspectiva, fica mais fácil compreender a reação da criada de *Órfãos do Eldorado* quando da morte do patrão. “Florita chegou tão desesperada que me empurrou aos gritos e chorou de joelhos” (Hatoum, 2008b, p. 27). A morte de Amando é significativa para ela por que rebaixa ainda mais a sua posição na hierarquia de relações de poder da sociedade em foco. Com a venda do palácio branco para pagar as dívidas da família, Florita ficou sem a proteção e a segurança de uma casa. Contou somente com a ajuda de amigos do falecido patrão que alugaram um quartinho e lhe deram “um tabuleiro para vender beijus e queijo de coalho” (*Idem*, p. 82). A esse respeito, o narrador de *Órfãos do Eldorado* assinala: “Dois amigos do teu pai me tiraram da rua, disse Florita, com raiva. Mesmo morto, ele continua a me ajudar. E olha o que fizeram contigo. Eu estava na rua de terra, entre uma carroça cheia de caixas e uma mulher humilhada” (*Idem*). No mesmo sentido, o trecho a seguir é revelador dos rumos que toma a vida de Florita em decorrência da morte do patrão.

Um dia, no tumulto de um desembarque [...] ouvi um lamento em voz alta: Beiju fresquinho... Florita gritava, como se os ingleses entendessem português. Não vendeu nada. [...] Quando o Hilary apitou, os passageiros deram adeus e jogaram moedas nas ubás dos índios.

Se eu fosse mais nova, ia embora desta terra, disse Florita.

Para onde?

Para outro mundo.

[...] Olhei para o chão e vi os pés de Florita. Inchados, sujos de terra, as pernas também inchadas. O rosto já não escondia a velhice. [...]

Não aguentava mais passar o dia vendendo merenda por mixaria. Antes ganhava um pedaço de carne com osso no matadouro, agora nem isso. Pôs as mãos nas costas, murmurou: Meu corpo está doído, Arminto. (Hatoum, 2008b, p. 89-90)

Florita, assim como Domingas, morreu trabalhando. Foi encontrada deitada no tabuleiro e foi velada na tradição cristã em respeito à família que por toda uma vida serviu. Sua trajetória de vida revela um dos espinhosos caminhos possíveis a uma mulher indígena num contexto em que a sujeição a uma família pode significar uma das únicas opções de sobrevivência.

Em *Dois irmãos*, o episódio em que Domingas e Nael saem para passar o domingo fora é revelador: “via mulheres cujos rostos e gestos lembravam os de minha mãe, via crianças que um dia seriam levadas para o orfanato que Domingas odiava” (Hatoum, 2000, p. 81). A cena sugere uma continuidade no tempo quanto à sujeição sociocultural do plano das representações aos domínios do domicílio. Pertencer a uma casa significa ter um lugar no mundo, ainda que subalterno. Embora fossem sujeitadas aos mais diversos tipos de humilhações e rebaixamentos, essas personagens encontravam nas casas de família um destino digno se comparado com a sina das crianças e mulheres indígenas desprovidos de um mínimo para sobreviver com dignidade. Era isso que Domingas temia: o perigo das ruas que Florita conheceu tão intimamente. No seio da família dos patrões, embora vivesse uma vida de servidão, ela podia usufruir do “conforto da chácara em Manaus e do palácio branco em Vila Bela” (Hatoum, 2008b, p. 15) e, diferente de Domingas que foi silenciada no contexto de sua violência sexual, Florita foi defendida por Amando quando Arminto e ela foram pegos dentro da rede:

[...] uma tarde em que ela dormia na rede, entrei no quarto e fiquei observando o corpo nu. Tive um susto quando ela se levantou, tirou minha roupa, me levou para dentro da rede. Almerindo e Talita ouviram, contaram tudo para o meu pai. Florita não se desculpou nem foi punida pelo patrão. Meses depois, Amando me obrigou a morar na pensão Saturno, em Manaus. (Hatoum, 2008b, p. 69-70)

“O que fizeste com Florita é obra de um animal” (*Idem*, p. 17), disse Amando antes de punir o filho. Em relação a isso, o narrador destaca ainda que, em outra ocasião:

Ainda era menino quando Amando me arrastou duas vezes para a festa. Na segunda, fugi. Ele e o caseiro, Almerindo, me caçaram pela cidade, e só me encontraram de manhã cedo, deitado com Florita na rede do quarto dela. Quando ele entrou, fechei os olhos. Florita levantou e abriu a janela para afrouxar o ódio de Amando. Disse que eu estava com enjoo e desarranjo.

Sai dessa rede, ele ordenou.

Obedeci, sem abrir os olhos. O primeiro tabefe esquentou meu rosto e me jogou de volta para a rede; ele se curvou, deu outro de mão aberta na minha orelha. O estalo chiava como um inseto preso na minha cabeça. Impossível reagir: meu pai era um Cordovil pesado, os dedos grossos nas mãos grandes. Então Florita confessou que tinha mentido. Amando ameaçou expulsá-la de casa, e me forçou a morar um mês com os caseiros, a comer a comida deles, a limpar o quintal. Na primeira noite dormi

no porão; quer dizer: não consegui dormir de tanto calor. Nas outras noites deitei numa rede, ao relento. (Hatoum, 2008b, p. 43)

Mas, ao contrário do que aconteceu com Domingas, essas situações vivenciadas por Florita não foram de violência. Isso fica bem claro quando o narrador conta que em certa ocasião Florita,

[...] só de camisola, me deu um abraço espremido, demorado. Senti as mãos fortes passeando nas minhas costas, abaixei a cabeça e cochichei: Os caseiros têm faro de cachorro. Olha só no que deu nossa tarde de brincadeira.

Ela afrouxou as mãos e me olhou com um sorriso sem culpa: Não queres mais? Foi só aquela tarde?

Aquela tarde seria motivo de ciúme para uma vida inteira. (Hatoum, 2008b, p. 25)

Contudo, embora não haja violência física, a violência simbólica era bastante acentuada. Sobretudo por que Florita nunca foi uma opção para Arminto constituir família. Ainda que Arminto fosse “louco pelas indiazinhas” (*Idem*, p. 24), uma mulher na condição de criada não correspondia às expectativas de casamento ideal. Isso fica claro no trecho em que Estiliano, amigo da família de Amando, ouviu Arminto falar de Dinaura (a mulher de duas idades, por quem Arminto se apaixonou e teve um namoro rápido e conturbado) e desdenhou: “Essa é boa, um Cordovil embeijado por uma mulher que veio do mato” (*Idem*, p. 31). Mas o escárnio não derivava somente do fato de Dinaura “vir do mato”, mas também por ser uma índia órfão, sem casa e família. Nesse sentido, cabe destacar que, assim como fatores econômicos e culturais, os diacríticos étnicos aparecem como marcadores sociais que são acionados para estabelecer as posições que as criadas podem ocupar na sociedade e na família em foco. Assim, ainda que Dinaura não assuma propriamente a posição de criada, ela apresenta uma das facetas vivenciadas pelas criadas de famílias amazonenses no espaço que representa o caminho intermediário entre sua captura e a chegada às casas de família: os orfanatos.

Quanto à trajetória mais específica de Domingas e Florita, Viotto (2012) apresenta importantes contribuições. Conforme seus argumentos, as obras de Hatoum trazem a presença de representantes de uma classe trabalhadora quase invisível para a sociedade: as empregadas domésticas que na verdade não são trabalhadoras com seus direitos reconhecidos e muito menos assalariadas. “São mulheres submetidas a um regime de quase escravidão, estabelecido por um processo histórico e cultural aceito por séculos e ainda hoje vivenciado na Amazônia brasileira” (Viotto, 2012, p. 2). Conforme sublinha um dos narradores de *Relato de um certo Oriente*: “Aqui reina uma forma estranha de escravidão [...] A humilhação e a ameaça são o açoitado; a comida e a integração ilusória à família do senhor são as correntes e golilhas”

(Hatoum, 2008a, p. 78). Nesse contexto, Domingas e Florita, representantes emblemáticas de um conjunto plural de “filhas de ninguém”, são exploradas até a exaustão. Nos termos de Viotto (2012):

O marido de Zana, Halim, observando o costume de sua esposa de rezar em companhia de Domingas, comenta com Nael: “O que a religião é capaz de fazer. Pode aproximar os opostos, o céu e a terra, a empregada e a patroa”. No entanto, a religião não impedia esta última de explorar seu trabalho até a exaustão: obrigava-a a acordar de madrugada para fazer o café da manhã, inventava mil e uma tarefas, humilhava-a. Cuidava dos filhos de Zana como uma escrava, especialmente um dos gêmeos, Omar, que todas as madrugadas chegava em casa bêbado e a submetia a serviços deploráveis, chegando ao ponto de um dia violentá-la, por inveja do irmão gêmeo que gozava da afeição da empregada. Nael, filho de Domingas com um dos gêmeos, que teve a liberdade tolhida como a mãe, a descrevia como a “sombra servil” e “escrava fiel” de Zana e assim resume sua vida: “Domingas serviu; e só não serviu mais porque a vi morrer, quase tão mirrada como no dia em que chegou a casa, e, quem sabe, ao mundo”. (Viotto, 2012, p. 8)

Segundo Viotto (2012), Domingas é uma personagem que retrata o que vem acontecendo com muitas crianças indígenas na Amazônia desde a sua colonização. Seu condicionamento reflete uma estrutura na qual a autoridade da família sobre as criadas que abriga é legitimada socialmente. Assim, a exploração do índio pelos “senhores da casa” aparece em *Dois irmãos* e *Órfãos do Eldorado* como uma forma de caridade ou de assistência às órfãs que eram trazidas de suas comunidades de origem para a cidade. As crianças sentiam-se gratificadas pelas famílias que as “resgatavam” do orfanato, ao passo que essas mesmas famílias acreditavam estar fazendo uma boa ação ao oferecer um cômodo nos fundos da casa e comida em troca dos serviços prestados. Em nenhum momento das tramas os membros da família se mostram incomodados com essa relação desigual. Mesmo quando Domingas é estuprada, isso não aparece como um problema para Omar, seu agressor, e sua família: “Com o Omar eu não queria... Uma noite ele entrou no meu quarto, fazendo aquela algazarra, bêbado, brutalizado... Ele me agarrou com força de homem. Nunca me pediu perdão (Hatoum, 2000, p. 241).

Tal descaso torna-se mais nítido quando se considera o modo de tratamento da gravidez de Domingas. Zana comenta com o marido sobre o nascimento de Nael: “E agora, nós vamos aturar mais um filho de ninguém? Halim se aborreceu, disse que tu eras alguém, filho da casa...” (*Idem*). Domingas, apesar da violência sofrida, demonstrava gratidão pela família e, principalmente, a Halim, o único que a ajudou: “não quis me tirar da casa... Me prometeu que ia estudar. Tu eras neto dele, não ia te deixar na rua” (*Idem*).

Para Viotto (2012), Domingas representa a figura feminina da indígena e da cabocla que, dada sua condição de “cria”, tiveram sua agência relativamente limitada, de modo que, “sendo adultas, jovens ou crianças estão envolvidas em um contexto de exploração da mão-de-obra e de violação de direitos mínimos, fundamentais à manutenção da sua dignidade” (Viotto, 2012, p. 8). Nesse contexto, a ideia de “escrava fiel” é ainda um dos elementos que nos leva a compreender as contradições inerentes a esse processo de sujeição protagonizado por aqueles que insistem em considerar o índio e o caboclo como “menos gente”, condicionando sua posição no mundo ao seu reconhecimento e/ou permissão. A sujeição é tamanha que torna esses indivíduos estrangeiros em sua própria terra, de modo que seus costumes, hábitos e modo de vida são desdenhados e mesmo demonizados.

Assim, essas meninas e mulheres, mesmo para serem subordinadas, tem que se adequar aos padrões mínimos exigidos pelos seus “senhores”. Nesse panorama, o aspecto hierárquico revela-se a partir do recorte entre o índio e não-índio ou, dizendo de outra forma, entre o branco e os demais, de tal modo que mesmo não desfrutando de uma posição econômica estável – como é o caso da família libanesa que vivia sob a constante ameaça de falência –, a sua posição sociocultural privilegiada os possibilita inúmeras vantagens, como a de possuírem uma criada à sua disposição. “O privilégio aqui no norte não decorre apenas da posse de riquezas” (Hatoum, 2008a, p. 78), resume um dos narradores de *Relato de um certo Oriente*. Nesse cenário de ampla desigualdade, o pertencimento a uma casa aparece para as criadas como uma possibilidade concreta de ressignificarem suas vidas, pois, mais que “filhas de ninguém”, as criadas são “filhas da casa” e, como tal, possuem um lugar – ainda que subalternizado.

A casa para essas personagens está longe de ser o espaço feliz, isto é, um abrigo, refúgio e proteção, tal como especifica Bachelard (2008). É, antes, o espaço da opressão, da angústia e do medo. No caso de Domingas, os trechos supracitados deixam isso bem nítido. Já no caso de Florita, isso não aparece de forma evidente, mas sim nas entrelinhas quando ela, apesar de ser uma criada de confiança, é ameaçada por Amando de ser expulsa ao ser pega na rede com Arminto, conforme já salientado. Além do fato de Florita ter se desesperado após a morte do patrão.

Sem as duas propriedades, eu não teria mais nada. Tinha Florita, a quem sustentava. Pensei num plano, e não contei a ninguém. Não podia contar... Concordei com a oferta de Becassis, e disse ao advogado que só venderia as propriedades se Florita ficasse no palácio branco. [...]

Tentei convencer Florita de que, ao voltar de Belém, eu compraria uma casa no bairro de Santa Clara, onde moraríamos juntos. Na nossa presença, Becassis disse que uma empregada da pensão de Salomito ia trabalhar na casa. Vais ganhar uma família até eu voltar, eu disse a Florita. (Hatoum, 2008b, p. 74-75)

[...] Mas, quando vi Florita empurrando um tabuleiro com rodas de madeira, percebi que ela não morava mais no palácio branco. Contou que [...] Uma semana depois da minha partida, Becassis vendeu as duas propriedades para a família Adel. No dia seguinte Florita teve que sair da casa. Estiliano alugou um quartinho para ela no porto de Santa Clara. E Leontino Byron deu a Florita um tabuleiro para vender beijus e queijo de coalho. Dois amigos do teu pai me tiraram da rua, disse Florita, com raiva. Mesmo morto, ele continua a me ajudar. (Hatoum, 2008b, p. 82)

Apesar da tentativa de Arminto em manter Florita vinculada ao palácio branco, ela acabou tendo o destino de muitas outras mulheres indígenas nas grandes capitais amazônicas: foi relegada a pobreza e ao subemprego. Diferente de Nael, que herdou um cantinho nos fundos da casa, nada restou a Florita. Era esse destino incerto e inseguro que Domingas evitava. Por mais cruel que fosse a casa dos patrões, ela possibilitava um futuro mais previsível e estável, ainda que sem esperança.

As trajetórias de vida de Domingas e Florita são emblemáticas por ajudarem a elucidar o conjunto complexo de relações que se estabelecem hierarquicamente no jogo entre as diversas culturas que se articulam no contexto social dado. Elas contribuem, ainda, para a compreensão da casa em sua dimensão moral e sua influência na produção de múltiplas identidades. Como bem salienta Arminto: “Nossa vida não se cansa de dar voltas. Eu não morava nesta tapera feia. O palácio branco dos Cordovil é que era uma casa de verdade” (Hatoum, 2008b, p. 14). A tapera feia não se equipara àquilo que Arminto reconhece como casa. É apenas um abrigo. E isso transforma radicalmente seu lugar no mundo. Não se trata apenas da tomada de uma posição economicamente inferior que possuía antes, mas da perda de uma dimensão moral que a “casa de família” propiciava. Nesse sentido, o narrador destaca que já não dava mais moedas a Florita, nem lhe pedia um centavo, pois agora eram iguais (*Idem*, p. 87). Era a rua que os igualava. Agora ele já não tinha mais nenhum poder sobre Florita. Assim como ela, ele era um despossuído.

Além das criadas, os romances de Milton Hatoum apresentam algumas outras personagens que ocupam posições distintas a de Domingas e Florita, contudo são igualmente expressivas para a análise em foco. Ramira, Dália e Alícia são algumas dessas personagens que permitem enxergarmos e conhecermos possibilidades alternativas aos itinerários de vida das criadas.

As madalenas: em busca de um lugar ao sol

A costureira Ramira, uma das emblemáticas personagens de *Cinzas do Norte*, é a tia de Olavo (Lavo), principal narrador do romance. Além do sobrinho, Ramira morava com o irmão Ranulfo (Ran) na Vila da Ópera, bairro situado na área central da cidade de Manaus. Mas não foi sempre assim; a família era oriunda do Morro da Catita, um local que, por volta de 1960, era formado de “chácaras e casinhas esparsas no meio de uma mata que começava em São Jorge e se estendia até o limite de uma vasta área militar” (Hatoum, 2010, p. 17). O Morro era distante do centro e isolado da cidade e, conforme destaca o narrador, Ramira reclamava:

[...] do isolamento, da falta de luz elétrica, dos bichos que rondavam a casa, dos ouriços que caíam das castanheiras e quebravam com estalos assustadores as telhas de barro. Minha tia queria derrubar as árvores, o irmão não deixava: davam sombra e frutos e atraíam os animais que ele caçava. (Hatoum, 2010, p. 17)

Além do desconforto que Ramira sentia no Morro, a casa na Vila da Ópera possibilitava maior lucratividade, de modo que para Ramira a cidade “era um lugar para adquirir clientes, e assim cravar os olhos na costura e trabalhar mais” (*Idem*, p. 119). Essa mudança não representava, contudo, uma melhor qualidade de vida. Isto por que a Vila da Ópera “fora erguida por operários que, em 1929, haviam trabalhado na construção de dois casarões geminados, e acabaram tomando posse do que tinha sido um canteiro de obras” (*Idem*, p. 19). Era um local formado por cinco casinhas de madeira enfileiradas que “se intrometiam como uma cicatriz num quarteirão de sobrados austeros”. Além disso, “o acesso era por uma servidão de uns três metros de largura, e, à direita, um portão de ferro vedava a entrada de uma mansão moderna, cujo quintal cercava o pequeno pátio da nossa casa” (*Idem*). Ranulfo, que não queria sair do Morro da Catita, nunca aceitou de bom grado a nova moradia:

Quando Ramira anunciou de surpresa a compra de uma casinha na Vila da Ópera, o irmão reagiu como uma criança enfezada: “Queres morar perto do Jano, não é?”. “Eu e o meu sobrinho vamos sair daqui”, disse ela, com calma. “Minhas clientes nem conseguem entrar no Morro. Lá no centro a clientela só vai aumentar”. Ele não se mexeu, pensando que era apenas uma ameaça. Mas, no dia em que Ramira fechou a máquina de costura e guardou moldes, revistas, carretéis, agulhas e panos, Ranulfo ficou olhando a arrumação com ar de derrota. Então ela me disse, alto: “Teu tio largou um ótimo emprego na Vila Amazônia... jogou o destino no lixo. No ano passado ainda brincou de locutor de rádio. Dois fracassos. Se ele quiser ficar aqui, pode arranjar um trabalho fixo e pagar o aluguel desta tapera”. Ele mesmo fez a mudança para a Vila da Ópera: encaixotou a máquina de costura, cobriu com panos surrados os móveis, a geladeira a querosene e o fogão, e transportou a tralha toda na caminhonete velha do Corel. Na carroceria, vi minha tia agarrada à máquina, o rosto aflito ao lado da cara zombeteira do irmão. Corel e Ranulfo carregaram tudo para dentro da nova casa, puseram cada objeto no lugar, e todos ficamos calados. [...]

Tio Ran olhou os tabiques caiados com manchas de umidade, circulou teatralmente pela sala minúscula e resmungou: “Não vou morar aqui. Onde estão as castanheiras pra gente armar a rede? É muito apertado, mana. É triste demais”.

“Onde vais dormir?”

Ele cutucou o amigo e perguntou: “Onde, Corel? Na carroceria da tua caminhonete? E onde vou guardar meus livros?”. Os dois começaram a rir, e logo tia Ramira entendeu a farsa.

“Tu podes dormir no quarto do Lavo, na cozinha ou no pátio. Só não podes entrar no meu quarto e na saleta de costura”.

Ele também entendeu. (Hatoum, 2010, p. 18-19)

Contudo, a “casa na Vila da Ópera nunca ficou em ordem”, muito menos a família de Ramira. Ao perder a irmã (Raimunda) e o cunhado (Jonas) em um naufrágio, Ramira assumiu a guarda do sobrinho que “ficou órfão antes de falar ‘mamãe’” (*Idem*, p. 22). E assim “ela jurou que ia se matar de trabalhar pra educar o sobrinho, e, quando Lavo era criança e morava no Morro, ela não desgrudava dele, o acompanhava até a escola primária, o proibia de ir sozinho ao centro [...]” (*Idem*, p. 163). Além do sobrinho, Ramira também cuidou do irmão até o fim de seus dias, apesar das diferenças entre eles.

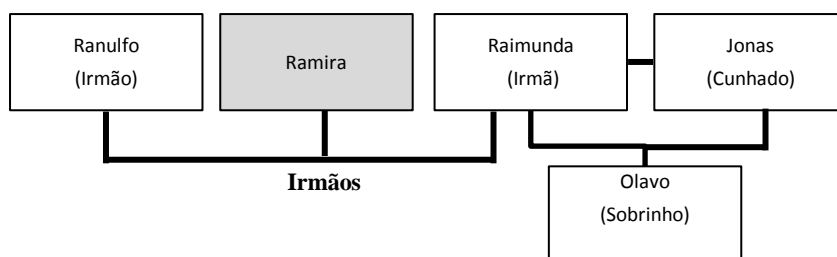


Diagrama 3 - Arranjo familiar de *Cinzas do Norte*

Ramira, que nunca casou, alimentou por anos um amor não correspondido por Trajano, e fez do trabalho sua fonte de dignidade.

Então ela voltava à costura de moldes baratos, à solidão de uma atividade cada vez mais anacrônica, sem perder o ânimo, nem o orgulho de quem passara a vida cortando e emendando tecidos. Dizia que muitas pessoas dançavam, marchavam, estudavam e se divertiam com roupas feitas por ela. “Até os mortos são enterrados com a roupa que sai daqui”, sentenciava, mostrando as mãos. (Hatoum, 2010, p. 223)

Em outra ocasião, ao ser criticada por Ranulfo por não parar de pedalar a máquina de costura, Ramira deixa claro o motivo do seu trabalho incansável: “Se eu tirar os pés do pedal, vou ter que desligar a geladeira” (*Idem*, p. 123). Assim como Domingas e Florita, Ramira era

uma escrava, mas da máquina de costura (*Idem*, p. 200). A dignidade da sua família e o futuro do sobrinho dependiam diretamente dela, já que com o irmão não podia contar.

Se comparada à trajetória das criadas de família, a vida de Ramira não se diferencia muito. A casa continua a ser o local para sobrevivência e a aceitação de uma rotina árdua e penosa torna-se um requisito indispensável. Mas, esse era o preço para se obter a liberdade, ainda que parcial, pois, apesar de estar “presa” à máquina de costura, ela poderia escolher os rumos da sua vida e não havia uma autoridade maior para “freá-la”. Foi através do seu trabalho que comprou a casa na Vila e que pôde continuar seu trabalho, sem precisar se submeter a imposições de terceiros.

De forma contrastante com a trajetória de Ramira, que, tal como as criadas, encontrou no trabalho uma alternativa viável de sobrevivência, a personagem Dália, de *Dois irmãos*, enxerga no casamento uma possibilidade de melhoria de vida. Ela aparece no romance como uma dançarina, uma das Mulheres Prateadas que se exibiam aos domingos na Maloca dos Barés e que “se diziam cariocas, acreditando que essa mentira lhes daria maior audiência” (Hatoum, 2000, p. 104). No espaço da trama, Dália surge como mais uma das namoradas que Omar apresenta à família e à vizinhança nas noites de festa do aniversário de sua mãe, Zana. Contudo, assim como as demais mulheres com as quais Omar se envolvia, Dália não significou em princípio uma ameaça para Zana, pois em relação a essas mulheres a matriarca “era mais forte, mais audaciosa, mais poderosa” (*Idem*, p. 100) e, por isso, ela:

[...] não dava muita trela às mulheres que o Caçula levava para casa. Ele não escolhia, não se empolgava com a cor dos olhos ou cabelos. Namorava as anônimas, mulheres que ninguém da família ou da vizinhança podia dizer: é filha, neta, sobrinha de fulano ou beltrano. Galanteava as desconhecidas, que não frequentavam os salões de beleza famosos, muito menos o Salão Verde do Ideal Clube; namorava moças que nunca tinham saído de Manaus, nunca viajavam ao Rio de Janeiro. (Hatoum, 2000, p. 99-100)

Essas anônimas eram mulheres da periferia, de modo que, de antemão, já estava marcada a distinção entre Zana e elas. Assim, quando a notícia chega à matriarca, já vem delineada com as marcas do desprezo: “Parece que o Omar encontrou uma mulher e tanto. Dizem que eles passam a noite toda dançando no Acapulco...” (*Idem*, p. 99), disse Zahia (vizinha da família) a Zana.

Embora as mulheres que o Caçula namorava fossem dotadas de beleza, elas não eram ameaça para Zana. “Nem de longe ameaçavam o amor da mãe. Nem chegaram a duelar” (*Idem*, p. 100). Nunca foi preciso. O poder de Zana começa pelo seu lugar social em relação às mulheres apresentadas pelo filho. Nesse sentido, vale mencionar a passagem referente à

peruana de Iquitos, “miudinha e graciosa, que cantou a noite toda em espanhol, fazendo beicinho para Halim, até que Zana falou para todo mundo ouvir: “Filho, a tua mocinha está procurando emprego?” (*Idem*, p. 100). Conforme destaca o narrador do romance: “todas foram vítimas de Zana. Todas, menos duas. A que eu conheci e vi de perto surge agora diante de mim – Dália, a Mulher Prateada” (*Idem*, p. 100). Nesse contexto, o fato de ser nomeada já é bastante representativo, uma vez que as anônimas que o Caçula namorava não eram chamadas por ele pelo nome, mas sim de queridinhas ou princesas, “para deleite da rainha-mãe, jamais destronada” (*Idem*). Assim, a situação de disputa inicia-se no momento em que, diferentemente das outras, Omar apresenta a namorada pelo nome – Dália. “E assim foi apresentada a todos, um por um. Um nome era pouco para ela. Omar revelou-lhe o sobrenome, que eu esqueci. O resto, ou seja, todo o encanto dessa Dália veio dela própria” (*Idem*).

Como destacado acima, as namoradas do Omar surpreendiam pela beleza que traziam. Com Dália não era diferente, mas nesse ponto já podemos perceber que nela havia algo mais, pois, entre tantas outras, ela conseguiu se colocar em um lugar de disputa com a matriarca. Assim que adentra a casa da família libanesa, Dália passa a ser o centro de todas as atenções:

A força de Dália começava no corpo e crescia no vestido todo vermelho, mais rebelde, sensual e sanguíneo que o da semente do guaraná. Ela atraiu mais olhares do que Rânia. Atraiu e permaneceu quieta, misteriosa, ao sabor da nossa imaginação. Aos poucos, os olhares desviaram do vestido para o rosto, que sorria sem esforço. (Hatoum, 2000, p. 101)

“Que belo duelo entre Zana e a pretensa nora! Um duelo silencioso, que poucos perceberam, tamanha era a força de dissimulação dos risinhos e salamaleques” (*Idem*, p. 100-101), observa o narrador. Na sequência:

Omar e Dália se aconchegaram num canto da sala, e nesse momento Zana foi até lá falar com ela. Omar se afastou, deixando-as a sós. Não se sabe o que conversaram, mas cada uma tateava o território da outra, ambas cheias de gestos e disfarces, e muito nervosas, atrizes em noite de estreia. As palavras de Dália prevaleceram em tom e timbre, e eram sons cativantes, levemente cantados, sem falseio. Zana sentiu-se ameaçada e procurou outro canto. Foi a sua primeira derrota, ainda parcial, antes da meia-noite. (Hatoum, 2000, p. 101)

Neste episódio temos a primeira quebra na ordem cotidiana, mas desta vez é Zana quem perde o espaço central habitual da festa para uma mulher que em outras circunstâncias não se sobressairia. E foi então que a noite começou:

As luzes da sala se apagaram. Do alpendre, um piscar de luar revelava silhuetas sentadas. Sons de alaúde e de batucada encheram a sala, a casa, e, para os meus ouvidos, encheram o mundo. Então as duas moças Talib surgiram da penumbra. Seus braços ondulavam, depois os quadris e o ventre, ritmados pela música que

parecia multiplicar os movimentos do corpo das dançarinas. Faziam gestos semelhantes, ensaiados, talvez previsíveis, uma sensualidade pensada, artifícios das irmãs dançarinas. Estavam repetindo os passos e os volteios, estavam sideradas pela música, e já enrijeciam bruscamente o corpo numa pausa inesperada do batuque quando surgiu da escuridão um vulto claro e alto que se acercou do centro da sala com passos e requebros e rodopios simétricos, e logo vimos um delgado corpo feminino, descalço, dançando como uma deusa, jogando o rosto e os ombros para trás, curvada feito um arco, e agora a música era ritmada por palmas e estalidos de sapatos no assoalho. O ambiente já estava abafado, quente, quase sufocante, quando o foco de uma lanterna aclarou o rosto da dançarina. Então vimos o sorriso, os lábios carnudos sem batom, os olhos voltados para o canto da sala, onde Omar, extasiado, empunhava a lanterna. E quanta magia havia na luz lambendo aquela Dália, a luz que vinha da mão trêmula de Omar. Só ela atraía os olhares, e assim dançou por um bom momento, o corpo prateado enlouquecido pelo ritmo dos tambores, das palmas e do alaúde, e nós - aturdidos com os giros sensuais daquele corpo que nos desviou da noite -, nós invejamos o Caçula, o gêmeo disputado.

Mas Omar cometia o erro de traír a mulher que nunca o havia traído. Zana se remexeu na cadeira ao ver o filho aproximar-se de Dália, o foco de luz da lanterna crescendo no rosto da dançarina, até que ele, exibicionista e enamorado, beijou teatralmente a amante no meio da sala e depois pediu aplausos para ela. Todos bateram palmas ao som de um batuque tocado pelo viúvo Talib. Só Zana ficou alheia a tanta homenagem. (Hatoum, 2000, p. 101-102)

Tal como transparece na descrição da cena acima, é a performance de dança de Dália que permite que ela chame para si as atenções da festa. Mas seu ato representa muito mais que isso, pois ela consegue tornar-se o centro das atenções num ambiente que não é habitualmente seu, dançando uma dança que não é tradicionalmente sua. Neste ponto, podemos perceber as marcas da hierarquização a envolver as esferas de classe e de raça ainda muito arraigadas na dinâmica sociocultural dos personagens. As dinâmicas sociais são estabelecidas no sentido de sujeitar a dançarina à lógica dos anfitriões, de modo a criar mecanismos para tornar o nativo estrangeiro em sua própria terra. Assim, a possibilidade de disputa só é possível no ritmo, no espaço e a partir da lógica de percepção de mundo do outro, neste caso, de sua música e dança. Em linhas gerais, é apenas apreendendo os códigos e os mecanismos de poder que dão sustento à casa de Zana que Dália consegue entrar no jogo em disputa. Partindo dessa perspectiva, podemos perceber que Dália dança aquilo que não pode ser dito. Em outras palavras, ela expressa um discurso que não pode ser verbalizado. E as palavras – que ela comunica com o corpo – produzem um deslocamento em relação a cenas corriqueiras, fazendo com que Zana, que geralmente era o centro das atenções na noite de festa, deixe de ser o foco. Nestes termos, a “vitória” da Mulher Prateada tem um significado e um peso bem maior do que podemos perceber a princípio. No trecho do romance, isso fica bem ilustrado quando, a partir da performance de Dália, Zana reconhece nela um perigo em potencial.

O desfecho da cena se dá com o final da festa quando já não havia mais música e todos os convidados tinham ido embora: Omar e Dália se arrastavam na sala enquanto Zana os

observava. “Nunca, nas noites festivas, ele havia dançado tanto tempo de rosto e corpo colados com uma mulher. Era uma afronta à mãe, a grande traição do Caçula” (*Idem*, p. 103).

Zana esperou os corpos cambalearem de cansaço, esperou o momento propício ao desfecho que não tardaria. Largou o leque, levantou-se, acendeu todas as lâmpadas, e com a voz meiga pediu: que a dançarina lhe desse uma mãozinha, ajudasse a limpar a mesa. Omar aprovou essa intimidade. Deitou-se na rede vermelha, não longe de mim. Penso que não me viu: ele só tinha olhos para a Mulher Prateada. As duas começaram a tirar copos e pratos da mesa, iam da sala para a cozinha, às vezes falavam andando, e numa dessas idas e vindas Zana segurou com força o braço da outra e cochichou. Dália entrou no banheiro. Reapareceu com o vestido vermelho, segurava uma sacola onde guardara o traje prateado. Só de relance pude ver seu rosto, e não era o mesmo da mulher que entrara na casa nem o da dançarina que magnetizara tantos olhares. Era o rosto de uma mulher humilhada. Ela parou na sala e, antes de ir embora, disse em voz alta: “Vamos ver, vamos ver” (Hatoum, 2000, p. 103-104).

A partir desse trecho podemos inferir que, com o fim da festa, as normas cotidianas passam então a operar e a dançarina perde seu encanto e poder. Dito de outro modo: com o retorno da dinâmica ordinária da vida cotidiana, as possibilidades de disputa de Dália são esgotadas. Nestes termos, a festa, em particular a dança, surge como um entre-lugar no qual as dinâmicas rotineiras são suspensas e outros elementos são priorizados, de modo que a performance da dançarina ganha contornos mais acentuados. Mas a casa libanesa, no mencionado episódio, não deixa de ser um espaço totalmente hostil para Dália. Nessa circunstância, a sua sobreposição não pode ser mais que momentânea, não deixando, porém, de ser significativa na medida em que a performance e os desdobramentos dela dizem muito sobre o quadro social daquele ambiente. Nesse sentido, o trecho seguinte é revelador, pois elucidada de forma mais pontual as distinções entre o mundo de Dália e o de Zana.

Zana descobriu o teto da dançarina: uma casa derruída na Vila Saturnino, onde, indo para o norte, Manaus terminava. Era a última casinha da vila, situada num pequeno descampado cheio de carcaças de carroça e aros de bicicleta enferrujados. As flores vermelhas dos jambeiros cobriam um caminho de terra que ligava a rua à vila. Dália morava com duas tias, uma costureira, a outra doceira, e as três viviam à beira da penúria. Dava dó ver o estado da casa: uma promessa de cortiço, com os tabiques empenados multiplicando quatinhos e saletas. Eu as visitei a mando de Zana. Mesmo à luz do dia, sem a maquiagem e a fantasia prateada, Dália era bela. Estava de short e camiseta, sentada no chão, um monte de carretéis coloridos entre as coxas morenas. Quando me viu, ficou séria, espetou a agulha na manga da camiseta puída e saiu da saleta. Ainda cheguei a ver de perto os seios que o tecido esgarçado não escondia. Minha missão era infame, mas a ida do Caçula a São Paulo, sua ausência mesmo temporária me seria vantajosa, traria um pouco de paz. Ofereci às tias de Dália o dinheiro enviado por Zana. Relutaram, mas encomendas de doces e vestidos rareavam àquela época. [...] No marasmo de Manaus, dinheiro dado era maná enviado do céu. As tias aceitaram a oferta e talvez tenham trocado as telhas quebradas e os caibros podres da cobertura. [...] Dália sumiu da Maloca dos Barés, da casa na Vila Saturnino, da cidade. (Hatoum, 2000, p.104-105)

A descrição da casa de Dália, às margens da cidade, vai de encontro com as proposições de Oliveira (2007) quando aponta que, apesar de toda especificidade, a cidade de Manaus tem os mesmos problemas de qualquer metrópole brasileira, principalmente no que diz respeito às contradições entre ricos e pobres. Para ele, as diferenças entre esses grupos sociais são claras e se revelam principalmente a partir da moradia, umas totalmente precárias e inóspitas, ao lado de domicílios e residências luxuosas – como também é o caso da casa de Ramira, na Vila da Ópera. Nessa conjuntura:

Manaus apresenta grande contingente populacional residindo em áreas inadequadas, igarapés, encostas, em moradias precárias e com acesso inadequado aos serviços urbanos [...]. A falta ou precariedade da moradia é uma paisagem concreta e se objetiva nas ocupações às margens dos igarapés na área central e nas ocupações espontâneas na franja da cidade. A moradia nos possibilita entender as diversas relações existentes na cidade, que resultam na grande diferença socioespacial entre as várias Zonas Administrativas da cidade e nestas entre diferentes bairros e até em partes específicas de bairros. (Oliveira e Costa, 2007, p. 11)

Sobre isso, cabe destacar ainda que em seus estudos acerca da cidade de Manaus, Oliveira (2003) revela que historicamente a concessão de terras para os segmentos populares sempre ocorria nas áreas menos valorizadas e mais distantes da parte central da cidade. Assim era demarcado o “lugar” de cada um na sociedade manauara. É nesse sentido que a própria cidade de Manaus se constitui como uma personagem nos enredos romanescos de Milton Hatoum. Essa dinâmica de distribuição desigual da cidade, além de ser um problema bastante atual nos meios urbanos do país, é um tema recorrente na obra de Hatoum. No contexto da narrativa de *Dois irmãos*, a posição geográfica e econômica ocupada pelas personagens Dália e suas tias passa a ser um fator determinante para compreendermos sua trajetória, suas possibilidades e seu lugar no corpo social.

As diferenças socioeconômicas e culturais aparecem recorrentemente na cena em questão. Todavia, para além disso, pode-se conceber que, embora Zana tivesse uma preferência pelo filho Omar – de uma forma quase incestuosa –, sua atitude diante de Dália (e das demais namoradas que surgem no enredo) tem a ver com uma forma específica de organização social da pequena burguesia manauara do século XX. Em nome da preservação da família, a matriarca administra de forma cuidadosa e estratégica os laços de parentesco que podem ou não ser estabelecidos, semelhante a um sistema de castas, com um determinado grupo no nível mais alto da hierarquia e os demais em outro extremo. A disputa entre indivíduos de posições díspares e destoantes sequer é possível no “espaço natural das coisas”. No caso em questão, o embate só ganhou contornos mais acentuados naquela situação

específica e limite da festa. Ressalte-se o fato de Dália pertencer à periferia da cidade e está destinada a ganhar a vida dançando na Maloca dos Barés, portanto, figura-se alguém que não possui um perfil digno para unir-se ao filho de Zana. Ao contrário, Dália surge no romance como a encarnar o arquétipo da *Madalena*, identificada social e historicamente com tudo que é sujo e degradado, em clara oposição à figura da *Madona*, pura e assexuada (cf. Roberts, 1998, p. 265). Ao explicar os pilares da moralidade vitoriana do século XIX, Nickie Roberts (1998, p. 266) explica que “o que deu suporte a esta divisão das mulheres foi a outra grande divisão da sociedade do século XIX: a classe”.

Durante sua ascensão para o poder, a classe média desenvolveu um medo e uma aversão profundos daqueles de cujo trabalho ela dependia – a classe trabalhadora. Cega a qualquer coisa além dos valores burgueses, a classe média via apenas o caos quando olhava para a cultura de classe baixa. A ausência ali da moralidade uniforme da classe média e da submissão à hierarquia política era particularmente terrível e, temendo a subversão de sua ordem social de baixo para cima, a burguesia fantasiava os trabalhadores como “a classe perigosa”: plebe ameaçadora, sem leis e amoral [...]; os homens dentro dela eram criminosos e as mulheres prostitutas. (Roberts, 1998, p. 266)

Embora se remeta a um contexto sociocultural distinto da Amazônia, a oposição *madonas/madalenas* alçada pela historiadora ajuda a compreender melhor o padrão duplo de moralidade que, como já mencionado anteriormente, opõe homem e mulher, dispendo-os enquanto *forte/nobre* e *fraco/belo*, respectivamente (cf. Freyre, 2006b, p. 208). As distinções inerentes a esse antagonismo resgatam uma dualidade cara à análise da casa e da família no Brasil: trata-se da oposição casa/rua, esmiuçada por Freyre e pormenorizada posteriormente por Roberto DaMatta. Nesse sentido, é importante destacar que, conforme salienta Gilberto Freyre, embora a rua tenha paulatinamente ganhado prestígio a partir dos princípios do século XIX, a casa nunca deixou de ser casa e a rua de ser rua (*Idem*, p. 155). Em seus termos, “o patriarcalismo brasileiro, vindo dos engenhos para os sobrados, não se entregou logo à rua” (*Idem*, p. 139).

Ao mesmo tempo, a partir daquela época, as posturas municipais começaram a defender a rua dos abusos da casa-grande que sob a forma de sobrado se instalara nas cidades com os mesmos modos derramados, quase com as mesmas arrogâncias, da casa de engenho ou de fazenda: fazendo da calçada picadeiro de lenha, atirando para o meio da rua o bicho morto, o resto de comida, a água servida, às vezes até a sujeira do penico. A própria arquitetura do sobrado se desenvolvera fazendo da rua uma serva: as biqueiras descarregando com toda a força sobre o meio da rua as águas da chuva; as portas e os postigos abrindo para a rua; as janelas – quando as janelas substituíram as gelosias – servindo para os homens escarrarem na rua. Aí também se derramava o sobejo das quartinhas e das bilhas, ou moringues, onde se deixava a água esfriar ao sereno, sobre o peitoril das janelas. Estas, em certos sobrados mais desconfiados das ruas, eram raras no oitão – duas ou três, as outras sendo apenas fingidas, janelas falsas, pintadas na parede imensa. As posturas dos

começos do século XIX são quase todas no sentido de limitar os abusos do particular e da casa e de fixar a importância, a dignidade, os direitos da rua, outrora tão por baixo e tão violados. (Freyre, 2006b, p. 33)

Para DaMatta (2006, p. 17), mesmo transformada em mucambo, a casa-grande descrita por Freyre manteve as hierarquias básicas do sistema colonial: “Se o sistema transitou do regime de escravidão para o de trabalho livre, ele continuava domesticando (ou “aculturando”) as pressões políticas e sociais. Escravos foram transformados em “cidadãos” (e sobretudo em dependentes e clientes) e os senhores em patrões”, de forma que a dialética do sistema brasileiro não seria, para este antropólogo, “a da casa-grande com a senzala e do sobrado com o mucambo, mas da casa com a rua” (*Idem*, p. 13). DaMatta esclarece ainda que as categorias *casa/rua* são sociológicas para os brasileiros pois designam não somente espaços geográficos ou coisas físicas comensuráveis, mas acima de tudo convertem-se em entidades morais, esferas de ação social, províncias éticas dotadas de positividade, domínios culturais institucionalizados e, por causa disso, capazes de despertar emoções, reações, leis, orações, músicas e imagens esteticamente emolduradas e inspiradas (DaMatta, 1997, p. 15). Em seu entendimento, há uma separação clara entre esses dois espaços sociais fundamentais a dividir a vida brasileira: a *rua*, além de ser espaço típico de lazer, também é o lugar do movimento, em contraste com a calma e a tranquilidade da casa, o lar e a morada. A *casa*, por sua vez, é percebida por DaMatta como um fato social totalizante, pois, segundo ele, quando falamos da “casa” não estamos nos referindo simplesmente a um local onde dormimos, comemos ou que usamos para nos abrigarmos do vento, do frio ou da chuva, mas também como um espaço profundamente totalizador em um sentido moral:

De fato, na casa ou em casa, somos membros de uma família e de um grupo fechado com fronteiras e limites bem definidos. Seu núcleo é constituído de pessoas que possuem a mesma substância – a mesma carne, o mesmo sangue e, conseqüentemente, as mesmas tendências. Tal substância física se projeta em propriedades e muitas outras coisas comuns. A ideia de um destino em conjunto e de objetos, relações, valores (as chamadas “tradições de família”) que todos do grupo sabem que importa resguardar e preservar. Disse que isso se chamava “tradição”, e é assim que normalmente falamos desses símbolos coletivos que distinguem uma residência, dando-lhe certo estilo e certa maneira de ser e estar. Mas tais valores podem também ser chamados de “honra” e “vergonha”, pois as famílias bem-definidas e com alto sentido de casa e grupo são coletividades que atuam com uma personalidade coletiva bem-definida. De tal ordem que elas são uma “pessoa moral”, algo que age unitária e corporativamente, como um indivíduo entre outros. Daí a ideia tão corrente, mesmo no nosso Brasil urbano e moderno, da proteção das fronteiras da casa, seja de suas soleiras materiais (quem não está preocupado com o fechamento de suas portas e janelas todas as noites?), seja – principalmente – de suas entradas e saídas morais. Por tudo isso, o grupo que ocupa uma casa tem alto sentido de defesa de seus bens móveis e imóveis, e, junto com isso, da proteção de seus membros mais frágeis, como as crianças, as mulheres e seus servidores. Pois,

diferentemente de outros países modernos, aqui no Brasil as casas possuem serviços que, em certo sentido, lhes pertencem. (DaMatta, 1986, p. 23-24)

Conforme ressalta DaMatta, a “casa” não é apenas um lugar físico, mas um lugar moral. “Assim, na casa, somos únicos e insubstituíveis. Temos um lugar singular numa teia de relações marcadas por muitas dimensões sociais importantes, como a divisão de sexo e de idade” (DaMatta, 1986, p. 25). Deste modo, para o antropólogo, “estar em casa”, ou sentir-se em casa, fala de situações onde as relações são harmoniosas e as disputas devem ser evitadas, pois não se pode transformar a casa na rua e nem a rua na casa impunemente. Concordando com Freyre, DaMatta (1997, p. 54-55) explica que casa e rua são instâncias sociais “inimigas”, mas também complementares, uma vez que não se pode falar de casa sem mencionar o seu espaço gêmeo: a rua.

Mas é preciso notar também que a oposição casa/rua tem aspectos complexos. É uma oposição que nada tem de estática e de absoluta. Ao contrário, é dinâmica e relativa porque, na gramaticidade dos espaços brasileiros, rua e casa se reproduzem mutuamente, posto que há espaços na rua que podem ser fechados ou apropriados por um grupo, categoria social ou pessoas, tornando-se sua “casa”, ou seu “ponto”. Neste sentido, como já acentuei uma vez (Cf. DaMatta, 1979), a rua pode ter locais ocupados permanentemente por categorias sociais que ali “vivem” como “se estivessem em casa”, conforme salientamos em linguagem corrente. Não preciso acentuar que é na rua que devem viver os malandros, os meliantes, os pilantras e os marginais em geral – ainda que esses mesmos personagens em casa possam ser seres humanos decentes e até mesmo bons pais de família. Do mesmo modo, a rua é local de individualização, de luta e de malandragem. [...] De fato, na rua podem-se admitir contradições próprias deste espaço. Mas na casa as contradições devem ser banidas, sob pena de causarem um intolerável mal-estar. Afinal de contas, a casa não admite contradições, se essas contradições não podem ser imediatamente postas em ordem: em hierarquia ou gradação. A equivalência entre sentimentos ou moralidades, comuns na rua, é perigosa em casa. Deste modo, “em casa de enforcado não se fala em corda”. (DaMatta, 1997, p. 55-56)

A imagem associada ao espaço da rua é certamente um dos fatores que potencializa o repúdio de Zana por Dália. Assim, não é de se estranhar que Dália e as demais pretendentes anônimas de Omar sejam definidas como “assanhadas e oferecidas” (Hatoum, 2000, p. 100). Além de permearem o espaço social da “rua”, o lugar distante e periférico que ocupam na cidade contribui para a demarcação da sua posição subalterna frente à família e à sociedade.

A distinção entre *madonas* e *madalenas*, as suas diferenças simbólicas e as fronteiras sociais, econômicas e culturais são destacadas ainda com a personagem Pau-Mulato, também de *Dois irmãos*. O discurso e o posicionamento de Zana, após tirar Omar dos braços de sua amada, é muito representativo:

Acuou o Caçula logo de cara, não ia admitir que o filho se embeixasse por uma mulher qualquer. “Isso mesmo, uma qualquer! Uma *charmuta*, uma puta! Que ela passe o resto da vida mofando naquele barco imundo, mas não com o meu filho.

Uma contrabandista! Falsária... Agiota... Gastei uma fortuna para descobrir os detalhes. O contrabando, as meninas que ela aliciava para o Quelé, aquele inglês de araque... O esconderijo de vocês na Cachoeirinha... As orgias... A patifaria... a sujeira toda! Eu não ia permitir... nunca! (Hatoum, 2000, p. 173)

As falas de Zana, entre outras coisas, anunciam o lugar distinto e as possibilidades diferenciadas de cada uma dessas figuras femininas – o das “mulheres do mundo” e o das “mulheres da casa”. É bem verdade que no decorrer da trama Zana demonstra que mulher alguma estaria a “altura” dos seus filhos. Entretanto, o seu discurso foi bem mais brando com Livia e as filhas do viúvo Talib (Zahia e Nahda), moças igualmente belas que frequentavam a sua casa e que em muitos momentos demonstraram afeição pelos gêmeos. Isto porque estas, antes de tudo, são mulheres que pertencem a uma casa e a uma família. Assim, em uma conversa com Estelita Reinoso (tia de Livia), Zana expressa sua indignação em relação à Livia em poucas palavras: “Aquela tua sobrinha assanhada sempre rondou minha casa atrás dos meus filhos”. E conclui: “Pescou meu filho num daqueles cineminhas do teu porão. Yaqub se casou como um cardeal, sem conhecer a mulher. Casou escondido [...] longe da família, que nem um bicho...” (Hatoum, 2000, p. 249). O discurso de Zana, embora demonstre muita insatisfação com o casamento do filho, não apresenta marcadores sociais das diferenças. Além disso, a matriarca também não perseguiu o filho e a nora após saber do casamento – como ocorreu com as “assanhadas e oferecidas” que ela veementemente desprezou.

Mas a tentativa malsucedida de Dália foi efetivada por Alcía, de *Cinzas do Norte*, pois, ao contrário da dançarina, esta última consegue arranjar um bom casamento.

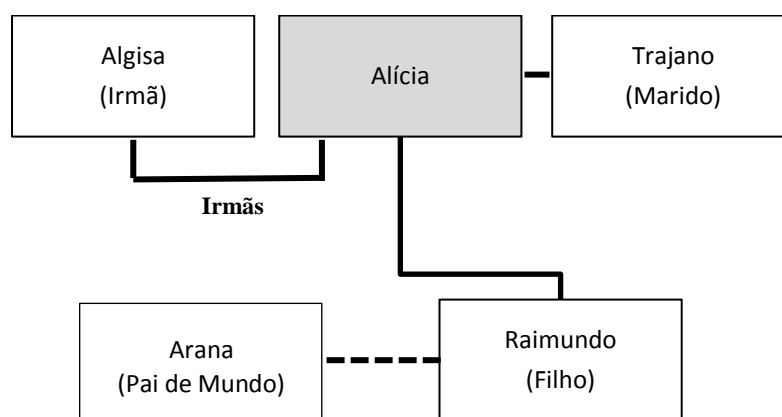


Diagrama 4 - Arranjo familiar de *Cinzas do Norte*

Conforme o enredo do romance, mesmo sendo muito apaixonada por Ranulfo, Alícia tinha “medo de viver com ele, um rapaz pobre, hostil ao trabalho” (Hatoum, 2010, p. 229). Nesse cenário, o jovem Trajano Mattoso, diferente de Ranulfo, encarna a figura do “bom partido”. Foi assim que:

Em setembro de 1951, na Casa Colombo... “Enchia os olhos, admirando chapéus e sapatos finos que só poderia comprar na imaginação”, ela disse. “Um rapaz estava escolhendo um corte de linho, e eu me intrometi, dei um palpite, ele gostou. Quando ele disse quem era, sonhei com outra vida, muito melhor. Trajano Mattoso. Magrinho, tímido, elegante. Gostou de mim, até esqueceu o tecido; gostou tanto que me convidou para visitar o escritório da firma na rua Marechal Deodoro. Depois me levou aos bailes nos clubes chiques. Casamos logo, do dia pra noite. (Hatoum, 2010, p. 229)

Alícia, que não tinha uma história de vida diferente de Dália, antes de casar com Trajano “sonhava com a mudança para um casarão a duzentos metros do Teatro Amazonas” (*Idem*, p. 84). Os vizinhos do Morro “lhe pediam para trabalhar em sua casa, a bajulavam. Ou iam apenas vê-la. Ela aparecia na janela usando um colar de pérolas sobre uma blusa de seda branca com botões pretos”. Mas nem sempre foi assim. A narrativa revela que Alícia, por um longo tempo, pediu “sobra de comida nas chácaras e um pouco de açúcar e café na taberna do Saúva” (*Idem*, p. 117), enquanto sua irmã Algisa, aos catorze anos, “lavava roupa, arrancava galhos e cortava pedaços de madeira na mata do Castanhal para usar no fogareiro e no forno de farinha” (*Idem*) e, por isso, tinha as mãos e os dedos calosos e a pele áspera de tanto esfregar roupa e arear panelas (cf. *Idem*, p. 86). Segundo destaca Ranulfo:

[...] um dia, na hora do almoço, ela entrou na nossa casa e ficou parada, equilibrada numa perna, olhando as panelas e os pratos sobre a mesa. Meu cunhado perguntou se queria almoçar. Ela não respondeu, foi até a mesa, enfiou a mão numa panela, pegou um pedaço de peixe e começou a comê-lo, tirando as espinhas com os dentes e pondo-as na outra mão. (Hatoum, 2010, p. 117)

Não é estranho, portanto, que o casamento com Trajano tenha significado para Alícia um adeus para a vida no Jardim dos Barés e para a casa caiada na rua de terra, “aonde nunca mais voltaria, nem para visitar a irmã” (*Idem*, p. 86). Foi “segurando a cauda do vestido” e “deixando um rastro de espuma no rio marrom” que Alícia, do alto de uma lancha, despediu-se de uma época (cf. *Idem*) e “passou a vida querendo esquecer de onde veio” (*Idem*, p. 159). Diferente da casa no morro que cheirava à madeira apodrecida, banheiro sem fossa, barata e água parada depois da chuva, o casarão da família Trajano era amplo e luxuoso, possuía uma:

[...] copa espaçosa; mais adiante, a cozinha e uma varanda aberta para uma quadra de cimento, e dois quartos contíguos, com portas e janelas pintadas de verde. Nos fundos, um quintal repleto de árvores e palmeiras que terminava num matagal. [...] a casinha branca do gerador, num canto, protegida por uma grade de ferro. Ao lado,

uma cobertura de zinco abrigava um DKW preto, um jipe e um Aero Willys. (Hatoum, 2010, p. 23)

[...] A sala do palacete, sóbria, com poucos móveis e objetos. Reparei na cristaleira, com vidro também nas laterais, miniaturas de soldados e de máquinas de guerra; ao lado da vitrola, uma estante com livros e discos. Na parede oposta, a fotografia de um casarão de frente para o rio Amazonas. O luxo maior vinha de cima: um estuque antigo com figuras de liras, harpas, cavaletes e pincéis. Fiquei observando o teto até ouvir a voz de Jano: “É uma pintura de Domenico de Angelis: A glorificação das belas-artes na Amazônia. Imitação da que ele fez para o salão nobre do nosso teatro”. (Hatoum, 2010, p. 22)

Mas, ao contrário do que se possa imaginar num primeiro momento, o que lhe prendia a Trajano não era somente o conforto e o *status* que ele proporcionava, mas a recusa ao destino da irmã Algisa que, assim como Alícia, nasceu no interior e morava numa casa na beira do rio e por isso demorou a se adaptar à vida em Manaus. Na infância ela foi criança e escrava, na vida adulta teve que se prostituir para viver (cf. *Idem*, p. 86). O trecho a seguir deixa claro as dificuldades enfrentadas por essa personagem.

Antes de se perder pela cidade, Algisa nos surpreendeu duas vezes. A primeira foi na festa domingueira do padroeiro do Morro [...]. Havia gente de outros bairros, e alguns soldados de folga passeavam pelas ruas. De repente, Algisa se desgarrou de Ozélia e tirou a roupa na beira do barranco, e todos nós vimos a beleza do corpo esguio no meio da tarde. [...] Ela deu uns passos na escadinha, saltou no rio como uma flecha e só emergiu perto da outra margem. [...] Nem meu cunhado, tão respeitoso, deixou de olhar o corpo moreno que ia e vinha. Minha irmã Raimunda se impressionou com a rapidez das braçadas e com os mergulhos demorados, e Ramira comentou com malícia: “Essa aí vai longe”. Então tua mãe disse: “Algisa sempre foi meio doida”. Ao entardecer, Ozélia jogou no rio a roupa da nadadora, que se vestiu dentro d’água, mas quando pisou a margem parecia ainda mais nua. Algisa não olhou para ninguém, nem disse nada: entrou em casa, onde a esperava a noite solitária e sem luz. Um ano depois, ela enterrou para sempre a fama de medrosa. Ozélia apareceu nos fundos da chácara e deu a entender que Algisa estava em apuros. Esticou o braço apontando o lugar mais remoto do Castanhal, e meu cunhado perguntou se Algisa se perdera no mato. [...] Eu e Jonas corremos para o Castanhal [...]. Jonas foi o primeiro a vê-la. Estava enganchada num galho grosso e alto de um jatobá, empunhando um terçado, os olhos sem piscar voltados pra baixo, o corpo inerte. Procuramos o animal perigoso que a ameaçava e o encontramos mimetizado no verde da mata. De cócoras, cabeça erguida, um soldado raso se masturbava. Estava tão possuído pelo transe do prazer e pela visão da mulher, que não teve tempo de reagir ao chutão que Jonas lhe deu na bunda. Caiu, rolou na folhagem e sentou, a mão da punheta enfiada na calça; a boca aberta lhe dava uma expressão de asmático. Rastejou pra trás, e tivemos de segurar Algisa pra que ela não o emasculasse com o terçado; mesmo assim, ainda cuspiu no rosto do agressor e o xingou de todos os palavrões que conhecia. Jonas prometeu a Algisa que ia denunciar o soldado a um amigo do Exército, ela ignorou a promessa e gritou: “Se esse filho-da-puta pisar no bairro, retalho o corpo dele”. [...] E, uns seis meses mais tarde, Algisa e Ozélia entraram na canoa de um catraieiro e desceram o rio sem dizer para onde estavam indo nem quando iam voltar. Tua mãe perguntava pra todo mundo: “Onde está aquela doida?”. Então fui com meu cunhado atrás das duas, mas não as encontramos. [...] Depois de uma semana de busca, um policial civil disse a Jonas que Algisa fora internada no hospício de Flores por ter perseguido e agarrado no porto um homem que ela dizia ser seu pai; o homem negara com uma risada, fora unhado no rosto e a acusara de louca perigosa. [...] Jonas explicou que Algisa

morava no Jardim dos Bares e que trouxera a irmã dela, Alícia, como testemunha. O diretor perguntou por que ela não tinha documento de identidade. “A metade da população não tem”, respondeu Jonas. Algisa estava sentada no gramado sombreado por um louro-vermelho, admirando a cabeça de uma santa de barro que Pai Jobel esculpia. Disse que não era doida e que só estava procurando o homem, o pai, depois que Ozélia viajara para o interior, deixando-a sozinha. “Interior? Qual interior?”, tua mãe quis saber. “Lá onde a gente nasceu”, disse Algisa. “Tu não lembras, mas eu lembro quando o homem apareceu e conversou com Ozélia, e nós quatro entramos num barco e viajamos três dias e duas noites [...]” Tua mãe ficou envergonhada, depois enfurecida. Disse: “Não temos pai, aquele homem não é nada para nós”. Mas Alícia não sabia, não tinha certeza disso. E então Algisa disse que queria ficar no hospício, ali comia, passeava no quintal e conversava com as pessoas. [...] Então nós a levamos na marra. Ela esperneou: “Me larguem, quero ficar aqui”, e chorou até chegar ao porto de São Raimundo, e contou, soluçando, que um homem tinha abusado dela numa pensão onde ela queria dormir mas não tinha dinheiro. Havia lutado com ele, esfolara seu nariz com unhas, depois fugira e dormira num banco da praça da Matriz. [...] Perdeu o hábito de tomar caçuma e olhar o rio no fim da tarde. De vez em quando saía ao pôr do sol e só voltava no dia seguinte, de roupa nova, brincos, sapatos de couro, e cumprimentava os moradores. Menos arisca, quase amável conosco, até sorria. Mas ninguém podia lhe perguntar onde dormia nas noites em que se ausentava do Morro. (Hatoum, 2010, p. 135-137)

Além desse destino penoso, Alícia buscava se afastar da árdua e espinhosa trajetória das criadas e do caminho fatigoso trilhado por mulheres como Ramira, que fizeram do trabalho sua prisão. Por conta disso, Alícia teve que suportar as mais duras humilhações. “Ela mesma me disse que o marido a ameaçava só com o olhar... A maior ameaça era a perda da herança, e o medo de Alícia foi crescendo com o tempo”. Em outro trecho, isso fica ainda mais claro:

Minha mãe discutiu um pouco com ele, mas Jano não se dobrou: me proibiu de sair da casa e acabou com as minhas brincadeiras. Fiquei sozinho durante as férias. Então minha mãe ameaçou voltar pra Manaus. Foi só uma ameaça, não sei por que ela se intimidou e não voltou. Acho que tinha medo de alguma coisa... ainda não sei do quê. Escutava calada as agressões do meu pai e saía da sala quando ele dizia que eu ria que nem uma putinha... que eu e os meninos de Okayama vivíamos fazendo sacanagem no mato e que a culpada era ela [...] Minha mãe aguentou tudo isso. Lembro que ela bebia e olhava pra ele como se dissesse: ‘Isso não vai ficar assim... é só uma questão de tempo’. Aí ela ia cochichar com Naiá. Um dia ele cismou que elas ficavam rindo no quarto e quis saber do que é que elas riam, mas elas nem estavam rindo, e ele passou o resto das férias proibindo todo mundo de rir. Meu pai detesta o riso. (Hatoum, 2010, p. 92)

Ainda que Alícia não correspondesse ao modelo ideal de *mãe de família*, suas ações cotidianas dependiam diretamente da autorização de Jano que, em troca do sustento material que proporcionava, tinha total controle sobre a vida da mulher. Assim, embora Alícia tivesse permissão para beber e realizar jogatinas com apostas de pouca monta, tal regalia se restringia ao espaço da casa e sob os olhos dos amigos mais íntimos do marido. A esse respeito, Ranulfo destaca que Jano:

[...] subia para dormir, sem se dar conta de que a jogada dos amigos era outra. Naiá me contou que Alícia jogava calada, mas de repente ela escutava advertências de tua mãe, cuja voz já estava solta e alterada pela bebida. Certa vez, Alícia disse ao coronel Zanda: “Não é preciso se comportar como um político vulgar, Aquiles. O jogo é uma diversão séria”. O coronel ficou desconcertado, porque ela percebera um lance de trapaça na distribuição das cartas. Em outra ocasião, ela disse aos três, sem se dirigir a nenhum: “Comportem-se como homens, e não como cafajestes. Vou ser fiel ao meu amor até depois da morte”. Não revelou quem era o seu amor: eles sabiam. Cada um se vingou de mim a seu modo: o coronel, na perseguição que comandou ao nosso cativo, nas tantas porradas que tomei de seus capangas e na cicatriz que deformou meu rosto. O acordo entre teu pai e Zanda era pra acabar com a minha vida, mas o coronel tinha pretensões políticas, e mais um assassinato poderia atrapalhar sua carreira ambiciosa. (Hatoum, 2010, p. 208)

Outro fator relevante para a compreensão da trajetória de Alícia diz respeito às estratégias que ela se utiliza para viver seu amor clandestino com Ranulfo, mesmo após o casamento com Trajano.

Tua mãe lamentava não poder beber nem dançar na Gladstone nem em nenhum outro clube da cidade, pois passava suas noites mortificadas no palacete, de onde Jano não arredava o pé, salvo para ir a algum concerto no Teatro Amazonas ou a um tedioso jantar de caridade, em que Alícia dava vexame às senhoras da Liga de Voluntárias para o Progresso. Tua mãe não ousava sair à noite nem quando Jano ia sozinho à Vila Amazônia. Isso me intrigava, e, quando lhe perguntei por que ficava encorujada, ela respondeu: “Por segurança. Todo mundo sai à noite pra farrear, e eu quero ser a única a sair só de dia”. Às vezes eu recebia um recado urgente de Naiá e corria para o quartinho da rua Tamandaré, mas a maioria das fugas era planejada. De modo que, nas terças ou quintas da primeira e última semana do mês, Macau levava tua mãe ao salão de beleza; depois ela pegava outro táxi, dirigido pelo meu amigo Corel, e descia na calçada de uma porta estreita ao lado do bar Voo da Garça; subia a escada acompanhada pelas meninas que vinham do interior para se prostituir em Manaus. Eu já estava deitado na rede do quartinho, de braços abertos, o bolero na vitrola, “*Las tardes que pasé contigo, son todos mis sueños y jamás olvidado*”, que tua mãe ouvia até o fim, antes de tirar a roupa e dizer: “Amor”, o cabelo cheirando a laquê e os óculos escuros ainda no rosto, a janelinha aberta para ela escutar as risadas e os convites das meninas aos transeuntes e depois dizer: “São meninas lindas, mesmo. Ah, se fossem minhas filhas...”. Depois o táxi do Corel a deixava na porta do mesmo salão de beleza, e ela ia com Macau para o palacete. Mais de trinta anos com tua mãe, Mundo. E quanto teatro! Treinei pra ser esse ator e viver essa vida... Quando tua mãe morava no Rio, Ramira me dizia: “Tu mereces o desprezo daquela mulher. Estás ficando seco porque ela te submeteu a um silêncio pífido”. Na verdade, Alícia não silenciara: me enviava cartas para uma caixa postal, dizendo que estava tentando parar de jogar e de beber. Que esperava pelo teu regresso. E que um dia nós iríamos morar juntos no Rio. (Hatoum, 2010, p. 209)

Em linhas gerais, Alícia encarna o papel da órfã que logo cedo tem que encarar a dura realidade da pobreza, “numa sociedade cujo valor e liberdade do ser humano eram medidos pela riqueza”, origem e posição social, de modo que, fora do casamento, com um “bom partido”, não havia outras saídas (cf. Leite e Massaini, 1989, p. 77).

As madonas: os bastiões da nova ordem

Mas não é só de relações entre indivíduos em condições sociais distanciadas que fala Milton Hatoum. Ao contrário das personagens que apresentamos até aqui, as matriarcas Emilie e Zana figuram o extremo oposto da posição das criadas e das moças pobres das periferias. A respeito dessas personagens, cabe pontuar que, embora pertencentes a famílias de origem libanesa, suas trajetórias de vida ajudam para a compreensão da instituição familiar no contexto amazônico, e isso na medida em que as metrópoles amazônicas, como qualquer outro centro urbano brasileiro, são constituídas de uma “imensa diversidade de personagens, comportamentos, hábitos, crenças, valores” (Magnani, 1996, p. 3) a realçar no mundo moderno seus contornos cosmopolitas e sua diversidade multicultural. Nesse cenário, a família está diretamente imbricada nessa estrutura mais ampla de aglutinação de povos, culturas e etnias. No que diz respeito à formação da Amazônia, é preciso dizer que a miríade de migrantes nacionais e estrangeiros que ao longo dos séculos têm permeado a região não está imune ao processo de *amazonização* que, segundo Benchimol, possibilita que sejam incorporadas características reconhecidamente regionais e criados novos padrões de comportamento a partir do encontro entre o “ser regional” com outros grupos e culturas que aportam no espaço local, constituindo, assim, uma forma própria de se viver e pensar na Amazônia. Conforme apregoa Melo e Pinto (2003, p. 15), “com o processo migratório os migrantes re-elaboram seu modo de vida, criam novos referenciais, reconstróem seu imaginário e, com isso, atribuem-se identidades”.

No âmbito de *Relato de um certo Oriente* e de *Dois irmãos* esse processo pode ser percebido por meio dos concomitantes mecanismos de *assimilação* e *resistência* que se travam em meio às diferentes culturas em jogo, amazônica e libanesa. Assimilação na medida em que existe uma profunda tendência das personagens desses romances a se enraizarem na cultura local, sobretudo através de hábitos, costumes, culinária e conhecimentos tradicionais da região. Como exemplo, pode-se apresentar a cena em que a personagem Emilie,

[...] maravilhava-se com a descrição da trepadeira que espanta a inveja, das folhas malhadas de um tajá que reproduz a fortuna de um homem, das receitas de curandeiros que veem em certas ervas da floresta o enigma das doenças mais temíveis, com as infusões de coloração sanguínea aconselhadas para aliviar trinta e seis dores do corpo humano. “E existem ervas que não curam nada”, revelava a lavadeira, “mas assanham a mente da gente. Basta tomar um gole do líquido fervendo para que o cristão sonhe uma única noite muitas vidas diferentes”. Esse relato poderia ser de duvidosa veracidade para outras pessoas, não para Emilie. No jardim tu ainda encontras os tajás e as trepadeiras, separadas das plantas ornamentais. Emilie plantou as mudas naquele tempo e, aconselhada por Anastácia,

preparou um adubo com esterco de galinha e carvão em pó para ser misturado à terra, de sete em sete dias durante sete meses. O resultado é a espessa muralha verde-musgo que cerca a fonte, e o matagal de tajás vizinho ao galinheiro. Lembro que ali existiam ninhos de cobra, e muitos galináceos pereceram, vítimas dos ofídios. Emilie deu pouca importância ao fato. “Prefiro conviver com cobras a ter que suportar uma ponta de inveja desse ou daquele”, costumava dizer. (Hatoum, 2008a, p. 81)

Em *Dois irmãos*, o estranhamento de Yaqub ao chegar do Líbano a sua cidade natal (Manaus) é um indício do quanto a família libanesa já havia assimilado os valores locais. A esse respeito, o discurso proferido por Zana é esclarecedor: “Meu filho vai voltar um matuto, um pastor, um *ra'í*. Vai esquecer o português e não vai pisar em escola porque não tem escola lá na aldeia da tua família” (Hatoum, 2000, p. 15). Longe de ser referida como o lugar ideal, a aldeia no Líbano para a qual Yaqub foi enviado era sinônimo de atraso e rusticidade, de tal forma que a lembrança dos cinco anos lá passados trazia a Yaqub mágoa e revolta:

Na canoa, remando para o pequeno porto, ele me disse que nunca ia se esquecer do dia em que saiu de Manaus e foi para o Líbano. Tinha sido horrível. “Fui obrigado a me separar de todos, de tudo... não queria”. A dor dele parecia mais forte que a emoção do reencontro com o mundo da infância. [...] Eu via, em relances, o rosto sério de Yaqub, e imaginei o que teria lhe acontecido durante o tempo em que viveu numa aldeia do sul do Líbano. Talvez nada, talvez nenhuma torpeza ou agressão tivesse sido tão violenta quanto a brusca separação de Yaqub do seu mundo. Mas naqueles dias que passou em Manaus, eu notei que o humor dele oscilava muito. Seu entusiasmo para redescobrir certas pessoas, paisagens, cheiros e sabores era logo sufocado pela lembrança de uma ruptura. (Hatoum, 2000, p. 115-116)

Por outro lado, a resistência aos valores culturais locais por parte dessas famílias imigrantes manifesta-se por meio da manutenção de práticas tradicionais que atravessam as mais diversas esferas da vida social: religiosa, econômica, musical, linguística, etc. Entre tantos fatores, o casamento com indivíduos de mesma origem e o cultivo de relações de amizade e vizinhança com outras famílias libanesas surgem como elementos de fortalecimento e afirmação de suas identidades. A esse respeito, Benchimol esclarece que a corrente cultural sírio-libanesa na Amazônia:

[...] se realizou na forma de imigração familiar, com esposas e filhos, dado o caráter gregário e comunitário das suas formas tradicionais de vida. Quando vinham solteiros, pediam aos seus pais e parentes, que ficaram na Síria e no Líbano, que enviassem primas, parentes e moças conhecidas para contrair matrimônio, à semelhança do que faziam os judeus com os seus familiares marroquinos e outros grupos de imigrantes. E, assim, se mantinha a coesão da vida familiar, que muito ajudou na formação das casas de negócios e empresas desses imigrantes. (Benchimol, 2009, p. 429)

Assimilação e resistência aparecem na vida dessas famílias como faces de uma mesma moeda, uma vez que, mesmo engajadas na tarefa de demarcar suas identidades frente ao autóctone, o fato de construir famílias sinaliza certa disposição para o enraizamento na

região. Para Cury (2007, p. 83), no âmbito dessas obras, o imigrante expressa necessariamente “o outro e o mesmo, sonhos e culturas simultaneamente próprios e outros, erige-se como figura singular para conceitualmente captar esses espaços/tempos contemporâneos e o compósito mestiço da nação”. Nesse sentido, a autora destaca ainda que:

Em seus dois romances – *Relato de um certo Oriente* (1989) e *Dois Irmãos* (2000) – as tramas narrativas encenam a multiplicidade cultural da cidade de Manaus, espaço caracteristicamente tropical e brasileiro, cidade que nasceu e cresceu, vive e se desenvolve em torno do rio. Tal espaço amazônico é captado preferencialmente através de famílias de imigrantes libaneses, de seus filhos e dos agregados que com eles convivem, misturados aos “nativos” da terra, a outros imigrantes e exilados dentro da própria terra, negociando suas representações identitárias como formas de construção alternativa das falas do mundo. Desterritorializado pela presença constante do outro, de outra cultura, o espaço amazônico promove a mescla de águas, num mesmo curso, de mundos tão diferentes [...]. (Cury, 2007, p. 83-84)

Passemos então para a análise das personagens Emilie e Zana. A primeira, protagonista de *Relato de um certo Oriente*, é o centro da trama familiar.

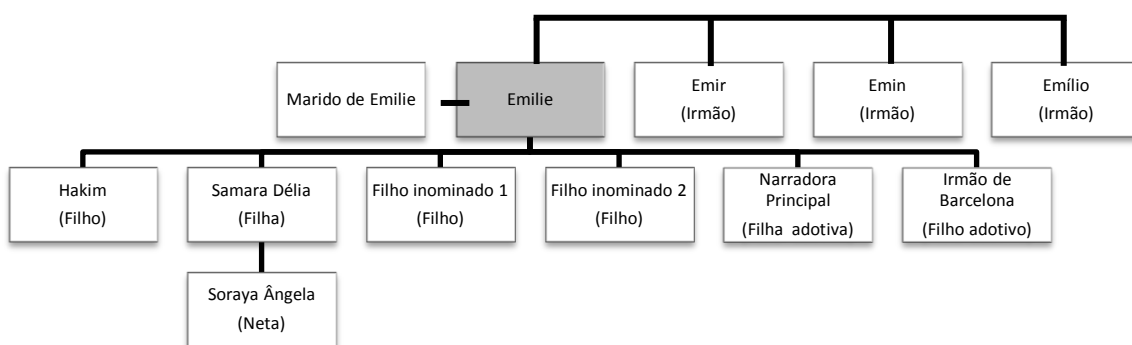


Diagrama 5 - Arranjo familiar de *Relato de um certo Oriente*

Como se pode perceber no diagrama acima, Emilie possui seis filhos: Hakim e Samara Délia, outros dois inominados e mais dois adotados (a narradora principal, que também não tem o nome revelado, e seu irmão que vive em Barcelona). Além dos filhos, os irmãos da matriarca, Emir, Emin e Emílio ocupam lugar de destaque, sobretudo o primeiro, que se suicida. Como os próprios nomes já sugerem, é uma família árabe de descendência libanesa que veio fazer a vida na capital amazonense. A matriarca morou por um longo tempo com o marido, um libanês que conheceu e casou em Manaus, na Parisiense, lugar da infância dos filhos – e que era, ao mesmo tempo, uma casa e uma loja de onde tiravam o sustento. Logo depois mudaram-se para a “casa nova”, um sobrado amplo e espaçoso onde ocorrem as principais cenas familiares de *Relato de um certo Oriente*.

Diferente das personagens apresentadas até o momento, a matriarca de *Relato* é o centro das atenções da família. “Ninguém podia viver longe de Emilie, nem refutar suas manias” (Hatoum, 2008a, p. 18), resume a narradora.

Emilie se regozijava durante essa sessão de idolatria, fazia gosto observar sua postura de mãe do mundo, estendida sobre ti tal uma redoma radiante a inflar perpetuamente, e confesso que era quase uma humilhação para as outras crianças presenciar essas cenas de devoção, de êxtase; afinal, quem não gostaria de estar ali em cima, santo recém-nascido, suspenso por lufadas e bafos oriundos de bocas e leques de cores exuberantes. (Hatoum, 2008a, p. 20)

Mas o poder de atração dessa personagem não se resume aos filhos, pois ela agrega em torno de si todo o arranjo familiar ao qual pertence, inversamente ao marido, silencioso a se isolar na loja e nos cantos da casa. Num primeiro momento, essa imagem pode nos levar a conclusões que tendem a enxergar em personagens como Emilie certa posição de dominância. Tal visão é no mínimo problemática. Como se um matriarcado pudesse ser atribuído a Emilie, e também a Zana, em *Dois irmãos*, como o oposto de um patriarcado. Ao se denominar essas personagens de matriarcas, o que se pretende é apontar a centralidade de suas atuações no escopo familiar e nos rumos que os demais personagens tomam em função do papel-chave que elas desempenham, de sua força sobre sua rede de parentela, e não necessariamente em função da autoridade que possuem. Como bem acentua Cashmore (2000, p. 407), “se o matriarcado é definido como o exato oposto do patriarcado em termos de poder e controle, um reflexo do sistema patriarcal, a história não provê um exemplo de cultura matriarcal”. Segundo seus argumentos:

Embora se alegue que várias sociedades do passado eram culturalmente mais igualitárias do que outras e que o papel das mulheres ia além de procriar e cuidar das crianças, mesmo assim elas não constituíam sistemas genuinamente matriarcais. Nenhuma sociedade do passado era um verdadeiro matriarcado; as mulheres conquistaram posições de importância, mas não conquistaram nem utilizaram uma dominância em termos de poder e autoridade. (Cashmore, 2000, p. 412)

Por outro lado, também não é o caso de se negar ao feminino o eventual exercício de poder, pois tal atitude anularia a complexidade inerente à relação entre os gêneros e, sobretudo, sinalizaria uma recusa à agência da mulher, redundando na aceitação da universalidade do feminino em uma posição de submissão. Nesse sentido, cabe destacar que, embora coloque a sujeição da mulher como um marcador da formação da família brasileira no âmbito do regime colonial, Freyre já sinaliza em *Casa-grande & senzala* que muitas sinhás-donas:

[...] mandavam arrancar os olhos de mucamas bonitas e trazê-los à presença do marido, à hora da sobremesa, dentro da compoteira de doce e boiando em sangue ainda fresco. Baronesas já de idade que por ciúme ou despeito mandavam vender

mulatinhas de quinze anos a velhos libertinos. Outras que espatifavam a salto de botina dentaduras de escravas; ou mandavam-lhes cortar os peitos, arrancar as unhas, queimar a cara ou as orelhas. Toda uma série de judiadas. O motivo, quase sempre, o ciúme do marido. O rancor sexual. A rivalidade de mulher com mulher. (Freyre, 2006a, p. 421)

Além disso, o sociólogo pontua que muitas das sinhazinhas brasileiras eram analfabetas. Outras fumavam como umas caiporas, cuspiam no chão, e ainda outras mandavam arrancar dentes de escravas por qualquer desconfiança do marido com as negras. “Ignorantes. Beatas”, define uma inglesa que no XVIII esteve no Brasil e achou horrorosa a situação das mulheres que “trajavam-se que nem macacas: saia de chita, camisa de flores bordadas, corpete de veludo, faixa. Por cima desse horror de indumentária, muito ouro, muitos colares, braceletes, pentes” (*Idem*, p. 428). No mesmo sentido, Araújo (2003) explica que a condição da mulher no contexto da Amazônia possui peculiaridades próprias que fogem à dualidade “homem-algoz/mulher-vítima” (cf. Machado e Magalhães, 1998, p. 25). Nos termos de Araújo (2003, p. 166):

As mulheres têm muita responsabilidade na cooperação com o marido, nos diversos trabalhos da família. Não é mulher feita para feminilidade ou uso somente sexual. A mulher na Amazônia tem uma função social de alta monta. É companheira de trabalho, coopera nas obras, nas culturas, nas técnicas, nos problemas e processos sociais. (Araújo, 2003, p. 166)

Nesse sentido, Fonseca (1991) explica que há outras dimensões da relação homem/mulher que podem dizer muito sobre a questão do poder no âmbito conjugal. Nos grupos populares, ressalta a pesquisadora, as mulheres são capazes de manipular a imagem pública dos homens por meio de fofocas, piadas e acusações – domínios femininos por excelência (cf. Fonseca, 1991, p. 31). Se por um lado elas ficam vulneráveis diante da “irresponsabilidade” dos homens e correm o risco “de sucumbir à decadência material; por outro, é pela palavra feminina, que os homens estão sujeitos a sanções simbólicas de importância proporcional” (*Idem*, p. 31-32).

De fato, na opinião pública a mulher raramente sai perdendo. Quando o homem não cumpre seu dever, a mulher usa os filhos para sublinhar sua infâmia. Diz que ele gastou todo dinheiro com outra(s) mulher(es), deixando as crianças com fome: Faz longos relatos sobre seu próprio sofrimento, sua imagem enobrecida como mulher batalhadora que, apesar de tudo, conseguiu manter a família unida e criar os filhos. Não há contrapartida masculina a esse tipo de queixa pública. O homem cuja mulher rompe o pacto tem que sofrer em silêncio, pois qualquer reação de sua parte seria assumir publicamente o status humilhante de guampudo. A assimetria do estigma social é evidente. Qualquer infração contra o pacto de reciprocidade (se o homem deixa a família viver na miséria, se a mulher é adúltera) lança reflexos negativos sobre a imagem do homem, mas não da mulher. (Fonseca, 1991, p. 31)

Fonseca sublinha ainda que:

[...] Pela jocosidade, a relação homem/mulher é arrastada constantemente para a arena pública. Os comentários invadem até a vida dos casais, tornando a intimidade conjugal assunto de brincadeira. Nesse contexto, a ideia de guampudos, antes de reforçar a autoridade dos homens, pode servir para subvertê-la. (Fonseca, 1991, p. 34)

Para Machado e Magalhães (1998, p. 3), no âmbito da relação entre homens e mulheres, não basta “entender as mulheres como vítimas, mas sim suas reações e interação”.

Também não basta entender as relações conjugais entre homens e mulheres apenas como relações de poder ou de não poder, de desigualdade ou de igualdade, e de violência ou de não violência; essas relações também se organizam como relações de afetividade, sexualidade, amor e paixão. (Machado e Magalhães, 1998, p. 3)

Nesse sentido, faz-se mister destacar que as relações de gênero operam de modo complementar no âmbito doméstico, onde a ideia de homem é relacionada à chefia da família, enquanto a mulher aparece como chefe da casa. A esse respeito, Sarti esclarece que:

A casa é identificada com a mulher e a família com o homem. A casa e a família, como a mulher e o homem, constituem um par complementar. A maior autoridade conferida ao “chefe de família”, em relação à “chefe da casa”, está em consonância não só com a procedência do homem sobre a mulher, mas também da família sobre a casa. (Sarti, 1995, p. 137)

Tal conjuntura, presente tanto nas famílias de classes populares como nas de classe média, apresenta uma ordenação hierárquica ainda corrente em diversos tipos familiares que se conhecem na atualidade. A permanência do arcabouço central quanto à distribuição hierárquica familiar sugere a convergência do velho com o novo, isto é, um entrelaçamento entre essas instâncias. Todavia, é possível pensar também em termos de uma ressignificação da hierarquia familiar que, embora preserve uma estrutura comum, permanece se metamorfoseando a cada geração. Conforme aponta Geraldo Romanelli (1995), na contemporaneidade estão ocorrendo mudanças expressivas nas relações de autoridade e poder no interior da família. Essas transformações tendem a se fazer presente nos segmentos mais inovadores da sociedade, deixando transparecer um cerne rígido de uma estrutura hierarquizada. Para Romanelli, a divisão sexual do trabalho e as relações de autoridade e poder são ordenáveis segundo o padrão cultural hegemônico, ou então pode ser redefinido no curso da vivência doméstica, o mesmo ocorrendo com as relações afetivas, cuja expressão é organizada e canalizada por modelos culturais próprios de cada camada social (Romanelli, 1995, p. 75). No caso do Brasil, a referência parte do modelo de família nuclear e se faz importante não apenas por ser um arranjo doméstico estatisticamente preponderante, mas também por representar um ideal de ordenação da vida para a maioria da população. Romanelli sugere ainda que a participação feminina no mercado de trabalho e os movimentos

feministas foram fundamentais para a redefinição da posição da mulher na família e na sociedade. “Essas alterações concorrem para a redefinição do conjunto de relações afetivas no interior da família, e influenciam o relacionamento entre marido e esposa, e também os vínculos entre pais e filhos” (*Idem*, p. 75). E isso ocorreu de tal modo que o conjunto dessas mudanças possibilitou que as formas de sociabilidade entre gêneros passassem a ser mais equilibradas, embora não tenham sido capazes de eliminar as relações hierárquicas, nem a dominância patriarcal na família. É no âmbito desse contexto que Romanelli ressalta a importância de se estabelecer distinções entre os conceitos de *autoridade* e *poder* nas análises sobre relações familiares, haja vista que eles não recobrem a mesma realidade – muito embora, de forma prática, seja difícil perceber onde começa a autoridade e onde termina o poder. Assim sendo, sem pretender resolver todos os problemas teóricos que envolvem tais conceitos, Romanelli explica que a autoridade:

[...] supõe comando e obediência em uma ordem hierárquica, excluindo meios externos de coerção; seu exercício não depende da persuasão, mas funda-se em experiências comuns, consideradas incontestáveis e que são aceitas por todos. A autoridade não se assenta na razão comum, tampouco no poder do que manda, mas supõe uma hierarquia cuja legitimidade os envolvidos reconhecem, e na qual encontram um lugar predeterminado e fixo. (Romanelli, 1995, p. 79-80)

Conforme Romanelli, a autoridade não tem nada a ver com as competências de alguém, mas sim com o caráter legítimo da autoridade de determinado indivíduo. O *poder*, por outro lado, supõe o processo de imposição da vontade de alguém, mesmo contra a resistência do outro. O poder não é possuído por alguém, mas é antes uma relação fluida, que permite o uso da força e da violência – física e simbólica –, a coerção, a persuasão, a negociação e a barganha (*Idem*, p. 80). Isto posto, Romanelli completa:

Embora autoridade e poder se refiram a relações de comando e obediência, o modo como se expressam é diferente. A autoridade reporta-se a experiências comuns vividas no passado e seu exercício visa preservar posições hierárquicas já estabelecidas e que fazem parte da tradição de comando no interior de um grupo ou associação. Já as relações de poder se manifestam no confronto com o instituído e abrem caminho para se transformarem, até mesmo se subvertendo a posições tradicionais de comando. (Romanelli, 1995, p. 80)

É justamente esse âmbito de poder que as matriarcas dos romances de Hatoum exercem. A beleza, a sensualidade e a estabilidade econômica herdada de suas famílias de origem lhes possibilitam um lugar privilegiado nas relações conjungias e familiares de que fazem parte. De tal forma que, assim como as mulheres machadianas, as matriarcas de Hatoum apresentam-se como um misto de sedução, poder e abismo (cf. Leite e Massaini, 1989, p. 79). Contudo, suas trajetórias não deixam de ser atravessadas por normas e

hierarquias culturalmente instituídas e de forte enraizamento patriarcal. Assim, não é de se estranhar que, mesmo nas ocasiões em que Emilie assume as rédeas da situação, a autoridade patriarcal ainda é fortemente sentida pela família. Exemplo disso é a cena em que, ao dar uma festa natalina, o silêncio e a reclusão do patriarca de *Relato* é compreendida como uma “revolta calada” que traz preocupação a todos em volta da matriarca ao pressentirem um “transtorno iminente” (Hatoum, 2008a, p. 34).

— Aconselhei tua mãe a ir falar com ele, mas ela não é de adular ninguém — disse Hindié.

— Pergunta o que tinha contrariado o marido dela.

— Deve ser uma das proibições do Livro — ironizou Emilie —, mas hoje quem dita o que pode e não pode sou eu, não um analfabeto guerreiro que se diz Profeta e Iluminado.

A casa já fervilhava de gente quando ouvimos os passos no assoalho e o estalido seco de uma porta fechada com violência. Todas as vozes calaram, mas uma mão previdente aumentou o som da vitrola; mesmo assim, ninguém, salvo Emilie, conservou um ar de espontaneidade nos gestos, porque ali todos estavam petrificados, como num retrato de família. Ele atravessou as duas salas e o espaço da loja com a mesma altivez e cumprimentou com a cabeça as pessoas que não enxergava. Os que pensaram estender-lhe a mão aliviaram-se porque carregava uma trouxa de tralhas como se fosse atravessar um deserto. [...] Todos estavam cabisbaixos, e até nossa vizinha, tia Arminda (minhota risonha que enfrentava os momentos mais difíceis da vida com um sorriso eterno que dividia o seu rosto), fechou a cara, escondendo os dentes graúdos e salientes. Eu estava bem juntinho de Samara e apertava sua mão molhada, mas acho que nós dois suávamos frio. Hindié recordou que meu pai seria capaz de fulminá-la com um olhar, mas não olhou para ninguém enquanto caminhava. Antes que ele desaparecesse sozinho na noite, Emilie começou a bater palmas, a tagarelar, e me separou de Samara para dançar comigo, e então dançamos e rimos sem a sombra do meu pai na casa iluminada. E, como um retrato que se anima ou um grupo de esculturas que se move, as outras pessoas nos acompanharam na dança e Arminda tornou a sorrir enquanto Hindié arrumava o vaso de jasmim na mesa e tirava do forno os folheados e as esfihas. (Hatoum, 2008a, p. 34-35)

Ainda que Emilie sinalize não se importar com o aborrecimento do marido, o desfecho da cena sugere que sua indiferença é apenas pública, pois assim que acabou a festa, Emilie, que não tinha dormido, sentou no chão do quarto, que estava um verdadeiro pandemônio, e “passou a enumerar com uma voz carregada de ira e vexame os santos de gesso pulverizados, os de madeira quebrados barbaramente, a Nossa Senhora da Conceição espatifada e o Menino Jesus” que fora destroçado pelo marido (*Idem*, p. 39).

O quarto parecia ter sido assolado por um cataclisma, um furacão ou um único grito vindo do Todo Poderoso. Hindié revelou novamente o rosto e me olhou como se eu fosse um eco, uma reverberação do descontrole paterno, como se o tempo tivesse dado uma guinada para trás e naquele instante ela estivesse compartilhando as lamúrias com Emilie e eu andasse sumido após ter profanado o espaço do quarto. [...] Me despedi de Emilie, e lá fora reconheci de longe o andar do teu pai. [...] Não soube o que aconteceu, pois Emilie não me contou nada e tampouco insisti em tocar no assunto. Mas no natal do ano seguinte, com muita discrição tua mãe pediu para que eu deixasse a matança das aves aos cuidados do teu tio Emílio, esse anjo

acautelado que ao pressentir o desastre se ausentou da comemoração natalina. Hindié nunca soube que Anastácia servira de mediadora na desavença entre meus pais, ou que Emilie a incumbira de encontrar a todo custo o marido e trazê-lo de volta antes do jantar. Durante o tormento da madrugada ela não esquecera de separar para ele uma travessa de comida e uma bandeja de doces, frutas secas e uma cumbuca cheia de compota de goiaba. Ela cochichava à empregada que o rancor de um homem apaixonado se amaina com carinho e quitutes.

— São duas armas poderosas para acalmar o gênio de cão do meu marido — sentenciava.

Soube depois que Anastácia passara o dia em busca do meu pai, até encontrá-lo na Cidade Flutuante, conversando com amigos do interior. [...]

— Quando me viu ficou logo de pé e perguntou por tua mãe — me disse Anastácia.

— E o que respondeste?

— Que desde ontem ela estava esperando ele para o jantar; que o tapete do quarto brilhava como o sol da manhã.

Os dois entraram juntos na Parisiense. Anastácia caminhou depressa para a cozinha, mas Emilie interpelou-a e ordenou:

— Leve o jantar das crianças ao quarto.

Emilie [...] estava perfumada como nunca, e ao afagar meus cabelos notei que usava o anel de safira, tão comentado nas conversas sobre as joias do Oriente; os cabelos, presos na nuca por um coque, deixavam reluzir a testa lisa e amendoada, que recendia a âmbar. Lembro que não consegui comer a sobra da ceia natalina, e durante boa parte da noite vigiei com as orelhas em pé os movimentos do outro lado da parede. Temia que meu pai, transformado num Antar feroz e indomável, agredisse a mulher que me beijara, que me beijaria todas as noites, no instante que precede o sono. Foi uma noite tensa e longuíssima. Esperava a qualquer momento um revide, algum tipo de vingança, um ruído arrasador de quem demole um muro espesso e sólido. (Hatoum, 2008a, p. 39-42)

E todo esse conflito devido ao fato de Hindié, amiga íntima de Emilie, ter preparado as aves da festa com uma prática muito difundida na cidade de Manaus, mas repudiada pelo marido de Emilie.

Emílio fazia as compras, matava e destrinchava os carneiros, torcia o pescoço das aves e passava-lhes a lâmina no gogó para que o sangue esguichasse com abundância, como exigia meu pai. Só uma vez é que utilizaram outra prática para matar os animais. Consistia em embriagar as aves e torcer-lhes o pescoço para que vissem o mundo já embaçado girar como um pão. As aves morriam lentamente, ébrias, os olhos dois pontos de brasa e o pescoço mulambento como um barbante. “Esse martírio só pode ser obra de cristão”, proferia meu pai, sabendo que Hindié já fizera isso em outras casas [...] Na véspera daquele natal, Hindié apareceu em casa com um garrafão de cachaça e ela mesma embebedou os doze frangos e quatro perus, enrolou um fio de tucum no pescoço de cada ave e convocou a vizinhança para assistir ao holocausto. Nunca me saiu da cabeça a visão das aves saltitando em círculo com os cangotes bambos, sufocadas pelo movimento de cada salto que estrangulava a vizinha. [...] O fato é que desde aquele natal meu pai e Hindié se estranharam. Até hoje não sei como ele descobriu que as galinhas e os perus tinham ingerido cachaça antes de serem estrangulados. Hindié, que também era inclemente com ele, me disse durante a conversa:

— Teu pai tem o olfato mais aguçado que um cão. Sentiu o cheiro da aguardente lá no quintal, onde o aroma do jasmim branco é muito forte.

Ao vê-lo entrar, altivo mas com o rosto sisudo, sem cumprimentar ninguém, desconfiamos que aquela noite, normalmente propensa à festa e à comilança, estava ameaçada por um fio frágil e tenso que bem podia romper-se na culminância de risos, brincadeiras, galanteios, danças e elogios à culinária exuberante e à decoração

da sala: um cenário colorido e cambiante como um caleidoscópio. (Hatoum, 2008a, p. 32-33)

Outra cena que evidencia essa preponderância patriarcal corresponde ao episódio em que o marido de Emilie, cego de ódio e fúria, irrompeu na casa com o cinturão em punhos, “tal uma serpente negra e delgada”, a procura do filho que havia sido apontado por uma das ex-empregadas da casa de ser o pai do bebê que levava entre os braços (cf. *Idem*, 77).

[...] escutei com temor o corre-corre, o salve-se-quem-puder, e escutei também, pela primeira vez nos seus acessos de fúria, uma frase em português; gritou, entre pontapés e murros na porta, que um filho seu não pode escarrar como um animal dentro do corpo de uma mulher. Depois ele desceu e entrou na cozinha à procura de Emilie; [...] Também não tive ímpeto de me afastar dali: o medo deixara-me sem ação e sozinho diante de um pai encolerizado. O bate-boca com Emilie foi tempestuoso e breve: que não era a primeira mulher que aparecia na Parisiense com um filho no colo, dizendo-lhe “esta criança é seu neto, filho do seu filho”; que não atravessara oceanos para nutrir os frutos de prazeres fortuitos de seres parasitas; que naquela casa os homens confundiam sexo com instinto e, o que era gravíssimo, haviam esquecido o nome de Deus. (Hatoum, 2008a, p. 77-78)

Na cena acima, embora o destempero paternal seja um indicador da forte autoridade paterna e o temor que ela causa a todos, a lógica patriarcal é evidenciada justamente através da reação de Emilie que sai em defesa dos filhos e enfrenta o marido, destacando que as caboclas “são umas sirigaitas, umas espevitadas que se esfregam no mato com qualquer um e correm aqui para mendigar leite e uns trocados” (*Idem*, p. 77-78). Com isso, o pai silencioso e distante interrompe subitamente a discussão e sai sisudo, decepcionado antes com Emilie que com os filhos (*Idem*, p. 78). “Era inútil censurá-los ou repreendê-los”, pois Emilie “colocava-se sempre ao lado deles; eram pérolas que flutuavam entre o céu e a terra, sempre visíveis e reluzentes aos seus olhos, e ao alcance de suas mãos” (*Idem*, p. 78). Aqui, a leitura de Bourdieu ajuda a compreendermos em que medida homens e mulheres estão conjuntamente inseridos na lógica de dominação masculina.

Se as mulheres, submetidas a um trabalho de socialização que tende a diminuí-las, a negá-las, fazem a aprendizagem das virtudes negativas da abnegação, da resignação e do silêncio, os homens também estão prisioneiros e, sem se aperceberem, vítimas, da representação dominante. Tal como as disposições à submissão, as que levam a reivindicar e a exercer a dominação não estão inscritas em uma natureza e têm que ser construídas ao longo de todo um trabalho de socialização, isto é, [...] de diferenciação ativa em relação ao sexo oposto. Ser homem, no sentido de vir, implica um dever-ser, uma *virtus*, que se impõe sob a forma do “é evidente por si mesma”, sem discussão. (Bourdieu, 2012, p. 63)

Assim, os filhos inominados de Emilie, embora tivessem o comportamento constantemente reprovado pelo pai e, em alguns casos, também pela mãe, estavam resguardados pela própria lógica de dominação a condenar a mulher à categoria de adúltera,

venal, irresponsável, amante. Ela era tudo, menos uma mulher de família (cf. Costa, 1983, p. 254). Por isso, ainda que religiosamente reprováveis pelo pai, as atitudes dos filhos de Emilie eram socialmente instituídas e culturalmente legitimadas. Além disso, “as caboclas” mencionadas por Emilie não logravam de posições possíveis de reivindicar a paternidade dos filhos, tal como já se discutiu a partir da trajetória das criadas.

O contraste entre as posições de atuação dos gêneros fica patente quando se confronta o comportamento dos filhos inomináveis de Emilie frente à trajetória de vida de sua outra filha, Samara Délia. Ao aparecer grávida, aos quinze ou dezesseis anos, passou a ser perseguida e atormentada pelos irmãos e desprezada pelo pai. A mãe, única que a apoiou, a aconselhou a ser devota e casta para o resto da vida. “Porque só assim tu te eximes de uma culpa que pode te corroer da cabeça aos pés” (Hatoum, 2008a, p. 98), explica Emilie. A descoberta da gravidez de Samara Délia e os desdobramentos disso revelam bastante das posições que cada um ocupa na casa:

E o rosto na fotografia parecia revelar as decepções, os tropeços e o sofrimento desde o momento em que Emilie descobriu o relevo no ventre da filha, antes que Samara Délia o descobrisse. Negou durante três ou quatro meses, sem acreditar no outro corpo expandindo-se no seu corpo, até o dia em que não pôde mais sair de casa, até a manhã em que acordou sem poder sair do quarto. Viveu cinco meses confinada, solitária, próxima demais àquele alguém invisível, à outra vida ainda flácida, duplamente escondida. Só Emilie entrava no quarto para visitá-la, como se aquele espaço vedado fosse um lugar perigoso, o antro do contágio, e da proliferação da peste. E, na noite em que nasceu Soraya, a casa toda permaneceu alheia aos gemidos, ao movimento das amigas que Emilie convocara para auxiliá-la no manejo de bacia e parches, entre vozes que rezavam. Durante semanas e meses, ninguém passou diante da porta do quarto, e o pequeno mundo da reclusão continuou a existir, vigiado, lúgubre, a vida crescendo em segredo, em surdina: um aquário opaco e sem luz dentro da casa, onde nenhum ruído ou gemido, nenhuma extravagância de sons denunciava a presença dos dois corpos, como se mãe e filha tivessem renunciado a tudo, à espera da absolvição e do reconhecimento.

Emilie era a única pessoa que lhes permitia sobreviver. Demorou quase um ano para que os irmãos aceitassem a companhia velada de ambas, e às vezes esquecíamos por completo a existência dos dois seres alheios ao nosso convívio. Essa distância, essa invisibilidade acabaram por tornar-se um hábito; e a porta do quarto, sempre fechada, era uma vedação que bem podia encerrar entulhos ou objetos em desuso. Mas Emilie sabia que um dia, por força do hábito, da insistência em convivermos com algo recôndito, nós passaríamos a ser tolerantes. E, numa manhã, lembro que fui o primeiro a ver a criança engatinhando no pátio, perplexa, pálida, tateando um espaço desconhecido, estranhando a paisagem, os ângulos e o contorno da fonte, e abismada com a presença de tantos animais. (Hatoum, 2008a, p. 94-95)

Ainda que num primeiro momento encontremos em Emilie uma figura austera e forte, o desenrolar de *Relato* mostra que sua autoridade só ganha maiores contornos quando se inclina a defender os interesses patriarcalmente instituídos, de modo que, para exercer o poder sobre os demais integrantes da família, ela tem que lançar mão de vários recursos de

intimidação e convencer os demais quanto a sua vontade. Seu maior desejo (a paz familiar), contudo, nunca chegou a ser plenamente concretizado, pois os filhos inomináveis de Emilie:

[...] fizeram um pacto contra a irmã, sabendo que Emilie, desde o nascimento e, sobretudo, desde a morte de Soraya Ângela, lhes havia implorado para que deixassem a filha dela em paz e não a perseguissem, como se faz com um criminoso ou com o mais perigoso foragido, que estava destinado a sucumbir numa casa de mortos. Também não atenderam ao pedido do pai, que muitos anos antes de morrer reuniu os homens da casa e pediu ao único filho letrado para traduzir em voz alta um versículo da surata das Mulheres, a fim de que todos entendessem que na palavra de Deus, o Misericordiosíssimo, sempre havia perdão e clemência. Admitiu que a filha nascera e crescera diante de um espelho mal polido, mas que uma mulher tentada pelo pecado pode arrepender-se meditando sozinha num quarto vedado à luz do sol e a todos os olhares durante cinco dias e cinco noites. Mas nem isso os tornou sequer tolerantes com a irmã. Na verdade, passaram a desprezar o pai por ter recorrido a um texto sagrado para perdoar o imperdoável; durante todo esse tempo aperrearam a irmã, baniram-na da família e juraram armar um escândalo se ela pusesse os pés na calçada do sobrado ou se assinasse com o sobrenome da família. [...] Só não chegaram ao cúmulo de espancá-la porque Emilie controlava o caixa da Parisiense e guardava o dinheiro no cofre inglês cujo segredo só ela conhecia. E era justamente esse segredo que sustentava as famílias dos teus tios; mais ainda, por ser uma questão de vida ou morte, era o segredo do cofre que os detinha no momento culminante de fúria insana contra Samara Délia. (Hatoum, 2008a, p. 127-129)

De modo semelhante, em *Dois irmãos*, a relação da matriarca Zana com a família nos dá indícios de como operam os papéis de cada indivíduo no seio familiar. Com Zana, nos deparamos mais uma vez com a figura forte de uma mulher que parece ter poder e domínio sobre todos que a rodeiam. Aos quinze anos, ela decidiu casar com o mascate Halim. Depois, já “mandava e desmandava na casa, na empregada, nos filhos” (Hatoum, 2000, p. 54).

Ele, paciência só, um Jó apaixonado e ardente, aceitava, engolia cobras e lagartos, sempre fazendo as vontades dela, e, mesmo na velhice, mimando-a, “tocando o alaúde só para ela”, como costumava dizer. Mas era um demônio na cama e na rede. Ele me contou cenas de amor com a maior naturalidade, a voz pastosa, pausada, a expressão libidinosa no rosto estriado, molhado de suor, molhado pela lembrança das noites, tardes e manhãs em que os dois se enrolavam na rede, o leito preferido do amor, ali onde os poderes de Zana se desmanchavam em melopeia de gozo e riso. (Hatoum, 2000, p. 54)

O trecho deixa claro que a matriarca exercia forte influência sobre o arranjo familiar de que fazia parte. Contudo, para compreender melhor as relações familiares dessa personagem, precisamos situar sua trajetória de vida de forma relacional, de modo a apresentar as circunstâncias que caracterizam a atuação de Zana no âmbito familiar. Inicialmente, cabe destacar dois episódios do entrecho que fazem um contraponto à ideia de dominação de Zana frente ao seu núcleo familiar. O primeiro deles diz respeito à partida, contra sua vontade, do seu filho Yaqub para o Líbano depois de uma desavença com o seu irmão gêmeo, Omar. Mas foi Halim quem decidiu a viagem, a separação (*Idem*, p. 28). “Halim queria mandar os dois para o sul do Líbano. Zana relutou, e conseguiu persuadir o

marido a mandar apenas Yaqub” (*Idem*, p. 15), explica o narrador. Depois de cinco anos sem notícias, Zana passou a noite culpando Halim e ameaçou viajar para o Líbano durante a guerra para buscar o filho. Foi então que seu marido “escreveu aos parentes e mandou o dinheiro da passagem de Yaqub” (*Idem*, p. 29). Nesta cena, fica claro que, embora Zana rejeitasse a ideia de ficar longe dos filhos, ela não pôde fazer nada. Halim é que tinha a autoridade para decidir e a ela só restou a negociação que se desdobrou na partida apenas de um dos filhos, ao invés dos dois como queria Halim. Conforme salienta Bilac (1995, p. 37), no mundo contemporâneo, a família “não é mais vista como organizada por normas ‘dadas’, mas, sim, fruto de contínuas negociações e acordos entre seus membros, e nesse sentido, sua duração no tempo depende da duração desses acordos”, de modo que, como “frutos de escolhas individuais e negociações interindividuais, as vidas familiares serão cada vez mais idiossincráticas e fluidas”. Contudo, essas negociações não ocorrem de forma simétrica, pois os negociantes farão seus acordos sempre partindo de posições absolutamente diferenciadas no âmbito da estrutura familiar, haja vista que as diferenças de poder e as desigualdades entre homens e mulheres, adultos e crianças, velhos e novos são socialmente construídas e previamente normatizadas no interior da família (cf. *Idem*). Nesse sentido, outra cena emblemática corresponde à briga em praça pública entre Halim e Azaz. A esse respeito, o narrador de *Dois irmãos* destaca que Halim:

Até um pouco antes de morrer, foi discreto em roda de amigos, incapaz de rir sem gana, generoso sem pensar três vezes, mas imprevisível na coragem de macho. Um homem capaz de dar coice em queixo inimigo e machucar. Assim aconteceu com um certo A. L. Azaz e sua gangue de brutos, um ano depois do fim da Segunda Guerra. [...]

A briga que toda a cidade ficou sabendo, e se lembrava, em tom de anedota, hoje tão distorcida, nas versões fantasiadas pelo tempo e suas vozes. É que Azaz, vagabundo e peitudo, espalhou que Halim andava no maior chamego com as índias, a empregada dele e as da vizinhança. E contava, esse Azaz, que muitos curumins pediam a bênção a Halim. O despreocupado foi o último a saber. [...] Halim escutou o boato, parou de rir e largou os dados encardidos.

A. L. Azaz [...] tinha pinta de valentão, e era difamador maldoso, comadre de fim de tarde, quando a voz se envenena e a maldade apaga o juízo. Era parrudo, o cabelo xexéu aloirado, meio sarará, e a calça apertada, os bolsos sempre cheios de ferros afiados.

Halim fechou o tabuleiro, guardou os dados, pagou a conta. Olhou um dos amigos: Quer dizer que esse tal de Azaz não tem lar? Então que fosse sozinho, de mãos limpas, no domingo às três da tarde, à praça General Osório. Todo mundo soube. Quem não admira um duelo? [...]

A. L. Azaz chegou antes das três. Esperou o inimigo no meio da arena sem sombra. [...] Halim demorava, ensaiando renúncia ou covardia. Então, às três e meia, Azaz, banhado de suor, riu, bêbado de triunfo. Exibiu-se: virou o corpo, caminhou rumo à plateia. Vinha gritando desaforos, urros de guerra, e socava o ar, estalava os ossos, esmurrando e chutando inimigos fantasmas. Grunhia, o abobalhado: guaribão enlouquecido. Tentava amedrontar os clientes do Encalhe, e, já ofegante, gritava com força difamações sobre o adversário. Então, com calma, no meio da roda de

amigos, Halim apareceu. Ergueu-se, bem devagar, e pediu passagem. Azaz, ao ver o outro, estacou, ficou travado; sua loucura buscou repouso, e contam que o guariba virou filhote de macacocheiro. Azaz não teve tempo para pensar, quase não teve tempo para se defender. Estava exausto de tanto comemorar o duelo adiado, a suposta covardia do inimigo. Halim avançou alguns passos e não se intimidou com a navalha que o outro empunhava. Ele, Halim, também tinha sua arma: a corrente de aço que sacou da cintura com um só gesto. Azaz, em desvantagem, recuou, gaguejou: que largassem as armas, lutassem corpo a corpo. Halim ignorou as palavras e avançou, cauteloso mas decidido, ondulando a corrente, os olhos cravados no rosto do inimigo.

A sangueira na arena da Genenal Osório: assim diziam, ainda dizem. Ambos, ensanguentados, largaram os ferros e se atracaram até saciar a sede de vingança. Os clientes do Bar do Encalhe se impressionaram com o pacato jogador de gamão. Evitaram que Halim cortasse a língua de A. L. Azaz. Não puderam evitar as navalhadas e os golpes com a corrente de aço. No fim da tarde, pouco antes do fim da luta, as bordas da arena estavam cheias de gente. Ninguém se intrometeu. Em duelos assim, só Deus é mediador.

[...] Mas o pior, Domingas me disse, é que depois da briga, quando chegou em casa viu a mulher agarrada à cintura de Omar, dizendo “Pelo amor de Deus, filho, deixa o teu irmão em paz”, e viu Yaqub acuado, ajoelhado debaixo da escada, ouvindo as ameaças do irmão: que era um metido, um puxa-saco dos padres; que nem sabia falar português e merecia uma porrada na cara. Halim viu a cena, tirou a camisa, rodopiou a corrente de aço e gritou: “Agora vão brigar comigo... Isso mesmo, os dois marmanjos contra o pai, vamos ver se são homens”.

Omar calou ao ver as costas e os ombros do pai ensanguentados, cheios de furos e fendas das estocadas de Azaz. Assustada, Zana largou o Caçula e pediu que Halim se acalmasse; depois, tremendo, perguntou várias vezes quem o tinha ferido, e ele respondeu, “Um caluniador... andou dizendo que eu tinha filhos com várias índias. Pensando bem, eu estaria em paz se tivesse meia dúzia de curumins soltos por aí”. Ele se aproximou de Omar e ordenou: que subisse para o quarto e não metesse o nariz para fora sem a permissão dele. [...]

[...] Zana cuidou dele, enfaixou-lhe as costas e os ombros, derramando infusão de crajiru nos ferimentos antes de fazer o curativo. Tinha medo de que ele contraísse uma infecção, e ele dizia: “Não, a navalha estava limpinha, a sujeira vinha era da boca do Azaz, do palavrório que andou espalhando...”.

Mesmo depois de sarado ele reclamava da dor, do formigamento que sentia nas costas, das pontadas nos ombros. Zana percebeu o fingimento:

“Filho com as índias? Que história é essa?”

“Olha as marcas nas minhas costas e nos meus ombros”, disse ele. “Se não fosse uma calúnia, tu achas que eu ia enfrentar um gigante daqueles com uma navalha na mão?”

Os curumins, supostos filhos dele, não apareceram. Ele não engolia calúnias, tampouco explodia com qualquer centelha, e a grande batalha de sua vida foi mesmo com os filhos. (Hatoum, 2000, p. 151-156)

Nesse sentido, Costa (1979, p. 249) pontua que a figura do pai “se impôs à consciência e à conduta masculina não por méritos intrínsecos a sua *gestalt*, mas através do suborno pago em moeda ‘machista’”. Assim, “para cumprir o dever de pai, o homem recebeu a autorização para ser ‘macho’. O machismo foi-lhe oferecido por uma pífia compensação pela usurpação do seu tradicional poder” (*Idem*). Bourdieu, por outro lado, explica que, mais que privilégio, a virilidade masculina é imposta aos homens como um requisito para se obter a estima e consideração do grupo. Em outras palavras:

O privilégio masculino é também uma cilada e encontra sua contrapartida na tensão e contensão permanentes, levadas por vezes ao absurdo, que impõe a todo homem o dever de afirmar, em toda e qualquer circunstância, sua virilidade. Na medida em que ele tem como sujeito, de fato, um coletivo — a linhagem ou a casa —, que está, por sua vez, submetido às exigências imanentes à ordem simbólica, o ponto de honra se mostra, na realidade, como um ideal, ou melhor, como um sistema de exigências que está votado a se tornar, em mais de um caso, inacessível. A virilidade, entendida como capacidade reprodutiva, sexual e social, mas também como aptidão ao combate e ao exercício da violência (sobretudo em caso de vingança), é, acima de tudo, uma carga. [...] A virilidade, como se vê, é uma noção eminentemente relacional, construída diante dos outros homens, para os outros homens e contra a feminilidade, por uma espécie de medo do feminino, e construída, primeiramente, dentro de si mesmo. (Bourdieu, 2012, p. 64-67)

A conjuntura sociocultural na qual se insere Halim não mais o constrange a seguir as condutas masculinas esperadas de um patriarca do período colonial. Todavia, a nova “política familiarista” a qual pertence, possibilita uma postura mais “flexível de delação de poderes e divisão do comando familiar” (cf. Costa, 1979, p. 250), sem perder, contudo, a posição de autoridade principal do seu núcleo familiar e o conseqüente dever de afirmar, sempre que necessário, esse lugar na sociedade e na família. Conforme explica Costa, o machismo só é autônomo nas aparências, pois seus mecanismos de controle dependem diretamente da incorporação e disciplinarização não apenas de homens, mas também de mulheres e crianças (cf. *Idem*, p. 252-253). Além disso, não se pode esquecer que “parentesco e casamento fazem sempre parte de sistemas sociais totais e são sempre costurados em arranjos econômicos e políticos” (Rubin, 1993, p. 24), de modo que, ainda que não precisasse a todo tempo impor uma postura patriarcal, Halim foi compelido, dadas as circunstâncias mencionadas nas cenas acima, a adotar uma posição política em nome da manutenção da sua autoridade, no primeiro caso, e da sua honra, no segundo. No mesmo sentido, o poder de personagens como Zana e Emilie aparece circunscrito à esfera da casa e da boa execução do papel de *mulher-mãe* que desempenham ao longo das duas tramas. O poder e as decisões de ambas são limitados ao espaço doméstico e seus cônjuges continuam a exercer o papel tradicional de provedores. Muito embora essas matriarcas fossem oriundas de famílias que lhes repassaram como herança estabelecimentos comerciais destinados a sustentar suas respectivas famílias, são seus maridos que assumem esse papel e a responsabilidade pelo sustento do núcleo familiar. Com isso, pode-se perceber que essa aparente equidade entre os gêneros se apresenta na obra de Hatoum como uma acomodação dos indivíduos (homens e mulheres) à lógica patriarcal, não necessariamente implicando uma preponderância do poder feminino sobre o masculino. Como bem salienta Rubin (1993, p. 19), as mulheres pertencem a um grupo que “está sendo preparado psicologicamente, desde a mais tenra idade, para conviver com sua opressão”.

Dessa forma, o tormento a que Samara Délia foi submetida após ficar grávida na adolescência de um homem misterioso, deixa a afirmação de Rubin ainda mais evidente. No mesmo sentido, o contexto em que Rânia se insere é ilustrativo, pois, mesmo pertencendo a uma família de classe média – de modo que a situava numa posição muito mais confortável do que a das criadas e mulheres pobres manauaras –, ela ainda sentia o peso de ser uma mulher numa sociedade onde a lógica de dominação masculina é preponderante. Acerca disso, o trecho a seguir é esclarecedor:

O aniversário dos quinze anos, a festança que não aconteceu [...] Zana cancelou a festa na última hora. “Ninguém entendeu por quê, só eu e minha mãe sabíamos o motivo”, disse Rânia. “Zana conhecia o meu namorado, o homem que eu amava... Eu queria viver com ele. Minha mãe implicou, se enfezou, dizia que a filha dela não ia conviver com um homem daquela laia... não ia permitir que ele fosse à minha festa. Me ameaçou, ia fazer um escândalo se me visse com ele... ‘Com tantos advogados e médicos interessados em ti, e escolhes um pé-rapado...’ Meu pai ainda tentou me ajudar, fez de tudo, implorou para que Zana cedesse, aceitasse, mas não adiantou. (Hatoum, 2000, p. 206-207)

Esse episódio é importante por que desmitifica a falsa impressão que inicialmente podemos ter de Zana, uma vez que ela nos dá pistas acerca da complexidade que é *Dois irmãos* e nos faz perceber que o posicionamento dela em relação aos filhos – principalmente com os gêmeos Omar e Yaqub – não se limita apenas ao fato de Zana ser uma mãe possessiva e controladora como pode parecer à primeira vista. Como se pode notar no trecho acima, o controle de Zana sobre os filhos e o marido, antes de tudo, tinha em vista manter as aparências perante a sociedade. Para tanto, era preciso que seus filhos fizessem um “bom casamento”. O que não ocorreu para Rânia, pois, embora a família estivesse à beira da falência, um “pé-rapado” era intolerável. Assim, ela e seus irmãos foram constantemente reprimidos e constrangidos por Zana, que tentou o máximo possível trazer a “ordem” ao ambiente familiar, buscando, por um lado, arranjar um bom casamento para a filha, e, por outro, afastar as pretendentes inapropriadas dos filhos. É nesse sentido que Bruschini (1990, p. 65) afirma que as novas demandas capitalistas incorporaram o patriarcalismo ao invés de derrubá-lo, apelando “para as mulheres das camadas médias para que fossem os bastiões da nova ordem”. Conforme seus argumentos:

[...] apesar da valorização da independência da mulher, em nenhum momento os novos tempos caminham no sentido de uma alteração profunda nos papéis de gênero e na estrutura tradicional da família: a educação da mulher volta-se para o casamento, para a vida doméstica e familiar e para melhor poder instruir os filhos. [...].

Uma nova esposa, mais moderna, mais consciente, menos subjugada à tirania do marido, mas nem por isso menos dedicada ao lar e à família passa a ser valorizada. A maternidade ganha ares de profissão, baseada em habilidades altamente

qualificadas e especializadas e se torna o valor central das mulheres de famílias de classe média e alta.

Como educadora, cabe à mãe transmitir aos filhos os valores da sociedade, preparando-os para nela desempenhar futuramente seu papel. Ela se torna assim a reprodutora por excelência da ideologia dominante e dos estereótipos sexuais, dos quais é a própria vítima. (Bruschini, 1990, p. 66-67)

Os rumos que as diversas personagens acima tomaram possibilitam a compreensão das famílias dos romances de Hatoum e, para além de hierarquias e relações de poder, apresentam em seu conjunto uma pluralidade de arranjos e formas de organização doméstico-familiar que define e redefine constantemente as posições dos indivíduos no universo doméstico e os próprios sentidos da casa ao longo do tempo. Seguindo as pistas deixadas por Xavier (2012) acerca da representação da casa, pode-se conceber que, se para as criadas a casa de família pode significar, num primeiro momento, uma *proteção* das desventuras que o estigma de raça e de pobreza imputa a essas mulheres e crianças, num segundo momento ela também pode transformar-se numa *jaula*, pois, ainda que possibilite uma relativa segurança, não deixa de ser um lugar degradante e humilhante (Xavier, 2012, p. 38-41). De tal forma que, se, inicialmente, a barraca do caboclo é concebida por Araújo (2003, p. 312) como uma espécie de senzala do seringueiro, na obra de Hatoum é o quartinho nos fundos, úmido e abafado, que assume esse lugar no mundo moderno. Já para Rânia e Samara Délia, a casa pode ser compreendida enquanto *exílio*, isto é, “reduto de personagens condenados pelas leis sociais (lésbicas, adúlteras, torturadores, doentes mentais)” (*Idem*, p. 72). No caso dessas personagens, a casa torna-se exílio na medida em que a reclusão ao espaço doméstico passa a ser a única alternativa para suportar as duras consequências provocadas pelo “desvio” de conduta moral que compromete sua posição na casa e na família. Nos dois casos, o quarto passa a ser o seu casulo e o empenho nos negócios da família uma forma de compensação pelos constrangimentos causados. A *casa protetora*, que protege e prende a um só tempo, por outro lado, é representada pelas matriarcas Emile e Zana (*Idem*, p. 41). É, antes de qualquer coisa, um espaço de disciplina e controle, onde as normas e condutas sociais são introduzidas de forma desigual nos indivíduos desde a mais tenra idade. Já para Alcília, a casa é, por um lado, sedutora e, por outro, inóspita. Sedutora na medida em que encarna os desejos mais íntimos de ascensão social das moças pobres da periferia, e inóspita porque a realidade que abriga é desagradável e opressora – como transparece nas cenas que Alcília figura com Jano (*Idem*, p. 101). Num sentido ambivalente, as cenas apresentadas por Dália na ocasião da festa de aniversário de Zana trazem uma face da casa que em nenhum outro momento se pôde

resgatar. É a *casa invertida* a possibilitar uma alteração, ainda que temporária, na posição entre personagens que habitualmente ocupam lugares distintos no corpo social. Juntas, essas personagens nos possibilitam enxergar como as contradições sociais de gênero, classe e raça têm sua reprodução garantida pela escola, igreja, família e, sobretudo, pelo Estado “que veio ratificar e reforçar as prescrições e as proscricões do patriarcado privado com as de um *patriarcado público*, inscrito em todas as instituições encarregadas de gerir e regulamentar a existência quotidiana da unidade doméstica” (Bourdieu, 2012, p. 105).

As categorias *casa* e *rua*, por outro lado, contribuem para a análise das trajetórias familiares aqui apresentadas na medida em que revelam ser arbitrário conceber essas instâncias sociais como excludentes. As possíveis regras ou normas que definem essa separação não podem ser explicitadas de maneira homogênea tendo em vista que as esferas *casa/rua* dizem respeito a dois mundos articulados que se interpenetram e em muitos aspectos se confundem. Se para DaMatta a dicotomia *casa/rua* redundava na oposição entre *indivíduo/pessoa*, a *casa* converte-se no ambiente a definir a *pessoa*, enquanto a *rua* define os *indivíduos*. Para Hatoum, no entanto, não é bem assim, uma vez que nas suas narrativas os limites entre *casa/rua* não são tão efetivos. Destoando significativamente das proposições de DaMatta, Hatoum apresenta em seus romances uma face da *casa* em que a fluidez, o conflito e a tensão são predominantes, de modo a negar a premissa de que a *casa* é, por excelência, o lugar da solidariedade, personalidade e intimidade dos indivíduos. Essa perspectiva de Hatoum alinha-se aos apontamentos de Elódia Xavier (2012) que, contrapondo-se a essa visão positiva, explica que a *casa* nem sempre pode ser vista como “espaço feliz”, pois, em muitos casos, o espaço doméstico pode ter uma conotação negativa, deixando de ser ninho para ser jaula (Xavier, 2012, p. 163). Para Xavier, a relação entre a *casa* e a *rua* é muito mais complexa e variada do que se supõe. Em seu entendimento, a *casa* nem sempre aparece como o lugar de proteção e aconchego. Ela pode ser um recanto minado e inóspito de angústias, mistério e meias verdades. Afastando-se das premissas de Bachelard (2008) – que inclina seu campo de análise sobre “as imagens do espaço feliz”, isto é, da *casa* enquanto abrigo, refúgio e proteção –, as proposições de Xavier ajudam a compreender que, mais que uma simples inversão de perspectivas, o contraste no modo de perceber e representar a *casa* reflete a própria mudança sócio-histórica da família no decorrer dos últimos três séculos.

A compreensão da *casa* enquanto uma instância fluída é desenvolvida por Hatoum a partir da metáfora da *casa em ruína* presente em seus textos. É por meio da *ruína*, enquanto

fator desestruturante da sociedade, que o escritor apresenta a estreita relação entre a degradação da casa e da família. Compreendendo isso, buscamos nas trajetórias de personagens femininas apresentar os vários tipos de organização familiar e os desdobramentos ao longo do espaço temporal que suas posições hierárquicas e de poder enceram. Contudo, compreendendo a importância da perspectiva das relações de gênero, e reconhecendo que as várias mudanças que estão se dando no interior da família são reflexo das mudanças na condição feminina a afetar, também, os papéis masculinos, buscaremos no capítulo seguinte apresentar em que medida os sentimentos, as vivências e as percepções masculinas contribuem para a compreensão da família no contexto em foco (cf. Bilac, 1995, p. 36).

CAPÍTULO III ENTRE O VELHO E NOVO PERMANÊNCIAS E RUPTURAS NAS ESTRUTURAS FAMILIARES

“Quem sou eu?” Esta parece ser a questão que orienta os personagens de Milton Hatoum, sobretudo seus narradores. Saber “de que barro somos feitos” também inquietou boa parte dos intérpretes do Brasil. No âmago desses questionamentos, a discussão sobre o velho e o novo na sociedade brasileira surge como uma problemática central para a compreensão da família. Assim, buscaremos discutir a seguir em que medida a tensão entre tradição e modernidade permeia os dilemas sociais mais amplos e adentra o espaço doméstico dos romances de Hatoum. Para tanto, nos valeremos das diferentes trajetórias dos personagens masculinos do autor e de suas destoantes origens socioculturais como foco de abordagem, de modo a trazer para o centro do debate a problematização acerca das permanências e rupturas que constituem o processo de formação da Amazônia.

Nesse sentido, as proposições de Benchimol (2009, p. 19) acerca da diversidade étnica e cultural a compor a Amazônia são valiosas. Conforme salienta o autor, “a Amazônia é um segmento e produto brasileiro tropical de múltiplas correntes e grupos culturais” e a “sociedade que aqui se formou traz, ainda, a marca e os insumos sociais, biológicos e étnicos de muitos povos, tradições e costumes”. No âmbito desse processo, novos valores e técnicas foram adaptados e recriados, sem que se deixassem morrer as peculiaridades regionais e a identidade amazônica (*Idem*).

O processo cultural do povoamento e ocupação humana da Amazônia teve como característica principal a multidiversidade de povos e nações. Etnodiversidade histórica e original que se manifestava não tanto pelos caracteres raciais, mas por aspectos antropológicos e culturais ricos, típicos e diferenciados na linguagem, ritos, magias, usos, costumes, produtos ergológicos, formas próprias de subsistência nas lavouras itinerantes, nos processos de caça e pesca e, sobretudo, no uso e aproveitamento dos recursos florestais. (Benchimol, 2009, p. 19)

No mesmo sentido, a interpenetração cultural entre povos e culturas é enfatizada no espaço das casas dos romances de Hatoum por meio de várias vias – alimentação, religião, linguagem, etc. Tomando-se como exemplo os romances *Relato de um certo Oriente* e *Dois irmãos*, pode-se conceber que, se por um lado, a evidente preferência das famílias libanesas por casamentos intergrupais significa uma maior preocupação em preservar os valores e a identidade cultural do grupo, por outro lado, a estrutura familiar tipicamente árabe não permanece intacta quando do contato com a cultura local. *Lavoura arcaica* (1989), romance

de Raduan Nassar, ajuda a compreender em que medida os imigrantes de Hatoum estão mergulhados na cultura e valores locais. Apesar das muitas semelhanças entre a obra de Nassar e os romances de Hatoum – sobretudo no que diz respeito à origem árabe dos arranjos familiares a se destacarem como centro das narrativas, da casa na sua dimensão negativa e hostil, o recurso à memória, entre tantas outras afinidades –, a bem definida distribuição de papéis familiares apontada por Nassar aparece de forma fluida em Hatoum. O modo como são dispostos na mesa os membros da família no romance de Nassar é revelador.

Eram esses os nossos lugares à mesa na hora das refeições, ou na hora dos sermões: o pai à cabeceira; à sua direita, por ordem de idade, vinha primeiro Pedro, seguido de Rosa, Zuleika e Huda; à sua esquerda, vinha a mãe, em seguida eu, Ana, e Lula, o caçula. O galho da direita era um desenvolvimento espontâneo do tronco, desde as raízes; já o da esquerda trazia o estigma de uma cicatriz, como se a mãe, que era por onde começava o segundo galho, fosse uma anomalia, uma protuberância mórbida, um enxerto junto ao tronco talvez funesto, pela carga de afeto; podia-se quem sabe dizer que a distribuição dos lugares na mesa (eram caprichos do tempo) definia as duas linhas da família. (Nassar, 1989, p. 83).

Se os lugares da mãe (o afeto) e do pai (o rigor e a austeridade) estão muito bem definidos em *Lavoura arcaica*, em *Relato e Dois irmãos* essas posições já não estão tão centralizadas, nem são distribuídas de forma tão uniforme, e isso na medida em que nas narrativas do autor amazonense a rígida lógica patriarcal, que opera enquanto um modelo ideológico culturalmente instituído sobre as ações e condutas coletivas dos indivíduos, já não se dissemina diferentemente entre homens e mulheres. Ao contrário, atua enquanto um pensamento dominante que atravessa a sociedade como um todo, abarcando homens, mulheres, crianças, jovens, etc. Ainda que a autoridade dos personagens masculinos seja legitimada socialmente, é a observância à lógica de dominação masculina que possui maior relevância enquanto norma hegemônica, de tal modo que homens e mulheres são cúmplices do “pacto patriarcal” que os aprisiona e oprime. Em *Relato e Dois irmãos* isso fica claro quando as atuações dos patriarcas são desbancadas pelas esposas em função de sua inconformidade com a lógica dominante. No mesmo sentido, a força da *mulher-mãe* é acentuada à medida que esta se posiciona no sentido de afirmar as práticas patriarcais. Arelado a isso, dois outros fatores corroboram para o entendimento de que as trocas culturais inerentes ao processo imigratório afetaram diretamente a espinha dorsal destas famílias. O primeiro consiste na forma como esses núcleos familiares se apropriam e lidam com a prática de subordinação de mulheres e crianças pobres para a realização dos trabalhos domésticos no âmbito da casa. Marcada por rompantes coloniais tipicamente brasileiros, a prática de domesticação e sujeição das *criadas* aparece nos romances de Hatoum como um dos

principais sinalizadores da incorporação desse processo de *amazonização/abrasileiramento* de que tanto nos fala Benchimol e Freyre. Se na casa do romance de Nassar as mulheres da família são as responsáveis diretas pelas atividades domésticas e os homens pelo sustento da casa por meio da lida com os rebanhos e plantações, em Hatoum as famílias libanesas não mantêm uma divisão do trabalho tão bem definida. Emilie e Zana, por exemplo, embora deixem os estabelecimentos comerciais que possuem a encargo dos maridos, não se entregam aos afazeres domésticos, os delegam às *criadas*, não apenas enquanto empregadas, mas sobretudo como pessoas da casa, gente de confiança, “quase da família”. Além disso, as mencionadas trajetórias de Samara Délia e de Rânia revelam ainda uma inversão importante nos papéis familiares. Ao invés de prepararem-se para o casamento, como uma típica filha libanesa deve fazer, assumem os negócios da família à revelia dos irmãos, que passam a ser sustentados pelo seu trabalho.

O segundo fator, nesse sentido, corresponde à presença e ao contato íntimo e permanente com o “outro” no espaço da casa. Aqui, mais uma vez, as *criadas* recebem papel de destaque por protagonizarem a possibilidade de uma comunicação mais estreita entre os dois mundos em choque, o do autóctone e o do imigrante. Através da culinária, de saberes tradicionais e medicinais, e de tantos outros conhecimentos, sua cultura é incorporada à casa libanesa. Nesse cenário, Florita, de *Órfãos do Eldorado*, recebe destaque enquanto personagem que “cresce” na casa conforme ganha a confiança do patrão. *Dois irmãos*, por sua vez, retrata bem essa presença estrangeira na casa libanesa à medida que destrincha a trajetória de Domingas e de Nael, e de seu vínculo veladamente reconhecido pela família. Em *Cinzas do Norte* essa presença se efetiva de forma mais íntima através do casamento de Trajano com Alícia, além de sua associação com a família de Lavo. Já em *Relato*, a adoção tanto da narradora inominada quanto do seu irmão que foi viver em Barcelona por parte da família de Emilie aparecem como indícios dessa adesão ao “outro”. Em todos os casos, a presença do autóctone, ainda que de forma subalterna, é um fator constituinte e estruturante das famílias nos romances de Hatoum. É, contudo, a figura da mulher, seja na condição de criada ou de patroa, que promove a “aproximação” que, como Hatoum deixa claro, nada tem de harmoniosa. Os patriarcas, por outro lado, apresentam uma outra faceta desta história, pois, enquanto as personagens femininas mostram-se comprometidas em restaurar “a paz familiar” e “manter as coisas como elas são”, os personagens masculinos paulatinamente vão se posicionando no sentido contrário, em direção a uma ruptura com a herança conservadora.

Isto posto, passemos para a discussão mais específica acerca das trajetórias dos patriarcas e demais personagens masculinos de Milton Hatoum.

Os patriarcas e a ética do trabalho

Os patriarcas de Milton Hatoum, como sinalizado no capítulo anterior, já não se enquadram no perfil delineado por Freyre em *Casa-grande & senzala*. Contudo, de *Órfãos do Eldorado* a *Cinzas do Norte*, pode-se perceber que o poder de mando e a posição de autoridade dos chefes de família continuam preservadas no tempo, mas de forma ressignificada, como uma variação menos rígida do patriarcado freyreano, e isso na medida em que, estando impossibilitada de se impor de maneira homogênea em todos os quadrantes brasileiros em virtude das diferenças socioculturais e históricas de cada região do país, a *família patriarcal* instaurou-se como um modelo referencial a operar de forma variada, adaptando-se a cada novo contexto e geração (cf. Machado, 2001, p. 15). No espaço das narrativas de Hatoum, a variância e a adaptação desse modelo referencial de patriarcado ficam nítidos através das mudanças socioculturais e históricas a que os personagens estão submetidos e que, por sua vez, contribuem diretamente para o deslocamento progressivo de suas posições de poder perante a família e a sociedade, ressignificando paulatinamente suas atuações no corpo social.

Inseridos num contexto multicultural, as trajetórias de vidas dos patriarcas de Hatoum sinalizam, como já mencionado anteriormente, a presença de uma diversidade cultural como elemento constituinte do processo de formação da Amazônia. Com exceção de Amando – que, assim como o pai Edílio Cordovil, é filho de Vila Bela e do rio Amazonas – os demais patriarcas das narrativas de Hatoum são imigrantes ou descendentes de imigrantes que vieram fazer a vida no Amazonas e acabaram por constituir família na região. Nesse cenário, o personagem Trajano Mattoso, de *Cinzas do Norte*, destaca-se enquanto o único filho de um imigrante português que se aventurou a vir para a Amazônia sem recursos: “Só coragem e vontade de ser alguém. Um homem religioso que acreditava na civilização, no progresso” (Hatoum, 2010, p. 25). Mattosão, como era conhecido o pai de Trajano, era um viúvo que fez fortuna na região e que inscreveu suas origens nas paredes do casarão cinzento da Vila Amazônia, que:

[...] erguido sobre arcos sólidos, dava para o rio Amazonas e a ilha do Espírito Santo; [...] Um gramado cobria a encosta até o atracadouro. [...] Azulejos verdes e vermelhos desenhavam um mapa de Portugal no fundo da piscina, em cujas paredes estavam gravados nomes de cidades, de reis e rainhas desse

mesmo país. “Meu pai dizia que essa decoração era para que se mergulhasse na sua pátria”, disse Jano. “Nunca mergulhou, não tinha tempo para saudades”. Na parede da sala, um mosaico de azulejos azuis e brancos ilustrava a Santa Ceia. Os azulejos e vários objetos de porcelana e prata eram portugueses. Depois Jano me levou à cozinha e aos seis quartos enfileirados na lateral do casarão. Perguntei por que havia tantas pinturas de São Francisco Xavier, feitas por um mesmo artista português. Ele explicou que, no fim da Segunda Guerra, seu pai mandara trazer aquelas imagens para decorar as casinhas dos empregados japoneses. Queria que todos adorassem o santo, mas eles não gostaram da ideia e as devolveram. (Hatoum, 2010, p. 51-52)

Para o narrador, a casa da Vila Amazônia tinha traços do palacete neoclássico que Trajano possuía em Manaus, mas a propriedade grandiosa na margem do Amazonas também evocava um outro lugar, “que minha memória buscava, esquadrinhando cantos do passado...” (*Idem*, p. 219). A casa e os objetos remetiam a um passado já muito distante de Trajano, mas que ainda permanecia muito vivo na memória do Matossão. Uma saudade que o fez regressar para Portugal após o casamento do filho. Além da fortuna e das luxuosas propriedades, Trajano herda do pai “um nome conhecido, que crescera depois da Segunda Guerra e ainda reverberava com força de autoridade”. Para Ramira, que sempre sentiu amor e admiração por ele, “essa mistura de riqueza material e correção moral fazia de Jano um ser perfeito”. “Isso é uma raridade”, dizia ela. “A única falha desse santo homem foi cair no feitiço daquela mulher” (*Idem*, p. 28). Para Trajano, por outro lado, aquele passado distante que trouxe o pai de volta para a terra natal já não é um alvo a ser perseguido. Ainda que venerasse o Matossão, esse imigrante de segunda geração já possui raízes bem definidas na região.

Assim como para Amando – o patriarca de *Órfãos do Eldorado* –, o trabalho aparece como um dos fatores a marcar profundamente a identidade e a trajetória de vida de Jano. A respeito do contexto histórico no qual se insere o primeiro, Samuel Benchimol (2009, p. 237) faz importantes considerações, sobretudo no que concerne a necessidade de se “desmistificar a ideia de que o período áureo da borracha foi um tempo de aventura, desperdício e pilhagem de recursos naturais”, haja vista que “os anos áureos da borracha foram tempos de duro labor, trabalho e sacrifício. Essa época, comumente associada à imagem do desperdício, champagne e caviar, deve ser substituída por um referencial de muito trabalho e investimento” (*Idem*). Assim como o pai Edílio, que “ignorava o cansaço e a preguiça, e trabalhava que nem um cavalo no calor úmido desta terra” (Hatoum, 2008b, p. 14), Amando “trabalhava até quando estava dormindo” (*Idem*, p. 17). Jano, por seu turno, enxerga no trabalho uma possibilidade de implementação da “civilização” na Vila Amazônia. Acerca disso, explica que antes “todo mundo comia com as mãos e fazia as necessidades em qualquer lugar. ‘Tive que reconstruir

quase tudo [...]. Temos que construir tudo o tempo todo. A Amazônia não dá descanso. Trabalhar... é isso que meu filho não entende” (Hatoum, 2010, p. 53). Para André Araújo (2003, p. 151), no entanto, essa forma distinta de encarar o trabalho diz respeito a própria natureza do “homem de fora” que, segundo ele, é petulante, ambicioso, audacioso, valente, falador e extrovertido, em contraposição ao caboclo que, em regra, não tem nenhum desses traços de caráter. “É introvertido, baixo, fala para dentro. Está sempre como que abafado pela sua própria natureza exterior” (*Idem*). Para o autor, essa distinção se explica pela forma como os grupos sociais na Amazônia são constituídos: em grande parte, de indivíduos que não possuem estabilidade profissional, o que os tornam marginados em sua própria terra (*Idem*, 151-152). Em outras palavras, Araújo resume que “o que vem de uma cultura para outra é o imigrante, entretanto – quase sempre –, com relação a esse, o caboclo é quem fica marginado” (*Idem*, p. 196). Nesse sentido, Djalma Batista deixa a questão mais transparente ao explicar que, nas capitais amazônicas, veem-se cada vez mais famílias deslocadas da zona rural sem terem trazido,

para enfrentar as novas condições de vida, recursos materiais nem preparo intelectual: seus membros com frequência se marginalizam em Belém e Manaus. Procuram entretanto uma saída para o seu destino sem horizonte; são seres isolados, pobres, famintos, muitas vezes doentes e frequentemente tristes. Alguns chegam a vencer a carga negativa que os acompanha; mas a maioria naufraga dolorosamente. (Batista, 2007, p. 117)

É esse cenário que encerra múltiplas realidades e culturas que dá ao trabalho perspectivas diversas. Como bem sintetiza Laraia (1986, p. 67), “homens de culturas diferentes usam lentes diversas e, portanto, têm visões desencontradas das coisas”, e isso na medida em que o modo de ver o mundo, “as apreciações de ordem moral e valorativa, os diferentes comportamentos sociais e mesmo as posturas corporais são assim produtos de uma herança cultural, ou seja, o resultado da operação de uma determinada cultura” (*Idem*, p. 68). Consequentemente, não é de se estranhar que o imigrante encare o trabalho de forma distinta do autóctone. Da mesma forma, não surpreende o fato de Amando e Jano conceberem o trabalho como o fator essencial de suas vidas enquanto os patriarcas de *Relato* e *Dois irmãos* o encaram de forma mais amena. O primeiro, o *homem-pai* inominado de *Relato*, era o responsável pela loja e o sustento da família, contudo, o comércio só recebeu maior impulso após a sua morte quando a filha tomou conta da Parisiense, sem ajuda de ninguém. A loja deu uma guinada tão grande que no fim de alguns anos Emilie chegou a caçoar do finado marido: “Ganhamos em cinco anos o que deixamos de ganhar em cinquenta; a vocação dele era

vociferar no alto de um minarete, em vez de ficar mudo atrás do balcão” (Hatoum, 2008a, p. 131). O mesmo acontece com Halim, marido de Zana. Ele surge em *Dois irmãos* como um “mascateiro, um teque-teque qualquer, um rude, um maometano das montanhas do sul do Líbano que se vestia como um pé-rapado e matraqueava nas ruas e praças de Manaus” (Hatoum, 2000, p. 52) e se embeicava por Zana, a filha única de um viúvo que imigrou para a Amazônia vindo do Líbano e abriu um restaurante que logo se tornou um “ponto de encontro de imigrantes libaneses, sírios e judeus marroquinos que moravam na praça Nossa Senhora dos Remédios e nos quarteirões que a rodeavam” (*Idem*, p. 47-48). Após o casamento, Zana e Halim fecharam o restaurante e abriram “um pequeno comércio na rua dos Barés, entre o porto e a igreja. Ali o movimento era de multidão: um vaivém noite e dia” (*Idem*, p. 64). Mas Halim, que ficou encarregado da loja, nunca quis ter mais que o necessário para comer:

Como poderia enriquecer? Nunca poupou um vintém, esbanjava na comida, nos presentes para Zana, nas vontades dos filhos. Convidava os amigos para partidas de gamão, o *taule*, e era uma festa, noitadas de grande demora, cheias de comilanças. (Hatoum, 2000, p. 56)

Diferente de Amando e Jano, Halim era um romântico tardio, alheio às aparências poderosas que o ouro e o roubo propiciam. Como ele mesmo deixa claro, nunca conseguiu levar a sério o comércio: “Não tinha tempo nem cabeça para isso. Sei que fui displicente nos negócios, mas é que exagerava nas coisas do amor” (*Idem*, p. 65). Ao contrário do pai de Zana, que após o casamento da filha voltou para o Líbano e morreu, Halim acreditava que era “melhor permanecer, ficar quieto no canto onde escolhemos viver” (*Idem*, p. 56). Foi assim que ele condicionou-se a vender sem prosperar muito, mas permanecendo atento à ameaça da decadência “que um dia ele me garantiu ser um abismo. Não caiu nesse abismo, nem exigiu de si grandes feitos” (*Idem*, p. 41), de modo que, quando:

vendia além da conta, fechava a loja mais cedo e entrava no trançado de ruelas do bairro agitado. Ia de casa em casa, cumprimentava esse e aquele e sentava à mesa do último boteco, onde tomava uns tragos e comprava peixe fresco dos compadres que chegavam dos lagos. (Hatoum, 2000, p. 120)

Foi Rânia, sua filha, que deu impulso à loja. Ela era uma verdadeira águia nos negócios:

Abandonou a universidade no primeiro semestre e pediu ao pai para trabalhar na loja. Halim consentiu. Em pouco tempo Rânia começou a vender, comprar e trocar mercadorias. Conheceu os regatões mais poderosos e, sem sair de Manaus, sem mesmo sair da rua dos Barés, soube quem vendia roupa aos povoados mais distantes. Fez um acordo com esses regatões, que no início a desprezaram; depois, acreditaram ou fingiram acreditar que Halim se escondia por traz da negociante astuta. Não era raro vê-la exibir para os fregueses o sorriso quase instantâneo de uma falsa simpatia. Sabia atraí-los, lançando-lhes um olhar lânguido, demorado e

cativante que contrastava com os gestos rápidos e prestativos de vendedora exímia. (Hatoum, 2000, p. 94-95)

Além do talento para os negócios, Rânia era habilidosa nas questões mais prosaicas, como trocar uma lâmpada, consertar uma torneira ou desentupir um ralo. Também tinha habilidade para fazer contas e contar dinheiro. Talvez por isso, explica o narrador de *Dois irmãos*, “a loja tenha se mantido aberta por tanto tempo, mesmo em época de movimento escasso, quando ela saía com uma caixa de bugigangas para garantir o sustento da casa e da família” (*Idem*, p. 96).

Rânia dirigiu a reforma da loja. Eu a ajudei a emboçar e rebocar a fachada, e ela mesma pegou nas brochas e pintou todas as paredes de verde. Minha ajuda não foi inútil, mas quem trabalhasse ao lado de Rânia tinha a sensação de que estava atrapalhando. Ela queria fazer tudo sozinha, e tudo era pouco para o empenho e a disposição dela. Era forçada como uma anta e paciente como o pai, que a observava perplexo, rodeado pelos amigos do gamão e dos tragos. Depois da reforma, Rânia tomou mais gosto pela loja. Mandava e desmandava, cuidava do caixa, do estoque e das dívidas dos caloteiros. (Hatoum, 2000, p. 130)

As circunstâncias históricas e o contexto cultural no qual estão inseridos esses imigrantes de segunda geração não mais os constrangia a buscarem o enriquecimento na terra que escolheram para viver. Assim, Halim e o patriarca de *Relato* não faziam mais que trabalhar para manter as condições de vida e uma rotina estáveis, sem grandes aspirações empresariais. O mesmo não se aplica para o personagem Ranulfo, de *Cinzas do Norte*. Com uma filosofia de vida bastante distinta dos personagens mencionados até aqui, Ranulfo – ao contrário da irmã Ramira que, com o tempo, foi ficando mais sovina – tornava-se cada dia mais perdulário:

[...] atitudes que convergiam para a expectativa de cada um. Minha tia se pelava de medo do futuro, enquanto tio Ran torrava tudo, pedia dinheiro emprestado às mulheres e vivia dizendo que elas lhe deviam não sei quantas noites de amor. Os quitutes que surrupiava serviam de agrado às namoradas, acalmavam a irmã e ainda sobravam para mim. “Nada de poupança, Lavo. Dinheiro guardado é prazer adiado”. (Hatoum, 2010, p. 71)

Ranulfo, que também não queria estudar, tinha aversão ao trabalho. Segundo seus argumentos, trabalhos tediosos e mal remunerados deveriam ser recusados e nunca se deveria trabalhar para ser um escravo (*Idem*, p. 183). Na perspectiva de Trajano, Ranulfo era um devasso, “péssimo exemplo de homem: não se aquietava nunca, vivia ao deus-dará, com uma rede e um saco de roupa, dormindo em qualquer lugar e com qualquer mulher” (*Idem*, p. 43). Laraia (1986, p. 67) explica essa inversão de perspectiva ao afirmar que a nossa herança cultural, “desenvolvida através de inúmeras gerações, sempre nos condicionou a reagir depreciativamente em relação ao comportamento daqueles que agem fora dos padrões aceitos

pela maioria da comunidade”. Em seu entender, indivíduos de culturas diferentes podem ser “facilmente identificados por uma série de características, tais como o modo de agir, vestir, caminhar, comer, sem mencionar a evidência das diferenças linguísticas, o fato de mais imediata observação empírica” (*Idem*, p. 68). No âmbito desse panorama, as distintas visões de mundo acerca de uma mesma realidade são a expressão máxima dessas diferenças. Como bem pontua Bourdieu (2009, p. 109), “não se entra no jogo mediante um ato de consciência, se nasce no jogo, com o jogo”. Nesse cenário, os marcadores de *classe* e *gênero* dizem muito a respeito das posições ocupadas por esses personagens ao longo de suas trajetórias de vida, e isso à medida que a “ética do trabalho” necessariamente apresenta significações distintas, correlatas aos diversos contextos que um centro urbano encerra.

Seguindo os passos de Sarti (1995), no que diz respeito às suas análises sobre o trabalho e a família no Brasil, pode-se compreender que, enquanto os personagens Amando e Trajano concebem o trabalho como um valor em si, próprio “do capitalismo em sua visão puritana”, para os patriarcas de *Dois irmãos* e *Relato* o trabalho surge como um *valor moral* que, por seu turno, dá ao homem o *status* de provedor (cf. Sarti, 1995, p. 142). Conforme argumenta Sarti:

Na moral do homem, ser *homem forte para trabalhar* é condição necessária, mas não suficiente para a afirmação de sua virilidade. Um homem, para ser homem, precisa também de uma família. A categoria *pai de família* complementa a autoimagem masculina. A moral do homem, que tem *força e disposição para trabalhar*, articula-se à moral do provedor, que *traz dinheiro para dentro de casa*, imbricando-se para definir a autoridade masculina e entrelaçando o sentido do trabalho à família. (Sarti, 2011, p. 95)

Para homens como Ranulfo, por outro lado, o trabalho é assimilado em sua dimensão negativa, desenvolvida a partir da tradição colonial brasileira que colaborou para a construção de uma visão escravista do trabalho. Conforme explica Zaluar (1985, p. 120-121), “não é à toa que, entre os jovens, alguns passem a ver escravos nos homens mais velhos, entregues ao enorme esforço de trabalho, sem prazer e sem folga, que manter o padrão de vida mínimo agora exige”. Em seu entender, foram as quedas salariais dos anos 60 e 80 que mais contribuíram para a edificação dessa perspectiva negativa sobre o trabalho, pois, segundo ela, esses períodos de declínio econômico tiveram um efeito catastrófico à medida que atingiram a “única fonte de satisfação moral e material que tem os trabalhadores pobres, solapando o seu status e autoridade na família” (*Idem*). Além desse posicionamento mais crítico frente à “ética do trabalho”, o fato de o trabalho ter se estruturado no Brasil dentro de uma lógica familiar aparece também como um fator determinante (cf. Sarti, 1995, p. 143).

Para os trabalhadores pobres, o valor dado ao trabalho situa-se no seu fim: prover a família. O trabalho é o instrumento que viabiliza a vida familiar; “trabalhar para si” aparece, para o homem e para a mulher, como uma atividade inútil e sem sentido. Este sentido de “trabalho para os outros” (para a família) contribui para a valorização do trabalho doméstico pela mulher e lhe dá o sentido necessário para sua identificação com essa atividade, como contrapartida da atividade masculina de provedor. (Sarti, 1995, p. 143)

Assim, ainda que avesso a essa lógica do trabalho, Ranulfo a legitima enquanto norma dominante que possibilita ao homem de classe popular um caráter digno perante a sociedade quando este se reveste da imagem de “homem provedor” ao casar com Algisa. Conforme destaca Ramira, o irmão:

virou do avesso: parecia um santo, fazia tudo pela mulher, dormiam numa casinha alugada por uma mixaria, lá na estância de Nossa Senhora das Graças, perto do Parque Amazonense. Foi no auge desse idílio que Jano propôs a tio Ran trabalhar na Vila Amazônia.

“No começo eu nem desconfiei”, continuou minha tia. “Não achava que era uma armadilha... Pensei que podia ser uma oportunidade para o meu irmão, e para mim também. A mãe do teu amigo passou a lábia no Jano, falava que Ranulfo agora estava disposto a trabalhar. Teu tio empinava o peito e dizia: ‘Olha, mana, minha vida de cigano acabou: de agora em diante vou ser um homem responsável. Um administrador!’”.

Influenciado por Alícia, Jano apostou na conduta de tio Ran: ofereceu-lhe um salário razoável e dois por cento do lucro da exportação de juta. Cedeu ao casal um quarto espaçoso no porão da casa. No fim de cada semestre os dois passariam uma temporada de quinze dias em Manaus. Ranulfo concordou e partiu com a mulher para o Médio Amazonas.

Cinco meses depois, Ranulfo sumiu; Algisa voltou a Manaus num barco de recreio e foi morar com a irmã. [...] Ranulfo viajava por Santarém, Oriximiná, Óbidos e Monte Alegre; ia seguir até Belém, e então voltaria a Manaus.

“Apareceu no Morro da Catita em novembro de 1955. Olhei para ele, magro, cansado, a roupa suja de graxa e gordura. Comecei a chorar, e ele me abraçou, me carregou até a beira do rio. Sentou no chão com pose de nababo, e disse com aquela voz que tu conheces: ‘Mana, eu não ia trocar minha liberdade por dois por cento das vendas de juta. Aliás, nem por cem por cento de toda a produção da Vila Amazônia’. Aí eu disse: ‘Mas que diabo, Ranulfo. Aguentaste cinco meses. Por que não ficaste mais? O lugar não era bom? O trabalho? Ou foi alguma mulher?’. Aí teu tio deu uma risada e repetiu num grito: ‘Mulher?’. Conheço o meu irmão... não era um riso gaiato, era nervoso mesmo. Sabia que cedo ou tarde eu ia descobrir. Disse que a casa era ótima, o lugar era agradável, mas na época do corte da juta tinha acidente todo dia. Trabalhadores... Diz que cortavam a juta dentro d’água e eram mordidos por todo tipo de bicho. Chegavam na propriedade com ferimentos nos pés, nas mãos e nas pernas, e ele ainda tinha que aguentar os gritos da Algisa. Chamou a mulher de frouxa, diz que ela não podia ver uma gota de sangue. Empombava sem motivo, não deixava ele ir sozinho a Parintins, muito menos a Santarém, e um dia ele largou ela no porão da casa e foi embora. Atravessou o rio, foi conhecer Nhamundá, Faro... andar por aí...”

“O que ele fez na Vila Amazônia?”, perguntei.

“Nada. Pura enganação. Não administrou coisa nenhuma. Pôs toda a culpa na Algisa e no capataz, um ex-cabo da Polícia Militar, que ele xingou. Diz que forçava os caboclos e japoneses a trabalhar dia e noite e só falava em aumentar a produção de juta”. (Hatoum, 2010, p. 43-44)

Mesmo sendo uma farsa, o episódio do casamento entre Ranulfo e Algisa deixa claro o entendimento que ele tinha acerca dos padrões de autoridade masculina que operam socialmente como referências simbólicas a dar sentido às relações dos personagens com a casa e com os espaços extrafamiliares. O casamento impõe a Ranulfo obrigações com a família, e o trabalho o reveste de dignidade e respeito perante seus familiares e o mundo externo. Quando morava com a irmã Ramira, ainda que fosse o “homem da casa”, não havia maiores obrigações para se posicionar como provedor. Nessa circunstância, o trabalho não se impõe na medida em que a “ética do provedor” está estreitamente entrelaçada com a família, de modo que, como já ressaltado, “trabalhar para si aparece, tanto para o homem como para a mulher, como uma atividade sem razão de ser” (Sarti, 2011, p. 95).

O trabalho, para ambos, é concebido como parte complementar das atribuições familiares, segundo a lógica de obrigações que caracteriza as relações na família. Ao lado da realização de sua disposição de homem forte para trabalhar, o sentido do trabalho para o homem está na possibilidade de, através dele, cumprir o papel familiar de provedor. Esse papel atribui um significado singular ao trabalho, associado ao destino de seus rendimentos: prover a família. (Sarti, 2011, p. 95-96)

Talvez por isso Alícia tenha se recusado a casar com Ranulfo. Ele não tinha a disposição necessária para se colocar como provedor. Tal premissa explica ainda a posição de Ramira frente ao trabalho. Após o sobrinho Lavo ficar órfão dos pais e dada a ausência de um “homem forte para trabalhar” para a casa e a família, a costureira encontra no trabalho uma possibilidade de manutenção do seu núcleo familiar. Assim, trabalhou para que nada faltasse ao sobrinho e foi isso que também manteve Ranulfo por perto: “o dinheiro com que comprava a cumplicidade e a companhia do irmão” (Hatoum, 2010, p. 223). Para ela, o trabalho não significa apenas uma possibilidade de sobrevivência, mas também algo que lhe conferia dignidade. Contudo, sua posição de provedora não altera o padrão de autoridade familiar que fundamenta a oposição *homem-provedor/mulher-dona-de-casa*. Essa lógica continua a vigorar como referencial simbólico normativo das relações sociais mais amplas, mas que não é capaz de se concretizar de forma efetiva em todos os arranjos familiares. A obrigação moral do sustento continua sobre o *homem-pai*, de modo que a busca por um casamento por parte das mulheres sempre está entrelaçada com a ideia de uma possível segurança econômica, ao passo que, para os personagens masculinos, o casamento está associado a uma necessária disposição para o trabalho.

Nesse sentido, Fonseca (2004) faz importantes considerações. Conforme seus argumentos, há uma grande dificuldade por parte das classes populares para a consolidação do

modelo de *família nuclear*, haja vista que as mães dessa classe social raramente têm o luxo de se dedicarem inteiramente aos filhos e os homens, muitas vezes, não ganham suficiente ou simplesmente não se dispõem ajudar nas despesas da casa, de modo que há constantes rearranjos conjugais. Em vista disso, Fonseca aponta a necessidade de se levantar maneiras menos moralistas de se pensar a família, ao mesmo passo que rebate a ideia de homogeneidade da família nuclear que, como já mencionado, tem mais relevância como um modelo normativo referencial, não havendo necessariamente uma correspondência empírica imediata, isto é, uma concretude deste modelo. E isso na medida em que, conforme Fonseca, este tipo de arranjo não está ao alcance de todos. Sobre isso, a autora aponta ainda que muitas vezes os pobres, além de desfavorecidos em termos econômicos, são discriminados simbolicamente. Sendo assim, é comum encontrar, inclusive em pesquisas científicas, rótulos diferentes atribuídos a arranjos familiares semelhantes, mudando apenas a classe social do grupo pesquisado (Fonseca, 2004. p. 55-68). Nesse sentido, esta antropóloga explica que pesquisadores parecem aceitar com relativa facilidade a aplicação de novos parâmetros da “família pós-moderna” quando tratam, nos seus dados, de camadas abastadas. Falam, então, de “produção independente”, “descasamento”, “família de escolha”, etc. No entanto, famílias de classes populares da sociedade devem, em geral, se contentar com rótulos mais antigos que, na maioria dos casos, carregam conotações pejorativas e estereotipadas: “mães solteiras”, “famílias desestruturadas”, “filhos abandonados” e assim por diante (cf. *Idem*).

Conforme explica Fonseca (2005 *apud* Duarte, 1994), “a família tem grande peso em todas as camadas da população brasileira. No entanto significa coisas diferentes dependendo da categoria social”. Dentre os setores sociais mais elitizados prevalece a família como linhagem, pessoas orgulhosas de seu patrimônio que mantêm entre elas um espírito corporativista. As camadas médias, por sua vez, “abraçam em espírito e em prática a família nuclear, identificada com a modernidade”. Já nos grupos populares “o conceito de família está ancorado nas atividades domésticas do dia-a-dia e nas redes de ajuda mútua” (*Idem*, p. 51-52). Diante disso, a autora sugere procurar alguns conceitos analíticos que sirvam para pensar os dois casos. E explica que isso não implica no achatamento da diversidade, mas serve, antes, para resistir à tentação de erguer um tipo familiar como modelo, avaliando todos os outros em função dele. Sugere, enfim, que existem conceitos mais ágeis do que “família” para explorar os diversos arranjos familiares atuais.

Ainda estabelecendo um paralelo entre as diversas classes sociais quanto à organização familiar, Fonseca ressalta que nas famílias brancas de classe média americana há uma ideologia altamente individualista na qual:

[...] os parentes são tidos como amigos, de forma a eliminar os que não respeitam as regras da amizade, assim os indivíduos com muitos problemas são afastados da convivência familiar, tal como uma perna gangrenada é cortada para manter a saúde do corpo. (Fonseca, 2005, p. 52)

Esse tipo de arranjo familiar permite, conforme argumenta a autora, que o filho perdulário seja deserdado, que o sobrinho doente seja esquecido e que a avó com problemas de senilidade seja asilada em uma instituição. Permite também que a família seja a unidade linear (pais e filhos) e evita os riscos de dissipação dos recursos. Nesse tipo de arranjo, tudo é investido nos filhos, na sua educação, na sua carreira. Por outro lado, as famílias pobres (e negras) norte-americanas “vivem em condições de grande precariedade econômica, só conseguem sobreviver porque criam extensas redes de ajuda mútua. Tornam-se membros pertinentes dessa rede familiar não somente pais, mas irmãos, tios, primos, ex-sogros, compadres e até amigos”. Para Fonseca, no Brasil a situação é bastante semelhante. Nas camadas médias, as famílias tenderiam a cortar os elementos estranhos e potencialmente perturbadores. Com isto, reduzem a família ao número mínimo de indivíduos. Assim, não é de se estranhar que o pai de Trajano volte a Portugal quando este casa-se com Alícia ou que o pai de Zana, em *Dois irmãos*, retorne ao Líbano para morrer após o casamento dela com Halim. A nova conjuntura não comporta mais espaço para esses personagens. Já nas famílias pobres, por sua vez, é recorrente o fato de elas “sacrificarem” seus projetos individuais ou seu núcleo familiar para salvar indivíduos problemáticos da rede extensa de parentes – como é o caso do enorme esforço que Ramira faz para sustentar o sobrinho órfão e garantir a ele um destino melhor que o dela. Nesse sentido, Fonseca ressalta um ponto importante para pensar a questão: a distinção entre família e unidade doméstica. Segundo ela, a análise da família a partir da moradia oferece uma visão parcial da realidade, pois a dinâmica familiar extrapola em muito a casa. A dimensão temporal da família é outro ponto discutido por Fonseca. Em seus termos, “as relações familiares, sendo relativamente duradouras, seguem uma lógica que se estende no tempo através de diversas gerações e através de muitos anos, isto é, as diferentes etapas de uma troca ‘mútua’ nem sempre ocorrem no imediato” (*Idem*, p. 53), nem seguem um padrão específico e determinado. Dessa forma, cabe pontuar que, quando da análise do material literário, desfruta-se de uma vantagem na medida em que as dimensões de espaço e tempo podem ser exploradas em suas múltiplas faces, uma vez que as ações dos

personagens são medidas de acordo com suas redes de relacionamento a extrapolar em muito o espaço doméstico. Além disso, o resgate da memória e das trajetórias de vida familiares nas narrativas de Hatoum contribuem para uma análise dos deslocamentos e transformações dos arranjos familiares ao longo do tempo.

Tendo em vista os apontamentos de Fonseca, cabe destacar que, no que concerne ao posicionamento de Ranulfo frente ao trabalho, sua rejeição ao papel de provedor não tem motivação apenas por conta das propensões de classe ou de gênero descritas até aqui. O contexto cultural e histórico no qual está inserido também é um fator importante para compreensão da sua postura. Tendo vivido boa parte da sua vida no Morro da Catita, Ranulfo estava habituado a um estilo de vida “calmo e relaxado”. Enquanto a falta de luz elétrica, os bichos que rondavam a casa e os ouriços que caíam das castanheiras e quebravam com estalos assustadores as telhas de barro eram, para Ramira, um problema, para seu irmão eles passavam de meras circunstâncias de um cotidiano semi-rural. Para Ranulfo, as árvores que a irmã via como empecilho, eram fonte de sombra e alimento:

Minha tia queria derrubar as árvores, o irmão não deixava: davam sombra e frutos e atraíam os animais que ele caçava. Ranulfo armava uma rede nos troncos, pendurava uma lamparina num galho e ficava lendo durante a noite; quando não chovia, amanhecia ali mesmo, ao relento, o livro aberto no peito nu, as folhas secas cobrindo parte do corpo. Os livros de tio Ran vinham de muito longe, do Sul, e ficavam empilhados no quatinho dele, lá nos fundos da chácara, nossa morada. (Hatoum, 2010, p. 17)

Com isso, é possível concluir que, antes de qualquer coisa, a conduta de Ranulfo diz respeito ao modo de vida decorrente da sua relação com o lugar de onde veio e com as pessoas com quem se conectou ao longo da vida. André Araújo resume essa questão explicando que:

No meio amazônico temos observado isso, sob diversos aspectos: a desconfiança do caboclo, o silêncio, a cisma, certos traços do complexo de inferioridade, muito comum entre os amazonenses, tudo isso, nada mais é do que um estado de conflito e marginalidade do homem da Amazônia, que não aceita com muita facilidade, as maneiras, o agir, a falastrice do homem que vem de fora e que quase sempre é um intruso, um indivíduo que não merece confiança do caboclo, pois este sabe que os outros seus irmãos foram enganados, assaltados, ludibriados na sua boa-fé. (Araújo, 2003, p. 197)

As distinções apontadas por Araújo sinalizam para diferenças culturais que estão fortemente enraizadas no *ethos* de cada um dos grupos envolvidos. Conforme explica Mesquita (2013, p. 8), no contexto amazônico do século XIX, as famílias da classe popular se configuravam a partir de outros modelos, não seguindo os paradigmas que davam contornos ao arquétipo ideal de família nuclear burguesa (branca e eurocêntrica) que dominava entre os

estamentos mais abastados. Ao contrário disso, os segmentos populares “mantinham usos e costumes que permaneciam sólidos pela hegemonia de raças inferiores, índias e negras, que se pautavam na conservação comunitária da família extensa composta por vários membros consanguíneos e agregados”. No âmbito desse contexto, “o espaço da casa refletia o caráter desviante da população mais pobre, mestiçada e nuançada por costumes e práticas diferenciadas dos objetivados pela emergente burguesia” (cf. *Idem*).

Contextos mais remotos da Amazônia pré-colombiana nos ajudam a compreender as proposições de André Araújo acerca das diferenças culturais que permeiam cada um desses segmentos sociais. O sistema de trabalho escravo sempre foi imposto ao índio em detrimento da sua lógica de produção fundamentada na manutenção e distribuição dos recursos e não na acumulação de riquezas. A criação do *Diretório dos índios* no contexto da Amazônia pombalina, que prometia realizar alterações profundas na política indigenista até então vigente na Amazônia, e transformar o indígena escravizado em súdito da coroa portuguesa, apenas contribuiu com a intensificação das diferenças e criou novas formas de opressão aos consagrados vícios do passado colonial (Santos, 2002, p. 49-52). O trabalho forçado para acumulação de riquezas “prosseguiu décadas e décadas à frente, mesmo depois da Abolição e talvez após a passagem ao século XX” (Santos, 1980, p. 62). Acerca disso, Santos sublinha que:

Em 1892, escrevia José Veríssimo: “Além do índio brasileiro, semi-selvagem ou já meio civilizado (tapuio) e do seu descendente o mameluco, empregava-se na extração da borracha os índios das regiões estrangeiras limítrofes, bolivianas ou peruanas, dos quais se faziam verdadeiros descimentos quais os das épocas coloniais. Se a escravidão negra quase havia desaparecido da Amazônia na época da emancipação geral dos escravos, com ela existia concomitantemente a escravidão índios que, afirmo, continua depois dela a existir (...) aí o índio e o tapuio (que é o índio já entrado em nossa civilização e completamente afastado da vida selvagem) são ainda e muitíssimas vezes escravos. Como tal surrados, como tal vendidos (menos o instrumento público), como tal doados ou transpassados, sem consulta à sua vontade, de patrão a patrão (...) De 1878 em diante os seringais foram invadidos pelos “retirantes” cearenses, acossados pela seca (...) Hoje são o tapuio e seus descendentes e o cearense que fazem essa extração”. (Santos, 1980, p. 63)

É no âmbito desse contexto que Araújo (2003, p. 529) sublinha ser o homem pobre na Amazônia um escravo. “Não há a menor noção, por parte dos poderosos, de que o homem aqui também é cidadão, em face da constituição federal. Dos direitos políticos e dos direitos públicos do caboclo, ninguém toma conhecimento”. Essa herança histórica certamente tem peso na conformação da psicologia desses grupos sociais que, assolados pelas novas demandas sociais emergidas a partir do crescente êxodo rural que acometeu a Amazônia ao

longo do século XX, paulatinamente tiveram seus paradigmas e valores corrompidos quando do encontro com esses segmentos sociais produzidos pelo espaço urbano.

Embora a lógica dominante ganhe preponderância como paradigma normativo das ações e condutas dos indivíduos, ela por si só não é capaz de eliminar as diferenças intrínsecas a cada um desses grupos. Daí a recorrência de se encontrar em um mesmo arranjo familiar personagens que encaram a realidade de maneiras tão distintas. Não é o caso, porém, de concordar quanto a uma apreensão uniforme dessa “ideologia dominante”, pois, como dito, os diversos grupos sociais possuem organizações socioculturais próprias e correspondentes ao seu lugar no mundo. Apesar disso, a elaboração desses traços culturais próprios “se dá pela retradução, pela reinterpretação de matrizes simbólicas socialmente dadas, com seus recortes, suas tensões e a ambiguidade de não ter apenas uma face” (Sarti, 1995, p. 147). Para uma compreensão disso, é necessário ter em vista ainda que a *classe social* é, antes de qualquer coisa, uma categoria relacional que se constrói com “base num processo contínuo de identificações e diferenciações que fazem parte da lógica social de um sistema diferenciador por excelência, tanto em sua faceta capitalista, que institui a desigualdade básica, como em sua faceta hierárquica, que reproduz reiteradamente diferenças complementares” (*Idem*, p. 148). Assim, não é de se estranhar que categorias como *autoridade*, *casamento* e *trabalho* apresentem significações tão múltiplas. Em linhas gerais, o que se pôde observar por meio de tais categorias é que elas se manifestam na vida dos personagens supracitados a partir de circunstâncias multicausais, de modo que não podem ser pensadas de forma desarticulada do contexto histórico e cultural no qual os grupos aqui abordados se inserem.

Os filhos insurgentes

Trabalho e classe social também aparecem como categorias-chave quando contrapostas às trajetórias de Omar, Mundo, Arminto e dos irmãos inominados de *Relato de um certo Oriente*. Se para os “patriarcas” o trabalho implica algum significado para a vida, para seus filhos essa questão é algo não resolvido. Nesse cenário, os dois inominados filhos de Emilie aparecem de forma emblemática no espaço de *Relato de um certo Oriente*. Ambos dependiam dos rendimentos do pequeno comércio da família para sobreviver. Por conta disso, cederam às ameaças do pai e da mãe quanto a Samara Délia, ou seja, enquanto vivos, ela estaria protegida pelos pais das intimidações dos irmãos. Só assim “não ousaram importuná-

la, porque iriam ficar na pendura se pisassem na loja para ameaçar a irmã” (Hatoum, 2008a, p. 128).

Lembro que na adolescência faziam danações com todo mundo, foram expulsos de todas as escolas da cidade, e muitas vezes castigados pelos padres, uma punição amarga: ficar de joelho sobre um monte de milho, em pleno sol do meio-dia, até aparecer na noite a primeira estrela. Emilie não perdia a paciência, tolerava essas diabruras, ao contrário do marido dela, que certa vez amarrou os dois na mesa da sala, onde permaneceram sozinhos, como alimárias sem dono, até Emilie convencer o marido a soltá-los. Mas nem sempre ela esperava tanto: antecipava-se a qualquer perdão e ia vê-los na sala ou no quarto, os dois amarrados e famintos, e então era um Deus nos acuda, porque parecia que ela era a causa de tudo: da revolta, do ódio, da indisciplina. [...] É difícil saber de onde vem a revolta de um filho, essa delinquência precoce, a inveja, o ciúme e a violência que desde cedo tomaram conta desses dois filhos de Emilie. Eles fizeram um pacto contra a irmã, sabendo que Emilie, desde o nascimento e, sobretudo, desde a morte de Soraya Ângela, lhes havia implorado para que deixassem a filha dela em paz e não a perseguissem, como se faz com um criminoso ou com o mais perigoso foragido, que estava destinado a sucumbir numa casa de mortos. Também não atenderam ao pedido do pai, que muitos anos antes de morrer reuniu os homens da casa e pediu ao único filho letrado para traduzir em voz alta um versículo da surata das Mulheres, a fim de que todos entendessem que na palavra de Deus, o Misericordiosíssimo, sempre havia perdão e clemência. [...] Mas nem isso os tornou sequer tolerantes com a irmã. Na verdade, passaram a desprezar o pai por ter recorrido a um texto sagrado para perdoar o imperdoável; durante todo esse tempo aperrearam a irmã, baniram-na da família e juraram armar um escândalo se ela pusesse os pés na calçada do sobrado ou se assinasse com o sobrenome da família. E até recentemente andavam grunhindo como feras famintas em busca de uma pista que os levassem ao novo esconderijo dela. Já sabiam que estava na Parisiense, mas enquanto teu avô viveu não ousaram importuná-la, porque iriam ficar na pendura se pisassem na loja para ameaçar a irmã. O velho protegia a filha com unhas e dentes, e no fim da vida parecia mais preocupado com ela que com a esposa. Diz que levava flores e plantava mudas de fruteiras no quintalzinho dos fundos, e um dia, antes do amanhecer, foi ao mercado para comprar peixes, legumes e frutas e convidou Emilie a almoçar na Parisiense. Emilie quase não acreditou. Disse: “Se não for uma fraqueza da idade, posso jurar que não há mais homens inflexíveis na face da terra”. Mas havia pelo menos dois, porque os dois filhos sopravam palavras de insulto ao mencionar o nome da irmã. [...] Com a morte do teu avô, tentaram ir mais longe. Enviavam bilhetes ameaçadores, telefonavam em plena madrugada insultando-a de filha disso e filha daquilo, e uma vez pagaram uns moleques para apedrejar a claraboia do quarto onde ela dormia sozinha. Só não chegaram ao cúmulo de espancá-la porque Emilie controlava o caixa da Parisiense e guardava o dinheiro no cofre inglês cujo segredo só ela conhecia. E era justamente esse segredo que sustentava as famílias dos teus tios; mais ainda, por ser uma questão de vida ou morte, era o segredo do cofre que os detinha no momento culminante de fúria insana contra Samara Délia. Ao ficar sozinha na casa, sem o marido, sem empregados, sem ninguém, sozinha entre os animais, as estátuas da fonte, plantas e flores, agradecendo com negaceios aos vizinhos condescendentes que se preocupavam em visitá-la todos os dias, e ao Comendador que lhe oferecia a companhia de uma das preceptoras francesas que passavam dias e noites num ócio absoluto, sua maior preocupação não era o temor à morte solitária, e sim o segredo do cofre, pois, quando morresse, os filhos tomariam a casa e a Parisiense de assalto, e Samara seria jogada na rua, sem eira nem beira. Sim, ela me revelou, e creio que só a mim, o segredo do cofre camuflado num lugar insuspeito para onde ela o carregara ao perceber que o marido já estava nas últimas. (Hatoum, 2008a, p. 127-129)

O apelo dos pais não foi capaz de convencer os irmãos a perdoarem Samara Délia. Somente as ameaças de pôr fim à renda que os sustentavam os impediam de agredir a irmã. Mas nada os impossibilitavam de assumir os negócios da família e, assim, colocarem a irmã na sarjeta. Apenas uma indisposição com o trabalho explica a indiferença dos irmãos com a loja da família. Nem mesmo depois que Samara sumiu da “Parisiense” sem deixar rastros nem notícias eles assumiram o negócio. Foi assim que a loja foi alugada e toda a mercadoria vendida ao inquilino (cf. *Idem*, p. 134).

Arminto, de *Órfãos do Eldorado*, por sua vez, também não se preocupava com o empreendimento da família. “Não me interessava o sonho de Amando nem a linhagem dos Cordovil” (Hatoum, 2008b, p. 57). O protagonista do romance só se debatia com a falta de dinheiro. “Após a morte do pai, Arminto se vê pela primeira vez fazendo cálculos medrosos, contando o dinheiro nota por nota” (*Idem*, p. 58). Pouco a pouco, vai perdendo toda a fortuna que o avô e o pai construíram ao longo da vida. Mas não foi somente sua inaptidão para os negócios que o fez fracassar; a falência anunciada era fruto do período de decadência da borracha, de modo que o colapso econômico que recaiu sobre os Cordovil nem Amando poderia evitar. “Nesta terra, só os políticos podem dormir e acordar de bom humor” (*Idem*, p. 66), resume Estiliano, único amigo de Amando. A proporção que a crise econômica advinda com o declínio do ciclo da borracha tomou no âmbito da vida de Arminto é, porém, responsabilidade inteiramente sua. Com a morte repentina do pai, Arminto pediu a Estiliano que dirigisse a empresa, mas ele recusou, sublinhando que era ele, Arminto, o herdeiro e, por isso, deveria ficar à frente. Mas a falta de experiência e vontade impediu o herdeiro de assumir os negócios que acabaram por ficar a cargo do gerente da empresa que, por sua vez, avisou a Arminto da situação financeira em que se encontrava o empreendimento da família:

Embarquei no vapor *Índio do Brasil* [...] e, na noite de insônia rio acima, li um romance emprestado por Estiliano. Lembro das palavras de um personagem, um pai: *Não quero um filho inútil, triste, sem brilho. Filho assim não será capaz de continuar nosso nome nem de prosperar a empresa.* Depois da leitura, fiquei melancólico, preocupado. E foi assim que cheguei a Manaus num fim de tarde. Mandei um moleque avisar o gerente da empresa que eu ia ao escritório na manhã do dia seguinte. [...]

[...] [O gerente] Pela primeira vez me encarou, o rosto tenso, mãos nos bolsos da calça. Nem sentou para dizer que o Lloyd Brasileiro, a Companhia de Navegação da Amazônia e outras grandes empresas haviam reduzido o preço do frete. Meu pai não tinha renovado o seguro do *Eldorado*, e a empresa ainda devia muito dinheiro ao banco inglês.

Estiliano não sabia disso?

Era um assunto do doutor Cordovil. Teu pai não autorizava ninguém a assinar apólices de seguro. Ele ia renovar, mas morreu.

Então o gerente continuou: no naufrágio do *Eldorado* a Companhia Adler tinha perdido oitenta toneladas de borracha e castanha, e movia um processo contra a

empresa; as taxas portuárias não haviam sido pagas para a Manaus Harbour... O falatório desastroso me irritou. Eu não sabia de nada; a ignorância era a minha fraqueza. O gerente parou de falar, sentou e apoiou os cotovelos na escrivaninha, os dedos na testa, o olhar de admiração e saudade na fotografia do meu pai. Eu não conseguia encarar Amando, nem na parede. Murmurei: A empresa afundou. Ouvi alguém dizer em voz baixa: Covarde.

Perguntei ao gerente o que ele estava dizendo.

Permaneceu mudo, na mesma posição. O retrato do meu pai parecia me desafiar. Covarde. Não serves para nada. Era a voz de Amando Cordovil. (Hatoum, 2008b, p. 54-56)

Após a falência da empresa, Arminto teve que vender as propriedades que já não conseguia manter. O dinheiro daria para ele viver, mas, tomado pelo impulso, revolveu esbanjar. Finalmente poderia sentir o prazer que Amando sempre o proibiu. “E podia gastar sem a vigilância de um pai ou tutor” (*Idem*, p. 80). Foi nesse impulso que resolveu viajar para Belém, e lá:

[...] pagava a bebida das noitadas e os ingressos das operetas da trupe Chat Noir no teatro Moderno, no largo de Nazaré. Amanhecíamos no Porto do Sal. Depois aluguei uma lancha e vi o mar pela primeira vez. Na loja Paris n’América comprei peças de organdi suíço e de seda italiana e francesa. [...] Quando descontei a segunda promissória, comprei roupa e sapatos para mim e para Florita; passei na livraria Alfacinha e levei uma caixa de livros franceses para Estiliano. Fiquei enjoado de tanto comprar, gastar, farrear, de comer e beber nos melhores restaurantes. Mais de dois meses vivendo assim, a mesma vida fútil, desperdiçada em Manaus, de antes de conhecer Dinaura. Não conseguia esquecê-la, e tinha pouca esperança de encontrá-la.

No hotel, perguntei ao velho recepcionista quanto meu pai lhe dava de gorjeta. Mixaria. Ia dar a ele vinte vezes mais. Quando abri a carteira, mudei de ideia: dez vezes era suficiente, mas acabei dando cinco libras esterlinas. E olha só: o rosto do velho molhou de alegria. A notícia de que eu era um rico de mão aberta agitou o porto. E, quando os vendedores do Ver-O-Peso me ofereceram essências do Pará, pensei na perfumaria Tânger e no encontro com Estrela. Como ia casar com ela se pensava o tempo todo em Dinaura? Viajei para Vila Bela com essa dúvida e um pouco de dinheiro. [...] Com o dinheiro que sobrou, comprei esta tapera. (Hatoum, 2008b, p. 80-81)

O negócio promissor que Arminto acreditou travar não passou de uma farsa que o colocou ainda mais na miséria. “Na tua cabeça só cabe fantasia, Arminto. E nos bolsos, sobrou algum dinheiro? Não sobrou nada, não é? Perdeste o palácio branco e a Boa Vida. Perdeste tudo” (*Idem*, p. 83), lamenta Estiliano que completou: “Numa época de prosperidade isso seria apenas desperdício”, mas “neste tempo de penúria é suicídio” (*Idem*). Da empresa da família só restou uma visão feia daquilo que Arminto havia herdado e perdido (*Idem*, p. 100).

A trajetória de Mundo, em *Cinzas do Norte*, não é muito diferente dos rumos que a vida de Arminto tomou. Filho do abastado Trajano, ele sempre desdenhou a postura aristocrática do pai. Um trecho referente a uma matéria de um jornal local sintetiza a imagem

destoante entre pai e filho. O texto que fazia panegírico de Jano era o mesmo que ironizava a pretensão de Mundo: “[...] um filho rebelde, estudante fracassado e dândi fardado que queria fazer arte contemporânea num bairro de gente pobre, onde quase todos são analfabetos” (Hatoum, 2010, p. 132). A inclinação de Mundo pela arte era o principal divisor de águas entre pai e filho. “Nenhum livro de matemática nas estantes. Só arte, poesia... Pior ainda: nenhuma fotografia de mulher, a não ser a da mãe. Meu filho não pode continuar assim” (*Idem*, p. 24), lamenta Jano. A arte era um problema para o pai na medida em que, sendo uma atividade feminizada, distanciava Mundo da empresa da família, do mundo dos negócios, do universo masculinizado que Jano e seus antepassados levaram uma vida para erguer. Mundo entendia isso, fez da vocação artística uma forma de atormentar o pai. Tornou-se arredio e passou a enfrentar Trajano dentro e fora de casa, como se esse enfrentamento fosse o móvel de sua vida e de sua arte inacabada (*Idem*, p. 199). Jano, por seu turno, invejava “a sorte de alguns proprietários da região, homens e mulheres que criaram homens e têm herdeiros. Enquanto eu vou morrer sem herdeiro, Deus não me deu um” (*Idem*, p. 64). E esses foram os motivos de tantos conflitos, da violência e do inferno moral vivenciado por Jano. A cena abaixo refere-se a uma reunião de família mediada por Albino Palha, amigo de Trajano. É um exemplo das constantes contendas travadas entre os dois.

“É muito difícil ser artista aqui, Raimundo. A natureza inibe toda vocação para a arte. Teu pai tem razão: um pintor, um escultor deve ser grande. É como empresário ou político, e não como artista, que vais sair da obscuridade comum. E para isso é preciso estudar”.

“Quem quer ser grande? [...] “Não penso em nada disso. E não preciso estudar num colégio. Aprendo com os livros, com a obra dos artistas”.

“Por que não vais morar no Rio? Podes estudar num colégio interno”, sugeriu Palha. “Longe de mim, nunca”, interveio Alícia.

“O Rio, ou qualquer outra cidade, vai ser um desastre para ele”, disse Jano. “Mundo perdeu três anos, foi humilhado no Pedro II, expulso do Brasileiro. Agora vai enfrentar o internato aqui, perto do pai. Vai conviver com gente humilde, receber ordens de oficiais do Exército e respeitar os valores”.

“Receber ordens?”, repetiu Mundo, exaltado. Apontou o dedo para o pai: “Tu podes dar ordens para o teu cachorro e para os teus empregados. Eu não recebo ordens”.

“Sem gritos”, pediu Alícia.

“Estamos só conversando, Raimundo”, ponderou Palha. “Teu pai sabe que não gosto de posições extremas, sabe que admiro os militares... eu mesmo trouxe o Zanda para jantar aqui. Conheço algumas pessoas em Brasília. Defendi a criação do nosso Colégio Militar, mas reconheço que não é uma escola para qualquer um”.

Ficou entre o pai e o filho, braços e mãos abertos, tentando aproximar um do outro, mas os dois se esquivaram. [...] Albino Palha fez uma sugestão conciliadora: que Mundo estudasse no Colégio Militar, mas não como aluno interno, a vida no internato era dura.

“Nem interno nem externo”, disse o meu amigo.

“Tua opinião não vale nada”, disse Jano. “Não vou admitir... Foste influenciado por aquele boa-vida, Arana. Tu e os artistas... uns inúteis”.

O rosto de Mundo se contraiu, o corpo crescia com a respiração.

“Mundo, sobe e te tranca no quarto”, pediu Alícia.
Jano se aproximou do filho e berrou: “Nem morto vou te deixar em paz”.
Mundo riu na cara dele: riso nervoso, ferino.
“Ninguém te pôs nos eixos. Uma pessoa não pode ser totalmente livre, ninguém pode. O coronel Zanda vai dar um jeito”.
Tentei levar Mundo para a escada, ele resistiu e encarou o pai: “Zanda? Grande vigarista. Esses teus amigos...”.
“Como podes dizer isso? Sou um dos amigos do teu pai...”.
A voz de Albino Palha se calou com o estalo de um golpe: o cinturão do pai atingira o pescoço de Mundo; a outra lambada açoitou seus ombros, e eu corri para segurar a mão de Jano. Alícia gritou por Naiá e Macau; um rosnado feroz me assustou, e logo ouvi ganidos: vi meu amigo chutar o cachorro e depois ser imobilizado e arrastado da sala pelo chofer. A empregada e Alícia cercaram Jano, que, olhos fixos na parede, movia apenas a mandíbula, o corpo parecia anestesiado.
“Ele está pálido”, disse Palha. “Vamos chamar o médico”.
“Não é preciso”, disse Alícia.
Os amigos se entreolharam.
“Meu filho vai aprender...”, murmurou Jano, largando o cinturão.
[...] Dessa vez o patrão acertara em cheio, queria cortar as veias do menino...
“Dessa vez?”, perguntei.
“Essas lapadas do patrão vêm de muito longe, Lavo. Quando os dois estão juntos, sentem ódio até da sombra do outro”. (Hatoum, 2010, p. 88-90)

Para Trajano, o filho ignorava o trabalho de meio século, era um destruidor de sonhos crente em poder construir o futuro com devaneios. Além da violência física, Jano reagia ao comportamento do filho com frequentes humilhações. Como na ocasião em que o chamou de fresco na frente dos filhos dos empregados: “Só porque me viu rindo e brincando com os meninos de Okayama Ken” (*Idem*, p. 92). Dizia ainda que Mundo “ria que nem uma putinha” e que ele e os meninos de Okayama viviam fazendo sacanagem no mato (*Idem*). Para o patriarca, a culpada disso tudo era a mãe:

“A péssima educação que estás dando ao nosso filho. Nunca levaste esse menino à igreja. Ele está crescendo que nem um bicho, é por isso que gosta de brincar com os filhos dos empregados. Nenhum deles vai à igreja, mas nosso filho é pior que eles”.
Minha mãe aguentou tudo isso. (Hatoum, 2010, p. 92)

Trajano também comparava a vida de Mundo a de Lavo com a intenção de rebaixar o filho. Salientava o fato de Lavo, mesmo não tendo onde cair morto, ser um universitário e de estar prosperando. Seria um advogado enquanto Mundo não seria nada, ninguém... (*Idem*, p. 93). Jano acreditava que ao afastar o filho dos amigos e da obsessão dele pela arte o salvaria. Faria o que preciso fosse para que isso acontecesse. Mas o patriarca faleceu sem ver isso concretizado. Sua morte marcou o início da decadência financeira da família. Sem destreza para administrar os recursos que herdara, Alícia deixou nas mãos de Albino Palha o inventário, a venda das propriedades e de todos os bens e foi morar com o filho e a empregada no Rio de Janeiro. Do Rio, Mundo partiu para a Europa na tentativa de projetar-se como artista, submetendo-se a trabalhos “maçantes e idiotas” para sobreviver. Em Londres,

conseguiu um teto num bairro operário. Foi assim que o herdeiro da Vila Amazônia virou um biscateiro:

Minha mãe não imagina o que tenho feito para sobreviver, pensa que estou enriquecendo com a minha arte. [...] Lembro que Ranulfo me dizia para recusar trabalhos tediosos e mal remunerados. “Nunca debes trabalhar para ser um escravo”, ele dizia. Mas foi o que fiz esse tempo todo na Europa, e continuei fazendo até o mês passado. Meu primeiro biscate em Londres foi contar o número de carros, caminhões, motos e bicicletas que passam por minuto numa faixa de pedestres nas ruas mais movimentadas de Brixton; depois trabalhei em reformas de apartamentos daqui do bairro. Mas o que me deu um pouco de dinheiro foi um emprego de *driver’s mate* na Wallpaper Center. Enquanto Adrian dirigia o caminhão, eu fazia uns trabalhos braçais, entregando papel de parede e latas de tinta no subúrbio de Londres e em cidades do Sul da Inglaterra. Horas e horas circulando num trânsito infernal: às vezes nossa jornada durava umas doze horas, e Adrian dirigia como um maluco. (Hatoum, 2010, p. 183)

De longe não viram o crescimento de Manaus, nem sua casa ser demolida e um hotel gigantesco ser erguido no mesmo lugar. Alícia em pouco tempo perdeu o dinheiro que recebeu com a venda dos imóveis no carteadado, na sala do apartamento que virou um cassino (*Idem*, p. 165). Conseguiu perder também o apartamento do edifício Labourdett e foi morar numa biboca perto de Copacabana com o dinheiro que restou. “Agora só temos dinheiro para pagar as contas e comer”, resume Alícia, que contava com a ajuda da empregada e com a venda dos quadros do filho para pagar as despesas do mês: “Se não fosse meu filho, eu e Naiá já estaríamos na rua... [...] Um marchand de Ipanema se interessou pelas obras de Mundo. Quando estou muito apertada, vendo um quadro ou um desenho” (*Idem*, p. 214).

Em *Dois irmãos*, por outro lado, é Omar quem apresenta uma postura similar a dos personagens Mundo e Arminto. A aversão à rotina e aos horários de trabalho do filho caçula de Zana era radical e sincera. Ela “sabia que ele tinha a astúcia de abocanhar com a maior naturalidade os frutos colhidos pela labuta dos outros. Não se esforçava para ser astucioso, nem sentia um pingo de culpa ao sugar o suor das três mulheres da casa” (Hatoum, 2000, p. 222-223). Para Halim, Omar era uma total decepção, um verdadeiro parasita.

O outro, o Caçula, exagerava as audácias juvenis: gazeava lições de latim, subornava porteiros sisudos do colégio dos padres e saía para a noite, fardado, transgressor dos pés ao gogó, rondando os salões da Maloca dos Barés, do Acapulco, do Cheik Clube, do Shangri-Lá. De madrugada, na hora do último sereno, voltava para casa. [...] Omar dormia até meio-dia. [...] Halim se incomodava com isso, detestava sentir o cheiro do filho, que empestava o lugar sagrado das refeições. [...] Num dia em que o Caçula passou a tarde toda de cueca deitado na rede, o pai o cutucou e disse, com a voz abafada: “Não tens vergonha de viver assim? Vais passar a vida nessa rede imunda, com essa cara?”. Halim preparava uma reação, uma punição exemplar, mas a audácia do Caçula crescia diante do pai. Não se vexava, parecia um filho sem culpa, livre da cruz. Mas não da espada. Foi reprovado dois anos seguidos no colégio dos padres. O pai o repreendia, dava o exemplo do outro

filho, e Omar, mesmo calado, parecia dizer: Dane-se! Danem-se todos, vivo a minha vida como quero. (Hatoum, 2000, p. 32-33)

Nesse sentido, a noção de conflito, tal como proposta por Georg Simmel (2011), e que constitui o cerne das relações entre pais e filhos aqui salientadas, apresenta-se como um fator crucial para a análise em foco na medida em que os ambientes familiares supracitados apresentam contextos de constantes crises a alterar a dinâmica cotidiana ordeira normalmente atribuída ao universo doméstico. Nos termos de Simmel:

O significado sociológico do conflito (*Kampf*), em princípio, nunca foi contestado. Conflito é admitido por causar ou modificar grupos de interesse, unificações, organizações. [...] Se todas as interações entre os homens é uma sociação, o conflito, – afinal uma das interações mais vivas, que, além disso, não pode ser exercida por um indivíduo sozinho, – deve certamente ser considerado como sociação. E, de fato, os fatores de dissociação – ódio, inveja, necessidade, desejo, – são as causas da condenação, que irrompe por causa deles. Conflito é, portanto, destinado a resolver dualismos divergentes, é uma maneira de conseguir algum tipo de unidade, mesmo que seja através da aniquilação de uma das partes em litígio. (Simmel, 2011, p. 568)

Muito embora o conflito possa causar certa instabilidade nos grupos humanos, para Simmel ele é socialmente importante e em muitos casos positivo, pois possibilita a um grupo “a superação de certas discrepâncias e alienações individuais internas, [e] ele frequentemente evidencia as relações intergrupais com uma clareza e uma determinação impossíveis de outro modo” (*apud* Moraes Filho, 1983, p. 154). Ou seja, o conflito explicita as divergências então latentes em uma dada relação, divergências estas que muitas vezes estão mascaradas e dissimuladas, podendo emergir em situações de confronto e disputas. Para a análise social, o conflito torna-se importante por dar visibilidade às diferenças entre os indivíduos pertencentes a um mesmo grupo ou a grupos sociais opostos, não percebidas de outro modo. Assim, é possível conceber o conflito como um ato de reconhecimento em que o plano situacional, as ações e os lugares simbólicos dos indivíduos em confronto ficam mais evidentes na medida em que os limites socialmente estabelecidos pelas partes, muitas vezes despercebidos em “momentos de paz”, se manifestam de forma mais viva, podendo as desigualdades sociais serem fortalecidas ou resultar em novas formas de interação. Deste modo, considera-se a categoria *conflito social* como relevante para compreensão da sociação e da interação entre os indivíduos e, ao mesmo tempo, entende-se que “cada nação, cada cultura, cada sociedade engendra modelos de relações sociais que são invariavelmente tecidas com os fios do conflito”, de modo que a “socialização humana se estrutura na relação dialética da cooperação/conflito, não se podendo olvidar que, mesmo de forma não explícita, a cooperação pode ter suas bases em tensões e conflitos sutis” (Silva, 2011, p. 2).

Atrelado a essa base conflituosa que cerca as relações familiares dos personagens de Milton Hatoum, a questão da herança ganha destaque à medida que a negação ao legado familiar implica na erupção da contenda no universo doméstico. Assim, não é de se admirar que enquanto os pais tentaram, a duras penas, manter o patrimônio familiar, os filhos não fizeram o mínimo esforço para conservar aquilo que herdaram. Com isso, é possível compreender que a ruína da casa, nos quatro romances, marca a ruptura (ainda que parcial) não apenas com uma visão de mundo que já não satisfaz mais as novas gerações, mas sobretudo com o fim de um tempo e o consequente início de uma nova ordem social e familiar. Conforme argumenta Bourdieu (2015, p. 75):

Qualquer herança material é, propriamente falando, e simultaneamente, uma herança cultural; além disso, os *bens de família* têm como função não só certificar fisicamente a antiguidade e a continuidade da linhagem e, por conseguinte, consagrar sua identidade social, indissociável da permanência no tempo, mas também contribuir praticamente para sua reprodução moral, ou seja, para a transmissão dos valores, virtudes e competências que servem de fundamento à filiação legítima das dinastias burguesas. (Bourdieu, 2015, p. 75)

Ao renegar a herança familiar, esses personagens não apenas abrem mão dos privilégios inerentes a sua posição no mundo, mas também renegam a parte de suas identidades, abrindo brechas para um futuro totalmente desconhecido. No espaço dessa problemática, Freyre (2006a, p. 117) explica que, no contexto brasileiro, a dispersão da herança é uma das tantas peculiaridades da formação social brasileira. Conforme salienta o autor, o irônico de tudo isso é que no Brasil toda essa solidez arrogante de forma e de material que o regime patriarcal encerra foi muitas vezes inútil, de modo que “na terceira ou quarta geração, casas enormes edificadas para atravessar séculos começaram a esfarelar-se de podres por abandono e falta de conservação” (*Idem*). Em seu entender, é a incapacidade dos bisnetos ou mesmo dos netos para conservarem a herança ancestral que traz a ruína a uma estrutura outrora tão forte e intensa. No crescente contexto urbano do século XIX, essa resistência a incorporação e apropriação do velho pelo novo também se apresentou por meio da ruína ou da degradação dos sobrados. A ruína “[...] das casas nobres, das casas-grandes, dos próprios túmulos ou jazigos de família mais suntuosos, é tão frequente, no Brasil, que parece revelar, no brasileiro, singular negligência pelo que foi obra ou fundação de antepassado ou de avô morto” (Freyre, 2006b, p. 46). E isso na medida em que:

[...] os mortos que não perturbem as atividades criadoras dos vivos com as sobrevivências de suas criações já arcaicas. A verdade é que, desintegrado o patriarcado, aquelas casas, aqueles sobrados, aqueles túmulos, só raramente podem ser mantidos por uma sociedade pós-patriarcal ou – diria o professor Carl C. Zimmermann – “atomística”, como, em suas formas dominantes, grande parte da

brasileira de hoje. À decadência de famílias por três, quatro, cinco ou seis gerações patriarcalmente opulentas, teria de corresponder o que vem acontecendo, entre nós: a ruína, por abandono, de velhas casas-grandes de fazenda ou de engenho; ou a sua transformação em fábricas, asilos, quartéis, refúgios de fantasmas de subúrbio ou de malandros de cais. A transformação, também, de antigos sobrados urbanos ou suburbanos, outrora habitações de famílias solidamente patriarcais, em hospitais, cortiços, “cabeça de porco”, prostíbulos, escolas, museus; conventos, colégios, pensões, hotéis, fábricas, oficinas, depósitos de mercadorias, armazéns. (Freyre, 2006b, p. 46)

Se o conflito é a marca que atravessa o contexto de mudança social que permeia a sociedade, as mortes dos patriarcas nas narrativas de Hatoum fornecem novos contornos a essa dimensão invisível da ruptura no seio da família. Enquanto a morte de personagens como Emilie e Zana simboliza a derrubada da última coluna que mantinha a casa de pé, a morte dos patriarcas implica na fragmentação da família e sua descontinuidade no tempo. Contudo, a ocasião da morte desses personagens não possui apenas uma conotação negativa. Os referidos textos literários possibilitam percebermos que a morte dos patriarcas é também produtora de novos arranjos e tipos de organização em torno da dinâmica familiar. Em *Dois irmãos*, por exemplo, a morte de Halim viabiliza uma inversão nos papéis familiares a partir da mudança na postura de Rânia e Zana em relação a Omar.

Depois da morte de Halim, a casa começou a desmoronar. Omar foi ao enterro, mas permaneceu distante, tão distante que o irmão, mesmo ausente, parecia mais próximo da despedida ao pai. [...]

Os amigos de Halim se emocionaram. Omar, ao ver o choro da mãe, se afastou do túmulo do pai.

Poucas semanas depois do enterro ela repreendeu o filho a queima-roupa, ele foi pego de surpresa, e escutou palavras que assustam, intimidam. Ele tinha exagerado no trato com o pai morto, a quem dissera coisas de arrepiar. Humilhar o esposo morto, isso Zana não admitia. [...]

Encontro-o de cócoras, meio escondido, empunhando um terçado, pronto para cortar tajãs e aningas queimados pelo sol; colinas de folhas, aqui e ali, deviam ser ensacadas no fim de tarde. Nas frestas da cerca dos fundos, a meninada do cortiço espiava os movimentos de Omar. Estava só de cueca, feridente, fantasiado de escravo. As crianças começaram a assobiar; depois atiraram-lhe caroços de manga, que estalavam no corpo dele. Omar correu até a cerca, saltando sobre montes de folhas e galhos. “Filhos duma égua”, ele esbravejou, dando um cotoco para a curumizada. Parou de xingar quando a sombra do corpo da mãe escureceu a cerca.

“Chega de bancar o coitadinho, chega de esfolar as mãos e os braços com esse trabalho de péssimo jardineiro”, ela increpou com uma voz ríspida. “Agora tu não tens pai... deves procurar um emprego e parar com essa mania de desocupado”.

Ele se voltou para a mãe, os olhos incrédulos. Zana tirou o terçado da mão dele e cravou-o na terra: “Vai te olhar no espelho... Teu pai não suportava te ver assim... Não aguentava ver uma vida desperdiçada... Não merecia ouvir aquelas torpezas... Um homem morto...”. Parou de ralar e entrou na sala, soluçando. Não quis falar com o filho quando ele se aproximou e tentou afagá-la. Desviou a cabeça, deixou-o com as mãos no ar. Ele se afastou, e diante do espelho viu o corpo cheio de pústulas e arranhões. Depois subiu a escada olhando para a mãe, tentando cativá-la nessa tarde em que ela o surpreendera com palavras ríspidas e evitara seu afago. [...]

O Caçula não voltou mais ao quintal. Abandonou as folhas secas, as frutas bichadas e os galhos podres. Parou de perseguir as mucuras, de matá-las a pauladas, como uma criança possuída por alguma maldade. [...]

Quando chegava de manhãzinha, não encontrava a mãe à sua espera. Via Zana de luto, melancólica, sentada no sofá cinzento, onde Halim tantas vezes a enlaçara com desejo. Ele não suportava a quietude da mãe, o luto fechado desde a morte de Halim, as tardes que ela começou a passar no quarto, esquivando-se das visitas, remoendo alguma coisa. Eu a via perto do tronco do jatobá, sentada num tamborete, o sol iluminando a metade do corpo. Saía pouco, aos domingos levava flores ao finado Halim e voltava se lastimando, ninguém lhe tirava um sorriso. [...] ao meio-dia, quando o Caçula acordava, ela ouvia as histórias dele. O Café Mocambo fechara, a praça das Acácias estava virando um bazar. Sozinho à mesa, ele ia contando suas andanças pela cidade.

A novidade mais triste de todas: o Verônica, lupanar lilás, também fora fechado. “Manaus está cheia de estrangeiros, mama. Indianos, coreanos, chineses... O centro virou um formigueiro de gente do interior... Tudo está mudando em Manaus”.

“É verdade... só tu não mudas, Omar. Continuas um trapo, olha a tua roupa, o teu cabelo... A hora que tu chegas em casa...” (Hatoum, 2000, p. 220-223)

Assim, pela primeira vez, mãe e irmã passam a cobrar de Omar uma postura mais adequada com a sua nova condição na família – a de homem da casa. Zana, que sempre entrava em desavenças com o marido devido as atitudes “desviantes” do filho, agora passa a exigir dele o que outrora era demandado pelo marido.

Em *Órfãos do Eldorado*, por sua vez, a morte de Amando é sucedida pela falência financeira de Arminto e pela sua posterior degradação moral.

Nossa vida não se cansa de dar voltas. Eu não morava nesta tapera feia. O palácio branco dos Cordovil é que era uma casa de verdade. Além disso, eu andava enrascado, liso que nem pau-de-sebo. Sem amor e sem dinheiro, e ainda corria o risco de perder o palácio branco. E não tinha a obstinação do meu pai. Nem a esperteza. Amando Cordovil seria capaz de devorar o mundo. Era um destemido: homem que ria da morte. E olha só: a fortuna cai nas tuas mãos, e uma ventania varre tudo. Joguei fora a fortuna com a voracidade de um prazer cego. (Hatoum, 2008b, p. 17)

No mesmo sentido, a morte de Trajano e do patriarca inominado de *Relato* resulta no esfacelamento da família e no consequente esgotamento de um modo de vida cultivado ao longo de gerações, já insustentável nos novos contextos e identidades emergentes. E é precisamente a morte dos patriarcas que marcam esse processo de ruptura no contexto dos romances supracitados. Nos trechos destacados, a morte sinaliza o fim, mas também o começo de um novo tempo – ainda que contaminado pelos fragmentos do passado.

Os desajustados e a promessa de um novo recomeço

Se a recusa à herança é um anúncio das transformações que estão emergindo no interior da sociedade em foco, as trajetórias de vida de personagens como Lavo, Nael e Yaqub surgem como a etapa mais avançada desse processo no espaço do contexto em foco. Enquanto

Arminto, Omar, Mundo e os irmãos inominados de *Relato* encarnam figuras “desviantes” de seus respectivos universos familiares, Yaqub, Lavo e Nael destacam-se, cada um a seu modo, como membros desajustados de famílias despedaçadas. São três personagens que logo cedo têm de lidar com os dissabores da orfandade, embora o único verdadeiramente órfão seja Lavo.

Entre os três, Yaqub é o único personagem que usufrui de uma condição econômica estável. Mas a contenda com o irmão e a preferência desmedida de Zana por Omar faz com que Yaqub perca paulatinamente sua posição dentro da casa e da família. Não é propriamente um órfão, mas o fato de ter sido mandado sozinho para o Líbano na adolescência marca profundamente sua relação com os pais e o distancia da intimidade daquele espaço doméstico. No retorno a Manaus, cinco anos depois, as diferenças entre os irmãos são ainda mais acentuadas. Yaqub define-se como o oposto de Omar. Enquanto Omar era indiferente ao trabalho e ao esforço da irmã Rânia, de modo que, sem nenhum constrangimento, pedia dinheiro para manter suas noitadas sem fim, Yaqub agia de forma contrária. Primeiramente por que ele era alguém obstinado pelo trabalho. Diferente do irmão que, mesmo em tempo de penúria, levava uma vida de *bom vivant* à custa da família, Yaqub foi para São Paulo e tornou-se um engenheiro endinheirado, fazendo-se presente na casa por meio da ajuda financeira que nunca deixou de oferecer à família.

Nessa época, Rânia quis modernizar a loja, decorá-la, variar as mercadorias. Halim fez um gesto de fadiga, talvez indiferença. Não tinham dinheiro para reformar a casa nem a loja, muito menos os dois quartos dos fundos, onde eu e minha mãe dormíamos. E, quando menos esperávamos, o pequeno deus agiu sobre nossa vida. Yaqub agiu e foi generoso. Anos depois, no momento mais trágico da vida dele, eu retribuiria, talvez sem querer, essa generosidade que de algum modo mudou minha vida. Ele não era desatento para o mundo; ao contrário, observava tudo, e isso eu fui percebendo aos poucos. Na breve visita que fez a Manaus, deve ter notado e anotado todas as carências da casa, dos parentes e empregados. O homem que estrebuchou por oitocentos e vinte dólares e uns poucos pertences transformou a nossa casa. Halim não teve tempo de recusar a ajuda providencial. Uma boa amostra da indústria e do progresso de São Paulo estacionou diante da casa. Os vizinhos se aproximaram para ver o caminhão cheio de caixas de madeira lacradas; a palavra frágil, pintada de vermelho num dos lados, saltava aos olhos. Vimos, como dádiva divina, os utensílios domésticos novinhos em folha, esmaltados, enfileirados na sala. Se a inauguração de Brasília havia causado euforia nacional, a chegada daqueles objetos foi o grande evento na nossa casa. (Hatoum, 2000, p. 128-129)

Enquanto isso, Halim se enfurecia com o Caçula por ele não se incomodar em explorar a irmã, sempre a trabalhar e a carregar uma caixa de porta em porta para sustentar aquele parasita (*Idem*, p. 187). Yaqub, por sua vez, antes mesmo de ingressar na Universidade de São Paulo, mantinha-se na capital paulistana com o dinheiro que recebia ao ministrar aulas de

matemática, e já não aceitava o dinheiro enviado pelos pais que logo entenderam que “o filho nunca mais precisaria de um vintém. Mesmo se precisasse, não lhes pediria” (*Idem*, p. 60). Foi assim que Yaqub conseguiu construir um espaço na casa e diferenciar-se positivamente em relação ao irmão. Na ausência de condições igualitárias de disputa com o Caçula, Yaqub produziu suas próprias condições de enfrentamento por meio do trabalho e do estudo.

Lavo, por sua vez, tem uma trajetória de vida diferente da de Yaqub. Ao perder os pais quando criança, passou a ser criado por uma tia pobre que se empenhou em oferecer as mínimas condições para o sobrinho estudar. O tio, por outro lado, condenava a inclinação de Lavo para os estudos na faculdade de direito. Ele esperava outra coisa do sobrinho: “Devias passar a vida lendo e vivendo por aí, sem profissão. Vais acabar que nem tua tia, trancado numa saleta e rezando pra conseguir um cliente... Ou então correndo de uma vara pra outra” (Hatoum, 2010, p. 70). Para Ranulfo, as leis não significavam nada, pois os militares jogaram-nas todas no inferno (*Idem*, p. 128). Lavo, por conseguinte, replicava dizendo que o “governo militar é mais efêmero que as leis”. Foi com um fiapo de esperança que faltava ao tio, e após muitas madrugadas de estudo, que ele conseguiu se formar. É assim que o órfão pobre tornou-se “advogado de empresas estrangeiras que mantêm laços estreitos com burocratas do governo” (*Idem*, p. 173), para decepção do tio, que não parou de insistir para que o sobrinho mudasse de vida. O estudante, por seu turno, defendia-se dizendo:

“Não sei se é exatamente essa a minha vocação, mas posso escrever, redigir processos, defender e acusar...”

“Acreditas em vocação? Eu não tenho vocação pra nada, vivo inventando... Inventa, rapaz. Ou então procura alguma coisa. [...]

Enganchou os dedos no meu pescoço e sussurrou, como se contasse um segredo: “Vais enlouquecer redigindo processos. Os graúdos vão te engolir, Lavo. Todo processo é enganador, uma mentira. É melhor escrever, pintar, ser artista”. (Hatoum, 2010, p. 70)

Ramira e Jano, por outro lado, viam o esforço de Lavo com admiração. A tia derretia-se pelo sobrinho depois que ele arrumou um estágio num escritório de um professor de direito penal. Tempos depois, o advogado abandonou o escritório onde estagiava e começou a trabalhar em defesa de detentos miseráveis esquecidos nos cárceres. “O lento retorno ao Estado de direito não acabara com muitos privilégios; quanto a isso, tio Ran tinha razão” (*Idem*, p. 211), recorda Lavo. Jano, por sua vez, enxergava Lavo como mais um que vem de baixo a se tornar advogado e que pode vir a ser juiz, doutor (*Idem*). O jovem estudante era um exemplo para o filho do empresário endinheirado.

Quando Mundo convidou Lavo para ir à Europa, deixou clara a nova posição do personagem: “Queria tanto me encontrar com o teu tio e contigo. Ranulfo não tem um vintém, mas um advogado pode viajar. Por que não vens a Londres?” (*Idem*, p. 186). Após formado, Lavo pôde deixar a Vila da Ópera e mudar-se para uma casa perto do igarapé de Manaus, quando passou a contribuir com as despesas da tia. Também ajudou Ranulfo quando este pediu dinheiro para viajar para o Rio. Na ocasião, o tio de Lavo fez algumas considerações importantes acerca das condições de vida do sobrinho:

No primeiro domingo de 1978, ao ver Ranulfo sentado na escada que conduz a minha casa, pensei: veio contar a façanha de Arana, da qual todos já sabiam. A serraria e a fábrica de móveis que o artista da ilha estava construindo em surdina haviam sido inauguradas com estardalhaço na tarde do dia anterior. Na fotografia mais divulgada do evento, Arana aparecia de pé, braços abertos entre duas toras de mogno, na balsa atracada num pequeno porto dos Educandos.

Ranulfo segurava um embrulho, a cabeça voltada para os jogadores de sinuca e dominó na calçada em frente a um boteco; depois, para as crianças que jogavam futebol e empinavam papagaio num descampado entre a rua e a margem do rio. Cuspiu no asfalto, subiu com passos ágeis a escadinha e deu uma olhada na sala: “Lar modesto demais para um advogado. Os delitos da vizinhança pagam uma fiada de sardinhas?”.

Ofereci uma bebida, ele abanou as mãos: não queria nada. Um bafo de cachaça se misturou ao pitiú do pacote molhado. Tio Ran o desemburrou, jogou as folhas de jornal no chão, pegou a pescada pela cauda e a deixou na cozinha; quando voltou, percebeu que eu olhava com enfado as notícias do dia anterior.

“Nosso ilustre artista agora é o homem do mogno... um visionário da Amazônia. Essa é a grande obra do Arana, a única que será lembrada”.

Sentou na cadeira de palha, enxugou o suor da testa com a manga da camisa e observou os calhamaços dos processos e os livros sobre a escrivaninha.

“Nem ar-condicionado, Lavo! Como podes ler e escrever neste forno? Advogar neste inferno já é uma condenação”.

O rosto queimava de tanto álcool. Apanhou o jornal molhado, o espremeu até escorrer um fio grosso de água suja, emporcalhando o assoalho. Levantou-se, rabiscou um número na folha de um processo e a jogou na minha cara: “Vim pegar esse dinheiro, Lavo. Uma passagem de avião, só isso. Tenho de viajar para o Rio. [...]

“Não vou te pedir mais porra nenhuma. Só esse cheque...”

“O que aconteceu no Rio?”

“Um pedaço dessa história eu mesmo vou escrever”, disse ele, descontrolado. Escancarou a janela, assobiou e deu uma gargalhada: “Que paisagem magnífica, hein, rapaz? Esse igarapé cheio de crianças sadias, essas palafitas lindas, um cheiro de essências raras no crepúsculo. E quanta animação! Dominó, cachaça, sinuca... Como o povo se diverte no sétimo dia!”.

Espichou a cabeça para fora, escarrou na escadinha. Tornou a cobrar: “Bora logo com isso, Lavo. Quero viajar amanhã”.

Continuou a contemplar o crepúsculo enquanto eu preenchia o cheque. Zomba de todo mundo, não sente vergonha, exige dinheiro como se fosse o pagamento de uma dívida. Pôs o cheque no bolso da calça, nem obrigado. Desceu com pressa a escadinha e caminhou em direção à Sete de Setembro. Viagem para o Rio. Assunto seríssimo. Mentiroso! Daqui a dois meses está de volta para tripudiar sobre a irmã e contar outras mentiras. (Hatoum, 2010, p. 194)

O trecho acima possibilita afirmarmos que o estudo e o trabalho viabilizaram ao jovem advogado uma mudança de vida, mas não ocasionou, de fato, uma alteração mais considerável na sua mobilidade no corpo social. Mais que qualquer coisa, a profissão de Lavo permitia sua sobrevivência. Não tinha grandes aspirações e seu desejo de permanecer em Manaus era a prova disso. “Mundo sabia que dificilmente eu sairia de Manaus; [...] minha cidade era minha sina, [...] eu tinha medo de ir embora, e mais forte que o medo era o desejo de ficar, ilhado, enredado na rotina de um trabalho sem ambição” (*Idem*, p. 199). Sair de Manaus, nesse contexto, era quase uma condicionante para um jovem pobre prosperar. Para os mais abastados, no entanto, havia a opção mais rápida de abocanhar a fortuna da família, como bem destaca o personagem Delmo, filho único de um grande comerciante de ferragens ansioso em ocupar o lugar do pai: “para que estudar, se podia começar a trabalhar como patrão?” (*Idem*, p. 69-70).

Tal como Lavo, Nael, narrador de *Dois irmãos*, também tem sua trajetória de vida marcada pela questão da educação, crucial para definir seu lugar no mundo. Primeiramente, o acesso à educação formal foi um dos fatores a ensejar a narração da sua própria história ao resgatar as memórias dele e dos membros da família. Depois, em virtude do resgate de tais memórias e da compreensão que elas possibilitaram para entender a sua condição dentro do quadro familiar, tomar uma posição frente àquela conjuntura de mortificação da família e da sociedade. Mas não foi sem dificuldades que Nael, que passou parte de sua vida empenhando em descobrir os mistérios que envolviam a sua paternidade, conseguiu estudar.

Eu contava os segundos para ir à escola, era um alívio. Mas faltava às aulas duas, três vezes por semana. Fardado, pronto para sair, a ordem de Zana azarava a minha manhã na escola: “Tens que pegar os vestidos na costureira e depois passar no Au Bon Marché para pagar as contas”. Eu bem podia fazer essas coisas à tarde, mas ela insistia, teimava. Eu atrasava as lições de casa, era repreendido pelas professoras, me chamavam de cabeça de pastel, relapso, o diabo a quatro. (Hatoum, 2000, p. 88)

Para Zana, a educação de seus filhos era prioridade, já a de Nael, nada significava. Por um motivo ou outro ele era compelido a interromper seus estudos: “Zana não me deixava em paz, batia na porta do meu quarto, ralhava: que eu tinha a vida toda para estudar, que eu fosse agorinha atrás do Halim” (*Idem*, p. 209), aponta Nael. Em outra ocasião, ele explica que constantemente “temia ser chamado para algum afazer na casa ou na loja” (*Idem*, p. 204). Outras vezes era obrigado a interromper “uma leitura para comprar carne no talho do Quim ou levar uma sobremesa à casa de fulano; esperava um tempão na porta dos vizinhos, porque eles não devolviam a travessa e a cumbuca vazias (*Idem*).

Mesmo sendo filho de um dos homens da casa, a indiferença com que Nael é tratado demarca sua condição de subalternidade dentro da família. Sua voz e presença são sempre silenciadas. Conforme ressalta Nael: “Na verdade, para Zana eu só existia como rastro dos filhos dela” (*Idem*, p. 35). Além disso, Zana, em vários momentos, deixava claro que o narrador era apenas uma sombra na casa, o filho de ninguém. Já Halim, embora fosse aquele que demonstrava maior afeição por Nael, ainda o tratava como um ouvinte passivo: “Penso que não me via, olhava na minha direção e não me enxergava, ou me confundia com um passante qualquer, um dos muitos que rondavam a zona portuária desde sempre [...]” (*Idem*, p. 132).

Ao passo que vai percebendo seu lugar, seja a partir dos relatos de sua mãe, seja dos relatos de Halim ou de suas próprias memórias, Nael vai se dando conta também de sua vinculação com o contexto social mais amplo como descendente indígena e pobre, de modo a perder o interesse em descobrir quem é seu pai. Se por um lado passa a desprezar Omar, por outro, seu afeto por Yaqub em algum momento também se torna comprometido. É essa tomada de consciência que permite a Nael o desvelamento da realidade na qual está inserido e o possibilita a abandonar a ideia de buscar a paternidade negligenciada.

O toró que cobria Manaus, trégua na quentura do equador, me aliviava. Frutas e folhas boiavam nas poças que cercavam a porta do meu quarto. Nos fundos, o capim crescera, e a cerca de pau podre, cheia de buracos, não era mais uma fronteira com o cortiço. Desde a partida de Zana eu havia deixado ao furor do sol e da chuva o pouco que restara das árvores e trepadeiras. Zelar por essa natureza significa uma submissão ao passado, a um tempo que morria dentro de mim. (Hatoum, 2000, p. 265)

A recusa a uma busca pela paternidade surge nessa conjuntura de forma bastante ambígua ao fazer referência não apenas a resistência e superação de uma sujeição imposta por tantos anos a ele e sua mãe, mas também como um aspecto da subversão a um modelo de sociedade que já não dá mais conta das novas demandas e dinâmicas sociais emergentes. Não é em vão que Nael, ao recuperar as memórias de sua vida, parece romper com a alienação imposta por uma lógica cultural perversa a impor barreiras físicas e simbólicas entre as múltiplas culturas que se encontram nesse panorama social. Ao colocar-se como sujeito, Nael dá voz a uma realidade esquecida, tornada invisível e, pelo discurso oficial, ignorada. Com isso, aponta para a possibilidade da existência de outra identidade, nem libanesa, nem índia, mas híbrida. Como explica Castro (2013):

Há tensão, oposição, mas há também, combinação, articulação, trânsito e tradução, pois num “mundo pós-moderno de sensibilidades em choque” no qual todos vivem entre fronteiras culturais torna-se muitas vezes difícil definir onde começa uma

identidade e onde outra termina. [...] a experiência de viver entre fronteiras culturais, de se encontrar em meio a uma situação plurilinguística consciente e problematizada na prática, de operar a tradução entre subuniversos de significação que são estranhos, tendo que estabelecer, de um jeito ou de outro, diálogos entre províncias finitas de significado que parecem incompatíveis à primeira vista, mas que são igualmente constitutivas da experiência. (Castro, 2013, p. 253)

Por não ter sua agência reconhecida, o narrador foi impedido de vivenciar as múltiplas realidades daquele contexto. Nesse cenário, a longa permanência na casa se transformou em sujeição à família, e a busca pelo conhecimento – via escola – em resistência que, ao fim e ao cabo, possibilitou a escrita da sua própria história e, com isso, romper o silêncio que tanto o oprimiu.

Foi nessa época que eu me afastei de Rânia. Eu não queria. Gostava dela, era atraído pelo contraste de uma mulher assim, tão humana e tão fora do mundo, tão etérea e tão ambiciosa ao mesmo tempo. As lembranças da noite que passamos juntos, o ardor daquele encontro ainda me dava arrepios. Mas ela se ressentiu de mim, ofendeu-se com a minha omissão, com o meu desprezo pelo irmão encarcerado. No fundo, sabia o que eu remoía, o que me comia por dentro. Devia ter conhecimento do que Omar fizera com a minha mãe, de todos os agravos a nós dois. Parei de trabalhar com ela, nunca mais escrevi cartas comerciais, nem saí correndo para limpar boca-de-lobo, empilhar caixas, vender coisas de porta em porta. Me distanciei do mundo das mercadorias, que não era o meu, nunca tinha sido. (Hatoum, 2000, p. 262)

A recusa em seguir o caminho de subordinação trilhado pela mãe e, por fim, a recusa à família que o inferiorizou, configura-se, antes de qualquer coisa, como uma autodeterminação ou autoafirmação identitária, não um simples repúdio à cultura indígena ou libanesa. Nael não nega suas origens ao desistir de reivindicar qualquer uma delas. Estaria, portanto, o narrador ancorado em múltiplos pertencimentos, um híbrido em uma família e em uma sociedade verticalizada que não propiciava espaço para o “indefinido”, para um “filho de ninguém”.

O desfecho da trama sugere um povir de um ser que, ao recusar o não-lugar que lhe é imposto, reivindica seus múltiplos pertencimentos, não no sentido de afirmá-los, mas sim para dar voz a um segmento da sociedade apagado no âmbito do jogo de dominação que ganha contornos no espaço íntimo da casa e se desdobra nos próprios limites nacionais. As possibilidades ainda não definidas desse segmento em emergência irão se construir no próprio ato da leitura, isto é, o autor confere um sentido incerto para personagens como Nael e Lavo, que não aceitam as determinações impostas pelo contexto no qual estão inseridos. Dentro dos limites de suas movimentações no mundo, esses personagens escolheram recusar o destino que os espreitavam, sem, no entanto, apagar as marcas da violência simbólica vivenciada no passado. A busca por um novo caminho e a conseqüente configuração de uma nova identidade só é possível, para esses personagens, através do necessário rompimento com o seu passado,

com os antigos códigos, costumes e valores que os tornaram cúmplices dos seus próprios “algozes”.

Nesse contexto, a educação formal e o trabalho aparecem como determinantes importantes no âmbito desse processo de identidades em formação, processos estes que ocorrem em várias regiões do Brasil em momentos diferentes e em proporções variadas. É o que afirma Milton Hatoum em entrevista concedida à revista *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea* (2006):

O que tentei fazer foi dar voz a narradores-personagens que se situam numa fronteira social. Só me dei conta disso quando estava escrevendo o *Cinzas do Norte*. Nos dois romances anteriores, os narradores trabalharam para a família, sem de fato pertencerem a ela. Mas é como se pertencessem, e penso que isso está explícito no *Dois irmãos*. Nael, o narrador, sobrevive para contar, ou inventar, a sua história, que é também a história de sua mãe, uma índia que trabalha na casa, e também a história da família e, de certo modo, de Manaus. Não pensei na função social da literatura, embora ela quase sempre exista, em diferentes graus. Pensei mais na forma maleável de um narrador que no início de sua vida é um subalterno, mas que é capaz de alcançar uma posição social e de narrar sua própria história. E isso se dá através da educação, da leitura, da escola. Muitos leitores só veem melancolia e amargura no desfecho dos romances, mas acho que há também uma saída, que passa pela possibilidade da escrita. Talvez inconscientemente eu esteja pensando na educação como uma forma de liberdade, sobretudo para os desfavorecidos e marginalizados. (Hatoum, 2006)

Para Djalma Batista, a educação também é a saída encontrada por essa população que “apodrece no interior ou se transfere para as capitais e se estiola” (Batista, 2007, p. 117). Para esse autor, a solução está na educação; é ela que possibilitará, através da valorização do trabalho, novos horizontes e perspectivas de vida a essa população (*Idem*). No mesmo sentido, André Araújo (2003, p. 414) apregoa que os problemas de “demografia, economia, agricultura, produção, indústria, consumo, borracha, juta, castanha piaçaba, fronteiras, transporte, impostos, são problemas de educação”. Em seu entender, apenas uma reforma educacional na Amazônia poderia possibilitar uma verdadeira mudança no espaço destes diversos setores da sociedade.

Contudo, ainda que inegavelmente a escola seja uma instância fundamental e exerça um papel transformador na vida do homem e da sociedade, ela não deixa de ser um espaço normatizador das condutas e ações dos indivíduos, assim como a família, a igreja e tantas outras instâncias da sociedade. Afastando-se de uma perspectiva romantizada acerca da educação, podemos conceber que a transformação que a escola possibilita está atrelada a uma contínua forma de reprodução da diferença, seja entre gêneros, classes, raças, etc. Ao

defender a premissa de que é a própria luta que produz os efeitos propícios para a dissimulação da própria existência da luta, Bourdieu (2015, p. 234) afirma que:

Compreender esse mecanismo e, antes de mais nada, perceber a inutilidade dos debates que se engendram na alternativa escolar entre a permanência e a alteração, a estrutura e a história, a reprodução e a “produção da sociedade”, cujo princípio real e a dificuldade em admitir que nem todas as contradições e lutas sociais, e nem sempre, estão em contradição com a perpetuação da ordem estabelecida; e perceber que, para além das antíteses do “pensamento binário”, a permanência pode ser garantida pela mudança e a estrutura perpetuada pelo movimento [...]. (Bourdieu, 2015, p. 158-159)

Sem dúvida, para esses personagens, o acesso à educação formal foi um fator transformador de suas posições no corpo social, porém, a partir de suas trajetórias é possível perceber que as mudanças de vida que vivenciaram não os fizeram romper definitivamente com a lógica de mundo no qual estavam inseridos. Novas posições foram forjadas a partir de suas tomadas de consciência, mas essa mudança encerra formas mais veladas de dominação inscritas no próprio *habitus* de classe (e suas respectivas ideologias) destes personagens. De modo que Lavo e Nael, ainda que tenham alcançado certa melhoria de vida, não conseguiram se desprender completamente da estrutura social na qual estavam inseridos. No mesmo sentido, Yaqub, mesmo tendo saído de Manaus, continuou preso às arramas do passado. A cena em que o padre Bolislau aconselha Yaqub a partir para a metrópole paulista parece sinalizar que deixar a capital amazonense seria a única forma do gêmeo silencioso romper com as determinações impostas por aquele contexto: “‘Vá embora de Manaus’, dissera o professor de matemática. ‘Se ficares aqui, serás derrotado pela província e devorado pelo teu irmão’” (Hatoum, 2000, p. 40-41). Longe de Manaus, o engenheiro poderia usar a “máscara do que havia de mais moderno no outro lado do Brasil. Ele se sofisticava, preparando-se para dar o bote: minhoca que se quer serpente, algo assim. Conseguiu. Deslizou em silêncio sob a folhagem” (*Idem*, p. 61). Mas uma máscara continua sendo uma máscara, de modo que, mesmo após tantos anos distante, o personagem continua inserido nas teias de significação social da cidade e da família. Embora tenha incorporado muito do *ethos* paulista, ele continuava mergulhado nas estruturas culturais de que é fruto. É o que também sinaliza o poema *A cidade*, de Konstantinos Kaváfis, que abre o romance *Órfãos do Eldorado*:

Dizes: “Vou para outra terra, vou para outro mar.
Encontrarei uma cidade melhor do que esta.
Todo o meu esforço é uma condenação escrita,
E meu coração, como o de um morto, está enterrado.
Até quando minha alma vai permanecer neste marasmo?
Para onde olho, qualquer lugar que meu olhar alcança,
Só vejo minha vida em negras ruínas
Onde passei tantos anos, e os destruí e desperdicei”.

Não encontrarás novas terras, nem outros mares.
A cidade irá contigo. Andarás sem rumo
Pelas mesmas ruas. Vais envelhecer no mesmo bairro,
Teu cabelo vai embranquecer nas mesmas casas.
Sempre chegarás a esta cidade. Não esperes ir a outro lugar,
Não há barco nem caminho para ti.
Como dissipaste tua vida aqui
Neste pequeno lugar, arruinaste-a na Terra inteira.

A cidade, 1910
Konstantinos Kaváfis

Ainda em *Órfãos do Eldorado*, quando Arminto sinaliza para o amigo Estiliano o desejo de partir – incentivado pelo trecho de um poema grego que ele decorou: “vou embora para outra terra, encontrar uma cidade melhor. Para onde olho, qualquer lugar que o olhar alcança, só vejo miséria e ruínas” (Hatoum, 2008b, p. 95) – ele é alertado sobre a inexistência de outra cidade para viver:

Mesmo se encontrares, a tua cidade vai atrás de ti. Vais perambular pelas mesmas ruas até voltares para cá. Tua vida foi desperdiçada neste canto do mundo. E agora é tarde demais, nenhum barco vai te levar para outro lugar. Não há outro lugar. (Hatoum, 2008b, p. 97).

Como bem salienta Bourdieu (2015, p. 228), “o *habitus* engendra representações e práticas que, apesar das aparências, são sempre mais ajustadas as condições objetivas das quais elas são o produto”. A respeito desse conceito, cabe destacar que:

Estrutura estruturante que organiza as práticas e a percepção das práticas, o *habitus* é também estrutura estruturada: o princípio de divisão em classes lógicas que organiza a percepção do mundo social é, por sua vez, o produto da incorporação da divisão em classes sociais. Cada condição é definida, inseparavelmente, por suas propriedades intrínsecas e pelas propriedades relacionais inerentes à sua posição no sistema das condições que é, também, um *sistema de diferenças*, de posições diferenciais, ou seja, por tudo a que a distingue de tudo o que ela não é e, em particular, de tudo o que lhe é oposto: a identidade social define-se e afirma-se na diferença. (Bourdieu, 2015, p. 164)

Segundo sintetiza Souza (2014, p. 142), “o *habitus* para Bourdieu seria a incorporação das estruturas sociais em um indivíduo ou em um determinado grupo”. Assim, o *habitus* funciona como estilos de vida que, por sua vez, são forjados através das condições de existência de cada grupo, de modo que cada contexto social produz *habitus* diferentes, compatíveis com seus esquemas geradores (Bourdieu, 2015, p. 164). Para Souza (2014, p. 143), o conceito de *habitus* em Bourdieu é importante por nos ajudar a escapar de uma dupla cilada. “Primeiramente ele nega a concepção liberal do homem, em que o homem é totalmente livre, dotado de uma consciência plena e capaz de medir todos os seus atos”, e que este “seja totalmente racional em suas escolhas e racionalize tudo. Em segundo lugar, também

foge de uma perspectiva do determinismo estruturalista em cujo o homem responde apenas a um mecanismo estrutural da sociedade”.

O que se pretende dizer com isso é que as trajetórias dos personagens que apresentamos ao longo desse capítulo, mais precisamente quanto a valorização ou aversão ao trabalho e a educação formal, nada mais são do que produtos desse *habitus* que, sendo o princípio unificador e gerador de todas as práticas, atua de forma a produzir os efeitos da dominação cultural. De modo a permitir que o mais completo reconhecimento da legitimidade cultural possa coexistir e, muitas vezes, coexista com a contestação mais radical da sua legitimidade (Bourdieu, 2015, p. 369). Mais ainda:

[...] a tomada de consciência política e, quase sempre, solidária com relação a um verdadeiro empreendimento de reabilitação e restauração da auto-estima que, passando por uma reafirmação, vivenciada como libertadora (o que ela é, também, sempre), da dignidade cultural, implica uma forma de submissão aos valores dominantes e a alguns dos princípios em que a classe dominante baseia sua dominação, por exemplo, o reconhecimento de hierarquias associadas aos diplomas escolares ou as capacidades que, supostamente, são garantidas pela Escola. (Bourdieu, 2015, p. 369)

No que concerne à questão da família, esse panorama nos ajuda a compreender em que medida a subjetividade desses personagens e suas escolhas ao longo do tempo são moldadas por instituições objetivas. Em consonância com Goffman (2003), quando afirma que o nosso “eu” está em processo constante de fabricação, concordamos com a premissa de que estamos todos inseridos numa *instituição total* mais abrangente que tem por finalidade fazer com que, a seu modo, cada indivíduo aceite sua posição na sociedade e internalize os aspectos disciplinares relativos ao seu lugar no mundo. Atrelado a isso, também é possível perceber que as experiências individuais e as demandas forjadas pelo *habitus* possibilitam um espaço de negociação permanente a permitir que o “eu” seja constantemente reelaborado em função das intersubjetividades que o cercam, de modo a torná-los capazes de construir e reconstruírem continuamente sua história, sem deixar, contudo, de participar ativamente do jogo, nem “quebrá-lo”.

O velho e o novo

Ainda tomando o conceito de *habitus* como ponto de partida, é possível fazermos algumas considerações acerca do contexto mais amplo em que o conflito doméstico está inserido, dando destaque à tensão entre tradição e modernidade como tentativa de apontar as

permanências e rupturas que constituem os dualismos presentes na família e na “sociedade amazônica”.

Entre tantos pontos em comum, o conjunto da obra de Milton Hatoum destaca-se por desenvolver-se a partir de contextos que têm como marca fundamental processos de ruptura e instabilidade social. *Órfãos do Eldorado*, por exemplo, remonta o contexto do início do esgotamento do ciclo da borracha e os desdobramentos disso em termos de enfraquecimento dos vínculos sociais públicos e privados. Esse cenário contraditório de interstícios oscilantes entre apogeu e decadência é apresentado primeiramente a partir da efervescência que permeava a cidade de Manaus, quando a grande área portuária da cidade “fervilhava de comerciantes, peixeiros, carvoeiros, carregadores, marreteiros” (Hatoum, 2008b, p. 19). Mas esse clima de fausto não perdurou. Algum tempo antes da morte de Amando algo perturbou a cidade e o movimento portuário diminuiu. Como explica Arminto:

Eu via as pessoas irritadas, revoltadas. Tudo parecia absurdo e violento. Em pouco tempo o humor de Manaus se alterou. Li nos jornais um desabafo do meu pai: reclamava dos impostos absurdos, do valor das taxas alfandegárias, do péssimo funcionamento do porto, da balbúrdia na nossa política. (Hatoum, 2008b, p. 23).

Em outra ocasião, o narrador de *Órfãos do Eldorado* destaca:

Andei de bonde pela cidade, vi palafitas e casebres no subúrbio e na beira dos igarapés do centro, e acampamentos onde dormiam ex-seringueiros; vi crianças ser enxotadas quando tentavam catar comida ou esmolar na calçada do botequim Alegre, da Fábrica de Alimentos Italiana e dos restaurantes. A cadeia da Sete de Setembro estava lotada, vários sobrados e lojas à venda. (Hatoum, 2008b, p. 57)

Também significativa é a cena em que Florita esclarece para Arminto os motivos que levaram uma índia, uma das tapuias da cidade, ao suicídio. Florita, que inicialmente havia contado que a tapuia queria morar com o amante no fundo do rio, revelou ao narrador que a mulher desejava morrer porque o marido e os filhos tinham morrido de febres e ela não queria mais sofrer na cidade (*Idem*, p. 90). Na narrativa, o sofrimento da mulher não se apresenta como um caso isolado, é antes um efeito das transformações sociais que assolam o contexto citadino mais amplo e adentra no mais íntimo das relações interpessoais. É assim que no desfecho desta cena, Florita, agora entregue às desventuras que o cenário de extrema pobreza encerra, explica por que só agora revelou ao narrador o que realmente aconteceu com a tapuia: “Agora estou sentindo o que a mulher dizia. Por isso. [...] Tu ainda tiveste uns dias de felicidade, ela disse, sem olhar para mim. Quem nunca teve isso merece viver?” (*Idem*, p. 90-91).

De modo semelhante, *Relato de um certo Oriente* apresenta a conjuntura histórica de uma cidade corroída pela solidão e decadência. A Manaus do início do século XX já era uma cidade dividida entre pobres e “aqueles que eram capazes de alterar o humor e o destino de quase toda a população urbana e interiorana, porque controlavam a navegação fluvial e o comércio de alimentos” (Hatoum, 2008a, p. 55). Essa oposição também é salientada pelas palavras de Adamor Piedade, homem que teve toda uma vida dedicada a escavar a terra para abrigar os mortos. Conforme suas indagações, o cemitério, assim como a cidade, era dividido entre “mortos ilustres da cidade e os pés-rapados, enterrados ao léu, sem querubins ou cantos celestiais, nenhuma ilusão de vida futura” (*Idem*, p. 140). Nesse cenário, o crescimento de Manaus, ao reverso de sinalizar a vida, era marcado pela morte, como fica claro na afirmação de Adamor: “a cidade crescera muito nos últimos anos, pois trabalhava que nem um cão” (*Idem*).

O personagem Dorner, por sua vez, enxergava a cidade e suas ruas estreitas, alinhadas por sobrados em ruínas, como uma perversão urbana: “A cidade e a floresta são dois cenários, duas mentiras separadas pelo rio” (*Idem*, p. 73), dizia. Para ele, sair de Manaus significava “sair de um espaço, mas sobretudo de um tempo” (*Idem*). Esta afirmação torna-se verdadeira na medida em que outros cenários urbanos são colocados em contraposição a Manaus. Em *Relato*, esse contraste é apresentado a partir das breves experiências em São Paulo narradas pela filha inominada de Emilie. Para ela, a capital paulista era o sinônimo de loucura e de solidão, conforme afirma na ocasião em que é internada numa “clínica de repouso”:

Alguns dias passei ali, pensando: como tinha ido parar naquele lugar, e esperando que minha amiga me revelasse o que mais temia, mas que para mim já era uma certeza, pois intimamente estava persuadida de que fora internada a mando da nossa mãe, depois do meu último acesso de fúria e descontrole, quando nada ficou de pé nem inteiro no lugar onde morava. Vim sem muita resistência, como um cego ou uma criança perdida que são conduzidos a algum lugar familiar. E ali, a alguns quilômetros do centro da cidade, a loucura e a solidão me eram familiares. Da janela do quarto via o emaranhado de torres cinzentas que sumiam e reapareciam, pensando que lá também (onde a multidão se espreme em apartamentos ou em moradias construídas com tábuas e pedaços de cartão) era o outro lugar da solidão e da loucura. (Hatoum, 2008a, p. 142-143)

Tomando algumas das faces que permeiam o contexto da ditadura militar, *Cinzas do Norte e Dois irmãos* retomam a oposição *norte/sul* através de alguns episódios que aludem ao Sudeste brasileiro. Em *Cinzas do Norte*, por exemplo, essas contradições são relativas à própria conjuntura de mudança que ao longo do tempo assolou Manaus, sobretudo no que diz respeito aos aspectos inerentes a urbanização, fenômeno que passa a ser visto com assombro pelos personagens – como é o caso de Macau ao caracterizar a cidade como um monstro

(Hatoum, 2010, p. 203). A ocasião em que Naiá pergunta sobre os rumos tomados pela capital amazonense também é reveladora: “E a nossa cidade? A gente só lê escândalos nos jornais daqui. Escândalos e desgraças”. “Cresceu com muita miséria” (*Idem*, p. 212), responde Lavo. Se, por um lado, as transformações ocorridas em Manaus são vistas com espanto por esses personagens, por outro, o Sudeste (neste caso, mais precisamente, o Rio de Janeiro) é associado mais uma vez ao sentimento de fragmentação e desintegração, como deixa transparecer o trecho a seguir:

Foi na noite em que saí do apartamento, no meio da madrugada... Fiquei sentado no centro do coreto da praça Bittencourt, pensando na minha vida. Esperei o amanhecer, o instante mais belo, a cidade quase quieta, a cidade dos desgarrados, toda a beleza do Rio para os que não têm lugar nem abrigo... pessoas que não têm aonde ir. Pensei: todo ser humano em qualquer momento de sua vida devia ter algum lugar aonde ir. Não queria perambular pra sempre... morrer sufocado em terra estrangeira. A errância não era o meu destino, mas a volta ao lugar de origem era impossível. (Hatoum, 2010, p. 228)

Outro ponto evidenciado nessa narrativa é a ideia de modernização e reforma urbana que aparece de forma ambígua, ora sendo defendida por personagens poderosos como o coronel Zanda, ora sendo apresentada de modo negativo por outros setores da sociedade que imputavam à industrialização crescente a responsabilidade pela destruição de “parte de Manaus e de sua história” (*Idem*, p. 223).

Semelhantemente, os eventos que compõem o romance *Dois irmãos* apresentam uma conjuntura social em processo de mudança repleta de contradições, lutas e disputas em diferentes dimensões da vida social: étnico, econômico, político, etc. O episódio da morte do professor Antenor Laval é bem representativo, pois deixa entrever uma das facetas da realidade da ditadura militar e as consequências para aqueles que então se opunham ao regime. Com Laval, é possível perceber, entre outras coisas, que há fortes ligações entre os fatos históricos mais amplos e a trama familiar que norteia o romance. Em um primeiro momento, o assassinato do professor parece não afetar diretamente a dinâmica familiar, entretanto, é possível observar no decorrer da narrativa a ocorrência de vários eventos que acarretam um estado de mudança e crise constante na sociedade que, por sua vez, está profundamente conectada com as questões mais íntimas da vida privada (cf. Santos, 2014).

A partir dos episódios supracitados, é possível perceber que o contexto conflituoso que permeia a Manaus das quatro narrativas de Hatoum não mudou apenas a cidade do ponto de vista das suas dimensões geográficas e arquitetônicas, mas também a sua dimensão social, afetando transversalmente a dinâmica das relações familiares de modo a relacionar o

esfacelamento da cidade com o esgotamento de um modelo específico de estrutura familiar. Modos diferenciados de viver a cidade passam a colidir com as novas demandas que o contexto encerra.

A polarização *tradição/modernidade*, por outro lado, é uma outra dimensão dessa problemática. É uma marca presente na própria constituição do pensamento social brasileiro e dos antagonismos em “equilíbrio” descritos por Freyre. No que concerne mais especificamente à questão da família, Figueira (1986, p. 12) lembra que, no que diz respeito à questão mais ampla da mudança social, “nem tudo do nosso passado pode ser deixado completamente para trás”, haja vista que “não podemos nos tornar completa e simplesmente ‘modernos’ da noite para o dia”. Nesse sentido, as considerações de Giddens (1991) são valiosas. Em seu entender, a modernidade “refere-se a estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII e que posteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência”. Obviamente “existem continuidades entre o tradicional e o moderno, e nem um nem outro formam um todo à parte” (*Idem*, p. 14), explica Giddens. Contudo, são as descontinuidades e as mudanças ocorridas durante os últimos três ou quatro séculos que marcam esse período histórico e o torna distinto dos anteriores (*Idem*, p. 14-15). Por outro lado, a tradição atua no âmbito desse panorama de forma dinâmica, haja vista que, a cada nova geração, ela precisa ser reinventada na medida em que a herança cultural é assumida pelos precedentes. Conforme salienta Giddens, (1991, p. 47-48) “a tradição não só resiste à mudança como pertence a um contexto no qual há, separados, poucos marcadores temporais e espaciais em cujos termos a mudança pode ter alguma forma significativa”. Se pareadas as proposições de Bourdieu acerca do *habitus*, pode-se chegar ao entendimento de que essas transformações históricas não têm um caráter linear e estático como em um primeiro momento pode parecer. São, ao contrário, frutos de um movimento em espiral que atrela passado e presente de forma dinâmica e permanente. Como bem explica Figueira (1986, p. 12)

Os carros se modernizam todo ano e os modelos de família, comportamento e identidade pessoal também. Mas se é possível trocar de carro sem sentir saudade, adaptando-se ao novo modelo sem ter conflitos, o mesmo não é possível quando são modelos e ideais de família que se sucedem rapidamente.

Os jornais, a televisão e as conversas do cotidiano estão cheios de situações que mostram bem as dificuldades, o mal-estar e mesmo a profunda angústia que podem resultar da vida numa sociedade na qual não apenas os objetos, mas também a família e a subjetividade, parecem estar constantemente em transformação. (Figueira, 1986, p. 12)

Os conflitos que as famílias das narrativas de Milton Hatoum encerram, são, portanto, fruto dessa dificuldade de adaptação aos novos modelos que se impunham, seja através de demandas internas ou externas à família. Mas, se, por um lado, as transformações sociais no espaço físico e geográfico da cidade são tão evidentes, por outro, as mudanças de papéis e estilos de vida que se desenvolvem no âmbito privado não são facilmente percebidas, porque elas estão nas sutilezas, nas entrelinhas das ações cotidianas dos indivíduos. Assim, nos romances em foco, a mudança no contexto histórico mais amplo é a que se percebe mais rapidamente, ela é produto dos processos de “modernização” física e arquitetônica da cidade, enquanto as transformações que se originam no interior do núcleo familiar são reflexos das ações e coerções impostas pelo “espírito da modernidade” que, articulando o velho e o novo, firma-se paulatinamente como um modo de vida ideal (*Idem*, p. 13).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O esforço deste trabalho foi dirigido no sentido de apresentar de que forma essas sutilezas se impõem dentro do universo privado das famílias das narrativas de Milton Hatoum, e a conexão das trajetórias de vida de alguns de seus personagens com a dinâmica mais ampla da sociedade. Tendo como ponto de partida o entendimento de que *família* e *pensamento social* são campos do conhecimento que se constituem de forma relacional, buscamos apresentar, na medida do possível, as conexões que moldam a articulação entre o contexto de formação da Amazônia, sobretudo através das obras de André Araújo e Samuel Benchimol, com uma dimensão mais ampla da sociedade brasileira, por meio das análises de Gilberto Freyre e Oliveira Vianna. Além destes intérpretes brasileiros, nos valemos ainda dos estudos de autores contemporâneos que têm contribuído para se pensar a família no Brasil (como Fonseca, 2004; Bilac, 1995; Sarti, 1995; etc.).

Por meio deste aporte teórico, buscou-se apresentar uma discussão que possibilite a recuperação de questões adormecidas no âmbito do pensamento social amazônico e, de forma geral, contribua para ampliar o debate acerca dos estudos da família no Brasil. Para tanto, tomamos como ponto de partida alguns dos aspectos que consideramos pertinentes para a compreensão da dinâmica familiar que se apresenta no entrecho dos romances de Milton Hatoum. Assim, questões como as representações da casa e da mulher, as relações de autoridade e poder e o contexto histórico que perpassam as obras, entre outras coisas, foram explanadas.

Ao combinar a abordagem teórica sobre família com as narrativas romanescas de Milton Hatoum, não se pretendeu fazer uma sociologia da literatura ou atribuir à obra a função de espelhar a realidade, mas antes apresentar uma discussão que reconhece nessas narrativas uma possibilidade de interpretação do mundo ou, em outras palavras, uma reapresentação dele. Não como um reflexo da realidade, mas sim como uma forma alternativa de expressá-la, pois, muito embora a literatura não tenha um compromisso direto com o real, o escritor permanece vinculado à sua própria época histórica e social, ou seja, sua liberdade criadora possui limites objetivos (cf. Facina, 2004).

Levando em conta que cada família se constitui como uma unidade única em suas características internas, mas que, em seu conjunto, opera a partir de uma base fincada no pensamento social específico de uma sociedade dada, buscou-se apontar como esses romances transpõem simbolicamente aspectos da família que se constitui na Amazônia, isto é, das

representações que o romance comporta ao tomar por base os aspectos alçados como eixo de análise.

Em face das reflexões apresentadas a partir dos eixos de discussão definidos no decorrer deste trabalho, não se pode chegar a uma conclusão definitiva. Entretanto, se pode aferir que o paradigma hegemônico de “família nuclear”, que se pretende universalista, obscurece as diferenças entre as diversas culturas que se articulam num contexto social dado e, ao mesmo tempo, camufla uma infinidade de relações que se estabelecem no âmbito da casa (cf. Fonseca, 2004). Filhos ilegítimos, traições, segredos e intrigas são apenas alguns dos elementos que permeiam as famílias de Milton Hatoum que, por sua vez, só se configuram empiricamente como modelos ideais se vistas de “fora”. Nesse ponto, é preciso frisar ainda que não nos cabe estabelecer paradigmas ou apontar arquétipos de família, se é que se pode falar nesses termos. Pois não é tarefa da análise receitar prognósticos e apontar diretrizes para o futuro. A tentativa aqui, longe disso, foi de apresentar uma discussão que revele o caráter interdependente da família em relação ao contexto social onde ela se insere, não de forma determinista, mas sim como um fenômeno social constituído a partir da combinação de vários aspectos que se acumulam e/ou se transformam ao longo do tempo.

A insistência consiste no fato de pensar os grupos familiares – que se constroem no âmbito da Amazônia – como oriundos de um processo histórico singular, que possuem características próprias, portanto, devem ser pensadas de acordo com suas particularidades. Nessa circunstância, o romance surge como um *locus* privilegiado para a compreensão da sociedade em foco, uma vez que nos permite visualizar um complexo universo ficcional no qual os integrantes do grupo familiar ora se confrontam, ora se harmonizam dentro de uma cadeia de relações a se entrelaçar ao ambiente citadino mais amplo. E isso na medida em que o processo de transformação na família deve ser tomado como algo eminentemente social. Como a família não se converte em uma realidade passível de ser isolada, a contextualização no ambiente regional fez-se necessária uma vez que o aglomerado de seres e culturas que compõem a Amazônia compartilham de uma mesma compressão do mundo, resignificando seus hábitos tradicionais e incorporando novos elementos ao seu cotidiano. Desse modo, podemos afirmar que a análise dessas obras sob o viés do pensamento social e dos estudos da família fornece-nos novas pistas para uma reflexão e investigação acerca dos grupos familiares constituídos na região, proporcionando-nos uma visão contundente acerca do

passado e, ao mesmo tempo, pincelando indícios das possíveis transformações e ressignificações que estão ocorrendo.

Espera-se que esta pesquisa seja, antes de tudo, uma fonte de consulta capaz de contribuir para a compreensão da família como um sistema complexo composto por vários subsistemas que, por sua vez, estão amarrados a uma estrutura social e cultural mais ampla, de modo que sua apreensão exige a captação do conjunto de circunstâncias internas e externas que a envolvem.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAÚJO, André Vidal de. **Introdução à Sociologia da Amazônia**. Manaus. Editora Valer. 2003.
- AUERBACH, E. **Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental**. 4^a. ed. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. São Paulo – SP: Martins Fontes, 2008.
- BASTOS, Élide Rugai. “Gilberto Freyre. Casa Grande e Senzala”. In: **Um Banquete no Trópico**. Lourenço Dantas Mota (org.), São Paulo, Edit. Senac, 1999. p. 217-234.
- BATISTA, Djalma. **O complexo da Amazônia: análise do processo de desenvolvimento**. 2 ed. Manaus: Editora Valer, EDUA e INPA, 2007.
- BENCHIMOL, S. **Amazônia: formação social e cultural**. 3^a ed. Manaus. Ed. Valer, 2009.
- BILAC, E. D. “Sobre as transformações nas estruturas familiares no Brasil: notas muito preliminares”. In: RIBEIRO, A. C. (Org.). **Famílias em processos contemporâneos: inovações culturais na sociedade brasileira**. SP: Loyola, 1995. p. 43-61.
- _____. “Família: algumas inquietações”. In: CARVALHO, M. C. B. (Org.). **A família contemporânea em debate**. 3. ed. São Paulo: Cortez, 1995.
- BIRMAN, Daniela. **Canibalismo literário: exotismo e orientalismo sob a ótica de Milton Hatoum**. Alea, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p. 243-255, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-106X2008000200006&lng=en&nrm=iso>. Acessado em: 09 Dec. 2015.
- BOURDIEU, P. **As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário**. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- _____. **A distinção: crítica social do julgamento**. São Paulo: Edusp; Porto Alegre: Zouk, 2015.
- _____. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.
- _____. **O senso prático**. Petrópolis: Vozes, 2009.
- _____. “O Espírito da Família”. In: **Razões Práticas: Sobre a Teoria da Ação**. 3. ed. Campinas-SP: Papyrus, 1996. p.124-135.
- BRITO, Laura S. L. **Família e parentesco: direito e antropologia**. Revista Discente DIREITO GV, v. 1, p. 76-92, 2013.

BRUSCHINI, Cristina. **Mulher, casa e família**. São Paulo: Vértice, 1990.

CANDIDO, Antonio. **Literatura e sociedade**. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2006.

CARDOSO, Fernando Henrique. “Apresentação”. In: Freyre, G. **Casa-grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 51ª ed. rev. – São Paulo: Global, 2006. p. 19-28.

CASHMORE, Ellis. **Dicionário de relações étnicas e raciais**. São Paulo: Selo Negro. Edições, 2000.

CASTRO, Ronaldo Oliveira de. **Mundos narrados, histórias possíveis: memória e história em alguns romances africanos de língua portuguesa**. Revista de Ciências Sociais, Fortaleza, v. 44, n. 2, jul/dez, 2013, p. 243-262.

CHARTIER, Roger. “Prefácio”. In: ELIAS, Norbert. **A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte**. Tradução de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, p. 7-25.

CHIARELLI, S. “O relato híbrido do imigrante”. In: **Vidas em trânsito: as ficções de Samuel Rawet e Milton Hatoum**. 1ª. ed. São Paulo: Annablume, 2007.

CORREA, Mariza. “Repensando a Família Patriarcal Brasileira”. In: **Colcha de Retalhos**. Estudos sobre a família no Brasil. 2. ed. SAO PAULO: BRASILIENSE (Segunda Edição - Editora da Unicamp), 1993.

COSTA, J. F. **Ordem médica e norma familiar**. Rio de Janeiro, Graal, 2ª edição, 1983.

CURY, M. Z. F. “Entre o rio e o cedro: imigração e memória”. In: Maria da Luz Pinheiro de CRISTO. (Org.). **Arquitetura da memória: ensaios sobre os romances Relato de um certo oriente, Dois irmãos e Cinzas do Norte de Milton Hatoum**. 1ed. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas/UNINORTE, 2007, v. 1, p. 82-97.

D’INCAO, Maria Angela. “O amor romântico e a família burguesa”, In: D’INCAO, Maria Angela (org.). **Amor e Família no Brasil**. SP: Contexto, 1989.

DAMATTA, Roberto. “Apresentação”. In: Freyre, G. **Sobrados e mucambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano**. 51. ed. São Paulo: Global, 2006.

_____. **O que faz o brasil, Brasil?**. Rio de Janeiro: Editora Rocco. 1986.

_____. **A casa e a rua: espaço, cidadania mulher e morte no Brasil**. 5ª ed. Rio de Janeiro, Rocco, 1997.

ELIAS, Norbert. **A sociedade de Corte**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

_____. **O processo Civilizador – Vol. I: Uma história dos costumes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

FACINA, A. **Literatura e Sociedade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2004.

FERNANDES, M. **A família trago**: uma ficção bem fundada. *Africana Studia*, n° 4, Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade de Porto e Faculdade de Letras da Universidade do Porto. 2001. p. 111-120.

FIGUEIRA, Sérvulo. “O ‘moderno’ e o ‘arcaico’ na nova família brasileira: notas sobre a dimensão invisível da mudança social”. In: Sérvulo Figueira (org.) **Uma Nova Família? O moderno e o arcaico na família de classe média brasileira**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1986. pp.11-30.

FONSCECA, C. “Introdução a direito e família”. In: Antonio Carlos de Souza Lima. (Org.). **Antropologia & Direito**: Temas antropológicos para estudos jurídicos. 1ed. Rio de Janeiro: ContraCapa/LACED/ABA, 2012, v. 1, p. 460-477.

_____. “Olhares antropológicos sobre a família contemporânea”. In: Coleta Rinaldi Althoff, Ingrid Elsen, Rosane G. Nitschke. (Org.). **Pesquisando a família**: olhares contemporâneos. Florianópolis: Papa-livro Editora, 2004, p. 55-68.

_____. **Aliados e inimigos em família**: o conflito entre consanguíneos e afins em uma vila porto-alegrense. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 4, n° 2, p. 88-104, 1987.

_____. **Caminhos da adoção**. 3ª ed. São Paulo, Editora Cortez, 2006.

_____. “Família e parentesco na Antropologia Brasileira Contemporânea”. In: Martins, C.C. & Duas Duarte, L. F. **Horizontes das Ciências Sociais No Brasil**: Antropologia. Rio de Janeiro : Anpocs/Contra Capa, 2010.

_____. **Cavalo amarrado também pasta**: honra e humor em um grupo popular brasileiro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 1991.

FREIRE, J. R. B; MALHEIROS, M. **Aldeamentos Indígenas do Rio de Janeiro**. 2ª. ed. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2009.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande & senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 51. ed. rev. São Paulo: Global, 2006a.

_____. **Sobrados e mucambos**: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano. Apresentação de Roberto DaMatta. 51. ed. São Paulo: Global, 2006b.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. Tradução de Raul Fiker. São. Paulo: Unesp, 1991.

HATOUM, M. **O escritor da Manaus não-exótica, da literatura universal**. Entrevista concedida a Fernanda Picchetto/Icarabe, 2009. Disponível em:

<http://www.elfikurten.com.br/2013/05/milton-hatoum-o-arquiteto-da-memoria.html>.
Acessado em: 01.12.2015.

_____. **Cinzas do Norte**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

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

_____. **Órfãos do Eldorado**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.

_____. **Relato de um certo oriente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008a.

_____. **Entrevista a Aida Hanania**. Disponível em:
<http://www.hottopos.com/collat6/milton1.htm>. Acessado em: 09 Dec. 2015.

HÉLIO, Mário. **Casa-Grande & Senzala**. São Paulo: É realizações, 2013.

_____. **O Brasil de Gilberto Freyre: uma introdução à leitura de sua obra**. Recife: COMUNIGRAF, 2000.

HIRATA, Helena. **Gênero, classe e raça: interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais**. Tempo social, São Paulo, v. 26, n. 1, 2014.

KAVÁFIS, K. “A cidade”. In: HATOUM, Milton. **Órfãos do Eldorado**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

LARAIA, Roque De Barros. **Cultura um conceito Antropológico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1986.

LEAL, Bruno Avelino. **Nas trilhas de Milton Hatoum: Um breve estudo de uma trajetória intelectual**. Universidade Federal do Amazonas – UFAM, Amazonas, 2010.

LEITE, M. M; MASSAINI, M. I. “Representações do amor e da família”. In: D’INCAO, M. A. (Orgs.). **Amor e família no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1989.

MACHADO, Lia Zanotta; MAGALHÃES, M. T. “Violência conjugal: os espelhos e as marcas”. In: SUÁREZ, M.; BANDEIRA, L. (Orgs.) **Violência, gênero e crime no Distrito Federal**. Brasília: Paralelo, 1998. p.1-43.

MACHADO, Lia Zanotta. **Famílias e Individualismo: Tendências Contemporâneas no Brasil**. Revista Interface. Comunicação, Saúde, Educação. Fundação UNI Botucatu/UNESP, vol. 5, nº. 8. Botucatu, SP: Fundação UNI, 2001.

MAGNANI, J. Guilherme Cantor. “Quando o Campo é a cidade: Fazendo Antropologia na Metrópole”. In: Magnani, José Guilherme C. & Torres, Lilian de Lucca (Orgs.) **Na Metrópole: Textos de Antropologia Urbana**. EDUSP, São Paulo, 1996.

MEDEIROS, Alexsandro Melo; NORONHA, Nelson M. “Coronelismo & as Relações de Poder na Amazônia”. In: Iraildes C. Torres; Rooney A. V. Barros; Diogo G. Torres Neto. (Org.). **Epifanias da Amazônia**. 1ed. Índia/USA: Solapur/Lulu Books, 2016, p. 31-49.

MELLO, D. J. L. **Raça e Pensamento Social**: uma genealogia do racismo à brasileira. In: VIII Congresso Brasileiro de Pesquisadores Negros, 2014, Belém. Anais do VIII Congresso Brasileiro dos(as) Pesquisadores(as) Negros(as). São Paulo: Editora Livraria Física, 2014.

MELO, L. F; PINTO, E. R. F. “O migrante rural e a reconstrução da identidade do imaginário na cidade”. In: **Cidade de Manaus**: visões interdisciplinares. Manaus: Edua, 2003.

MENDES, F. M. M; QUEIROS, F. A. T. **O Coronelismo ‘bem engomado’ da Amazônia**. Revista A Palavrada, v. 2, p. 79-91, 2012.

MESQUITA, E. C. S. **A família “desmantelada”**: José Verissimo e a família ribeirinha na Amazônia. In: Fazendo Gênero 10, 2013, Florianópolis. Anais Eletrônicos Fazendo Gênero 10, 2013.

MORAES FILHO, Evaristo de. (Org.) **Simmel**. São Paulo: Editora Ática, 1983. p.121-134.

MOTA, C. G. **Ideologia da Cultura Brasileira** (1933-1974). São Paulo: Ática, 1977.

MOTTA-MAUÉS, M. A. **Uma mãe leva a outra (?)**: Práticas informais (mas nem tanto) de “circulação de crianças” na Amazônia. Scripta Nova, Barcelona, p. 1-22, 2012.

MOTTA-MAUÉS, M. A; Igreja, Daniele G. L; DANTAS, L. M. S. **De casa em casa, de rua em rua... Na cidade**: “Circulação de crianças”, hierarquias e espaços sociais em Belém. In: 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, 2008, Porto Seguro-BA. 26ª Reunião Brasileira de Antropologia. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2008. v. 1. p. 1-19

NASSAR, Raduan. **Lavoura Arcaica**. São Paulo: Editora Record, 1989.

NOGUEIRA, M. A. “Joaquim Nabuco e o pensamento social brasileiro”. In: Humberto França. (Org.). **Joaquim Nabuco e o novo Brasil**. ed. Recife: CEPE, 2011, v. 1, p. 41-64.

OLIVEIRA, José Aldemir de; COSTA, Danielle Pereira da. **Análise da Moradia em Manaus (AM) como estratégica de compreensão da cidade**. In: IX Coloquio Internacional de Geocrítica - Los problemas del mundo actual - Soluciones y alternativas desde la Geografía y las ciencias sociales, 2007, Porto Alegre. IX Coloquio Internacional de Geocrítica, 2007.

OLIVEIRA, José Aldemir de. **Manaus de 1920 – 1967**: a cidade doce e dura em excesso. Manaus: EDUA; VALER, 2003.

OLIVEIRA, Paulo César da Silva. **Zona de Fronteira**: ressonâncias críticas na obra de Milton Hatoum. Revista Vertentes, São João Del-Rei, n. 32, v. il.: p. 63-73, jul/dez. 2008.

PAIM, Antônio. “Introdução”. In: Vianna, Oliveira. **Populações Meridionais do Brasil**. Brasília, Senado Federal, Conselho Editorial, 2005.

RIBEIRO, L. C. **Civilização e cordialidade. Norbert Elias e Gilberto Freyre: Diálogos sobre um processo.** In: VII Simpósio Internacional Processo Civilizador: História, Civilização e Educação, 2003, Piracicaba (SP). 7 Simpósio Internacional Processo Civilizador História Civilização e Educação, 2003.

RICUPERO, Bernardo. **Sete lições sobre as interpretações do Brasil.** 2ª ed. São Paulo: Alameda, 2011.

ROBERTS, Nickie. **As prostitutas na história.** Rio de Janeiro: Record, Rosa dos tempos, 1998.

RODRIGUES, F. X. F. **Por uma sociologia do processo civilizatório: uma reflexão a partir de Norbert Elias e Gilberto Freyre.** XI Congresso Brasileiro de Sociologia, UNICAMP, Campinas, SP. 2003.

ROMANELLI, Geraldo. “Autoridade e poder na família”. In: CARVALHO, Maria do C. B. de (org.). **A família contemporânea em debate.** São Paulo: EDUC/ Cortez, 1995. p. 73-88.

RUBIN, Gayle. **Trafico de Mulheres: notas sobre a “economia política” dos sexo.** Recife: Edição SOS – Corpo, 1993.

SAMARA, Eni Mesquita. **A família brasileira.** São Paulo: Brasiliense, 2004.

SAMPAIO, P. M. M. **Floresta Negra: A experiência e os impactos da escravidão africana na Região Amazônica.** Carta Fundamental, São Paulo, p. 28 - 31, 19 nov. 2014.

SANTOS, F. J. “Diretório pombalino na Amazônia”. In: **Além da conquista: guerras e rebeliões indígenas na Amazônia Pombalina.** 2ª ed. Manaus: EDUA, 2002. p. 41-63.

SANTOS, K. A. B. **A representação história em Dois irmãos, de Milton Hatoum.** Revista de Letras, v. 18, p. 1-13, 2014.

SANTOS, Roberto Araújo de Oliveira. **História econômica da Amazônia (1800-1920).** São Paulo: T. A. Queiroz, 1980.

SARTI, C. A. **Contribuições da Antropologia para o Estudo da Família.** In: Psicologia USP, S. Paulo, 1992a. p. 69 - 76.

_____. “Família e individualidade: um problema moderno”. In: FALCÃO, Maria do Carmo. **A família contemporânea em debate.** São Paulo: Cortez, 1995b.

_____. **Família patriarcal entre os pobres urbanos.** Cadernos de Pesquisa (Fundação Carlos Chagas), São Paulo, n.82, p. 37-41, 1992b.

_____. **A Família como Espelho: um estudo sobre a moral dos pobres.** São Paulo, Cortez, 2011.

_____. **A família como ordem simbólica.** Psicologia USP (Impresso), São Paulo, v. 15, n.3, p. 11-28, 2004.

_____. “O valor da família para os pobres”. In: **Família em processos contemporâneos: inovações culturais na sociedade brasileira.** São Paulo: Loyola, 1995a, p. 131-159.

SCHWARCZ, L. M; BOTELHO, A. **Pensamento social brasileiro, um campo vasto ganhando forma.** Lua Nova. 2011, n.82, pp. 11-16.

_____. **Simpósio: cinco questões sobre o pensamento social brasileiro.** In: Lua Nova. Revista de cultura e política. São Paulo: CEDEC, n. 82, p.139-159. 2011.

SILVA, M. A. P. **Uma voz entre a periferia e o centro.** (Apresentação de Trabalho/Comunicação). XIII Congresso Internacional da ABRALIC. Internacionalização do Regional. Campina Grande, 2013.

SILVA, M. J. D. **O conflito social e suas mutações na teoria sociológica.** UEPB, v. 12, p. 1-12, 2011.

SILVA, Victor Leandro da. **A Margem e o tempo: subjetivismo, universalidade e ficção.** 2016. 172 f. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2016.

SIMMEL, G. **O conflito como sociação.** (Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury). RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção, v. 10, n. 30, pp. 568-573. 2011. Disponível em: < <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/SimmelTrad.pdf>> Acessado em: 11.01.2015.

SOUZA, Candice Vidal E. e BOTELHO, Tarcísio Rodrigues. **Modelos nacionais e regionais de família no pensamento social brasileiro.** Revista Estudos Feministas, vol.9 n°. 2 Florianópolis, 2001.

SOUZA, Rafael B. **Formas de pensar a sociedade: o conceito de *habitus*, campos e violência simbólica em Bourdieu.** ARS Histórica, v. 1, p. 139-151, 2014.

SOUZA, V. S. **Dos excessos tropicais à moderação dos costumes: um debate sobre a ideia de processo civilizador na obra de Gilberto Freyre.** Revista Eletrônica História em Reflexão (UFGD), v. 2, p. 01-16, 2008.

SOUZA, Márcio. **Amazônia, regional e universal.** In: Elide Rugai Bastos e Renan Freitas Pinto. (Org.). Vozes da Amazônia II. Manaus. Ed. Valer e Edua, 2014. p. 27-37.

TERUYA, Marisa Tayra. 2000. **A família na historiografia brasileira: bases e perspectivas teóricas.** In: XII Encontro Nacional de Estudos Populacionais (ABEP), 2000, Caxambú/MG. Brasil, 500 anos: Mudanças e Continuidades.

TORRES, A. M. C. **Sociologia da Família Teorias e Debates.** (Relatório) Lisboa. 2010.

VALE, Sérgio. **A inquietude amazônica – entrevista com o autor amazonense**. Revista Discutindo Literatura. São Paulo: Escala Educacional. Ano 2, n. 12, p. 16- 19, 2007.

VIANNA, Oliveira. **Populações meridionais do Brasil**: história, organização, psicologia. Belo Horizonte: Itatiaia; Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense; 1987.

_____. **Instituições Políticas Brasileiras**. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 1999. (Coleção biblioteca básica brasileira).

VILAR, F. E. S. **Uma representação de família no romance *Dois irmãos de Milton Hatoum***. 2015. 81 f. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2015.

VIOTTO, E. D. A. **Escravas fiéis**: a construção da personagem serviçal doméstica na narrativa de Milton Hatoum. In: 3º Simpósio de Literatura Brasileira Contemporânea, 2012, Vilhena - RO. Anais do 3º SILIC Simpósio de Literatura Brasileira contemporânea. Porto Velho: EDUFRO, 2012.

XAVIER, Elódia. **A casa na ficção de autoria feminina**. Florianópolis: Mulheres, 2012.

ZALUAR, Alba. **A máquina e a revolta**: as organizações populares e o significado da pobreza. São Paulo: Brasiliense, 1985.