

Um rosto para Domingas: hospitalidade e reconhecimento na criação narrativa de uma identidade feminina em *Dois Irmãos*, de Milton Hatoum*

Ângela Maria Salgueiro Marques**
Ângela Cristina Salgueiro Marques***

RESUMO: O texto procura refletir acerca do processo de aparição do rosto (Lévinas) da personagem Domingas, no romance *Dois Irmãos*, de Milton Hatoum. A partir da abordagem filosófica da noção de reconhecimento por autores como Butler, Rancière, Honneth, Voiron e Renault discute-se como, na escrita, Domingas alcança a hospitalidade necessária para existir e resistir à violência e à injúria.

Palavras-chave: rosto; reconhecimento; hospitalidade; identidade; Dois Irmãos.

Introdução

Uma das noções mais instigantes da obra de Emmanuel Lévinas (1988, 1999, 2011) é, sem dúvida, o conceito de rosto. Em *Totalidade e Infinito* (1988), ele afirma que o rosto não se reduz à sua manifestação física (à face humana), mas remete à transcendência, à externalização de si mesmo no encontro com a alteridade radical. Há uma interpelação no centro dessa experiência de aparecimento do rosto, uma vez que “o rosto me olha, chama por mim, me demanda” (LÉVINAS, 1999, p.163). Evento de palavra, o rosto abrange um clamor ao mesmo tempo em que sua transcendência continua a nos escapar.

Nesse sentido, o rosto relaciona-se com a estranheza do outro, com sua diferença inquietante e irreduzível, que não se deixa conceitualizar, nem reduzir-se à familiaridade da representação ou do enquadramento. O rosto nos lança um apelo que se distancia da hostilidade e se aproxima da hospitalidade que acolhe e, ao mesmo tempo, interroga e demanda uma resposta. Contudo, o rosto me mantém refém, atado em uma relação de responsabilidade na qual, de um lado, o rosto do outro diante de mim me afirma e torna minha própria existência humana, ao solicitar-me uma escuta e, ao mesmo tempo, uma palavra. E, de outro, exige de mim uma ação, retirando-me continuamente do conforto do território por mim habitado. Assim, experienciar a face do outro é experienciar um sentido de responsabilidade¹ diante da vulnerabilidade, permitindo que um indivíduo encontre a si mesmo ao atender ao apelo do outro:

[...] trata-se de uma resposta que nenhum outro pode dar em meu lugar. Ao responder ao apelo do outro me afirmo como sujeito único e insubstituível. Eu, não intercambiável, sou apenas na medida em que sou responsável. Posso substituir a todos, mas ninguém pode substituir-me (LÉVINAS, 2007, p.84).

Sob esse aspecto, o dizer do rosto estabelece uma relação entre duas liberdades, afirmando a identidade dos interlocutores. Reconhecemo-nos como sujeitos singulares quando interpelados pelo rosto do outro: não se trata de submissão, mas de um comando ou apelo feito de uma identidade à outra. Tal liberdade não remete a um agente autônomo no sentido liberal do termo, mas à relação ética de consideração e escuta, gerando a possibilidade de acolhimento. Para Lévinas (1988), encontramos nossa liberdade servindo ao outro, oferecendo a ele hospitalidade.

Tendo em vista essas considerações iniciais, gostaríamos de refletir acerca da aparição do rosto da personagem Domingas, do romance *Dois Irmãos*, de Milton Hatoum (2000). De maneira breve, Domingas é descrita pelo narrador como uma índia cunhantã, órfã de mãe, que vivia com o pai e o irmão. Após a morte do pai, ela é acolhida num

orfanato de irmãs de caridade, onde sofre maus-tratos por sua pretensa “rebeldia”. Era obrigada a lavar banheiros e executar muitos serviços por ela considerados como humilhantes. Foi “dada de presente” pela irmã para a família de Halim e Zana. E é no ambiente doméstico desse casal que o fio do enredo começa a ser tecido. Dois anos após a chegada de Domingas a esse lar, nasceram os gêmeos, Omar e Yaqub. Zana não se desapegava do Omar, “um mimo doentio da mãe”, enquanto Yaqub ficava aos cuidados de Domingas. Zana é uma mulher forte, imigrante, dominadora, sensual, que forma um par com Domingas “personagem explorada socialmente, cabocla da região do Amazonas, pobre e silenciada” (CURY, 2002, p.314).

Através dessas vozes femininas “à revelia”, brechas de enunciação criadas por contradição, a contrapelo das divisões sociais, gotejam, destilam-se as vozes do espaço amazônico, silenciadas pela dominação (CURY, 2002, p.314).

O narrador, inicialmente não nomeado, nos é apresentado por volta da metade do texto como o filho de Domingas, Nael, que recolhe pistas e vestígios das memórias da mãe e vai enredando outras vozes na sua. Nael tem a função de organizar a cadeia de narradores. É um moleque de recados e, incentivado pela dona da casa, conta-lhe todos os eventos que acontecem na cidade. Ele é filho de um dos gêmeos, Yaqub, embora fique uma dúvida oscilando o tempo todo, pois Omar, o outro gêmeo, pega Domingas à força, violando-a. Mas, finalmente, Domingas revela a paternidade para Nael. Era Yaqub, mas Nael não se sente filho de nenhum dos dois, há uma oscilação jamais resolvida, como numa gangorra. O lugar de fala de Nael é o de um filho bastardo, o lugar onde mora é o quartinho, que faz fronteira com o cortiço, de onde relata seus fatos.

Nael se apresenta como um ouvinte singular, uma vez que se posiciona como um “olho à escuta”, assim como nos aponta Didi-Huberman (2012), ao refletir acerca das imagens de rostos de pessoas idosas produzidas pelo fotógrafo Philippe Bazin.

Bazin devolve-lhes o rosto utilizando o aparato fotográfico do olhar, concebido para transformar o olho clínico e sua gestão técnica necessária em “olho à escuta”. Ele descreve essa prática, em que falar e olhar se conjugam na mesma temporalidade, como uma iniciação, uma viagem iniciática ao reconhecimento dos outros, partindo de si mesmo (DIDI-HUBERMAN, 2012, p. 38).

Se, de um lado, Bazin utiliza o gesto fotográfico para fazer emergir o rosto do outro em uma situação de vulnerabilidade moral e institucional, Nael, por sua vez, utiliza o gesto da enunciação, da criação narrativa para erguer os rostos das demais personagens do romance e de sua existência. Sua palavra sustenta esses rostos, confere-lhes o poder de “*faire face*” (enfrentar), expondo-os na dimensão de uma possibilidade de palavra. Nosso argumento é o de que a narrativa de Nael guarda a potência de conferir um rosto à Domingas, menos para individualizá-la, torná-la identificável e discernível a nossos olhos, mas para humanizá-la no que ela possui de mais intangível, irrepresentável e, exatamente por isso, de mais humano. Nael comenta o seguinte acerca da chegada de Domingas à casa dos patrões:

Um pequeno milagre, desses que servem para a família e as gerações vindouras, pensei. 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 (HATOUM, 2000, p. 65).

Dois aspectos importantes nos remetem ao rosto levinasiano aqui: o “estar a serviço de” e sua vulnerabilidade, a exposição de seu corpo à violência dos outros que nela não enxergam nada além de brutalidade e animalidade. Assim, Nael torna possível o aparecer do rosto por meio de um *récit de soi* (RAGO, 2013) que a acolhe: “A minha história também depende dela, Domingas” (HATOUM, 2000, p. 25). Seu gesto narrativo é, ao mesmo tempo, ético e político, pois a sua dignidade e a de Domingas são construídas por meio de um olhar que escuta o rosto e à ele responde, construindo uma relação comunicativa de hospitalidade a partir da precariedade comum que os enlaça.

Responder ao rosto, entender seu significado quer dizer acordar para aquilo que é precário em outra vida ou, antes, àquilo que é precário à vida em si mesma. Isso não pode ser um despertar, para usar essa palavra, para minha própria vida e, dessa maneira, extrapolar para o entendimento da vida precária de outra pessoa. Precisa ser um entendimento da condição de precariedade do Outro (BUTLER, 2011, p.19).

De acordo com Butler, “a vida precária é a condição de estar condicionado, na qual a vida de alguém está sempre, de alguma forma, nas mãos do outro” (2015, p.33). Domingas é refém dos padrões e dos filhos dos padrões, ela os serve, cuida de todos, da casa, do próprio filho. É acolhida, mas desprezada ao mesmo tempo. Provém acolhimento e é, ironicamente, destituída do próprio rosto, da possibilidade de ser ouvida, considerada, de ter seu sofrimento traduzido na linguagem falada e escutada pelo “mestre”.

Na velhice que poderia ter sido menos melancólica, ela [Zana] repetiu isso várias vezes a Domingas, sua escrava fiel, e a mim, sem me olhar, sem se importar com a minha presença. Na verdade, para Zana eu só existia como rastro dos filhos dela (HATOUM, 2000, p. 35).

A condição de “escrava” atribuída a Domingas e a invisibilidade descrita por Nael nos levam, em um primeiro momento, a refletir acerca de como o “aparecer” refere-se ao processo segundo o qual os indivíduos se transformam em sujeitos dotados de rosto, capazes de desenvolver ou não capacidades enunciativas e de reconfigurar a relação entre o visível e o dizível, entre palavras e corpos.

É um jogo entre luz e opacidade, entre o aparecer e o silenciar de Domingas, que estrutura o livro e a narrativa de Nael que, a partir dos relatos de Halim, “juntava os cacos dispersos, tentando recompor a tela do passado” (HATOUM, 2000, p. 134). As identidades de Domingas e Nael vão, pouco a pouco, ganhando algum contorno, sempre em relação à posição que ocupavam na casa de Halim e Zana, às tarefas que eles realizavam e de onde provinha ansiada estima ou desprezo, como se pode perceber nas seguintes afirmações:

Ele me fazia revelações em dias esparsos, aos pedaços, ‘como retalhos de um tecido’. Ouvi esses ‘retalhos’, e o tecido, que era vistoso e forte, foi se desfibrando até esgarçar. [...]“Eu era o seu confidente, bem ou mal era um membro da família, o neto de Halim” (HATOUM, 2000, p. 51 e 134).

Domingas, guardiã da casa, engomava a roupa no quartinho dos fundos (Hatoum, 2000, p. 191).

O livro possui, então, enredos que constituem um tipo de estrutura que tenta definir o que está em jogo através da montagem e reterritorialização de cenas distintas, fazendo buscar uma forma de construir a inteligibilidade de uma série de fenômenos, situações e eventos aparentemente díspares. Nessa escrita igualitária, há o processo da construção de

um roteiro ou de enredos articulados nos quais há uma relação entre um mundo sensível e o que decidimos que ele significa, e há também o processo de conhecimento da palavra dos subalternos, da empregada-escrava e de seu filho bastardo (CURY, 2002). O texto põe em cena uma performance baseada no jogo com identidades, com a identidade percebida pelos outros e aquela construída pelo *récit de soi* fabricado por Nael.

Nesse sentido, a próxima sessão do artigo dedica-se a explorar como, no romance, a construção das identidades dessas personagens secundárias – que seriam meros figurantes se sua marginalidade não configurasse justamente o “olho” a partir do qual a trama é narrada é atravessada pela precariedade, pela vulnerabilidade e pela ausência de reconhecimento e estima agravadas pelo silenciamento, pela desterritorialização cultural forçada e pela prevalência de um quadro de sentidos social e institucionalmente compartilhado que distribui desigualmente valor e humanidade aos sujeitos. Em seguida, nas demais seções, exploraremos, a partir do modo como Domingas emerge no romance, aspectos de sua invisibilidade, da construção de sua subjetividade e das possibilidades de elaborar resistências às opressões experimentadas.

Domingas: “a cunhantã mirrada, meio-escrava, meio-ama, louca para ser livre”²

A chegada de Domingas à casa de Halim traz algumas pistas importantes para que possamos compreender o processo de desterritorialização ao qual foi submetida em dois momentos: o regime disciplinar da instituição religiosa, onde passou parte da infância, e a construção de um território-desterritorializado, no limiar do quintal de Halim e Zana, onde passou a viver depois de ter sido “dada” a eles.

Na época em que abriram a loja, uma freira, Irmãzinha de Jesus, ofereceu-lhes uma órfã, já batizada e alfabetizada, Domingas, uma beleza de cunhantã, cresceu nos fundos da casa, onde havia dois quartos, separados por árvores e palmeiras (HATOUM, 2000, p. 64)

A imposição dos saberes hierárquicos e colonialistas se faz presente através da imposição cultural e religiosa, que aparece entremeada pelas assimetrias das relações de classe:

‘Uma menina mirrada, que chegou com a cabeça cheia de piolhos e rezas cristãs’, lembrou Halim. ‘Andava descalça e tomava bênção da gente. Parecia uma menina de boas maneiras e bom humor: nem melancólica, nem apresentada. Durante um tempinho, ela nos deu um trabalho danado, mas Zana gostou dela. As duas rezavam juntas as orações que uma aprendeu em Biblos e a outra no orfanato das freiras, aqui em Manaus.’ Halim sorriu ao comentar a aproximação da esposa com a índia. ‘O que a religião é capaz de fazer’, ele disse. ‘Pode aproximar os opostos, o céu e a terra, a empregada e a patroa’ (HATOUM, 2000, p. 64-65).

Domingas habita e constitui sua existência marginal a partir de uma precariedade que afirma, ao mesmo tempo, a continuidade de seu sofrimento moral (RENAULT, 2004, 2006) e o desejo de conquistar a estima dos patrões e a liberdade de seu subjugo. No livro *Precarious Life* (2004), Butler argumenta que a precariedade (nossa vulnerabilidade às ações dos outros) gera obrigações éticas uma vez que dependemos de outros anônimos para sermos apreendidos, considerados e reconhecidos. Nessa dependência estaria nossa frágil condição e ampla exposição diante do outro, o que instauraria a possibilidade de emergência da experiência do rosto.

Vimos que Lévinas (1999, 2007, 2011) aposta na definição do rosto como expressão da vulnerabilidade do existente (como demanda ética endereçada ao outro), descrevendo sua manifestação como experiência reveladora da presença viva e da pura comunicação de um ente que se torna acessível, mas não se entrega. Assim, o rosto não se configura só como o que nos é ofertado à visão (o visível), mas é, sobretudo, uma voz, um clamor que permanece em devir no aparecer incapturável do outro que se dirige a nós (o sensível). Butler retoma o pensamento levinasiano para mostrar como o rosto pode ser um som, uma voz, um gesto, outra parte do corpo humano (pés, costas, mãos, por exemplo) que justamente teriam a capacidade de nos projetar para além de nós mesmos em direção à vulnerabilidade do outro que, diante de nós, nos revela também nossa própria ausência de defesa em relação ao rosto.

Em primeira instância, há a visão levinasiana segundo a qual existe um rosto entendido como um clamor do sofrimento humano do qual não é possível ter uma representação direta. Aqui, o “rosto” é sempre a figura de algo que não é literalmente um rosto. Outras expressões humanas, entretanto, parecem ser representáveis como um rosto, embora não sejam rostos, mas sim sons ou emissões de outra ordem. O clamor que é representado por meio da figura do rosto é um que confunde os sentidos e produz uma comparação claramente imprópria: isso não pode estar certo, uma vez que o rosto não é um som. E, mesmo assim, o rosto pode figurar como som justamente por não ser o som. Nesse sentido, a figura delinea a incomensurabilidade do rosto com qualquer que seja aquilo que ele represente. Estritamente falando, portanto, o rosto não representa nada, no sentido de que falha na captura e entrega daquilo a que ele se refere (BUTLER, 2011, p.26).

O rosto enuncia e apresenta o sofrimento e a agonia de um outro que nos interpela. Contudo, ele não modela esse outro nem como vítima, nem como algoz. Desse modo, a vulnerabilidade não seria tanto o sinônimo de vitimização ou de incapacidade de ação. Butler *et al.* (2016) nos apresentam uma definição de vulnerabilidade distanciada de uma disposição ou característica subjetiva, ou mesmo uma condição existencial. Muitas vezes a narrativa de Nael nos oferece uma imagem resignada de Domingas, como se suas escolhas tivessem sido aniquiladas e ela não mais elaborasse táticas de enfrentamento dos poderes opressores que a uniam à família de Zana e Halim. Nesse caso, o enredamento é ainda mais forte por causa do apego pelos gêmeos, que a fazia desistir de abandonar a família e viver sua própria vida.

Mas ela não tinha coragem, quer dizer, tinha e não tinha; na dúvida, preferiu capitular, deixou de agir, foi tomada pela inação. Pela inação e também pelo envolvimento com os gêmeos, sobretudo com a criança Yakub, e, quatro anos depois, com Rânia. Com Yaquub foi mais forte: amor de mãe postiça, incompleto, talvez impossível. [...] Ninguém se liberta só com palavras. Ela ficou aqui em casa, sonhando com uma liberdade sempre adiada (HATOUM, 2000, p. 67).

Quando Butler (2011) define vulnerabilidade, ela o faz tendo em vista a localização de um sujeito em um conjunto de relações marcadas por um campo de objetos, forças, processos vitais, instituições e seres que incidem sobre ele e o afeta de alguma maneira. Domingas constitui-se como sujeito através de relações assimétricas distintas: o disciplinamento e a docilização de seu corpo e seus desejos perpetrados pelas freiras; a relação de empregada-agregada e empregada-mãe-postiça; o uso sexualizado de seu corpo pelos gêmeos, os maus-tratos físicos e morais constantes; o desprezo social. Assim, nessas

relações, Domingas constitui sua autonomia na tensão entre o subjugo e a resistência, entre a doação e o egoísmo, ou seja, a dádiva de si, de seu corpo e seu trabalho e a vontade de ter para si as coisas, os gêmeos, a liberdade.

A vulnerabilidade assim entendida nos revela um modo de estar no mundo que se constitui entre nossa passibilidade (ser afetado pelos acontecimentos) e nossa capacidade de agência. Diante das complexas relações que conferem contorno à vulnerabilidade, temos diferentes modalidades e graus de passibilidade e resposta, que operam juntas, implicando sobretudo nosso corpo político. Butler (2011) busca perceber modos de vulnerabilidade que informam modos de resistência, questionando enquadramentos que recusam formas de agência política desenvolvidas em condições de dureza e subalternidade, sem presumir que elas sempre serão eficazes. Veremos mais adiante como Domingas e Nael criam, cada um à sua maneira, possibilidades de resistência e até de emancipação a partir da arte e da ficção. Entretanto, cremos ser importante ressaltar aqui que Domingas poderia ser definida como “precária” não somente no sentido de uma destituição material e simbólica, mas como alguém cuja identidade oscila entre vários nomes e, por isso mesmo, escapa aos mecanismos classificatórios que definem as vidas que merecem ou não ser apontadas como dignas.

Lazzarato (2006) considera que o sujeito precário é muitas vezes descrito como parte de um conjunto de dados indicativos de pobreza, desemprego, fracasso. Contudo, para ele, o precário permanece na indefinição, na zona fronteira entre o trabalhador e o desempregado, o artista e o bricoleur, configurando um modo de vida no qual “as relações não estão codificadas, pois elas são, de modo contraditório e simultâneo fonte de assujeitamento político, de exploração econômica e de ocasião a ser aproveitada” (LAZZARATO, 2006, p.218). Segundo ele, o precário resta ainda um sujeito não totalmente codificado pelo neoliberalismo e, por isso mesmo, não foi institucionalizado e normatizado, possuindo a chance de construir múltiplas lutas por suas identidades em devir.

Invisível, inaudível, injuriável... tentativas de apagamento do rosto

A vulnerabilidade moral envolve a exposição à injúria e rejeição, ou negação do *status* moral de um indivíduo como participante de relações recíprocas de diálogo (RENAULT, 2000, 2004). Vimos que um indivíduo está em situação de vulnerabilidade quando não se encontra em posição de prevenir ocorrências que poderiam minar o que ele pensa e define ser importante para ele. Assim, a vulnerabilidade é uma questão de equilíbrio entre o poder que a pessoa tem de conduzir sua vida e as forças e relações que a influenciam. A autonomia e a autorrealização são processos relacionais nos quais os indivíduos tornam-se mais aptos para identificar essas forças e seus efeitos. Os recursos e possibilidades disponíveis para a condução de nossas vidas dependem, portanto, dos vínculos intersubjetivos, institucionais e sociais, nos quais é de extrema importância ter a posse da palavra. E esses vínculos são frequentemente compostos por quadros de sentido ou avaliações morais que podem nos restituir ou nos destituir do *status* de sujeitos moralmente dignos de respeito e reconhecimento.

A perda ou apagamento do rosto de que nos fala Butler (2011) se configura, portanto, de modo mais evidente pelo processo de enquadramento institucional e pelo governo dos corpos através de enquadramentos subalternizantes que constituem mecanismos de controle e subexposição, conduzindo à desapareção social, à impessoalidade e à desumanização.

O espaço destinado a Domingas e a Nael na casa dos patrões, o quartinho dos fundos, expressa não só seu lugar de liminaridade, sua identidade social imposta e

amplamente desvalorizada, mas também seu lugar subalterno na cena enunciativa e na ordem do discurso. Milton Hatoum (2000), em entrevista à revista *Cult*, afirma que Domingas representa todas as nativas brutalmente exploradas, executando um trabalho que as leva à exaustão, e evidenciando como a elite amazonense dispensa trato cruel às nativas, vistas como “menos que gente”, como ralé.

[Domingas] 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 (HATOUM, 2000, p. 67).

Sob esse aspecto, uma primeira dimensão que caracteriza a invisibilidade de Domingas relaciona-se ao pouco valor conferido à sua posição social: como empregada doméstica, ela é a “sombra servil” de Zana. Fassim (2015) nos alerta para o fato de que apreciamos e avaliamos as vidas enquanto tais de um ponto de vista que considera muito mais os afetos do que os princípios morais que estabelecem o que é bom, justo e correto. Assim, julgamos o valor de um indivíduo baseando-nos num conjunto de avaliações compartilhadas – mas raramente enunciadas – que abrangem sentimentos que definem gradualmente um tipo de senso comum capaz de definir quem é ou não digno de reconhecimento, visibilidade e escuta.

Honneth (2007) argumenta a ausência de reconhecimento, a depreciação e a injúria moral estão relacionadas a experiências de injustiça perpetuadas por quadros simbólicos que, por permanecerem geralmente implícitos e naturalizados, dificultam o questionamento das operações sociais, políticas e econômicas destinadas a qualificar ou desqualificar os indivíduos (DUBET, 2008; FOESSEL, 2008). A fim de impedir a reiteração constante de identidades negativas impostas a indivíduos e grupos marginalizados e garantir-lhes as condições necessárias para sua realização pessoal, o reconhecimento social deveria, segundo Honneth (2005), colocar em prática a revisão e atualização do pano de fundo moral, ou gramática de códigos morais, que preside as relações intersubjetivas.

“Domingas abanava o corpo da patroa” (HATOUM, 2000, p. 34), realizava um serviço braçal que, aos olhos da sociedade – e combinado com o fato de ela ser mulher, mestiça, pobre, pouco ilustrada – origina uma vida que não merece consideração (FRASER, 1989): uma vida não enlutável, no dizer de Bulter (2011). Essa desconsideração do valor associado à identidade social atribuída a Domingas se soma a uma segunda dimensão de sua invisibilidade, que é a pretensa ausência de habilidade e capacidades para a autorrealização e conquista da autonomia. Um indivíduo que não desenvolve habilidades expressivas, que não se constitui como sujeito político (dotado de palavra e de escuta) para além do ambiente doméstico, do espaço privado, não produz seu “aparecer” na cena pública e, com isso, não alcança o respeito e a estima coletiva.

A estima social é uma forma de reconhecimento intimamente ligada a um sistema de referências e códigos que permitem “situar as qualidades específicas dos indivíduos em uma escala de valor que vai do menos ao mais, do pior ao melhor” (HONNETH, 2007, p.139). Dito de outro modo, um indivíduo obtém estima social quando demonstra que está suficientemente qualificado para contribuir para a realização de projetos coletivos e dos fins perseguidos como importantes para a sociedade. Nesse sentido, é possível afirmar que a estima social está diretamente ligada aos esquemas de divisão de recursos, e ao tipo de trabalho realizado pelos indivíduos (LALLEMENT, 2007). No argumento de Honneth, podemos perceber a relação que se estabelece entre um trabalho considerado indigno e os obstáculos enfrentados por um indivíduo para sua realização e emancipação. Domingas é

constantemente reduzida ao valor que pode ser atribuído a seu próprio corpo: conjunto forte de braços, pernas e habilidades limitadas que lhe tornam apta apenas a servir.

Um dia, a irmã Damasceno lhe ordenou que “tomasse um banho de verdade, lavasse a cabeça com sabão de coco, cortasse as unhas dos pés e das mãos. Tinha que ficar limpa e cheirosa!” [...] Assim ela é doada para a família de Halim. A irmã esclarece: “Sabe fazer tudo, lê e escreve direitinho, mas se ela der trabalho, volta para o internato e nunca mais sai de lá” (HATOUM, 2000, p.76 e 77).

A autorrealização dos sujeitos resulta de um processo no qual a construção identitária enfrenta dilemas ligados às tensões entre visibilidade e invisibilidade; sofrimento moral e reconhecimento moral; vulnerabilidade social e autonomia; depreciação e estima. Dito de outro modo, a autorrealização não é um projeto exclusivamente individual, mas depende das condições políticas, históricas e culturais que se apresentam para a expressão, a escuta, o respeito e a valorização dos sujeitos. Ela é, nesse sentido, um processo relacional, redistributivo e dependente da modelagem dos quadros de sentido que nos indicam como avaliar e reconhecer nossos interlocutores, atribuindo-lhes, ou não, um *status* moral de dignidade e paridade (FRASER, 2003, 2004, 2005). Tais quadros de sentido revelam

[...] um horizonte coletivo de valores hierarquizados por meio do qual se medem a estima social das atividades de grupos sociais específicos. É em função desse horizonte comum que são elaborados os critérios das atividades socialmente reconhecidas e das formas de vida que recebem uma estima socialmente partilhada (VOIROL, 2005, p.113).

O fato de que sujeitos em situação de vulnerabilidade e precariedade dificilmente possam estar presentes no espaço público da política ou construir para si mesmos um espaço de aparência (que combina visibilidade e enunciação) e de interlocução ampliada para além de seus círculos privados torna ainda mais profundo seu sentimento de inexistência pública e social, de serem alvo de preconceitos e humilhações, conduzindo a uma autonegação, à autoculpabilização e à aniquilação no âmbito institucional e social. Renault (2004) salienta que o sofrimento está em grande parte ligado à integração do sujeito em relações sociais desqualificantes, dando origem a uma experiência da injustiça que raramente é objeto de lutas sociais, uma vez que a naturalização das relações de exploração e depreciação impedem sua tematização como problema. Para ele, a dominação ideológica dificulta aos indivíduos explorados o acesso a ferramentas simbólicas capazes de nomear o vivido como abuso ou violência. A ausência dessas ferramentas, ou melhor, as limitações para fabricá-las, também interferem na capacidade de imaginar, de habitar outros mundos possíveis, de trabalhar a linguagem para criar e recriar possibilidades. Voltaremos a esse tema da fabulação mais adiante, quando mencionaremos os talentos de Domingas e Nael: ela, artesã da madeira; ele, artesão das palavras, da escrita.

Renault (2004, 2006) e Honneth (2006) afirmam que o tipo de violência que caracteriza o sofrimento social pode tomar diferentes formas: vai do não reconhecimento da identidade, que interdita o eu de valorizar sua existência e aumenta o peso das dores passadas e presentes, até à ação de tornar a vida extremamente penosa por meio, por exemplo, de relações sociais desqualificantes que conduzem à identidade negativa e à interiorização da vergonha e de outros sentimentos depreciativos. A fragilização da relação positiva consigo, a relação negativa consigo e a destruição de qualquer tipo de relação consigo conformam três facetas do sofrimento social e psíquico que enclausuram o corpo e

a mente dos sujeitos em um sentimento de vulnerabilidade e de impotência, um território em que a humilhação pode se exercer de maneira constante e inelutável.

Honneth (2005, 2007) não associa a invisibilidade a uma ausência de presença física dos sujeitos, mas sim a uma não existência social e comunicacional. A visibilidade se concretiza para ele quando um indivíduo sabe que foi considerado e escutado por seus parceiros na interação através de reações claras, as quais revelam que a outra pessoa mostra que ela o percebe. Fala e escuta compõem uma cena de interpelação a partir de uma « relação simbólica de gestos expressivos que permitem a um indivíduo alcançar a visibilidade social em uma comunicação direta » (HONNETH, 2005, p.49). Por isso, tornar-se parceiro equânime em uma interação é algo fundamental no processo de aquisição de visibilidade, assim como a construção da autoridade moral para dialogar, pois o valor atribuído a um sujeito se configura no jogo de atrelar determinadas características/habilidades ao parceiro de diálogo em momentos específicos da interação (VOIROL, 2005; CAILLÉ, 2007; LAZZERI & CAILLÉ, 2004; Le BLANC, 2007).

Tal abordagem nos permite compreender por que a condição primeira da relação de reconhecimento “é a possibilidade de existir em um universo de palavra e ação, de ser considerado pelo outro e de contribuir para a prática coletiva” (VOIROL, 2005, p.117). Tornar-se sujeito de palavra é muito mais que ter uma voz (PAYET; GIULLIANI; LAFORGUE, 2008): é perceber-se em uma interpelação recíproca na qual os parceiros de interlocução atribuem-se mutuamente um estatuto de igual consideração (CERTEAU, 1994). A transformação da voz em fala, em enunciado elaborado em razão da figura de um interlocutor receptivo a acolher uma palavra produzida para ele, está no cerne da reflexão de Spivak (1996) acerca da possibilidade de o subalterno falar. Ao refletir sobre o enorme esforço que o subalterno tem que fazer para ser considerado – o que inclui diferentes formas de atos políticos, que vão desde o silêncio até a auto-imolação - Spivak afirma que frequentemente o subalterno não pode falar, ou seja, "mesmo quando o subalterno faz um esforço de morte para falar, ele não está apto a ser ouvido, e falar e ser ouvido completa o ato de fala”(1996, p.292).

Estar “apto a ser ouvido” significa sobretudo duas coisas: que o subalterno não usa o mesmo código dos dominantes (não segue as linhas colocadas pelas estruturas institucionais oficiais da representação) e que estes se recusam a acolher a palavra estrangeira e inquietante, o rosto daquele que se apresenta diante deles a exclamar seu sofrimento. “Por ‘falar’ estou apontando uma transação entre o falante e o ouvinte. E mesmo um incrível esforço para falar pode não preencher os requisitos de um ato de fala (não ser capaz de produzir um ato de fala)” (SPIVAK, 1996, p.289).

Fazer-se ouvir não é simplesmente difundir a palavra endereçando-a a ouvidos pretensamente interessados, mas é acionar uma resposta do outro, instaurar um ato de fala, um ato comunicativo situado. Esse é justamente o argumento de Butler ao retomar a noção de rosto em Lévinas (2011): o rosto fala e demanda uma resposta, instaurando uma cena de interpelação recíproca e concreta. Para ela, devemos oferecer uma

[...] resposta para quando somos submetidos a um discurso, quando o Outro me demanda algo, ou acusa-me de uma falha ou me obriga a assumir alguma forma de responsabilidade. [...] o discurso está presente não apenas quando nos reportamos ao Outro, mas, de alguma forma, passamos a existir no momento em que o discurso nos alcança, e que algo de nossa existência se prova precária quando esse discurso falha em nos convencer. Mais enfaticamente, no entanto, aquilo que nos vincula moralmente tem a ver com como o discurso do Outro se dirige a nós de maneira que não podemos evitá-lo ou mesmo dele desviar (BUTLER, 2011, p.15).

Assim, quando o rosto do outro se ergue diante de nós, é necessário perceber, escutar as descrições que imprimem textura e relevância ao sofrimento narrado e que nos impele a responder, a oferecer um contra-dom. Lévinas afirma que “reconhecer o outro é doar” (1988, p.75), entender sua necessidade a partir da expressão de sua vulnerabilidade em alguma situação de interlocução específica. Isso não significa que a fala do rosto possa equiparar-se a um argumento. A relação comunicativa que o rosto instaura não é discursiva no sentido atribuído por Honneth, por exemplo. O dizer do rosto é um dizer sem palavras, acima de qualquer representação ou sintaxe. A experiência concreta do sofrimento do outro instaura duas formas éticas de interação: a dádiva e a responsabilidade moral, ambas extremamente importantes na construção de um comum, da fraternidade que constitui comunidade.

Reconhecer outrem é, pois, atingi-lo através do mundo das coisas possuídas, e instaurar, simultaneamente, pelo dom, a comunidade e a universalidade. A linguagem é universal porque é a própria passagem do individual ao geral, porque oferece coisas minhas a outrem. Falar é tornar o mundo comum, criar lugares comuns. A linguagem não se refere à generalidade dos conceitos, mas lança as bases de uma posse em comum. O mundo no discurso já não é o que é na separação – o ‘em minha casa’ em que tudo me é dado – é aquilo que eu dou, o comunicável, o pensado, o universal (LÉVINAS, 1988, p.63).

Na sua narrativa, Nael usa a linguagem não apenas para descobrir quem é, mas também para, junto com as memórias de Domingas, junto com as palavras dela, constituem um “comum” onde ambos possam habitar. O rosto emerge como dádiva, instaurando uma relação comunicativa que equilibra doação e obrigação:

A dádiva é o que permite constituir alianças entre pessoas concretas bem distintas (unindo-as numa mesma cadeia de obrigações, desafios e benefícios). Ela não é passível de interpretação, nem na linguagem do interesse, nem da obrigação, do prazer ou da espontaneidade, pois a dádiva é uma aposta sempre única que liga as pessoas, ligando simultaneamente, e de uma maneira sempre nova, o interesse, o prazer, a obrigação e a doação (CAILLÉ, 2007, p.188).

A dádiva de Nael a Domingas, por meio da criação de um *récit de soi* que é também um *récit do “entre nous”* é um dos gestos estéticos e políticos que permitem a emergência e a aparição do rosto de Domingas no romance. Há uma bela passagem no texto que evidencia esse aparecer: Nael encontra uma fotografia em que sua mãe e Yaqub aparecem juntos, jovens, sorrindo em uma canoa atracada perto de um bar.

Recortei o rosto de minha mãe e guardei esse pedaço de papel precioso, a única imagem que restou do rosto de Domingas. Posso reconhecer seu riso nas poucas vezes que ela riu, e imaginar seus olhos graúdos, rasgados e perdidos em algum lugar do passado (HATOUM, 2000, p. 263).

Entre mãe e filho a resposta ao dilema ético apresentado pelo aparecer do rosto se configura de modo diferente. Nael quer responder ao rosto de Domingas, entender sua história, divisar os meandros de suas agruras e dores. Ao mesmo tempo, Domingas deseja responder ao filho, revelar-lhe não só a ansiada origem paterna, mas também sustentar seu olhar, seu desejo de amor e pertencimento. É justamente por que responder ao rosto delineia a dinâmica das relações sociais e, neste caso, familiares, que ele estabelece um dilema assim expresso por Lévinas (2007): qual atitude tomamos quando testemunhamos o

ataque injusto a um rosto? Decidir o que fazer é um gesto ético e político que requer doação, fraternidade, amizade, amor: vínculos através dos quais quem responde reconhece sua dependência e responsabilidade com relação aos outros com os quais convive num dado contexto sociocultural.

Responsabilidade enquanto relação ética não significa apenas assumir o fardo do outro ou ajudá-lo a suportar as agruras da existência, mas sobretudo carrega algo de espontâneo, intuitivo, de modo que a experiência do rosto do outro e a demanda que dele emana são positivas e enriquecedoras, uma vez que “é a partir da existência do outro que minha própria existência se torna humana” (LÉVINAS, 1999, p.167). Visto por esse ângulo, a resposta de Nael ao rosto de Domingas é a elaboração, a fabulação, pela escritura, de uma narrativa que, ao mesmo tempo, escuta e ergue esse rosto, reconhecendo sua própria dependência e vulnerabilidade diante dela e dos outros. Esse trabalho político e estético da escrita, tão ricamente explorado na obra de Rancière, é a chave para uma possível emancipação de Nael.

Criar com madeira, com palavras... emancipar-se

Em sua obra *A noite dos proletários*, Rancière (1988) investiga cartas e documentos escritos por operários franceses no século XIX, utilizando o tempo que teriam para dormir para criar, ler e trabalhar a própria linguagem. Segundo ele, um operário alcança, com a leitura e a escrita, a capacidade de se conectar a uma comunidade sensível parcial, aleatória e que não se vincula necessariamente à classe social, mas que permite pequenas invenções no ato mesmo de fazer circular histórias, objetos e enunciados, multiplicando as racionalidades disponíveis no gesto de conferir uma forma singular à capacidade de fazer e dizer que pertence a todos. A poética do conhecimento consiste, então, em uma operação na linguagem e com a linguagem que retira os objetos, narrativas e corpos de um *status* que a história social ou cultural atribuiu a eles, permitindo a emergência de um excesso de nomes, palavras e usos.

O método de Rancière assenta-se justamente no modo como ele escolhe ler os arquivos e cartas escritos pelos operários: como narrativas que guardam muito em comum com a produção literária e a história ficcional, sendo, portanto, dotados de uma literaridade. Ele insiste em mostrar que não leu os textos por eles escritos como documentos que expressavam a condição ou cultura dos trabalhadores (ou seja, não se tratava de recolher documentos que detalhavam problemas expressos na linguagem do povo). Em vez disso, procurou lê-los como textos literários e filosóficos, marcas de uma luta por cruzar as fronteiras entre linguagens e mundos.

Na *Noite dos Proletários* foi necessário que eu extraísse os textos dos trabalhadores do *status* que a história social ou cultural atribuiu a eles: uma manifestação de uma condição cultural particular. Eu olhei para esses textos como invenções de formas de linguagem similares a todas as outras. A procura de sua valência política estava na sua reivindicação da eficácia da literalidade, nos poderes igualitários da linguagem, indiferente com relação ao *status* do falante (RANCIÈRE, 2000, p.116).

Nas palavras dos operários, Rancière procura distinguir uma forma de construção de sentido que revela a fabulação, que depreende a construção ficcional do “como se” e seu agenciamento político nas descrições de objetos, ações e acontecimentos.

É possível identificar um “como se” envolvido no “é o modo como as coisas são”. [...] Esse é o modo como extraio minhas pequenas narrativas da fábrica da história social, onde elas tinham o *status* de expressões de uma certa “cultura dos IPOTESI, JUIZ DE FORA, v.21, n.1, p.46-63, jan./jun. 2017

trabalhadores” a fim de fazer com que apareçam como proferimentos sobre e como ocorrem mudanças na partilha do sensível. Histórias sobre “estar lá” e as razões para se “estar lá” (RANCIÈRE, 2009, p.280-281).

Diante do exposto, Rancière (2000) concebe um método baseado em uma operação dissensual que retira objetos e discursos de seu lugar habitual no cotidiano e nos quadros interpretativos convencionais e os desloca para o campo das invenções de formas diversas de linguagem, de manifestação e argumentação - invenções que caracterizam a comunicação como uma rede de traduções e contratraduções. Ele procura propor uma forma polêmica de reenquadrar o comum: um reenquadramento que depende da subversão de uma dada distribuição do sensível a partir da criação de um lugar polêmico, uma cena de “confrontação entre sentidos comuns opostos ou modos opostos de enquadrar o que é comum” (2009, p.277).

O que a literatura proporciona aos trabalhadores não é a consciência de sua condição, mas a paixão que torna possível quebrar sua condição, porque a paixão é proibida por sua condição. A literatura não faz política promovendo mensagens ou enquadrando representações. Ela faz política incitando paixões, que significam novas formas de equilíbrio ou desequilíbrio entre ocupação (trabalho) e o equipamento sensório que a configura (RANCIÈRE, 2009, p.278).

A literatura e a arte, para Rancière, guardam relação com a política quando permitem justamente um desencaixe entre a identidade social atribuída ao sujeito e aquilo que ele é capaz de fazer, de criar, de inventar. Há uma ruptura entre o corpo subjugado e maltratado da empregada doméstica Domingas e as delicadas esculturas de madeira que ela, do mesmo modo que os operários de Rancière, fabricava à noite, trocando o descanso pela potência libertária da criação:

Domingas entrava no meu quarto e eu a ajudava a tirar a casca de um pedaço de tronco de muirapiranga, que depois ela esculpiria com habilidade e paciência. Ela, que tinha medo de trocar uma lâmpada, podia transformar um pau tosco num pequenino papa-açai de peito encarnado (HATOUM, 2000, p. 130).

Entrei no meu quarto, este mesmo quarto nos fundos da casa de outrora. Trouxera para perto de mim o bestário 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. Assim pensava ao observar e manusear esses bichinhos de pau-rainha, que antes me pareciam apenas miniaturas imitadas da natureza. Agora meu olhar os vê como seres estranhos (HATOUM, 2000, p. 265).

Domingas e Nael esculpiam à noite: ela, a madeira; ele, as palavras; mas ambos dando origem, pelo gesto criativo, a uma forma de apropriação de si, de subjetivação política que os afastava das identidades impostas e fonte constante de desprezo. A identidade social para Rancière (2004) é a inscrição de um sujeito em uma ordem que associa o seu lugar a uma maneira de fazer e dizer considerados apropriados ou condizentes. Essa inscrição não é neutra, uma vez que o dizer e o fazer que ela define são indexados a um valor que define se o sujeito inscrito se torna ou não invisível e inaudível para o resto da comunidade. Sob esse aspecto, o sujeito político se define no distanciamento de toda identidade social. Rancière (2004) descreve os processos de subjetivação como aqueles através dos quais os nomes (empregada, mulher, imigrante, índia etc.) são desviados de sua significação social para se tornarem lugares, processos nos

quais se exerce uma demanda de igualdade. Os processos de identificação, por sua vez, localizariam somente um lugar na ordem social no qual se desenham certos modos de ser, agir e dizer, certa posição na hierarquia. Dito de modo breve: segundo Rancière (1995), por meio da identificação, um eu se posiciona em uma hierarquia. Por meio da subjetivação, um eu se cria ao perturbar a ordem hierárquica.

Nael também escreve à noite, produzindo a si mesmo e a Domingas no árduo trabalho com a linguagem, instaurando diante de ambos a possibilidade de resistência contra a reprodução e governo dos modos de vida e das consciências pré-aprovadas, fazendo surgir, no interior da máquina social de produção de subjetividades adestradas, novas formas de inventar valorizações e autovalorizações.

O entalhe na madeira (aprendizado que Domingas herda do pai, que para ela fazia bichinhos de madeira na infância) e a escrita literária têm o poder de desestabilizar as evidências dos registros discursivos dominantes: eles representam o exercício do trabalho com a linguagem artística, da bricolagem com signos, materiais e enunciados, proporcionando outras formas de apreender o sensível, o visível e sua significação. Arriscamo-nos a dizer que Nael e Domingas produzem uma arte menor, no sentido do termo “literatura menor”, cunhado por Deleuze e Guattari (2014). A literatura menor é por eles definida como uma “sintaxe incorreta” (2014, p.40), desterritorializada: uma sintaxe para gritar e também para dar ao grito uma sintaxe.

Domingas grita através do seu silêncio, ou melhor, seu silêncio grita, afronta na obscuridade do quartinho do fundo, na vontade sempre frustrada de ir-se embora, no ir ficando, no recolher-se com o filho sem pai (CURY, 2002, p.315)

Talvez, uma sintaxe que, ao mesmo tempo conecta e desconecta as palavras de seu uso habitual, que opera mostrando o que pode ser dito e o que não pode. Uma sintaxe que revela o valor coletivo da enunciação que forja os meios de colocar em prática uma sensibilidade solidária e insurgente.

A desterritorialização e a bricolagem promovidas pela arte menor teria como função devolver a sonoridade ao silenciamento do cotidiano, a espessura aos espaços e tempos achatados pela repetição, a visibilidade e enunciação às relações de força interiorizadas. Ela pode promover a libertação da palavra de seus fluxos habituais de produção e circulação e na igualdade que se instaura quando qualquer um pode dela se assenhorar, sem a necessidade de seguir um roteiro ou fórmulas específicas de enunciação. Trata-se de uma igualdade sensória e expressiva em vez de uma igualdade apenas legal ou econômica.

A arte menor de Domingas e Nael mostra como criatividade, linguagem e materialidade da expressão (linguagem, poiesis, produção) compõem, para Rancière (2009), a tríade central à emancipação e autonomia dos sujeitos. Segundo ele, cada um tem que descobrir por si mesmo, em sua própria linguagem e sintaxe, as relações e acessos a um mundo comum. É através do trabalho com a linguagem (assim como a literatura), da bricolagem e gambiarra com os códigos (o corpo da letra e os corpos insurgentes), que percebemos uma poética de criação de cenas dissensuais nas quais sujeitos e objetos antes não figurados se tornam visíveis, ganham um rosto e têm suas palavras consideradas.

Considerações finais

Ter posse da palavra, criá-la, oferecê-la ao outro e dele esperar uma resposta: é nesse agenciamento do dizer que se ergue o rosto, que se produz o reconhecimento e que se questionam as identidades impostas aos sujeitos. Vimos que a visibilidade e a dignidade

estão ligadas ao processo ético, estético e político de constituição do ator social como interlocutor (ION, 2006): à possibilidade de ver-se como sujeito de palavra e não só de voz; de construir autonomia política e de desidentificar-se com rótulos atribuídos hierarquicamente (poder existir na conexão e desconexão de vários nomes).

A visibilidade que Nael confere a si mesmo e a Domingas relaciona-se ao delicado trabalho que realiza com as palavras na construção de seus rostos e não de suas representações identitárias. Nael é porta-voz de Domingas, não no sentido de escrever para representá-la, descrever sua vida, falar por ela, em nome dela, reivindicar reparações, mas de criar um espaço de acolhimento, de hospitalidade. “Não se trata de reproduzir-lhe diretamente a fala, mas de mediá-la, pela distância e pelo deslocamento na voz do narrador” (CURY, 2002, p.315).

É nesse relato que se faz a partir da fronteira que a índia encontra seu lugar, torna-se novamente dona de uma voz e de um corpo. [...] o relato de Nael se propõe a narrar essa outra voz, voz singular, corpo singular, que encontra no relato a sua cena (MARQUES, 2001, p.429).

Nael se constitui na ação discursiva e, nessa mesma prática, produz, sustenta e ampara o rosto de Domingas, moldando e modificando o contexto social e familiar no qual se insere.

A narrativa se torna ela mesma não mais o instrumento de desvendamento de um segredo nunca revelado, mas o próprio espaço de constituição do narrador enquanto portador de uma história, de um olhar, de uma voz. [...] É pela narrativa do outro, pela constituição desse espaço em que o outro pode falar, que o narrador se constitui, como que reafirmando que a identidade só pode ser pensada enquanto atravessada pela alteridade. Ao se propor a narrar, Nael pode encontrar na escrita (e não pela escrita), não o conforto de uma origem, a tranquilidade de uma identidade, mas a possibilidade de originar-se, de narrar-se (MARQUES, 2001, p.429).

A constituição do sujeito político emancipado implica que, de um lado, ele deve buscar sua emancipação e autonomia através de um investimento pessoal: trabalhar a própria linguagem, elaborando com ela outras possibilidades de existências. Mas também de um encontro com os outros: um encontro que não é tranquilo, mas povoado de tensões e violências diversas. Há, nessa concepção, a ideia de que a agência dos sujeitos toma forma em contextos concretos de vida e experiência, articulada por feixes de relações, assimetrias e potencialidades que impedem a consideração dos sujeitos como agentes isolados, afastados de práticas relacionais e comunicativas que os auxiliam a definir e defender interesses e preferências.

Entretanto, há inúmeros limites e obstáculos à construção da autorealização, dificultando as condições concretas de sua efetivação. A busca da autorealização nos revela o delicado e demorado processo de desenvolvimento de habilidades comunicativas, expressivas e cognitivas que leva o sujeito a se posicionar diante de outros, a elaborar e expressar opiniões com segurança e desenvoltura, a justificar e defender seus pontos de vista quando questionado. Além disso, as estruturas institucionais, políticas e culturais, que deveriam oferecer oportunidades de desenvolvimento e aprimoramento dessas habilidades, são perpassadas por assimetrias de poder e coerções pouco tematizadas. É sob esse aspecto que a construção da autonomia, da emancipação e do empoderamento não é algo dado aos indivíduos, mas uma possibilidade de desenvolvimento do sujeito que está associada às relações sociais vistas sob o aspecto das capacidades humanas para a autorreflexão e para a

criação de si e do outro num encontro que preserva as distâncias, as estranhezas, ao mesmo tempo em que oferece as passagens entre o mesmo e o outro. Nesse sentido, Didi-Huberman nos lança um intrigante e difícil desafio:

É preciso renunciar à empatia identificatória e psicológica que, diante das obras de arte, nos conduziria à nossa própria existência, a nossas próprias histórias, a nossas recordações de infância ou à forma conhecida de nossos sentimentos. É preciso pensar uma outra empatia: uma empatia da coisa impessoal e da memória sem lembranças. Uma empatia que nos olha e nos massacra a partir de sua diferença soberana, sua estranheza, sua duvidosa “impessoalidade” (DIDI-HUBERMAN, 1999, p.161).

O acolhimento e a hospitalidade instaurados pela narrativa de Nael teriam a ver com o delicado equilíbrio entre dois gestos envolvidos na emergência e aparição do rosto: a passividade (afetação pelo estranhamento que não se deixa reduzir à familiaridade) e a passibilidade (elaboração de uma resposta à interpelação produzida por aquele que a mim dirige uma demanda). O rosto convida à aproximação ao outro, ao mesmo tempo em que assegura uma separação: ele produz uma ligação entre sujeitos separados, mas observa a distância que os separa, preservando-os de qualquer fusão identificadora ou massificante. O rosto garante a construção de relações entre os olhares de corpos que veem e que se mantêm disponíveis à troca e à mútua afetação, porém preservando sua estranheza e seu estrangeirismo recíprocos. A potência política do rosto está em sua capacidade de nos colocar em contato com, de nos deslocar para as fronteiras da alteridade, do sofrimento e da alegria alheia.

A face for Domingas: hospitality and recognition in the narrative creation of a feminine identity in *Dois Irmãos*, by Milton Hatoum

ABSTRACT: The aim of the article is to reflect on the process of appearance of the face (Lévinas) of the character Domingas, in the novel *Dois Irmãos*, by Milton Hatoum. From the philosophical approach of the notion of recognition by authors such as Butler, Rancière, Honneth, Voiron and Renault it is discussed how, in the gesture of writing, Domingas attains the necessary hospitality to exist and to resist violence and injury.

Keywords: face; recognition; hospitality; identity; *Dois Irmãos*.

* Este trabalho foi realizado com o apoio do CNPq e da FAPEMIG.

** Doutora em Literatura Comparada pela FALE-UFMG. Membro da Academia Serrana de Letras.

*** Doutora em Comunicação Social pela UFMG, professora do Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da UFMG.

¹ Lévinas (2007) destaca que a responsabilidade exige um engajamento carnal, pois interrompemos nosso isolamento e vamos em socorro ao outro, às vezes chegando ao ponto de querermos substituir o outro em seu sofrimento.

² Modo como o narrador define Domingas na p.64 do romance.

REFERÊNCIAS

BUTLER, Judith. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. New York: Verso, 2004.

BUTLER, Judith. Vida precária. Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar. São Carlos, 2011, n.1, p.13-33.

BUTLER, Judith. *Quadros de Guerra. Quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

BUTLER, J.; GAMBETTI, Z.; SABSAY, L. *Vulnerability in resistance*. Duke University Press, 2016.

CAILLÉ, Allain. Reconnaissance et Sociologie. In : CAILLÉ, Allain (dir.). *La quête de reconnaissance: nouveau phénomène social total*. Paris: la Découverte, 2007, p.185-208.

CERTEAU, Michel de. *La Prise de Parole et autres écrits politiques*. Paris : Éditions du Seuil, 1994.

CURY, Maria Zilda Ferreira. Imigrantes e agregadas: personagens femininas na ficção de Milton Hatoum. In: DUARTE, Constância *et alli* (orgs). *Gênero e representações na literatura brasileira*. Coleção Mulher e Literatura, v. 2. Belo Horizonte: FALE-UFMG, 2002, p.305-318.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka: Por uma literatura menor*. Trad.: Cíntia Vieira da Silva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *La demeure, la souche: apparentements de l'artiste*. Paris : Éditions de Minuit, 1999.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Peuples exposés, peuples figurants: L'Oeil de l'Histoire, 4*. Paris, Éditions de Minuit, 2012.

DUBET, François. Injustice et reconnaissance. *Esprit*, n.346, juillet 2008, p.144-159.

FASSIN, Didier. *At the Heart of the State: the moral world of institutions*. Pluto Press, 2015.

FOESSEL, Michaël. « La reconnaissance ou les nouveaux enjeux de la critique sociale ». *Esprit*, n. 346, juillet 2008, p.56-60.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal. 1979.

FRASER, Nancy. Social Justice in the age of identity politics: redistribution, recognition, and participation. In: FRASER, N.; HONNETH, A. *Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange*. London: Verso, 2003, pp.7-109.

FRASER, Nancy. *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*. Trad. Estelle Ferrarese. Paris: éditions la Découverte, 2005.

FRASER, Nancy. *Unruly Practices: power, discourse, and gender in contemporary social theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

FRASER, Nancy. Justice sociale, redistribution et reconnaissance. *Revue du Mauss*, n. 23, 2004, p.151-164.

HATOUM, Milton. *Dois Irmãos*. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

-
- HATOUM, Milton. Entrevista à Susana Scramim. *Cult*, n.36, 2000, p. 4-11.
- HONNETH, Axel. *La lutte pour la Reconnaissance*. Trad. Pierre Rusch. Paris: Les Éditions du Cerf, 2007.
- HONNETH, Axel. *La société du mépris: vers une nouvelle Théorie critique*. Trad. Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix. Paris: éditions la Découverte, 2006.
- HONNETH, Axel. Invisibilité: sur l'épistémologie de la reconnaissance. *Réseaux*, n.129-130, 2005, p. 41-47.
- ION, Jacques. La dignité, nouvel enjeu de mobilisation. *Sciences Humaines*, n.172, p. 41-43, 2006.
- LALLEMENT, Michel. Qualités du travail et critique de la reconnaissance. In: CAILLÉ, Allain (dir.) *La quête de reconnaissance: nouveau phénomène social total*. Paris: la Découverte, 2007, p. 71-88.
- LAZZARATO, Maurizio. *As revoluções do capitalismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- LAZZERI, Christian; CAILLÉ, Alain. La reconnaissance aujourd'hui: enjeux théoriques, éthiques et politiques du concept. *Revue du Mauss*, n.23, 2004, p.88-115.
- LE BLANC, Guillaume. *Vies ordinaires, vies précaires*. Paris: Éditions du Seuil, 2007.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Alterity and transcendence*. New York: Columbia University Press, 1999.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1982; 2007.
- LÉVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Trad.: José Luiz Pérez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.
- MARQUES, Ana Martins. Resenha sobre Relato de um certo Oriente. *Scripta*, Belo Horizonte, v.4, n.8, 2001, p.425-429.
- PAYET, Jean-Paul; GIULLIANI, Frédérique; LAFORGUE, Denis. *La voix des acteurs faibles: de l'indignité à la reconnaissance*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008.
- RAGO, Margareth. *A aventura de contar-se: feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade*. Campinas: Editora Unicamp, 2013.
- RANCIÈRE, Jacques. *A noite dos proletários*. São Paulo: Cia das Letras, 1988.
- RANCIÈRE, Jacques. *La Mécontente— politique et philosophie*. Paris: Galilée, 1995.
- RANCIÈRE, Jacques. Dissenting words: a conversation with Jacques Rancière. *Diacritics*, v.30, n.2, 2000, p.113-126.
- RANCIÈRE, Jacques. *Aux bords du politique*. Paris: Gallimard, 2004.

RANCIÈRE, Jacques. The method of equality: an answer to some questions. In: ROCKHILL, Gabriel; WATTS, Philip (eds.). *Jacques Rancière: History, Politics, Aesthetics*. Durham and London: Duke University Press, 2009, p.273-288.

RENAULT, Emmanuel. La reconnaissance au cœur du social. *Sciences Humaines*, n.172, p. 34-37, 2006.

RENAULT, Emmanuel. *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*. Paris: la Découverte, 2004.

RENAULT, Emmanuel. *Mépris Social. Éthique et politique de la reconnaissance*. Paris: Éditions du Passant, 2000.

SPIVAK, Gaiatri. Subaltern Talk, interview with the editors. In: LANDRY, Donna; MacLEAN, Gerald (eds.). *The Spivak Reader*. London: Routledge, 1996, p.287-308.

VOIROL, Olivier. Les luttes pour la visibilité – esquisse d'une problématique. *Réseaux*, n.129-130, 2005, p. 91-121.