

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS**

**LIOZINA KAUANA DE CARVALHO PENALVA**

**MITO E PROCESSOS DE IDENTIFICAÇÃO CULTURAL EM *ÓRFÃOS  
DO ELDORADO*, DE MILTON HATOUM**

**VITÓRIA-ES**

**2014**

**LIOZINA KAUANA DE CARVALHO PENALVA**

**MITO E PROCESSOS DE IDENTIFICAÇÃO CULTURAL EM *ÓRFÃOS DO ELDORADO*, DE MILTON HATOUM**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras – Mestrado em Estudos Literários do Departamento de Línguas e Letras – do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Literatura.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Júlia Maria Costa de Almeida.

**VITÓRIA-ES**

**2014**

LIOZINA KAUANA DE CARVALHO PENALVA

**MITO E PROCESSOS DE IDENTIFICAÇÃO CULTURAL EM ÓRFÃOS  
DO ELDORADO, DE MILTON HATOUM**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras – Mestrado em Estudos Literários do Departamento de Línguas e Letras – do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Literatura.

Aprovada em 09 de outubro de 2014

**COMISSÃO EXAMINADORA**

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Júlia Maria Costa Almeida  
Universidade Federal do Espírito Santo  
Orientadora Membro Presidente

---

Prof. Dr. Jorge Luiz do Nascimento  
Universidade Federal do Espírito Santo  
Membro Titular do PPGL

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Zilda Cury  
Universidade Federal de Minas Gerais  
Membro Titular externo ao PPGL

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Adelia Maria Miglievich Ribeiro  
Universidade Federal do Espírito Santo  
Membro suplente do PPGL

---

Prof. Dr. Paulo Roberto Tonani do Patrocínio  
Universidade Federal do Rio de Janeiro  
Membro suplente externo ao PPGL

"Tudo faz pensar que existe um certo ponto do espírito a partir do qual a vida e a morte, o real e o imaginário, o passado e o futuro, o comunicável e o incommunicável deixam de ser percebidos contraditoriamente."

André Breton, **Segundo Manifesto**

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço a Deus, que tem sido maravilhoso em suas escolhas;

A meu pai, que segurou a minha mão em todos os momentos. Tudo o que sou devo, infinitamente, a ele;

A minha mãe pelos conselhos e amor incondicional;

Aos meus irmãos, em especial Lorena Penalva, por ser sempre tão cheia de ideias e ter insistido para que eu fizesse a seleção do mestrado;

A Naide e Jailson, que me acolheram como filha no Espírito Santo;

A minha orientadora Professora Dra. Júlia Almeida, pela competente, valiosa e humana orientação;

A Sarah Vervloet e Jacqueline Leal Laranja, amigas que estiveram ao meu lado como uma espécie de anjos da guarda. Companheiras do início ao fim do curso;

A Thiago e Jailson Bertoli, pessoas que moveram esforços para que em nenhum momento me faltasse força, foco e fé;

E a todos os outros que contribuíram direta e indiretamente para a realização dessa pesquisa.

## RESUMO

Neste trabalho propomos uma discussão sobre representações de identidades na Amazônia brasileira, a partir da novela *Órfãos do Eldorado*, de Milton Hatoum. Essa narrativa está mergulhada em um contexto de convivência entre múltiplas e complexas culturas, que deslizam por fronteiras móveis, instáveis e indeterminadas. A proposta é observar como acontecem as relações de identidades e diferenças na complexidade da formação cultural amazônica e contribuir para que sejam consideradas vozes, estórias e mitos soterrados pela ótica ocidental. Para isso, destacamos as teorias de Homi K. Bhabha, Stuart Hall, Jacques Derrida, Walter Mignolo e Ana Pizarro, que têm ajudado a pensar a identidade cultural não como uma essência fixa e homogênea, que se mantém imutável, fora da história e da cultura, mas como um processo que se encontra em constante diálogo e transformação, principalmente no mundo atual, em que a globalização, os meios midiáticos e a tecnologia exigem cada vez mais dos sujeitos um movimento maior de intersecção e troca de valores e experiências. Portanto, o objetivo principal deste trabalho é repensar os processos de identidades, distanciando-nos do olhar exótico, selvagem e incivilizado que a literatura de viagem dos cronistas europeus, em sua maioria, nos concebeu em seus relatos, assim como em outros textos que objetivaram pensar a cultura amazônica. A partir das experiências vividas pelo narrador da obra analisada, elaboramos uma discussão sobre como culturas distintas se olham em suas diferenças, misturam-se, às vezes se chocam, mas também se complementam.

**Palavras-chave:** Amazônia. Milton Hatoum. Identidade/Hibridismo. *Órfãos do Eldorado*.

## ABSTRACT

In this work we propose a discussion about representations of identities in the Brazilian Amazon, from the novel *Órfãos do Eldorado* (Orphans of Eldorado) by Milton Hatoum. This narrative is developed in a context of living together with multiple and complex cultures that slide by mobile, unstable and indeterminate boundaries. The proposal is to observe how relationships of identities and differences are established in the complexity of Amazonian cultural, aiming to contribute so that voices, stories and myths buried by western perspective can be considered. Our study rely on the theories of Homi K. Bhabha, Stuart Hall, Jacques Derrida, Walter Mignolo and Ana Pizarro, who have helped to think about the cultural identity, not as a fixed and homogeneous essence, which remains unchanged outside history and culture, but as a process that is in constant dialogue and transformation, especially in the nowadays world where globalization, the media and media technology increasingly require a larger movement of the subject intersection and exchange of experiences and values. Therefore, the main objective of this work is to rethink the processes of identity, moving away from the exotic, savage and uncivilized approach that the travel literature of European chroniclers, mostly conceived us in their reports, as well as other texts that aimed to think Amazonian culture. From the experiences of the narrator of the analyzed work, we elaborated a discussion on how different cultures can apprehend from their differences, get mixed among themselves, sometimes clashing against each other, but also complementing each other.

**KEYWORDS:** Amazon. Milton Hatoum. Identity/Hybridity. Orphans of Eldorado

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>8</b>
<b>2 AMAZÔNIA: SABERES, DISCURSOS E IMAGINÁRIOS .....</b>	<b>13</b>
2.1 UMA PROJEÇÃO DE OLHARES SOBRE A AMAZÔNIA.....	22
2.2 PARAÍSO E INFERNO VERDE .....	26
<b>3 MITO E PENSAMENTO NA AMAZÔNIA BRASILEIRA.....</b>	<b>31</b>
<b>4 O ENTRELAÇAMENTO DE MITOS EM <i>ÓRFÃOS DO ELDORADO</i>.....</b>	<b>45</b>
<b>5 CULTURAS, IDENTIDADES E DIFERENÇA NA AMAZÔNIA BRASILEIRA.....</b>	<b>61</b>
5.1 CULTURA E PROCESSOS DE IDENTIFICAÇÃO NA AMAZÔNIA DE HATOUM .....	68
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>82</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>86</b>
<b>APÊNDICE: DADOS DE BIOGRAFIA E OBRA DE MILTON HATOUM .....</b>	<b>90</b>

## 1 INTRODUÇÃO

A Amazônia é mesmo surpreendente. Além de ser dona de uma mata exuberante e enigmática, de rios tão grandes e caudalosos que mais parecem oceanos, animais com cores, formas e tamanhos dos mais diversos e inúmeros recursos minerais, também acolhe povos de diferentes etnias e culturas. Esse espaço tem servido de abrigo para imigrantes europeus, migrantes de várias partes do país, índios, ribeirinhos e as inúmeras relações produzidas entre esses povos, provocando mestiçagens e hibridismos significativos desde o início dos processos de colonização até os dias atuais. Entretanto, surpreendente mesmo é observar que diante de tanta heterogeneidade, diferença e mobilidade cultural, esse espaço ainda é permeado por discursos que atribuem caráter homogeneizador e essencialista a essa região.

Frequentemente, as referências construídas sobre a Amazônia, sejam em livros didáticos, na mídia ou até mesmo na literatura, são superficiais e generalizadoras, não dando conta da complexidade de suas culturas, de suas identidades e de seus saberes. Muitos desses discursos afirmam com eloquência que o espaço amazônico ainda não atingiu a etapa do pensamento racional, o qual é sempre lapidado por princípios que regem a cultura da Europa ou de outras regiões tidas como “civilizadas”. Por isso, os amazônidas, por diversas vezes, nomeados como atrasados, ignorantes e esquisitos, estariam fadados ao mito, à lenda e outras formas comumente consideradas inferiores. Nota-se também, nesses discursos, que a abundância da fauna e da flora, o meio ambiente e as riquezas minerais costumam aparecer em primeiro plano, em detrimento às pessoas que vivem e convivem nesse espaço. Dentre esses aspectos concernentes ao espaço amazônico, o ser humano e as suas manifestações culturais, o seu jeito de ser e viver foram invisibilizados, transformando as paragens amazônicas em espaços vazios à espera de sujeitos dotados de saberes racionalizados para habitá-la e desenvolvê-la.

Esse comportamento egocêntrico do colonizador, ao longo do tempo, ignorou e até mesmo silenciou muitas vozes produzidas na Amazônia, contribuindo para a formação de um conjunto limitado de enunciados, imagens e modelos culturais que se utilizam da estratégia da estereotipização. O estereótipo é uma ameaça para a compreensão dos povos, levando em conta que recusa a diferença, trabalha com relações culturais petrificadas e essencializadas. Assim, as multiplicidades e diferenças são apagadas em nome de semelhanças superficiais do

grupo. Segundo Albuquerque Júnior (2011), superar estereótipos imagéticos e discursivos envolve reverter relações de saber e de poder, pois esses dispositivos são responsáveis por enunciados clichês que inventam a região; tanto o discriminado como o discriminador são produtos de efeitos de verdade, de intensos processos de luta.

É nesse contexto que se inserem as discussões deste trabalho, que tem por objetivo compreender como se deu o processo de representações de culturas e identidades na (da) Amazônia brasileira. A partir da perspectiva dos Estudos Culturais e Pós-coloniais, propomos uma análise da novela *Órfãos do Eldorado* (2008), de Milton Hatoum. Escolhemos essa obra pelo fato de Hatoum ser um escritor contemporâneo, comprometido com a região amazônica, e os seus textos apresentarem um debate acerca das problemáticas da região, propondo uma releitura dos processos de enunciação e desfazendo hierarquias tão presentes no processo de formação do espaço amazônico brasileiro.

O enredo de *Órfãos* se desenvolve no espaço amazônico, mais precisamente na cidade de Manaus e, apesar de no início nos ser apresentada uma cidade em franco desenvolvimento, ainda devido às bonanças do ciclo da borracha, ao final, com o simbólico naufrágio de um cargueiro alemão, vemos um lugar imerso na decadência, problemas sociais e miséria humana. Essa novela adquire importância nas discussões sobre a Amazônia, tendo em vista que evidencia processos híbridos e de alteridade, provocando mudanças nas concepções entre o que é hegemônico e o que é subalterno, entre alta cultura e cultura popular, entre periferia, margem e o outro.

Esse debate é importante na contemporaneidade, pois ajuda a desfazer cordões de isolamentos entre os povos, questionando conceitos abstratos e universais que, pretensiosamente, se afirmam válidos para toda a humanidade. Mergulhados na contribuição teórica de Walter D. Mignolo (2008), apontaremos para a necessidade de que é preciso “aprender a desaprender”, pois sem essa desobediência epistêmica continuaremos a reforçar valores eurocêntricos, que camuflados sob a ideia de desenvolvimento e modernidade, permanecem excludentes e exploradores.

Nessa pesquisa, destacam-se os autores: Homi K. Bhabha (2013), com sua abordagem sobre cultura e identidade, constituída a partir do que chamou de terceiro espaço, em proximidade ao que Silviano Santiago nomeou de entre-lugar; Stuart Hall (1999), com seus conceitos de

identidade e hibridismo cultural, que apontam para o contato, o diálogo e a negociação entre as culturas; e a teoria desconstrucionista de Derrida (1991), que apresenta discussões descentradoras no que se refere à compreensão do eu e dos processos de identificação. Também é fundamental a contribuição de Ana Pizarro (2005), que ajuda a pensar a Amazônia como uma construção discursiva, e de Walter Mignolo (2008), com seu conceito de desobediência epistemológica. Como se pode notar, todos os autores e noções que aqui serão desenvolvidos estão distanciados da visão etnocêntrica predominante em nossa literatura até os anos 60, do século XX, que entende a identidade como algo a ser alcançado, um conceito fixo e essencializado. Ao contrário, desenvolvemos uma reflexão crítica sobre a identidade cultural amazônica a partir de pressupostos de mobilidade, instabilidade e incompletude.

A partir de um olhar transversal sobre a cultura amazônica, quer-se desconstruir o discurso monolítico que, através dos tempos coloniais e pós-coloniais, constituiu a Amazônia como essência e estabilidade. Ao propormos essa transversalização dos valores eurocêntricos e conceitos universalizantes, não queremos negar a cultura do colonizador, pois nossa pesquisa é movida pela ideia de que não se combate a discriminação apenas invertendo o discurso discriminatório. Também não se trata de buscar enxergar a Amazônia como ela realmente é, pois esse espaço está longe de ser fechado e homogêneo. Pretende-se, na verdade, interrogar e desconstruir esses processos epistemológicos sedimentados historicamente a partir da exclusão, valorizando relações com a alteridade, ou seja, considerando os inúmeros contatos e diálogos culturais que se processaram na Amazônia.

Após esta Introdução, o segundo capítulo desse trabalho, denominado “Amazônia: Saberes, Discursos e Imaginários”, busca analisar e compreender o olhar que o viajante, estrangeiro, projeta sobre a Amazônia e, de modo inverso, aquele que o nativo amazônico projeta sobre a Europa. Tomando por base as reflexões de Ana Pizarro compreendemos que a Amazônia é uma construção discursiva, pois foi se constituindo enquanto espaço físico, humano e cultural a partir dos mais variados discursos, em especial do colonizador europeu. Nesse momento, levantamos discussões questionando as ideias estereotipadas de pureza e mostrando que as culturas são formadas a partir de um diálogo constante entre as mesmas.

Ainda nesse capítulo, apresentaremos algumas ideias sobre os aspectos geográficos, políticos e econômicos da Amazônia. Esse é o momento em que mostramos a grande influência que o ciclo da borracha, que teve o seu auge no final do século XIX e início do século XX, exerceu

sobre o processo de construção das identidades na Amazônia. Falar sobre esse ciclo econômico é também tecer uma crítica acerca da exploração da natureza e, principalmente, da exploração humana, e desvelar identidades que foram forjadas a ferro e fogo, além de realçar conflitos estabelecidos entre os mais diversos sujeitos, que vinham de outras regiões em busca de enriquecimento fácil e rápido. Tal interação, nada amistosa, devido às gritantes diferenças entre o modo de ser e viver dos nativos e estrangeiros, contribuiu para que a Amazônia se tornasse um espaço de amplas e complexas relações culturais, o que inviabiliza qualquer tentativa de homogeneização da cultura dessa região. Para fundamentar essa discussão, recorreremos especialmente às concepções de Ana Pizarro, que ajudam a pensar a Amazônia como um espaço político e discursivo, composto por culturas híbridas, multifacetadas e que estão sempre em movimento. O intuito principal dessa etapa do trabalho é demonstrar que o processo de ocupação e invenção da Amazônia não foi algo acidental, pelo contrário, o colonizador organizou estratégias para impor sua ideologia cultural.

O terceiro capítulo, denominado “Mito e pensamento na Amazônia” pretende evidenciar que a formação do mito do Eldorado é um espelho de como se deu o processo de colonização e exploração americanas. Indo de encontro a muitas abordagens realizadas sobre o mito, aqui ele será visto como uma forma de desestabilizar a episteme ocidental, que se mantém como verdade única para explicar a relação do homem com o mundo, com a natureza e consigo mesmo. O mito deixa de ser um “folclore decorativo”, pensamento próprio dos não-civilizados, e passa a ser concebido como mais uma forma de conhecimento, uma epistemologia alternativa existente capaz de ajudar a refletir sobre a realidade cultural de um povo, suas formas de ser e de fazer. Essas discussões são levantadas para evidenciar que, de acordo com Michel Foucault (1996), a partilha entre o verdadeiro e o falso é historicamente constituída. Assim, o que chamamos de verdade nada mais é do que o mascaramento de uma vontade de verdade, uma versão bem sucedida de um discurso que se organiza através de sistemas de saber e poder e que institucionaliza verdades como naturais e estáveis.

O quarto capítulo “O entrelaçamento de mitos em *Órfãos do Eldorado*” mostra que a Amazônia é lugar de histórias e mitos plurais. A partir da perspectiva do mito, com base nas discussões do estudioso Mircea Eliade (2011), adentramos mais a fundo na análise de *Órfãos do Eldorado* e observamos que na cultura amazônica é indiscutível a importância dos mitos. Consciente disso, Hatoum incorpora diversos mitos à sua narrativa, sendo o principal deles, o

mito do Eldorado, que, apesar de ter sido apropriado e remodelado pelos colonizadores, apresenta raízes profundas na crença indígena. Com isso, ressaltamos a formação de um discurso que preza e respeita a cultura e a individualidade amazônica. Essa análise também busca promover a reelaboração do mito amazônico, considerando que o substrato mítico não surge apenas do isolamento das pessoas, como afirma o discurso hegemônico europeu, mas que faz parte do imaginário amazônica, em um processo natural de construção de conhecimento, de elaboração e de compreensão da vida.

O quinto capítulo, “Culturas, Identidades e Diferença na Amazônia Brasileira”, elabora uma reflexão final sobre processos de construção da identidade cultural amazônica, a partir de pressupostos de irregularidade, inconstância e mobilidade, contribuindo para a formação de um olhar questionador e distante da visão eurocêntrica dominante na representação da região. Nesse momento, destacamos a importância das teorias de Stuart Hall, Homi K. Bhabha, Walter Dignolo e J. Derrida que desenvolveram conceitos sobre a identidade e a diferença, desorganizando modelos e formas de pensar estabilizados em verdades absolutas.

Pensar a cultura amazônica sob a luz da diferença é imprescindível, pois permite inscrever vozes subalternizadas no cânone ocidental, não apenas com o intuito de somar, agregar, mas de perturbar narrativas de poder e saber. Esse conceito dá uma enorme contribuição ao nosso trabalho, pois coloca em crise a noção de origem, totalidade e presença, distanciando-nos da busca de uma identidade original, essencializada, além de promover rupturas com antagonismos binários no nível da representação cultural.

Em todo o trabalho, a novela de Hatoum é o que nos permite refletir melhor sobre a construção e reelaboração de identidades no espaço amazônico, colocando em evidência as diferenças que estão intrinsecamente ligadas a esse espaço móvel e fronteiro. Dessa forma, nossa proposta vai de encontro à homogeneização da cultura, quebrando a ilusão da transparência e da unicidade, questionando e desestabilizando certezas do discurso hegemônico e, assim, ajudando a construir um discurso marcado pelas diferenças e tensões que não se silenciam em pensamento marginal e heterogêneo. Ao criar personagens e espaços que cortejam a impureza, ao dar vozes a pessoas marginalizadas e ao discutir problemas sociais, Hatoum abre espaço para o diálogo entre as culturas, cria literariamente um espaço da movência, da diferença, que gira em torno de histórias de imigrantes e nativos que estão sempre em conflito com o espaço e, também, com seus próprios medos, angústias e ambições.

## 2 AMAZÔNIA: SABERES, DISCURSOS E IMAGINÁRIOS

É intrigante observar as referências feitas à Amazônia em livros didáticos e, principalmente na mídia, pois frequentemente são transmitidas ideias bastante resumidas, generalizadoras e, não raro, estereotipadas acerca da região. Até mesmo na literatura, vários escritores já se dispuseram a elaborar uma história social, política, econômica, literária e cultural da Amazônia, mas em uma leitura primeira desses relatos observa-se que alguns autores não conseguem se desvencilhar de discursos ideológicos e políticos comprometidos com determinados pontos de vistas e com intenções direcionadas.

Um viés constituído pelas estudiosas Ana Pizarro, Amarílis Tupiassú e Neide Gondim confirma que os discursos construídos sobre a Amazônia estão carregados significativamente pela marca do colonizador europeu. Historicamente, percebemos que o nativo vai aprendendo a ver e a observar a si próprio a partir do olhar do outro. Esses olhares, ao longo do tempo, ajudaram a produzir uma identidade discursiva fixa e homogênea, impedindo de observarmos a Amazônia de forma plural e heterogênea, levando em conta que certos elementos atuaram como dispositivos simbólicos para os colonizadores, inclusive o universo mítico. Talvez pelas proporções gigantescas dessa região, ou até mesmo pelo isolamento reforçado pela dificuldade de se adentrar nesse território, ou pela grande complexidade que envolve a Amazônia no que diz respeito a sua diversidade étnica e cultural, pouco se tem produzido de forma consistente e que resulte em estudos capazes de discutir ou até mesmo de apresentar ou de se fazer conhecer a Amazônia brasileira.

Essa mesma problemática é discutida pelo historiador Albuquerque Júnior em *A invenção do Nordeste e outras artes* (1999) quando, em especial atenção à região Nordeste, esse autor assegura que a cruel estratégia de estereotipização e a organização de discursos contribuem para a formação de um espaço limitado e superficial. Em sua discussão, Albuquerque Jr. propõe o deslocamento de lugares fixos de opressor/oprimido, inventor/inventado, sugerindo ao leitor uma compreensão histórica de como essas imagens foram criadas e, especialmente, quem as criou. Ele pensa os nordestinos na situação de autores e não apenas de vítimas, ressaltando que a constituição desta região e também de seus habitantes se deu a partir de diferentes vozes, vindas tanto de fora quanto de dentro da região. Semelhante à formação do

Nordeste, a organização de discursos também concedeu à região amazônica determinadas características e estigmas morais, culturais e simbólicos, fruto do jogo das relações de poder e saber.

Sobre a Amazônia, atividades como o Projeto Rondon (TUPIASSÚ, 1987), projeto de iniciativa governamental e caráter assistencial que envolveu mais de 350 mil estudantes em todo o país, mostram o quanto os próprios brasileiros desconhecem e se mostram surpresos frente ao universo amazônico. Esse projeto, que promovia atividades de extensão universitária, fez com que um grupo de alunos e professores universitários se deslocasse para alguns lugares amazônicos distantes para dar assistência a essas comunidades. A partir daí, Tupiassú relata experiências de estranhamento que chegam a ser engraçadas, os estudantes reclamavam do calor, dos mosquitos e abusaram de protetor solar e repelente. Um deles, afirma precisar de um capacete de construção civil para se proteger de espinhos de tucum. A escritora encerra com a afirmação escrita do general Gilberto Arantes Barbosa que diz que *“Na verdade, os estudantes estão muito animados, parece que estão descobrindo um outro planeta”* (TUPIASSÚ, 1987, p. 299).

Observa-se, portanto, que a novidade diante dessas experiências inéditas ajudou a produzir esse olhar exótico que sempre norteou a relação do resto do mundo com a Amazônia e tem feito com que se observe a floresta, o rio, os animais, os peixes e insetos sem, no entanto, observar respeitosamente as pessoas e as culturas. Ao problematizarmos esses olhares organizados a partir de essencialismos redutores, a intenção é trazer aquilo que está à margem das formas padronizadas pelo discurso eurocêntrico e fomentar a construção de múltiplas perspectivas e identidades que surgem em uma região de fronteira – a Amazônia – e contribuem para a subversão do modelo eurocêntrico.

Expandir os estudos acerca dessa região é conhecer um pouco mais as infinitas relações entre grupos indígenas, ribeirinhos, migrantes e imigrantes, grupos que dão forma a esse espaço. É, nesse caso, também uma forma de alertar para o fato de que a Amazônia não se resume apenas a um “patrimônio ecológico estratégico”, mas uma reserva de formas de vida, um centro de elaboração constante de cultura e imaginários, onde diferentes povos contam e cantam suas alegrias e frustrações.

Segundo Todorov (2003), a descoberta da América foi o encontro mais surpreendente e significativo de toda a história ocidental. Pela primeira vez, o homem europeu se depara com um sentimento radical de estranheza, pois encontra povos com modos de vida, costumes e culturas totalmente distintos, além de não conseguir esconder o espanto com a flora e a fauna nunca antes vistas. Alguns chegam a pensar que a chegada do homem à lua não gerou tanta reviravolta no imaginário humano do que o contato do europeu com a terra “descoberta”.

Na Amazônia, esse “estranhamento” também teve destacado lugar. O contato entre os povos indígenas que viviam nesta região e os europeus (italianos, portugueses, espanhóis, etc.), aconteceu a partir do século XVI, quando esses colonizadores investiam na conquista de novos territórios para explorar riquezas naturais. Esse encontro produziu grande choque cultural, devido a estes apresentarem gritantes diferenças no modo de ser e de viver. Tanto os espanhóis como os demais europeus jamais haviam experimentado, nos contatos com a cultura oriental, um conflito de tamanha proporção como o que aconteceu na Amazônia. Da mesma forma, os indígenas olhavam para os recém-chegados com demasiada estranheza. Sendo assim, tornava-se difícil um contato amistoso e bem-sucedido, pois o fato de “sociedades indígenas transitarem satisfatoriamente pela região, obrigando o branco europeu a respeitar seus métodos de sobrevivência e o trato com a realidade, já era um ultraje inconsciente para o cristão civilizado” (SOUZA, 2001, p. 38).

A Amazônia é um território localizado ao norte da América do Sul, que abrange toda a bacia amazônica, formada por oito países: Bolívia, Brasil, Colômbia, Equador, Guiana, Peru, Suriname, Venezuela e Guiana Francesa, uma possessão francesa. As cartas de hoje assinalam a Amazônia brasileira de conformação geopolítica ao Norte do país, formada pelos estados do Pará, Amapá, Amazonas, Acre, Roraima, Rondônia e Tocantins, este último desmembrado do estado de Goiás, resultado de decisão política, pois por lógica geográfica estaria mais à vontade na região central ou no nordeste do Brasil. Paralelamente a esta, existe a Amazônia Legal, abarcando os sete estados amazônicos e também o norte do Mato Grosso e o noroeste do Maranhão.

Este complexo amazônico é conhecido mundialmente por sua riqueza, uma vez que abriga a maior biodiversidade do planeta, rios caudalosos que mais parecem oceanos e incontáveis recursos minerais. Além de acolher os mais diversos povos, marcados pela diferença cultural, “revela formas de miscigenação cultural que não têm comparação no continente” (PIZARRO,

2012, p. 20). Para se ter noção de tamanha riqueza, nesse mesmo texto Ana Pizarro comenta que em poucos hectares do que ela chama de “laboratório do mundo” há mais espécies de árvore do que em toda a América do Norte e em apenas uma dessas árvores há tantas espécies de formiga como todas da Inglaterra. Ocupando apenas sete por cento da Terra, abrange mais da metade do patrimônio biológico do mundo. Sobre o espaço amazônico, Ana Pizarro acrescenta que:

Trata-se de uma área que é vista como a mais distante do desenvolvimento, apesar de ter sido uma das primeiras da América Latina a se modernizar, durante o período da borracha; hoje é um centro de pesquisa científica e tecnológica de ponta, com relação à diversidade, recursos hídricos, indústria farmacêutica e outros (PIZARRO, 2012, p.19)

A exuberante e misteriosa mata, os grandes e caudalosos rios e a riqueza da fauna e da flora foram os fatores responsáveis pela ocupação e pelo constante assédio sobre esta região. Como se pode perceber, e ao contrário da imagem que temos dela, a Amazônia está longe de ser um espaço homogêneo. Um dos desafios colocados hoje é pensar essa região em termos de uma comunidade, constituída a partir do diverso e do diferente, sobretudo do ponto de vista literário e cultural. Diante disso, a ideia que move nossa proposta de estudo é romper com discursos essencializados e unilaterais que desconsideram os inúmeros contatos e diálogos culturais que se processaram na Amazônia.

Ainda tomando por base as concepções de Ana Pizarro (2005), podemos dividir o processo de ocupação amazônica em três momentos distintos. O primeiro corresponde ao final do século XV e início do XVI quando os colonizadores tiveram o primeiro contato com o espaço amazônico. Num segundo momento, a partir do século XVIII, os discursos sobre a Amazônia sofrem profundas transformações, adquirindo um caráter mais racionalizante, de acordo com o pensamento filosófico predominante na época. Por último, um terceiro momento constrói a Amazônia da segunda metade do século XIX e início do XX, que corresponde ao complexo ciclo da exploração da borracha.

O primeiro momento, datado entre o final do século XV e início do XVI, se dá quando a Amazônia é ocupada fisicamente pelos viajantes e “descobridores”. Nesse período, a ocupação amazônica, além de ser legitimada pelo discurso europeu e missionário, se dá de maneira bastante superficial, atingindo apenas as margens dos rios, igarapés e afluentes. Para o colonizador, a floresta densa, hostil e emaranhada, funcionou como grande obstáculo para

que se conhecesse essa região internamente. A impossibilidade de transpor a floresta aguçou a imaginação desses viajantes colonizadores, a ponto de se criar inúmeros mitos e lendas sobre a região. Dentro desse contexto, a pesquisadora Ana Pizarro afirma que a Amazônia é ocupada sobretudo pela imaginação.

A partir do século XVIII, os discursos sobre a Amazônia passam por profundas alterações. Com o pensamento iluminista em voga, a realidade passa a ser observada de uma forma mais descritiva, classificatória e racional. As concepções absolutas dos viajantes do período colonial foram sendo substituídas por fundamentos e métodos científicos. Mesmo com esta mudança de pensamento, os relatos, crônicas e escritos de viagem não conseguiram perder elementos de caráter imaginativo e fantasioso.

O terceiro momento, muito importante para a compreensão deste trabalho, é marcado pelo período da exploração da borracha. Este ciclo foi, sem dúvida, o fenômeno socioeconômico mais expressivo na Amazônia, pois possibilitou a expansão da colonização, atraindo riquezas e profundas transformações sociais e culturais para as cidades amazônicas. Nessa balança, também não podemos deixar de contabilizar o imenso saldo negativo de vidas humanas que, nas palavras de Marteli (1969):

As migrações que se deram ao acaso, na Amazônia, deixaram um saldo melancólico. Foi o que aconteceu com a leva de nordestinos que imigraram no período da borracha. Famintos e doentes, foragidos das secas, ao chegarem, ao invés da riqueza com que contavam, encontraram o túmulo nos barrancos dos rios, vítimas da malária e da má alimentação (MARTELI, 1969, p.57).

Tudo começou com o grande desenvolvimento tecnológico e a Revolução Industrial na Europa, fenômenos que fizeram com que a busca pela borracha natural, produto encontrado em abundância e exclusividade na região amazônica, aumentasse significativamente. Os índios já conheciam as propriedades da borracha e já a utilizavam como matéria-prima, mas ninguém nunca imaginou que este produto fosse ganhar tamanha importância. O látex se tornou um produto bastante procurado e valorizado, gerando altíssimos lucros a grande parte das pessoas que decidissem se aventurar nesse comércio.

A economia da borracha alterou completamente a face da Amazônia. Um dos principais fatores desta transformação foi a mudança populacional. O território amazônico que era quase um deserto, local inóspito e de difícil acesso, passou a atrair um grande número de imigrantes, todos seduzidos pelas riquezas que esse produto gerava e também pela grande demanda de

mão-de-obra que essa exploração exigia. A partir da extração do látex, surgiram vários povoados, que mais tarde foram transformados em cidades. Belém e Manaus são exemplos disso; cidades que já existiam e passaram por um importante processo de transformação e urbanização, com a construção de escolas, casas, prédios públicos, estradas e teatros.

Nesse período áureo da economia da borracha, em meados do século XX, momento em que o Brasil se tornou o maior produtor e exportador do produto, a cidade de Manaus mudou radicalmente seu traçado, deixou de representar o “atraso” e a precariedade e ganhou ares de cidade moderna. Atraiu um número muito grande de pessoas que saíam de suas cidades em busca de emprego, de uma vida melhor ou por várias outras razões. “O coração e os olhos de Manaus estão nos portos e na beira do Negro. A grande área portuária fervilhava de comerciantes, peixeiros, carvoeiros, carregadores, marreteiros” (HATOUM, 2008, p. 19). Passou a ser vista como sinônimo de Eldorado, terra de grandes riquezas e prodígios, que atiçava os sonhos febris e a cobiça dos navegantes e conquistadores europeus.

O que os manuais quase sempre “esquecem” de dar ênfase é que nem tudo era riqueza. Alguns realmente enriqueciam, mas a maioria esmagadora sofria com as degradantes condições de vida e trabalho. O sistema de coleta do látex era uma atividade extensa e o seringueiro precisava dedicar-se ostensivamente na sua extração, ficando dependente ao barracão. A comida, além de pobre em nutrientes também era escassa e a regra básica era: “quem não trabalha não come”, o seu alimento era de acordo com a produção. Endividado e sem quaisquer direitos, muitos desses trabalhadores adoeciam e por ali mesmo, na solidão da mata, morriam.

Esse processo de exploração legado do colonizador europeu foi tão decisivo na formação da Amazônia que as pessoas que aqui viviam aprenderam a se observar a partir da concepção eurocêntrica. Todo o clima de modernização promovido pelo ciclo da borracha ajudou a construir a mentalidade do amazônida, que passou a supervalorizar tudo o que vinha de fora. Belém e Manaus, cidades com fortes traços da colonização portuguesa, com becos estreitos, igrejas barrocas e casas com azulejos, passaram a reproduzir o modelo de urbanização europeu, a exemplo da arborização das ruas, construções grandiosas como o Teatro da Paz, além de praças e implantação de rede de água e esgoto.

Esta atitude de imitação e supervalorização da cultura europeia estava tão impregnada, que as famílias dos “coronéis” da borracha faziam o esforço de consumir produtos sempre de fora, especialmente franceses, como brinquedos, louças, vinhos, perfumes, etc. Sendo assim, o ciclo da borracha foi um dos principais responsáveis pelas grandes mudanças na vida social, cultural e literária das cidades amazônicas.

Só na década de 1920 é que o Brasil perdeu a hegemonia da borracha. Empresários holandeses e ingleses também entraram no lucrativo mercado mundial do precioso líquido. Passaram a produzir em larga escala e num baixo preço, o que fez com que a exportação da borracha brasileira caísse significativamente. Era o fim do ciclo da borracha na Amazônia.

O período imediatamente posterior à euforia da borracha é marcado por uma forte crise decorrente dessa concorrência sofrida pela produção racionalizada da seringa na Ásia. Na verdade, algumas tentativas de produção racionalizada haviam sido tentadas na Amazônia por brasileiros e estrangeiros (a experiência mais conhecida é a do famoso magnata Henry Ford). No entanto, problemas de ordem técnica, dificuldade de obter espécies com alta resistência a doenças e produtividade e problemas derivados das tentativas de introduzir o trabalho assalariado nos seringais impediram o sucesso dessas tentativas.

Dentre as consequências da crise, Corrêa (1987) destaca a estagnação econômica decorrente da crise da borracha, o aumento da dívida interna e externa, o refluxo populacional, a relativa autonomia dos seringais e a diminuição absoluta da população das pequenas cidades.

Esse período de crise da borracha é tema de *Órfãos do Eldorado*, novela de Milton Hatoum, publicada em 2008 e que constituirá o material de análise deste trabalho. Nessa narrativa, há o relato da experiência de uma família que tinha enriquecido no período da exploração da borracha e que entrou em decadência com o fim dessa era de ouro. Arminto Cordovil narra sua história de amor desesperado por Dinaura e, ao mesmo tempo, a saga de sua família que entrou em decadência junto com a seiva da seringa.

Ao se apropriar dessa temática, o autor apresenta ao mundo o lado obscuro da selva amazônica – a exploração de seres humanos na atividade de produção da borracha, que naquele momento, apesar de ser estratégico para os aliados na Segunda Guerra Mundial, não se tinha clareza no mundo dito “civilizado” das reais condições em que os seres humanos

eram submetidos para que se produzisse o então chamado ouro negro. De forma bastante sarcástica, Hatoum cria o bairro Cegos do Paraíso, em homenagem àqueles que padeciam com esse sistema de semiescravidão, pessoas simples atormentadas pelo sonho de conquistar uma vida melhor e que acabavam cegas devido à exposição à fumaça tóxica disseminada durante a produção do látex.

Compreendendo esses três períodos por que passa a Amazônia, periodização proposta pela pesquisadora Ana Pizarro, podemos afirmar que a concepção de Amazônia é uma “construção discursiva” (PIZARRO, 2005, p. 146) e todo o seu legado é formado a partir dessa construção. Esse espaço é resultado do entrelaçamento tanto dos discursos dos viajantes, cronistas, cientistas e religiosos, como dos índios e ribeirinhos, diferentes vozes que ainda hoje reformulam essa Amazônia tão plural, complexa e heterogênea.

Comungando dessa ideia, Neide Gondim em *A Invenção da Amazônia* desconstrói a ideia de que o espaço amazônico foi descoberto ou construído, pois, naturalmente, não se pode simplesmente assumir a paternidade de um lugar que já era habitado por outros povos e desconsiderar tudo o que lá existia há muitos anos. Como o próprio título já antecipa, a autora afirma que, na realidade, a Amazônia foi inventada, se deu a partir dos inúmeros relatos escritos por comerciantes, missionários e peregrinos europeus. A formação desse espaço foi sendo moldado de acordo com ideologias, discursos e imaginários que permeiam desde as passagens bíblicas, passam por concepções presentes na Idade Média e chegam até os dias atuais.

Ao desenvolver esse texto, Gondim procura demonstrar quais foram os artifícios utilizados pelos europeus para a invenção da Amazônia, de que modo o imaginário influenciou e modificou concepções e quais foram as consequências desse processo. Ela mostra o quanto as descrições, os relatos e as narrativas desses cronistas e viajantes sobre a Amazônia são fontes imprescindíveis para o entendimento das representações construídas sobre o “outro” e para a compreensão das subjetividades desses intérpretes a partir do seu lugar de enunciação e do seu contexto, pois:

O espanto, o entusiasmo, o êxtase, a novidade presenciados por cada um desses viajantes, registrados em suas notas, articulam-se com o imaginário de cada um deles, sem deixar de ter como moldura a veiculação da tradição cultural representativa de sua origem étnica e/ou religiosa. (GONDIM, 1994, p. 29).

Através do olhar de Amarílis Tupiassú, estudiosa comprometida com os debates sobre a região, conhecemos outra face da Amazônia, o lado obscuro de um espaço degradado e usurpado pela ganância dos conquistadores e que ainda guarda muitas cicatrizes desse processo de colonização. A imposição de vontades e interesses do colonizador, a aniquilação de povos e suas culturas e a violência em repressão às tentativas de resistência são características marcantes no processo de formação desse espaço, que se forma pelo estranhamento, pela subversão e pela alteração das formas convencionais apresentadas pelo colonizador e não pela mera repetição de modelos europeus. De modo intensamente poético, Tupiassú delinea esse espaço marcado pela exploração, violência e morte:

A Amazônia dos excessos há tanto explorada com parcos proveitos a si. Obstante uma Amazônia não mítica, povoada por legiões de brasileiros muito pobres e que guarda na cultura, na fisionomia e na intimidade com os elementos da floresta, a memória viva do índio ancestral, hoje o quase índio ou quase nada, o errante dos lugarejos encravados no íntimo da mata, em margens sem registro em nenhuma carta, nas beiras de rios, igarapés; ontem destribalizado com violência, deculturado, hoje o desgarrado, a pairar num tempo sem calendas, a gente dos entrançados de verdes e águas, caudais do superlativíssimo rio Amazonas. É esta Amazônia de escassez que convive com o *el dorado* real, de fauna, flora, riqueza, cujas contas do inventário jamais se fecharam.

[...] Quem diz Amazônia enuncia incríveis padrões de riqueza, mas também o local de inacreditável concentração de miséria humana e social, penúria e mais penúria de uma gente de cor predominantemente amarronzada, a fisionomia de índio, índio com traços de branco, índio com traços de negro, memória viva da ação do colonizador europeu que aportou nesses plainos e foi logo tratando de apagar o que pudesse da vida indígena para pôr a prosperar o império lusitano. Como se viu, o europeu veio e repartiu a seu contento a floresta (TUPIASSÚ, 1987, p.299 e 305, respectivamente).

Como se pode notar nos excertos acima, a ocupação e reinvenção da Amazônia brasileira às custas do apagamento de sua história milenar não foi algo acidental, pelo contrário, o colonizador organizou esquemas e estratégias, por sinal muito bem pensadas, para impor e manter sua ideologia cultural, política e econômica. Torna-se necessário pensar que a Amazônia permanece inacabada, reflete as inúmeras interações que aconteceram e ainda acontecem em seu interior, é consequência dessa enorme teia de identidades culturais forjadas a ferro e fogo. Ciente disso, escolhemos a obra de Milton Hatoum, já que o autor trabalha constantemente com o conceito de incompletude e diferença: em *Órfãos do Eldorado* as ideias fixas, de unidade e pureza, são questionadas, constata-se que os personagens estão sempre em construção, dividindo experiências com pessoas de várias partes do Brasil e do mundo.

## 2.1 UMA PROJEÇÃO DE OLHARES SOBRE A AMAZÔNIA

Em nosso cotidiano é muito comum usarmos as palavras ver e olhar como sinônimas, mas na verdade não o são; há diferenças consideráveis entre estas. O ver é ingênuo, mantém uma certa passividade diante do objeto, é mais desatento, acolhe a superficialidade das coisas e geralmente não estaciona num ponto específico, não focaliza. Nessa perspectiva, a visão trabalha com um mundo pleno, sem fragmentações, pois “desconhece lacunas e incoerência”, “opera por soma, acumulação e envolvimento; busca o espraiamento, a abrangência, a horizontalidade; e projeta assim, um mundo contínuo e coerente” (CARDOSO, 1989, p. 349). Contrário a isso, temos o olhar que se caracteriza por uma forma oposta, é sempre direcionado e atento, possui um caráter investigativo, lacunar e “não descansa sobre a paisagem contígua de um espaço inteiramente articulado, mas se enreda nos interstícios de extensões descontínuas, desconcertadas pelo estranhamento” (CARDOSO, 1989, p. 349).

O olhar é sempre investigativo, procura extrapolar barreiras e limites. Basta que surja um ponto de discordância ou descontinuidade, qualquer sinal de falha, obscuridade ou ruptura com a paisagem familiar, para que a visão “inocente” e distraída ceda lugar para o olhar, que é sempre movido pela curiosidade, pela necessidade de “ver de novo”. É através dele que conseguimos compreender as significações do mundo, desse espaço que postado em si mesmo, está fora de nós e apto à apreensão dos nossos sentidos. Nesse sentido, Cardoso (1989) afirma que todo viajante, a partir de seu mundo, dedicou-se ao exercício do ‘olhar’, indagou, investigou, surpreendeu-se, procurou sentido, de forma similar ao do etnólogo de hoje ao buscar ‘olhar’, investigar e compreender o ‘outro’.

A distinção desses verbos se faz necessária neste trabalho para que se compreenda o olhar que o viajante, estrangeiro, projeta sobre a Amazônia e, de modo inverso, aquele que o nativo amazônico projeta sobre a Europa, a partir da análise da novela *Órfãos do Eldorado*, para que se perceba a intencionalidade e o caráter ideológico desses discursos. Pois como afirma Ana Pizarro (2005), a Amazônia foi se constituindo enquanto espaço físico, humano e cultural a partir dos discursos do colonizador europeu sobre a região. Segundo ela:

Este discurso constituiu um corpus que surgia a partir da interação do novo ocupante: espanhol, português, holandês, inglês, francês com o meio. Não era um discurso inocente, vinha carregado de um ponto de vista, de uma história e das necessidades desta. Carregado, pois, de fantasias. Seu efeito sobre o meio foi sem

dúvida determinante para o que seria o futuro deste espaço geográfico e suas sociedades. (PIZARRO, 2005, p. 134, tradução nossa<sup>1</sup>).

Dentro desse raciocínio, Sérgio Cardoso, em *O olhar do viajante (do etnólogo)* (1989), afirma que os “exercícios do olhar” são como as viagens, pois têm sua origem marcada pelas lacunas do sentido. É através das frestas do mundo, que ambos mergulham na investigação dos obstáculos ou das lacunas que envolvem as significações. O olhar, assim como a viagem, permite que o viajante “fure” o horizonte da proximidade, saia dos limites impostos pelo seu mundo e capte novos sentidos. Ainda segundo Cardoso, as viagens permitem compreender que “o ‘outro’, só o alcançamos em nós mesmos, que o ‘estranho’ – quando não é absoluta exterioridade e não-sentido – está prefigurado no sentido aberto do nosso próprio mundo, inscrito no fluxo e no movimento de sua temporalidade” (CARDOSO, 1989, p. 360).

Dessa forma, compreendemos as viagens sempre como uma experiência propícia ao estranhamento:

Ora, esta experiência é frequentemente atribuída à simples estranheza do entorno que localiza o viajante, a sua posição em meio adverso, cuja oposição, separação e “distância”, relativamente ao seu universo próprio o fariam sentir-se “deslocado” ou “fora de lugar” (CARDOSO, 1989, p. 359).

Esta experiência de estranhamento se dá pelo fato de que o viajante raramente consegue ver as coisas isentamente, pois sempre que direciona o seu olhar para algo, a sua cultura o acompanha, submetendo as coisas da terra estrangeira aos seus valores e referências, transformando em exótico tudo aquilo que entre em desarmonia com a sua cultura.

Sendo assim, tomando por base as reflexões de Machado e Pageaux (2000), ao nos depararmos com qualquer tipo de representação do eu sobre o outro, devemos dar menos importância ao grau de realidade do que ao seu grau de conformidade com um modelo cultural previamente existente, pois é uma forma simplificadora e fixa de representação, justamente por não colocar em evidência as diferenças. O estrangeiro instintivamente constrói imagens respaldadas por sua cultura e estas, por sua vez, migram para o imaginário coletivo e passam a alimentar as nossas fantasias.

---

<sup>1</sup> Este discurso constituyó un corpus que surgía a partir de la interacción del nuevo ocupante: español, portugués, holandés, inglés, francés con el medio. No era un discurso inocente, venía cargado de un punto de vista, de una historia y de las necesidades de ésta. Cargado pues, de fantasías. Su efecto sobre el medio fue sin embargo determinante para lo que sería el futuro de este espacio geográfico y sus sociedades (PIZARRO, 2005, p. 134).

A fantasia sempre fez parte da estratégia de representação do outro, o que podemos perceber nos comentários e descrições dos relatos de viagens que mostram que o viajante na sua “ânsia de ver” tenta dar aos elementos do maravilhoso e do fantástico, a qualidade de verdade inquestionável, anexando e adequando a descoberta dessas imagens ao campo simbólico já conhecido. O estudo das imagens e olhares construídos pelo estrangeiro é um dos métodos investigativos mais antigos na literatura e é um assunto que muito nos interessa, tendo em vista que o objetivo deste trabalho é compreender esse olhar lacunar e investigativo que foi construído durante as viagens, em especial para a Amazônia, marcando o primeiro contato do estrangeiro com uma realidade totalmente adversa à sua.

Um número considerável de investigações por parte de etnólogos, antropólogos, sociólogos e historiadores abordam esse assunto, trabalhando com questões sobre a aculturação, alienação cultural e a opinião pública em face dos estrangeiros. Todos esses estudiosos se dedicam a compreender a relação e as influências do comportamento do eu sobre o outro e vice-versa. As imagens construídas tão singularmente pelo estrangeiro apontam relações sociais, culturais e até mesmo simbólicas, nas mais diferentes épocas, levando em conta que o viajante ao tentar representar o outro, também revela muito de suas particularidades. A este respeito, Machado e Pageaux afirmam que:

[...] ao dizer o outro negamo-lo e dizemo-nos a nós próprios. De certo modo, dizemos também o mundo que nos rodeia, dizemos o lugar de onde partiu o olhar, o juízo sobre o Outro: a imagem do outro revela as relações que estabelecemos entre o mundo (espaço original e estranho) e eu próprio. (MACHADO e PAGEAUX, 2000, p. 61).

Uma imagem que criamos a respeito da cultura alheia representa tão bem a nossa que a partir dela podemos perceber os nossos preconceitos, a nossa ideologia e o ponto hierárquico em que nos posicionamos para olhar o outro. Por esse motivo, Machado e Pageaux (2000) afirmam que num dado momento histórico e numa dada cultura é impossível olhar para o outro de maneira objetiva.

A atitude primeira do estrangeiro frente a uma realidade totalmente adversa à sua é tentar dar coerência a tudo o que destoa de sua cultura, criando assim, os estereótipos. Com um olhar bastante tendencioso, o viajante geralmente faz afirmações sobre o outro bastante superficiais e apressadas, mas que se pretendem válidas por serem sempre respaldadas em sua cultura: Este povo é assim ou não é assim... Aquele outro povo gosta disso ou não gosta daquilo. Sobre

isso, Bhabha (2013) afirma que o estereótipo é pobre e esquemático, uma recusa da diferença, reflete o desejo do sujeito em busca de uma originalidade, sempre ameaçada pelas diferenças de raça, cor e cultura. Desse modo, constitui um perigo para a compreensão dos povos:

O estereótipo não é uma simplificação porque é uma falsa representação de uma dada realidade. É uma simplificação porque é uma forma presa, fixa, de representação que, ao negar o jogo da diferença (que a negação através do Outro permite), constitui um problema para a *representação* do sujeito em significações de relações psíquicas e sociais. (BHABHA, 2013, p. 130).

Dessa forma, o estereótipo levanta o problema de uma hierarquia de culturas, pois sempre que há uma distinção entre o eu e o outro a tendência é também valorizar o primeiro em detrimento do segundo. Tal comportamento pode ser observado durante toda a nossa formação histórica, pois:

É impossível evitar que a imagem do outro, a nível individual (um escritor), colectivo (uma sociedade, um país, uma nação), ou semi-colectivo (uma geração), não surjam também como a negação do Outro, o complemento, o prolongamento do meu próprio corpo ou do meu próprio espaço. (MACHADO e PAGEAUX, 2000, p. 61).

As afirmações que viemos desenvolvendo até aqui comprovam que uma imagem nunca será plenamente autorreferencial, devido ao seu próprio carácter, que já é programado e também devido às hierarquias e às distâncias entre as culturas.

A distância do viajante é sua diferenciação e transformação no mundo. Na verdade, o viajante nunca está num lugar completamente estranho, numa terra estrangeira não há nada de estranho senão ele mesmo. Para reafirmar o que estamos dizendo, tomemos as palavras de Ernest Bloch:

De fato, continua sendo verdade que na terra estrangeira não há nada de exótico além do próprio estrangeiro que a visita; este, porém, como entusiasta burguês, num primeiro momento nem se dá conta do cotidiano da terra estrangeira, muito menos quer ver a miséria que há nela, e que não cumpre a promessa de mudança para um mundo de beleza: ele vê na terra estrangeira, com um subjetivismo muitas vezes funesto, a imagem que o seu desejo pessoal tinha dela e que trouxe consigo. (BLOCH, 2005, p. 361).

As descrições, os relatos, as narrativas de cronistas e viajantes europeus sobre a Amazônia, são fontes muito importantes para o entendimento das representações construídas sobre o “outro” e para a compreensão da perspectiva desses intérpretes a partir do seu lugar de enunciação e do seu contexto. O espanto, o entusiasmo, o êxtase, a novidade presenciados por cada um desses viajantes, registrado em suas notas, articulam-se com o imaginário de cada

um deles, sem deixar de ter como moldura a veiculação da tradição cultural representativa de sua origem étnica e/ou religiosa.

Muitos desses relatos, como já foi mencionado anteriormente, denunciam que o homem europeu já chegou à Amazônia com um imaginário construído, alimentado pelo discurso homogeneizante do colonizador, que se coloca como um modelo superior, aproxima o que lhe parece familiar e recrimina e exclui tudo aquilo que lhe causa estranheza. Por esse motivo, os povos que habitavam a Amazônia, por diversas vezes, foram nomeados por este colonizador como rudes, ignorantes e esquisitos. Muitos desses discursos afirmam veementemente que a Amazônia ainda não atingiu o estágio do pensamento racional, elaborado sob princípios que regem a cultura europeia, ou de outras regiões do Brasil, já “civilizadas”. Sendo assim, ao Norte, e/ou “aos moradores da parte de cima do mapa” restaria o mito, a lenda e outras formas de imaginário tantas vezes taxado de “subdesenvolvido”.

Esse comportamento egocêntrico e individualista do colonizador europeu e posteriormente de uma elite branca brasileira silenciou por séculos, as vozes dos povos colonizados, pois na tentativa de compreender o “novo”, o colonizador ignorou a voz do colonizado, criando estereótipos que na maioria das vezes, não correspondem à realidade. Isso não quer dizer que o discurso do colonizador também não tenha sido alterado a partir do contato com o nativo amazônico.

Sendo assim, podemos afirmar que a leitura que o europeu faz da Amazônia é quase sempre ambígua, pois se por um lado o imigrante já vem com um discurso formado, uma concepção pré-definida e ainda utiliza como referência a própria Europa, por outro, a natureza revela sua complexidade, mostrando-se ora misteriosa e majestosa, ora monstruosa e ameaçadora. Essa ambiguidade que é sustentada pela visão do imigrante recém-chegado, fica variando entre o fascínio e a repulsa.

## 2.2 PARAÍSO E INFERNOS VERDES

O imaginário europeu sobre o espaço amazônico foi se formando então, de uma forma bastante paradoxal, pois ora a Amazônia era vista e comparada com o Paraíso edênico, pois

despertava o fascínio e o encantamento do europeu, ora a Inferno Verde, pois era espaço associado ao infortúnio, a doenças tropicais, desvios de comportamento e ao atraso social e político. Segundo a pesquisadora Ana Pizarro, o fato de o homem não conseguir adentrar na Amazônia, pois esta se mantinha sempre desconhecida, inóspita e cheia de obstáculos fez com que esse imaginário do colonizador europeu florescesse intensamente.

A primeira visão, da terra do Eldorado, era sustentada pela assombrosa vastidão e a exuberância das matas, a riqueza da flora e animais de todas as cores, raças e tamanhos. Essa complexidade e variedade amazônica deixavam o europeu perplexo diante de tamanha novidade. É interessante comentar que o europeu realizou viagens para a Amazônia impulsionado pela falta que presenciava em solo europeu e essa falta tem muito a ver com a imagem do que ele esperava encontrar. Buscava-se o Paraíso, que representava o sonho sempre perseguido de viver eternamente, longe das pestes e das fomes, sem necessidade de trabalhar, pois aquele lugar prodigioso, com uma só estação perdurando o ano inteiro, tinha árvores que produziam sem cessar e eram banhadas por rios perenes. Para ilustrar esse imaginário, tomemos como referência as observações de Ferreira de Castro, escritor português que por ter vivido um bom tempo na Amazônia, consegue falar deste espaço com propriedade. A citação a seguir foi retirada da sua obra *A Selva*:

Estendeu o braço e apanhou a flor. Quanto valeria aquilo em Portugal! E a mata estava cheiinha delas! Eram orquídeas preciosas, de recorte singular e cores surpreendentes, cataleas de pétalas tersas de lírio, que tinham algo de sexo virgem e fascinavam como uma ilusão (CASTRO, 1972, p. 180).

A outra visão, denominada Inferno Verde, é, naturalmente, a mais presente na mentalidade europeia, já que mostra a reação do homem “civilizado” em contato com uma realidade totalmente adversa à sua. Nesse caso, o imigrante revela através de ações, repulsa e ojeriza a tudo o que vê. A Amazônia aparece como um espaço ameaçador e despótico, de florestas ásperas e compactas, cheio de perigos, com um clima que causa desconforto e é propício para o desenvolvimento de doenças às quais o europeu mostrava frágil resistência, pois nunca antes havia entrado em contato com tais moléstias.

Essa visão também pode ser observada na obra de Ferreira de Castro.

Era um mundo à parte, terra embrionária, geradora de assombros e tirânica, tirânica! [...] Ali não existia mesmo a árvore. Existia o emaranhado vegetal, louco, desorientado, voraz, com alma e garras de fera esfomeada. Estava de sentinela, silencioso, encapotado, a vedar-lhe todos os passos, a fechar-lhe todos os caminhos,

a subjugar-lo no cativeiro. Era a grande muralha verde e era a guarda avançada dos arbustos que vinham crescer em redor da cacimba e, degolados pelo terçado de Firmino, brotavam de novo, numa teima absurda e alucinante. A selva não aceitava nenhuma clareira que lhe abrissem e só descansaria quando a fechasse novamente, transformando a barraca em tapera, dali a dez, a vinte, a cinquenta, não importava a quantos anos - mas um dia! [...] A ameaça andava no ar que se respirava, na terra que se pisava, na água que se bebia, porque ali somente a selva tinha vontade e imperava despoticamente. Os homens eram títeres manejados por aquela força oculta, que eles julgavam, ilusoriamente, ter vencido com a sua actividade, o seu sacrifício e a sua ambição. (CASTRO, 1972, p. 158).

Ainda seguindo esse raciocínio, Peregrino Júnior desvela uma mata que é inóspita, agressiva e perturba com os seus bichos, suas febres e suas sombras:

O homem que penetra a Amazônia – o mistério, o terror, ou se de novo quiser, deslumbramento da Amazônia – escuta desde logo uma voz melancólica: a voz e a terra. Abandonado na vastidão potâmica das águas fundas, dos igarapés e igapós paludiais, das ásferas florestas compactas, perdido naquele mundo de assombração, acossados pelo desconforto do calor sem pausa e pela agressão da mata insidiosa, com seus bichos, suas febres, suas sombras, seus duendes, ele de entrada recebe um golpe terrível, e desde então trágica da vida, que é a adaptação ao meio cósmico. As forças que o esmagam- forças Telúricas de aparência e indomável- São um convite permanente à retirada e ao regresso. Paraíso dos aventureiros, charlatões dos mercadores e dos flibusteiros, a Amazônia em geral não retém ninguém, expulsa os seus desbravadores, que dela, no entanto, se recordam sempre com temor e nostalgia ao mesmo tempo. Daí o destino nômade dos seus habitantes, dificilmente ali se fixam e permanecem. (PEREGRINO JUNIOR, 1997, p. 239-240).

No excerto acima se constata uma série de frases bastante comprometidas com um olhar ao estilo do colonizador, em que não se permite nenhum espaço para a diferença e alteridade. Em consequência disso, a literatura produzida a partir desses contatos passa a refletir todas essas contradições e também a formação do olhar preconceituoso de fora. Pode-se destacar os escritores Euclides da Cunha, que escreveu *Os Sertões* (1902) e Ferreira de Castro, com *A Selva*, obras construídas dentro dessas perspectivas e temáticas.

Euclides da Cunha apresenta uma visão bastante determinista do espaço, assim como reforça um evolucionismo e darwinismo social, compartilhando um olhar menos paradisíaco sobre a Amazônia. Em *À Margem da História* (1999), por exemplo, Euclides retira o falso véu que encobre a realidade da Amazônia, desconstruindo a ideia de Eldorado amazônico, pois denuncia a atroz realidade enfrentada pelos homens da terra ou por aqueles que a atravessam de passagem: seringueiros, nordestinos, extrativistas, agricultores, índios e exploradores. Nesse texto, para expressar o demasiado sofrimento dos seringueiros, Euclides chega a afirmar que a Amazônia é a Semana Santa, sem o sábado de aleluia, que seria o dia da alegria

e da diversão para os cristãos, pois os outros dias da Semana Santa são reservados à penitência, simbolizando todo o sofrimento de Cristo.

Não conseguindo se desprender da visão determinista, Euclides vê os povos amazônidas como grosseiros, ignorantes e esquisitos, sem nenhuma noção de civilidade e a Amazônia, como um lugar assombroso e torturante, que rouba a liberdade dos que nela vivem. Nesse sentido, o complexo amazônico é tido como um espaço que influencia na formação e no comportamento das pessoas e que ao colocar o homem em contato com as situações mais adversas, seleciona os mais fortes e elimina os mais fracos. Essa forma de pensar transforma o amazônida em alguém sem cultura e sem nenhuma perspectiva de vida. “O homem daquele mundo é assim um ‘ser destinado ao terror e à humilhação diante da natureza’” (PEREGRINO JUNIOR, 1997, p. 240). O uso do pronome demonstrativo “daquele” chama-nos atenção, pois mostra exatamente o lugar de onde o enunciador fala, nos levando a entender que esse discurso analítico jamais poderia ser pronunciado por alguém que de fato conhecesse a região.

É interessante comentar que esta maneira paradoxal de olhar para a Amazônia, ora como Paraíso, ora como Inferno, existe desde os primeiros momentos da colonização europeia. Geralmente os discursos construídos sobre este espaço carregam consigo as marcas desse olhar paradoxal. E esse olhar “disforme” do colonizador altera o olhar do nativo amazônico, é como se estivéssemos aprendido a nos ver e a nos identificar a partir do olhar do outro. O olhar do outro sobre nós tem historicamente contribuído para formar os nossos próprios processos de identificação. Entretanto, para fugir de novas essencializações, não se pode deixar de frisar que o olhar do colonizador também foi alterado na relação com o colonizado. A Amazônia é, como já dissemos, uma construção discursiva em que tanto o colonizador como o colonizado contribuem para a formação desse espaço.

A partir de outro olhar, transversal, sobre a cultura amazônica, quer-se desconstruir o discurso monolítico do colonizador, que vem sempre carregado da ideia de pureza, estabilidade e regularidade. Ao propormos essa transversalização da ótica colonial, que agrega metodologias totalizadoras e conceitos universalizantes, não queremos negar a cultura do colonizador, mas desconstruir esses processos metodológicos sedimentados historicamente a partir da exclusão, no sentido de propor uma reorganização consubstanciada na relação com a alteridade.

Nesse entrecruzar de olhares, o que percebemos é que há uma sobreposição de valores da sociedade europeia, pois durante todo o processo de colonização da Amazônia ficou evidente no olhar e nas práticas do colonizador a ótica ocidental monolítica e universalista, que tratou o outro, a alteridade, como uma espécie de deturpação do modelo, um desvio da regra, ou como algo anômalo. Contrariando essa lógica colonizadora, estamos propondo pensar a Amazônia como espaço construído a partir de diálogos culturais constantes, detentor de extraordinário poder de diversidade cultural e linguística e também de vontade de compartilhamento. Apesar da pluralidade, da diversidade e da diferença, a Amazônia possui traços e narrativas que a constituem como uma comunidade, construída a partir do seu imaginário coletivo e dos discursos elaborados sobre essa região.

### 3 MITO E PENSAMENTO NA AMAZÔNIA BRASILEIRA

Hoje os mitos, depois de terem sido declarados mortos, estão bastante vivos. Nos subterrâneos, nutrem a ficção, a utopia e a ciência (J. L. Fiorin, 2005).

Mito vem da palavra grega *Mythos* e é sinônimo de mistério, explicação, exigência, funciona como uma espécie de válvula capaz de ativar os sentimentos mais íntimos do ser humano, ele desnuda uma parte do ser ainda desconhecida e obriga o homem a se reconhecer nessa imagem de si próprio. Por isso, ao longo da história, são muitos os estudos realizados em torno do mito e as perspectivas de análise são as mais diferentes possíveis. Entretanto, todos esses estudos são unânimes em um ponto: o mito, narrativa que já foi considerada um “ingrediente” vital para as civilizações tradicionais, não alcança o mesmo significado na contemporaneidade.

A explicação mítica teve o privilégio de ser a primeira forma de explicação do mundo e das coisas, existiu antes mesmo da história, e adquiriu ainda mais força ao ser transmitida de geração para geração. Porém, mudam-se os tempos, mudam-se as vontades e também as formas de pensar. Aos poucos, as experiências simbólicas foram sendo contestadas e o conhecimento científico foi conquistando o seu lugar, firmando raízes tão profundas que atravessam os dias de hoje.

Segundo Lévi-Strauss, a separação entre ciência e pensamento mitológico se deu nos séculos XVII e XVIII. Nesse período, com Bacon, Descartes, Newton e outros, pensou-se que a ciência só podia existir se “voltasse costas ao mundo dos sentidos, o mundo que vemos, cheiramos, saboreamos e percebemos” (LÉVI-STRAUSS, 1978, p. 10). Para a ciência, o mundo sensorial é o mundo da ilusão, do devaneio e o mundo real seria aquele dominado por “propriedades matemáticas que só podem ser descobertas pelo intelecto e que estão em contradição total com o testemunho dos sentidos” (LÉVI-STRAUSS, 1978, p. 11).

A ciência convencional é um modo de produção, de transformação e também de dominação e historicamente consolidou um pensamento unitário comprometido com determinado ponto de vista, de feição eurocêntrica. Ela tem excluído inteiramente, dela e de suas teorias científicas,

qualquer outro tipo de pensamento que destoe de sua lógica, de sua racionalidade, desconsiderando os saberes criados e reproduzidos no interior das comunidades e grupos étnicos diversos. Essa forma de ciência universal, baseada e fundamentada nos moldes europeus, reforça de maneira excludente a sua forma de verdade que acaba por naturalizar os modelos canônicos, reservando para os mitos e outras formas de pensar a qualidade de irrelevante e inferior. Contrariando essa ideia, nosso estudo parte de uma valorização do caráter sagrado do mito, que o vê como indispensável por oferecer normas de conduta e satisfazer necessidades que são inerentes ao homem. Observa-se um saber que, antes de qualquer coisa, está sempre atrelado à história, à sociedade e ao mundo.

Diante disso, surge um questionamento que impulsiona toda a nossa pesquisa: como pensar em uma forma de reflexão em que a alteridade seja considerada não como problema, mas como valor? Essa indagação ganha força no bojo dos debates sobre a colonialidade do saber, suscitados pelo estudioso argentino Walter D. Mignolo, ao questionar o modelo desenvolvimentista da modernidade, reconhecendo que existem formas alternativas de conhecimento. Em “Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política” (2008) Mignolo problematiza os saberes colonialistas que inferiorizam e subjagam outros saberes, especialmente os de povos esquecidos e marginalizados durante o processo de colonização. Esse autor acredita que a única maneira de se livrar das garras da “política imperial de identidades” e também de conceitos abstratos e universais que pretensiosamente se afirmam válidos para toda a humanidade é pensar descolonialmente, criar políticas e projetos que considerem povos que historicamente foram negados e silenciados.

Mergulhados na perspectiva de Mignolo, afirmamos que é preciso “aprender a desaprender”, pois sem essa desobediência epistêmica continuaremos a reforçar valores eurocêntricos que, camuflados sob a ideia de modernidade e desenvolvimento, permanecem excludentes, exploradores, disseminando a morte e a descartabilidade humana. É preciso trabalhar nas fissuras, nas bordas, questionar e desnaturalizar padrões impostos por essa episteme ocidental. As universidades, por exemplo, que foram constituídas como brancas, racistas, colonizadoras e programadas para reproduzir unicamente o saber eurocêntrico, devem estar preparadas para descolonizar saberes, disciplinas, reorganizar currículos numa perspectiva da diferença e da

diversidade cultural. Com isso, reconhecemos o caráter histórico, indeterminado, indefinido, não-acabado e relativo do conhecimento.

Levando em consideração a nossa proposta de pesquisa, torna-se importante estudar, compreender e problematizar os mitos, tendo em vista que a obra literária *Órfãos do Eldorado*, nosso objeto de estudo, é constituída a partir de mitos amazônicos. Nessa narrativa nota-se que eles não estão presentes aleatoriamente, assumem uma posição privilegiada e se tornam um dos fios que auxiliam na teia da compreensão desse texto. Entretanto, gostaríamos de frisar que nosso intuito, pelo menos *a priori*, não é fazer uma análise minuciosa acerca do mito, mas desconstruir a ideia de a explicação mitológica ser compreendida como falácia, pensamento inferior e sem representatividade, apresentado-a como outra epistemologia existente capaz de ajudar a refletir sobre a realidade cultural de um povo, suas formas de ser e de fazer.

Para desenvolver a pesquisa nessa perspectiva, seguimos a linha de raciocínio de Mircea Eliade – mitólogo, historiador e importante filósofo das religiões na contemporaneidade – estudioso que tem recusado qualquer tentativa de inferiorização do mito. Nosso trabalho não está de acordo com a concepção clássica que concebe o mito como “folclore decorativo”, como pensamento próprio dos não “civilizados” ou discurso de quem ainda não atingiu o estágio de uma racionalidade necessária.

*Falar mito, não é construir a teoria, é dismantelar o discurso, como ele nos dismantela, com a força do despedaçamento de nossa própria verdade, falar os significantes da psicanálise com o dismantelamento do discurso, com o despedaçamento da cultura, destruir o relato da teoria, da ciência, ao re-ci-tá-lo. (RABANT, 1977, p. 30, grifo nosso).*

Aqui o mito será visto como forma de desestabilizar a teoria, a ciência, ou seja, a episteme ocidental, que se mantém como verdade única e absoluta para explicar a relação do homem com o mundo, com a natureza e consigo mesmo, tentando inibir outras formas de conhecimento, como a do índio, do ribeirinho, do amazônida, que, por vezes, vivem distanciados do conhecimento científico e se utilizam da explicação mítica como algo inerente a eles, indissociável de suas vidas.

Sabemos que o mito sempre esteve presente de maneira acentuada na cultura do homem amazônico. Por esse motivo, desde o início do trabalho estamos afirmando a intrínseca relação entre mito e sociedade, pois como já dissemos, a partir da explicação mítica

compreendemos os processos de identificação cultural de um povo e, mais do que isso, nos constituímos enquanto seres humanos. Nesse sentido, dialogamos com o pensador Mircea Eliade (1991, p. 8), ao afirmar que o pensamento simbólico não está reservado apenas aos desequilibrados, poetas ou crianças (seres não confiáveis por não dominarem o pensamento racional), mas é “consustancial ao ser humano”, é anterior à linguagem e à racionalidade discursiva. O símbolo é importante porque desnuda aspectos profundos e não muito visíveis da realidade: “As imagens, os símbolos e os mitos não são criações irresponsáveis da psique; elas respondem a uma necessidade e preenchem uma função: revelar as mais secretas modalidades do ser” (ELIADE, 1991, p. 8-9).

Consciente acerca da complexidade do mito, Mircea Eliade em seu livro *Mito e Realidade* (2011), afirma que este conceito abriga inúmeras classificações podendo, portanto, ser abordado e definido de muitas maneiras. Para o estudioso, os mitos são “documentos vivos” e a definição que parece menos imperfeita é a do mito como uma narrativa sagrada, de criação, pois sempre relata como algo começou a se fazer presente no mundo. Nesse caso, conhecer os mitos é aprender o segredo da origem das coisas:

O mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. (ELIADE, 2011, p. 11).

Essa invasão do sagrado é que “fundamenta o Mundo e o transforma no que é hoje”, pois desde o momento em que o homem procurou buscar respostas para sua existência, o mito foi o primeiro a ajudar a respondê-las. Nesse estudo, Eliade mostra sociedades em que o mito permanece vivo, ou seja, povos para quem essas narrativas ainda estimulam determinadas formas de comportamento e ajudam na compreensão ou até mesmo na resolução de problemas existenciais e de significação no mundo. Ao destacar essas características no mito, Eliade mostra que ele não é uma mera explicação destinada a satisfazer uma curiosidade científica, mas uma narrativa que satisfaz necessidades em vários aspectos, sejam eles religiosos, morais ou mesmo sociais, como ele afirma: “Compreender a estrutura e a função dos mitos nas sociedades tradicionais não significa apenas elucidar uma etapa na história do pensamento humano, mas também compreender melhor uma categoria dos nossos contemporâneos” (ELIADE, 2011, p. 8).

Interessante comentar que Eliade prefere iniciar o estudo dos mitos a partir de sociedades arcaicas e tradicionais, interrogando e convivendo com índios, por exemplo. Isso porque, segundo o autor, as mitologias do Oriente Próximo e da Índia sofreram influência de outras culturas denominadas superiores e foram insistentemente reelaboradas, recontadas e reinterpretadas por elas. Isso não significa que as sociedades tradicionais não tenham passado por essas mudanças, mas que apesar das modificações sofridas no decorrer dos tempos, os mitos dos “primitivos” ainda reservam um estado primordial, ou seja, ainda são fontes que determinam, fundamentam e justificam o homem e as atividades que ele desenvolve (ELIADE, 2011, p. 10).

Levando em consideração essa escolha de Eliade, percebemos o quanto seu pensamento é transformador. Ao contrário de outros estudiosos que ao falarem sobre mitos sentem a obrigatoriedade de retomar textos da mitologia greco-romana como ponto de partida, Eliade prefere valorizar as mitologias “primitivas” por vezes colhidas pelos primeiros viajantes, etnógrafos e missionários ainda em sua forma oral, considerando que essas mitologias também formam história. Sobre esse assunto, toma-se como exemplo as reflexões de João Paes Loureiro, em *Obras Reunidas* (2000). Nesse livro, Paes Loureiro faz um importante trabalho, demonstrando operativamente que não é só do “pão da razão” que vive a ciência, pois esta necessita do valor do testemunho e do valor da emoção. Ele valoriza elementos do imaginário popular da Amazônia, como a Boiúna, o Curupira, o Boto, entre outros, que por muito tempo foram desconsiderados, e mostra o quanto eles são significativos no imaginário e na formação da identidade dos povos amazônicos.

Para Loureiro, os mitos amazônicos são importantes porque se assemelham aos mitos greco-latinos, apresentam as mesmas estruturas da mitologia clássica. Ou seja, a proposta do autor não deixa de ser interessante, mas ele acaba por utilizar o arcabouço teórico ocidental como parâmetro de análise, rejeitando a elaboração de um pensamento resistente à dominação cultural. Ele adota essa postura de comparação durante todo o livro, o que pode ser observado, por exemplo, quando fala da Boiúna, mito muito presente no imaginário de ribeirinhos amazônicos, e em seguida a compara com *Os Lusíadas* (1572), de Camões, como nota-se no seguinte excerto:

Assim como o rio (cobra líquida) guarda em seu ventre aquilo que “devora”, a Cobra-Grande (rio de escamas) encarna também essa imagem devoradora. Metáfora do furor das águas esfaimadas, a Boiúna é nítido exemplo do maravilhoso

equivalente a personificações das epopeias. O medo do além-mar assume na epopeia *Os Lusíadas*, de Camões, a forma de um monstro marinho que é o “Gigante Adamastor”. O medo dos rios tempestuosos ou mergulhados na escuridão das noites, assume a forma da Boiúna. (LOUREIRO, 2000, p. 221).

Em outro momento, Paes Loureiro associa a Boiúna às Grandes narrativas, no caso, à Bíblia:

Deslizando em um labirinto de rios, a Cobra-Grande (serpente que podia ser, entre os gregos, a transformação de Zeus e, entre os cristãos, a encarnação de Satã, provocando a queda original do paraíso), a Boiúna, mantém a tradição de ser um hífen, um traço de união entre realidades que se opõem. De certa maneira, a Boiúna, pelo fato de ser portadora de malefícios e tragédias, apresenta pontos de contato com a tradição cristã que atribui à serpente uma tradição negativa e maldita, seja da serpente que desgraçou Eva e aparece esmagada sob os pés da Virgem; seja da serpente cósmica aterrorizante do Apocalipse. (LOUREIRO, 2000, p. 219).

Diante das questões apresentadas seria necessário indagarmos: por que para que se valorizem os mitos amazônicos precisamos, necessariamente, compará-los com os mitos do mundo grego? Embora ocorram semelhanças na estrutura dos mitos, ocasionadas pelo compartilhamento de experiências nas mais variadas culturas, é importante valorizar a relação do mito com o seu povo. Os mitos amazônicos por representarem simbolicamente os sujeitos que vivem no espaço de selva, rios e espaços urbanizados também, representam o jeito de ser, de fazer e de ver o mundo dessas populações. Sendo assim, a questão aqui é pensar em uma teoria e metodologia adequadas para se estudar as diferenças culturais e suas relações, uma Amazônia distante de padrões de pensamentos estabelecidos. É preciso estabelecer formas de pensamentos que sejam capazes de abarcar a diversidade e heterogeneidade da região amazônica brasileira, que não estejam presas unicamente à episteme eurocêntrica, mas que se afirme enquanto formas diferenciadas de pensar, que dê conta de variadas interações e diálogos.

Retomando as considerações de Eliade (1992), constata-se que nas sociedades arcaicas o mito é uma questão de grande importância e, devido ao seu caráter exemplar, deixa de ser encarado como um discurso não autorizado, passando a ser considerado como uma narrativa sagrada. Desse modo, o mito adquire um caráter de verdade para um determinado grupo social, por representar sempre aspectos da realidade, uma realidade própria do mito, desempenhando uma função dentro da estrutura social.

A questão é levada tão a sério que o mito não pode ser contado de qualquer modo e nem a qualquer hora: “pode-se narrá-lo apenas durante os períodos sagrados, na mata e durante a noite, ou em torno do fogo antes ou depois dos rituais” (ELIADE, 1991, p. 54). Isso acontece

porque se acredita que a simples narração de um mito altera o andamento natural das coisas, retira o homem de seu próprio tempo, como se os envolvidos saíssem de suas particularidades e fossem transportados para outro espaço e tempo, trazendo consequências tanto para quem cita quanto para quem ouve:

Ora, tanto um australiano como um indivíduo pertencente a uma civilização muito mais evoluída, um chinês, por exemplo, ou um hindu, ou um fazendeiro de um país europeu, ao ouvir um mito, esquecem de certa forma sua situação particular e são projetados em um outro mundo, em um Universo que não é mais seu pequeno e pobre Universo cotidiano. (ELIADE, 1991, p. 55).

De acordo com Eliade, compreender o mito em sua realidade nos fortalece enquanto seres humanos, pois somos capazes de entender comportamentos que antes poderiam ser avaliados como atos isolados ou pura selvageria. Como exemplo, temos o fato de algumas aldeias indígenas retirarem os tetos de suas casas com o intuito de dar passagem às moedas que seus ancestrais fariam chover (ELIADE, 2011, p. 9). Nesse caso, compreender estranhas formas de conduta significa “reconhecê-las como fenômenos humanos, fenômenos de cultura, criação do espírito – e não como irrupção patológica de instintos, bestialidade ou infantilidade” (ELIADE, 2011, p. 9).

Os povos tradicionais apresentam diferentes mitos para seus membros e os recontam, a fim de que eles descubram novos significados a cada repetição, de acordo com seu amadurecimento social e intelectual. Porém, se por um lado os mitos permitem ao indivíduo aprender o conjunto de conhecimentos de seu povo, por outro eles são “exemplares”, constituem-se como forças que regulam a vida coletiva, estabelecendo regras e modos de vida pré-determinados. A característica exemplar do mito, segundo Eliade, é a sua função mais relevante:

A função mais importante do mito é, pois, “fixar” os modelos exemplares de todos os ritos e de todas as atividades humanas significativas: alimentação, sexualidade, trabalho, educação etc. Comportando-se como ser humano plenamente responsável, o homem imita os gestos exemplares dos deuses, repete as ações deles, quer se trate de uma simples função fisiológica, como a alimentação, quer de uma atividade social, econômica, cultural, militar etc. (ELIADE, 1992, p. 87).

Ao estabelecer o mito enquanto modelo exemplar é necessário também reconhecer que na explicação mítica a memória pessoal não é considerada, o mito retira o homem de seu próprio tempo, de seu tempo individual e cronológico e o projeta no plano do simbólico:

A memória pessoal não entra em jogo: o que conta é rememorar o acontecimento mítico, o único digno de interesse, porque é o único criador. É ao mito primordial que cabe conservar *a verdadeira história*, a história da condição humana: é nele que é preciso procurar e reencontrar os princípios e os paradigmas de toda conduta. (ELIADE, 1992, p. 90, grifo do autor).

Vale ressaltar a importante relação que Eliade (1991, p. 18) estabelece entre o mito e a história. Em suas definições, assim como o homem moderno é constituído pela História, o homem de sociedades tradicionais é constituído pelos eventos que os mitos relatam. A diferença reside no fato de que a História é linear e irreversível, ao passo que a narrativa mítica se assenta sobre a atemporalidade, e o homem primitivo precisa não só conhecê-la, mas também reatualizá-la. Para o homem das sociedades arcaicas, conhecer os mitos é aprender o segredo da origem das coisas. Através desse conhecimento da origem é que o homem torna-se capaz de repetir o ato criador quando se fizer necessário. Porém, na maioria das vezes, para repetir o ato da criação é necessário não só conhecer o mito de origem, mas também recitá-lo. Desse modo, evidencia-se o poder criador da palavra.

Após todas as considerações realizadas, pode-se afirmar que o mito ajuda a legitimar poderes impossíveis de serem legitimados de outra maneira; é ele que fornece soluções para problemas de uma cultura, os quais o homem não consegue resolver racionalmente. Por isso, alguns estudiosos preferem denominá-lo como a “metáfora do infinito”, pois ele salta por cima das impossibilidades rumo ao infinito, repousando apenas no vazio, no não-lugar. Ele é sagrado, parte integrante das sociedades primitivas e não pode ser reduzido a uma narrativa “mentirosa” e nem encarado como “folclore decorativo” em oposição a uma religião “verdadeira”, conforme algumas sociedades etnocêntricas o consideram.

Eliade (1991, p. 10) afirma que o inconsciente dos sonhos não é habitado unicamente por monstros, nele também residem fadas, deuses, heróis que preenchem funções importantes na constituição do nosso ser. E são esses desejos, devaneios, imagens de nostalgias que retiram o homem de sua historicidade condicionada e o projetam em um mundo espiritual, infinitamente mais rico que o mundo fechado do seu mundo histórico. Em suma, é inevitável falar da constituição do homem e não falar da imaginação. “Começamos a compreender hoje algo que o século XIX não podia nem mesmo pressentir: que o símbolo, o mito, a imagem pertencem à substância da vida espiritual, que podemos camuflá-los, mutilá-los, degradá-los, mas que jamais poderemos extirpá-los” (ELIADE, 1991, p. 7).

Os mitos resistem ao tempo de maneira surpreendente e quando achamos que eles não mais existem, ressurgem com uma força ainda maior, porque fazem parte de nós, da nossa compreensão da vida. Eliade oferece um exemplo importante para justificar a força de resistência dos mitos ao se referir à Segunda Guerra Mundial, terrível crise histórica que instalou o caos e o desalento em pessoas de grande parte do mundo, mas que, mesmo assim, não extinguiu o poder de imaginação desses povos, pois: “mesmo na situação histórica mais desesperada (nas trincheiras de Stalingrado, nos campos de concentração nazistas e soviéticos), homens e mulheres cantaram romanças, escutaram histórias (a ponto de sacrificar uma parte de suas magras rações para obtê-las); essas histórias apenas substituíam os mitos, essas músicas estavam repletas de nostalgias”. (ELIADE, 1991, p. 15).

O mito revela aquilo que temos em comum com outras pessoas, pois abrigam nossas histórias de vida, nossas incertezas e, principalmente, ajuda o homem a encontrar respostas para a origem e o sentido da vida. Relata aquilo que somos capazes de experimentar dentro de nós mesmos. Essa reflexão é suscitada por Milton Hatoum em *Órfãos do Eldorado*. Nessa obra, em que se pode mergulhar no imaginário de ribeirinhos que convivem com seres encantados e habitam as matas ou o fundo dos rios, o autor dá destaque ao mito do Eldorado, tanto que ele está presente no próprio título da obra.

Por ser muito importante em nosso estudo, vale fazer uma explicação mais detalhada acerca do mito Eldorado, que em seu início, associa-se à ideia de paraíso. De acordo com a história bíblica, Adão, o primeiro homem a existir na Terra podia desfrutar de todos os bens, maravilhas e encantamentos do paraíso terrestre criado por Deus, mas, induzido por sua companheira Eva, não resiste à tentação e morde o fruto proibido, sendo assim, expulso do paraíso. Por isso, desde então o homem tem buscado por esse lugar paradisíaco, muitas viagens particulares e coletivas foram empreendidas com o intuito de encontrar esse lugar perdido. Langer (1997), pesquisador e estudioso do mito do Eldorado, afirma que também na Grécia havia essa procura por uma espécie de paraíso, por uma sociedade ideal e harmônica. O poeta grego Virgílio foi quem associou a concepção de retorno a essa felicidade perdida com a “transgressão humana da navegação” e a mobilidade geográfica.

Desse modo, é com as viagens feitas pelo mar que surge a esperança de reencontrar essa “mirabilia”, pois acreditava-se que os tempos de abundância e beleza, descritos como a Idade de Ouro, permaneciam intocados em ilhas perdidas e inacessíveis. Sobre estas viagens, Ana

Pizarro comenta que os séculos XVI e também os posteriores promovem uma abertura em direção a outras fronteiras: “é o momento em que as viagens abrem os horizontes e as perspectivas para outras formas de expressão humana e social, do espaço e do tempo” (PIZARRO, 2012, p. 63). A novidade e a perplexidade presentes nas descrições de viajantes é que aumentam o fascínio por relatos de viagens na Europa. Além disso, segundo Pizarro (2012) existiam outros motivos para a voraz leitura dos textos de viagem:

Não era apenas o prazer de vislumbrar o desconhecido que fazia do relato de viagens um atrativo especial; nele era possível ler o intertexto que o precedia, reconhecer os personagens de outras viagens, de outras naturezas inusitadas, outras zoologias, como as que apareciam nas *Etmologías* de San Isidro de Sevilla, organizadas em grupos: “os portentos”, os “ostentos”, os “monstros” e os “prodígios”. (PIZARRO, 2012, p. 65).

Através dos relatos de viagens nota-se que a busca pelo paraíso terrestre existe desde os primórdios da humanidade e ganhou maior destaque com o descobrimento da América, espaço que por ser inóspito e desconhecido alimentou fortemente a imaginação dos europeus. Embora Ana Pizarro (2012) acrescente que essa “procura” no início esteve voltada para a busca do Santo Graal, do Bezerro de ouro ou, até mesmo, da Fonte da Eterna Juventude e só depois se estendeu para a América, perdurando até os dias atuais. Movidos por esse imaginário, não foram poucos os viajantes e cronistas que descreveram locais incomuns de felicidade, onde a vida é facilitada pela ausência de sofrimento e existem riquezas infinitas.

O mito do paraíso terrestre, segundo Langer, está associado ao mito bíblico do jardim do Éden e também ao da terra prometida:

Inicialmente o sonho coletivo do paraíso cristão (no Gênesis) estava baseado na imagem do Éden, o jardim idílico que alimentou as tradições dos lugares naturais e das ilhas perdidas. Já no Apocalipse, esta imagem se converteu em uma cidade, a *Jerusalém Celeste*, um referencial fantástico desta cidade histórica, reflexo da civilização urbana greco-romana. (LANGER, 1997, p. 34).

Segundo Ana Pizarro (2012), por meio de influências medievais e também renascentistas, esse imaginário foi sendo modelado e ajudou a traçar o perfil das primeiras imagens da Amazônia, pois se observa que:

O discurso construído pelo viajante, que descobre a Amazônia aos olhos europeus, é, assim, enquadrado num imaginário que provém, por uma parte, da Idade Média e do obscurantismo inquisitorial, e, por outra, de conteúdos míticos que o Renascimento resgatava das fantasias da Antiguidade greco-latina. Seu discurso é o da experiência direta, do testemunho, porém a realidade que enxerga e que acredita

enxergar, ou está certo de que alguém próximo a ele enxerga, está enquadrada nos ecos da bagagem transportada por sua cultura. (PIZARRO, 2012, p. 68).

Sobre a localização do paraíso, os europeus acreditavam que esse lugar não podia estar situado na Europa, pois no período medieval esse continente era “um espaço de horror, de fome, de baixa produtividade agrícola, visitado periodicamente por epidemias, suas florestas eram povoadas por feiticeiras, monstros, gnomos e duendes”. (LESSA, 2004, p. 31). Insinuava-se que o paraíso estaria num lugar em que não fizesse tanto frio, onde o clima fosse tropical, bem mais agradável do que o da Europa. Lessa (2004) confirma que tempos mais tarde chegou-se à conclusão de que o Eldorado só podia mesmo estar na América, pois os europeus descobriram minas de prata e de ouro nessa região e também certificaram que alguns povos pré-colombianos acumulavam metais preciosos.

Na concepção de Sérgio Buarque de Holanda, o ambiente de mistério e fantasia que envolve o mito do Eldorado é a projeção dessa ideia paradisíaca, da busca pelo paraíso. O mito do Eldorado teve sua origem a partir de relatos indígenas que, dentre as muitas versões, a mais popular dá conta de que em uma região da Colômbia existia uma tribo indígena dos povos Chibcha, cujo cacique untava o corpo todo com ouro em pó e depois tomava banho em uma lagoa, e ainda jogava, nessa mesma lagoa, objetos de ouro em oferenda a seus deuses. De acordo com Langer (1997), o primeiro relato impresso sobre o Eldorado foi escrito por Gonçalo de Oviedo, em 1541. A repercussão desse mito causou bastante surpresa e euforia entre os europeus, pois não se encontrou em nenhuma cultura indígena até aquele momento, uma utilização de riquezas de tal modo – característica de uma raça muito rica e portadora de estonteantes riquezas. Esse mito reforçou ainda mais os elementos imaginários europeus, quando do contato com as populações tradicionais da América.

Com isso, aos poucos esse mito vai sendo apropriado pela mentalidade europeia e, conseqüentemente, transformado, torna-se a concretização do desejo de enriquecimento do colonizador na América. Langer, sensível a essas transformações, afirma que: “o Eldorado metamorfoseia-se no imaginário dos conquistadores, passando a designar primeiramente toda mina aurífera, posteriormente toda cidade e país inexplorado, no qual corria qualquer rumor de riqueza e mistério” (LANGER, 1997, p. 29). Torna-se importante comentar que, apesar dessas mudanças, a descrição do “culto dourado” permaneceu constante no imaginário.

Observa-se que, apesar de ter uma origem indígena, o mito do Eldorado foi se constituindo claramente através de uma transposição de elementos míticos da mentalidade europeia. Em lugar de estruturas simples e rudimentares das aldeias indígenas da Amazônia brasileira, surgem casas de pedra com magníficos pilares e colunas, semelhante a palácios. Observemos essas características no relato de Johannes Martinez, que segundo Langer, foi o primeiro impresso que deslocou o mito do Eldorado da matriz indígena do culto de Chibcha:

Segundo Johannes Martinez, a fabulosa cidade seria situada entre uma montanha de ouro, de prata e de sal. O palácio do imperador, o principal edifício da cidade, foi localizado em uma verdejante ilha com um lago. A entrada seria sustentada por magníficas colunas de pórfiro e alabastro – simetricamente alinhadas – com uma galeria ornada por bois de ébano e jóias. Dentro do palácio destaca-se uma imensa coluna de 25 pés de altura, cujo capitel superior ostenta uma imensa lua de argento. Na base dessa coluna, dois leões vivos estavam presos por corrente de ouro maciço. E ainda no centro do edifício também estava localizada uma fonte quadrangular ornada com quatro tubos de ouro e um imenso sol com quatro lâmpadas de brilho perpétuo. (LANGER, 1997, p. 31).

Essas descrições de arquiteturas fabulosas, em especial, são uma óbvia influência para as posteriores narrativas do Eldorado. Nota-se também que em lugar de animais típicos da região amazônica temos leões presos às torres do palácio, uma alegoria ao poder, já que:

Não tendo equivalência na arquitetura indígena americana, o detalhe dos leões era geralmente associado com o ouro e o sol, mesmo no simbolismo cristão medieval. Várias civilizações antigas construíam leões na entrada de palácios e fortalezas, como as famosas “Porta dos Leões” de Hatusa (Turquia) e em Micenas (Grécia). Também muito constante na heráldica europeia, a inclusão desse símbolo animal confirma a necessidade do imaginário em buscar referências no desconhecido, expressando o poder pela arquitetura tipicamente europeia. (LANGER, 1997, p. 33).

Outra mudança na estrutura do mito do Eldorado solidifica-se nessa descrição, pois esta é a primeira narrativa em que o mito do Eldorado deixa de ser visto como a figura do cacique indígena e aparece enquanto cidade, denominada também de Manoa, nome supostamente utilizado pelos indígenas.

É interessante comentar que a imagem de Eldorado é frequentemente associada às das amazonas e do acéfalo. Este último tem diferentes nomes no imaginário desde a antiguidade e é um personagem sem cabeça, cujos traços do rosto se encontram no tronco. Em geral, está associado às amazonas e à existência de ouro. As amazonas são mulheres guerreiras, brancas, altas e vivem numa cidade inóspita e extremamente rica. De arco e flecha na mão, são donas de si, sozinhas defendem o seu território e são responsáveis pelo seu sustento. Desse modo, procuram os homens em apenas uma época do ano, com o intuito claro de procriar e manter a

espécie, tanto que se o filho nasce homem é morto imediatamente, só criam as meninas para que, mais tarde, sejam convertidas em guerreiras.

As representações em mapas cartográficos dando conta de onde estaria situada a cidade de Eldorado deram um extraordinário impulso para a difusão desse mito, pois com a finalidade de demonstrar familiaridade com a região, o europeu imaginou esse lugar como real e acabou por atribuir um pouco mais de veracidade a essas cidades imaginárias, popularizando ainda mais esse mito. Desse modo, hoje sabemos que o Eldorado é um lugar mítico que não possui situação geográfica, mas que existe, sobretudo, no universo interior das pessoas, no imaginário de viajantes, ribeirinhos e índios, tornando-se ambição, uma espécie de espaço da procura. Diante dessa cidade imaginária, o sentimento é de perplexidade, por isso, Ana Pizarro afirma que “não é um lugar, mas um sentimento”, é marcadamente o “lugar da plenitude: somente quem ama já chegou, já vive nela” (PIZARRO, 2012, p. 82).

Com as discussões levantadas, torna-se evidente que a formação do mito do Eldorado é um espelho de como se deu o processo de colonização e exploração americanas. Nota-se, ainda de acordo com Langer, que mesmo que esse mito tenha sido formado em tradições indígenas, o simples fato de ter sido nomeado pelos espanhóis como Cibola ou Eldorado, indica um caráter eurocêntrico e colonizador. Projetando modelos tipicamente europeus, as imagens de cidades douradas desvincularam-se de qualquer noção autóctone. Em nenhum momento o colonizador procurou compreender e manter o imaginário indígena, pelo contrário, houve um silenciamento dessas vozes, um apagamento e adaptação das histórias indígenas às necessidades europeias.

Esse imaginário de mistério e riqueza foi responsável pelo grande número de migrantes e imigrantes que saíam de seus países ou regiões, largavam seus filhos e esposas e vinham encarar o desconhecido, em busca de novas riquezas na Amazônia. Um período em que essa ideia se alastrou de forma epidêmica foi durante o ciclo da borracha, pois o mito do Eldorado passa a explicitar a visão de Amazônia como um lugar utópico de enriquecimento fácil e que se assemelha ao paraíso terrestre, concepção que se estende até os dias atuais.

Imerso nesse imaginário, Milton Hatoum, a nosso ver, compreende a força de resistência e de reelaboração desses mitos, já que, à sua maneira, se preocupou com questões existenciais utilizando os recursos mitológicos. Em *Órfãos do Eldorado*, o autor conseguiu adotar uma

forma particular de organização da narrativa que aponta para uma transfiguração mítica ou metafísica da realidade. Os anseios e conflitos vivenciados pelos personagens hatounianos são os mesmos conflitos que nós, humanos, experimentamos e, como acontece no mito, são problemas impossíveis de serem solucionados apenas no plano da existência individual profana. Sendo assim, a explicação mítica torna-se uma saída para resolver questionamentos que habitam a fronteira entre o humano e o divino.

#### 4 O ENTRELAÇAMENTO DE MITOS EM *ÓRFÃOS DO ELDORADO*

Compreender a estrutura e a função dos mitos nas sociedades tradicionais não significa apenas elucidar uma etapa na história do pensamento humano, mas também compreender melhor uma categoria de nossos contemporâneos.

(Mircea Eliade – **Mito e Realidade**)

O mito é uma narrativa, um discurso, um meio que as sociedades têm de perceberem suas contradições, exprimirem seus anseios e questionamentos. É um “documento vivo” que possibilita a reflexão sobre o surgimento das coisas, do cosmos e das relações sociais. Entretanto, por envolver questões amplas, não pode ser aprisionado em conceitos fechados, justamente por funcionar sempre como desafio, abertura, enigma. Nas palavras de Eliade, é uma “realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abordada e interpretada através de perspectivas múltiplas e complementares” (ELIADE, 2011, p. 11). A riqueza em suas interpretações mostra que o mito é livre o suficiente para impedir que seja resumido em qualquer estrutura ou sentença.

Em *Órfãos do Eldorado*, Hatoum abandona a temática da imigração sempre recorrente em suas narrativas e aposta na relação entre os mitos amazônicos e a vida. Nessa obra ele apresenta duas características muito importantes do mito: a primeira refere-se ao fato de abrigarem-se na memória coletiva dos povos, sendo percebido com semelhanças em diferentes culturas; a segunda, ao fato de serem levados a outro continente no processo de colonização. Como ele próprio comenta no posfácio de *Órfãos do Eldorado*: “Mitos que fazem parte da cultura indo-europeia, mas também da ameríndia e de muitas outras. Porque os mitos, assim como as culturas, viajam e estão entrelaçados. Pertencem à História e à memória coletiva” (HATOUM, 2008, p. 106). Nota-se, portanto, que o mito, apesar de possuir particularidades em uma determinada região, não é material exclusivo desse espaço, ele viaja e alcança outros povos, envolve-se em distintas culturas, sendo sempre readaptado e reelaborado em novos contextos culturais.

A narrativa de *Órfãos do Eldorado* é entrecortada por mitos indígenas da região amazônica. Uma novela cuja leitura flui como a correnteza de um rio e que se inicia quando, numa cidade à beira do Rio Amazonas, um passante vem para descansar na sombra de um jatobá e se dispõe a ouvir as histórias de Arminto, um homem velho, pobre e supostamente louco, tanto que este faz uma pausa e afirma: “Estás me olhando como se eu fosse um mentiroso. O mesmo olhar dos outros. Pensas que passaste horas nesta tapera ouvindo lendas?” (HATOUM, 2008, p. 103). Arminto narra a sua vida a partir de fragmentos de sua memória, de forma que os acontecimentos se mostram por vezes confusos e embaralhados. Isso, obviamente, tem reflexos na própria narrativa que se mostra lacunar, truncada e imprecisa, as idas e vindas no texto são contínuas e ocorrem ao passo que as lembranças são acionadas: “no fim, eu soube de outras coisas, mas não adianta antecipar. Conto o que a memória alcança, com paciência” (HATOUM, 2008, p. 15). Numa narrativa em que mito e história se confundem, a questão da memória desempenha um papel fundamental porque, segundo Eliade, “a memória é considerada o conhecimento por excelência. Aquele que é capaz de recordar dispõe de uma força mágico-religiosa ainda mais preciosa do que aquele que conhece a origem das coisas” (HATOUM, 2011, p. 83).

A situação atual de abandono e miséria é contrária à antiga realidade de Arminto, que pertencia a uma família rica da Amazônia. Ele é órfão de mãe desde o seu nascimento e possui um relacionamento conturbado com o pai. O sentimento de perda e falta é preenchido com lendas e mitos amazônicos, pois desde pequeno foi criado pela tapuia Florita, pessoa conhecedora de mitos das tribos locais e que passava horas contando-lhe tudo o que sabia sobre as lendas e crenças dos índios. “Florita traduzia as histórias que eu ouvia quando brincava com os indiozinhos na Aldeia, lá no fim da cidade. Lendas estranhas” (HATOUM, 2008, p. 12). Com essa afirmação, percebemos que essa estranheza se dá devido ao pouco contato com os índios, fato que é alterado no decorrer da narrativa, pois o mito irá compor a própria história de Arminto.

No comentário da pesquisadora Lucimara Regina Vasconcelos, presente na dissertação de mestrado denominada *A função da transposição dos mitos em Órfãos do Eldorado de Milton Hatoum*:

Hatoum produz aquilo que ele mesmo chama de uma simetria rigorosa na narrativa: na primeira parte os mitos são construídos e na segunda estes progressivamente se esfacelam. Mas, marcando a passagem de uma metade à outra está o naufrágio do

Eldorado, que, conforme se viu anteriormente, possui significados superpostos: remete também ao mito da Cidade Encantada. (VASCONCELOS, 2010, p. 42).

Além da estrutura, a construção dos personagens hatounianos também é muito relevante para a compreensão da obra, pois com a intenção de abordar a complexidade cultural da Amazônia, cria personagens que cortejam a impureza, a complexidade e a multiplicidade cultural e étnica. Em *Órfãos do Eldorado* o elemento híbrido pode ser simbolizado através da construção do narrador-personagem, Arminto Cordovil, que representa a mistura entre o mito, o delírio pessoal e a situação histórica que se confundem para dar corpo à história. Arminto é um ser solitário, denota pura instabilidade, parece viver em outra realidade, a inventada, tem-se a impressão de que para (re)conhecer-se ele precisa dar um mergulho em si mesmo. Isso acontece, nas palavras de Pierre Ouellet, porque:

O estado de migrância denota uma instabilidade do sujeito com relação ao território e à época aos quais ele supostamente pertence, não somente porque os lugares e os tempos nele se misturam, em uma espécie de mestiçagem ou de hibridade dos espaços e das memórias, mas sobretudo porque ele nunca aí está senão em perpétuo porvir, em uma constante movência, fortemente desindividualizante e desidentificante. (OUELLET, 2005, p. 16-17).

A primeira lembrança de Arminto transporta-o para o instante quando, ainda criança, ele vê uma mulher indígena olhando para o rio, pronunciando palavras que ele não compreendia, e logo depois desaparece nas águas. Florita traduz as palavras da tapuia, falando que a mulher estava distante do marido: “Até o dia em que foi atraída por um ser encantado. Agora ia morar com o amante, lá no fundo das águas. Queria viver num mundo melhor, sem tanto sofrimento, tanta desgraça” (HATOUM, 2008, p. 11). Só tempos mais tarde é que Arminto descobre a verdade, a mulher não suportava mais tanta miséria e infelicidade, perturbações que a levam ao suicídio.

Tendo como base esse excerto gostaríamos de suscitar reflexões em torno de como essa obra mescla ficcional e real: em nossa leitura, entendemos que ficção e realidade não se posicionam em lados opostos – é o que também defende o teórico Wolfgang Iser em *Atos de Fingir* (2002). Em poucas palavras, pode-se dizer que esse autor propõe a substituição dicotômica de ficção versus realidade por uma relação tríplice composta pelo real, fictício e imaginário. Ele considera que a realidade está sempre misturada a objetos imateriais (sonhos, emoções, crenças), portanto, o real é constituído por um lado irreal ou, melhor dizendo, ficcional. Nesse sentido, instaurar a relação dicotômica entre ficção e realidade impossibilita

de se observar no texto ficcional a realidade social assim como as realidades de ordem sentimental e emocional.

Essa história de morar no fundo do rio com o amante, em uma primeira leitura, pode parecer ilusória, entretanto, na visão tanto de Arminto (criança) quanto de Florita, essa explicação é válida, uma vez que os acontecimentos mitológicos estão atados às vivências desses personagens. Com estas ponderações, pretende-se demonstrar que a questão não é saber se o acontecimento é verdadeiro ou falso, mas salientar que a fronteira entre o real e o fictício é difusa, escorregadia e, conseqüentemente, conflituosa. Hatoum comunga desse pensamento a partir do momento em que insere em sua narrativa explicações mitológicas como algo natural, pertencente à cultura e às formas de vida desses personagens.

Na cultura amazônica é indiscutível a importância dos mitos. Em *Órfãos do Eldorado* observa-se que o mito está intrinsecamente ligado à narrativa, ele não serve apenas para compor o cenário amazônico, mas está interligado aos pensamentos e modos de ver e sentir do narrador, o que se pode observar no seguinte excerto:

Os sonhos e o acaso me levaram para um caminho em que Dinaura sempre aparecia. Lembro de ter visto na beira do rio uma mulher parecida com ela. Muito cedo, manhã sem sol, com neblina espessa. A mulher caminhou na margem, até sumir na neblina. Podia ser Dinaura. Ou invenção do meu olhar. Lembrei da tapuia que foi morar numa cidade encantada, corri até a margem. Ninguém (HATOUM, 2008, p. 33).

Essa articulação do mito à narrativa é uma característica inovadora na literatura hatouniana, pois o discurso mítico é reelaborado, não é mais o discurso próprio de pessoas que ainda não atingiram um estado de racionalidade ou está restrito ao mundo da ilusão e devaneio. Ao contrário disso, vemos um pensamento que está intrinsecamente ligado ao homem, às suas relações e comportamento, uma estrutura consubstancial ao ser humano. De maneira peculiar, ajuda a formar, de maneira bastante subjetiva, as sensibilidades e características dos personagens, cujas personalidades vão sendo construídas por meio de comparações entre seu comportamento e elementos de mitos amazônicos. E, mais importante, nessa e em muitas outras passagens, principalmente as que retratam sua relação com Dinaura, verificamos o rompimento da fronteira entre o discurso historiográfico e o discurso mítico:

Numa tarde de dezembro, cheguei mais cedo à praça, deitei no banco morno e dormi. Quando as cinco badaladas me despertaram, o rosto de Dinaura surgiu contra o sol. Não tive tempo de perguntar sobre a dança, nem para me erguer: vi os olhos pretos, grandes e assustados. Podia ser um sonho? Mas eu não queria sonho, desejava a mulher ali, sem ilusões. Então acariciei com os dedos a boca de Dinaura, senti a respiração inquieta, o tremor e o suor nos lábios abertos que roçavam meu rosto. No prazer do beijo, senti uma dentada feroz. Soltei um grito, mais de susto que de dor. Tentei falar, minha língua sangrava. Na confusão, Dinaura escapou. (HATOUM, 2008, p. 47).

O excerto acima começa com “Numa tarde de dezembro”, colocação que parece ser própria dos contos de fadas devido à imprecisão no tempo. Em várias passagens isso volta a se repetir: “Na manhã de uma sexta-feira”, “uma manhã em que ela estava aqui”, “um dia, no tumulto do desembarque”. E assim como há imprecisão no tempo, também há no espaço, característica que segundo Eliade, é própria do mito:

Contentemo-nos em lembrar que um mito retira o homem de seu próprio tempo, de seu tempo individual, cronológico, “histórico” – e o projeta, pelo menos simbolicamente, no Grande Tempo, num instante paradoxal que não pode ser medido por não ser constituído por uma duração. O que significa que o mito implica uma ruptura do Tempo e do mundo que o cerca; ele realiza uma abertura para o Grande Tempo, para o Tempo Sagrado. (ELIADE, 1991, p. 54).

Quando Arminto está com Dinaura ele também perde a noção de tempo: “Não sei quanto tempo ficamos ali, acasalados, sentindo a quentura nas entranhas da carne” (HATOUM, 2008, p. 51). O amor enigmático, silencioso e ardente de Arminto e Dinaura adquire as características de uma história mítica, pois: “ao viver os mitos, sai-se do tempo profano, cronológico, ingressando num tempo qualitativamente diferente, um tempo sagrado, ao mesmo tempo primordial e indefinidamente recuperável” (ELIADE, 2011, p. 21).

A maneira como essa imagem é descrita deixa-nos em dúvida quanto ao estado de Arminto, pois ele não consegue se erguer do banco da praça e muito menos proferir qualquer palavra na presença da amada. Não sabemos se é sonho ou realidade, ou se em vez de acordado ele está imerso em devaneios e imaginações. Dessa maneira, a linha divisória entre mito e história é difusa, imprecisa. Há uma reelaboração do substrato mítico já que, aos poucos, as lendas, marcadas por repetições sem fundamento, boatos e versões vão se aproximando da história, ou melhor, de milhares de histórias não só individuais, mas também coletivas, e vão alcançando a mesma força e poder do mito.

Os mitos indígenas aparecem desde as primeiras páginas da novela quando o personagem-narrador fala de várias “causos”, a história do homem da piroca comprida, “tão comprida que

atravessava o rio Amazonas”; a de uma mulher que fora seduzida por uma anta-macho e virou sapo e uma que o assustou bastante, a estranha história da cabeça cortada, uma mulher que tinha o corpo e a cabeça divididos. Não é por acaso que Arminto impressiona-se com essa última história, pois se lembra das duas mulheres de sua vida, a mãe que não pode conhecer, cuja cabeça virou estátua e sua amada Dinaura que desapareceu: “Fiquei cismado, porque há um momento em que as histórias fazem parte da nossa vida. Uma das cabeças me arruinou. A outra feriu meu coração e a minha alma, me deixou sozinho na beira desse rio, sofrendo, à espera de um milagre” (HATOUM, 2008, p. 13).

Todas essas histórias desvelam uma Amazônia que é formada por uma tradição oral muito forte. Importante lembrar que as histórias que Florita traduzia e sempre repetia em casa são contadas pelos indígenas mais velhos: “Lendas que eu e Florita ouvíamos dos avós das crianças da Aldeia” (HATOUM, 2008, p. 13). O próprio Arminto conta a sua história já envelhecido pelo tempo. Essa forma de contar histórias assemelha-se àquela dos povos tradicionais que dedicam um cuidado especial ao se narrar um mito, geralmente contado por uma pessoa mais velha, considerando que “a narração de um mito não é sem consequência para aquele que o recita ou para aqueles que o ouvem” (ELIADE, 1991, p. 54). A ação de Florita é muito relevante porque reaviva a cultura de uma comunidade, transforma o mito numa coisa viva capaz de transportar pessoas para vivenciarem os modelos exemplares de diversas atividades humanas significativas: “Ao recitar os mitos, reintegra-se àquele tempo fabuloso e a pessoa torna-se, conseqüentemente, contemporânea, de certo modo, dos eventos evocados” (ELIADE, 2011, p. 21).

Criteriosamente introduzido no enredo de *Órfãos*, o mito da Cidade Encantada está presente desde as primeiras páginas até o fim da obra, e como Hatoum mesmo afirma, pode também ser chamado de mito do Eldorado. O autor comenta no posfácio de seu livro que só se deu conta de que o mito antigo da Cidade Encantada tinha um correspondente europeu ao entrar em contato com vários relatos de conquistadores, viajantes e cronistas escritos sobre a Amazônia, que davam conta de que no fundo das águas existe uma cidade extremamente rica, com praças e ruas cobertas de ouro, onde há justiça, harmonia e paz e as pessoas vivem com seres encantados.

Elas são seduzidas e levadas para o fundo do rio por seres das águas ou da floresta (geralmente um boto ou cobra sucuri), e só voltam ao nosso mundo com a intermediação de um pajé, cujo corpo ou espírito tem o poder de viajar para a

Cidade Encantada, conversar com seus moradores e, eventualmente, trazê-los de volta ao nosso mundo. (HATOUM, 2008, p. 106).

A personagem Dinaura, nome bastante sugestivo já que lembra ouro e riqueza, é uma nativa órfã das carmelitas de Vila Bela, mulher misteriosa, que é mais viva nos sonhos de Arminto do que na própria realidade: “Às vezes eu escutava a voz de Dinaura nos sonhos. Uma voz mansa e um pouco cantada, que falava de uma vida melhor no fundo do rio” (HATOUM, 2008, p. 41). Dinaura é a solidificação do mito, pois é subjetiva, enigmática, carrega sempre uma mensagem que jamais está dita diretamente. Ela sonha em morar na Cidade Encantada, no Eldorado.

No artigo *Órfãos do Eldorado: mito, história e orfandade* (2009), a pesquisadora Helena Friedrich comenta que a novela de Hatoum é permeada não só por um, mas por vários Eldorados fracionados:

O mito do Eldorado ou da Cidade Encantada está em toda a narrativa. Não apenas a mítica cidade submersa denomina-se Eldorado; também o navio cargueiro que muita riqueza e lucro traz, no passado, à família Cordovil assim se chama; e, similarmente à cidade mítica, ele também naufraga, iniciando um período de decadência material e de pobreza. Desse modo, o mito do Eldorado, da cidade em que todos os habitantes são felizes porque possuidores de riquezas, da cidade onde os bens materiais tornam-se o caminho que conduz à felicidade, desdobra-se: há o Eldorado fictício, um lugar ideal, mas desaparecido, e outro Eldorado real, que, naufragando, causa uma tragédia material. E, no final da narrativa, quando Estiliano, sentindo a morte próxima, decide contar a Arminto o segredo de Dinaura, há outro mais: curiosamente, ela, após sair de Vila Bela, vivia num povoado da ilha de Eldorado. (FRIEDRICH, 2009, p. 3).

Esses tantos Eldorados, que existem, sobretudo no universo interior das pessoas, simbolizam o desejo de sair da realidade degradante na qual se encontram e buscar um lugar onde a igualdade, a justiça e a felicidade reinem. Sobre isso, em entrevista concedida a Ubiratan, Hatoum afirma que esse mito nunca se concretiza, é uma esperança sempre adiada, o que lembra um pouco a expectativa do nosso Brasil, em suas palavras: “o desencanto é um dos sinais da maturidade. Isso tem a ver com o romance: a busca por um desejo que não se realiza” (HATOUM, 2010). Essa condição é antecipada na epígrafe do livro, com o poema *A cidade*, do grego Konstantinos Kaváfis: “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” (HATOUM, 2008, p. 9).

Ainda assim, as pessoas continuam a sonhar com o Eldorado, com essa cidade melhor no fundo do rio e vivenciam isso, experimentam o amor, pois esse é o “lugar da plenitude: somente quem ama já chegou, já vive nela” (PIZARRO, 2012, p. 82).

E quando o assunto é amor, naturalmente lembramo-nos de Arminto, personagem que ama desesperadamente. Oscilando entre a ficção e a realidade, ele nutre uma paixão obsessiva por Dinaura e o excesso desse sentimento o leva à ruína e à perdição. Nessa narrativa, Arminto esquece os deveres como herdeiro de uma fortuna a zelar, compromissos com os amigos e se perde em suas próprias contradições, o que o torna um refém do amor. Sobre isso, Esteban Celedón, no artigo “Do mito do lugar e do lugar do mito na obra Órfãos do Eldorado”, ressalta que:

A paixão de Arminto por Dinaura, em seu próprio tempo, virou lenda. Mas que paixão não é lenda, para quem vive uma história de amor? O amor de um homem por uma sereia amazônica. A lendária procura do nosso eldorado mítico, nosso eldorado íntimo, nosso eldorado único. (CELEDÓN, 2012, p. 104).

O protagonista tem apenas uma noite de amor com Dinaura e, após isso, ela desaparece. A ausência de Dinaura deixa Arminto ainda mais desesperado: “Pensava na órfã quando os hidroaviões sobrevoavam Vila Bela; pensava na vida com Dinaura, em outro lugar. Conversava com ela, imaginando a mulher ao meu lado” (HATOUM, 2008, p. 95). A imaginação de Arminto corre solta e isso faz com que ele deseje ir para outro lugar, em busca do Paraíso: “Vou embora para outra terra, encontrar uma cidade melhor. Para onde olho, qualquer lugar que o olhar alcança, só vejo miséria e ruínas” (HATOUM, 2008, p. 95). Ele profere essas palavras contemplando o rio e a floresta, como alguém que faz uma viagem mesmo sem sair do lugar.

A vida de Arminto passa a ser uma eterna busca, busca pelo paraíso que tantos outros buscaram. Dessa forma, nota-se que assim como existem dois Eldorados há também duas Amazônias: uma fictícia, que figura nos relatos e imaginários construídos em toda a história da colonização europeia e outra não-idealizada. Nesse caso, Milton Hatoum não consegue falar de uma Amazônia mítica, imaginária, sem falar de uma Amazônia que também apresenta problemas sociais de várias ordens, desigualdades, exploração humana, fome, miséria, numa região em que se imagina riqueza, prosperidade. São Amazônias conflituosas, mas para ele não estão desvinculadas, uma complementa ou problematiza a outra.

Convém comentar que em *Órfãos do Eldorado* Hatoum promove um processo de reelaboração do mito amazônico, considerando que o substrato mítico não surge apenas a partir do isolamento das pessoas, devido à distância geográfica, mas que faz parte do imaginário dos amazônidas: não se escolhe produzir mito somente porque as pessoas, por questões históricas e geográficas, estão distantes da “civilização”, o que temos são condições sociais, afetivas e históricas compondo esse imaginário, que aparece como “ingrediente vital” dessas comunidades. A literatura hatouniana entra em sintonia com esses debates, pois promove uma reelaboração do mito, retoma esse discurso sem cair no irreal, pelo contrário, utiliza essas histórias para focalizar os vários tipos humanos da Amazônia, aproveitando para fazer uma crítica à modernidade, aos inúmeros problemas vivenciados nessa região.

Hatoum inova também em sua própria literatura, ao incorporar em sua narrativa vários mitos amazônicos, além do próprio mito da Cidade Encantada, apropriado e remodelado pelos colonizadores, mas que apresenta raízes profundas em sistemas de crenças de povos pré-colombianos. E, assim como em todas as suas narrativas, Hatoum privilegia um discurso em defesa da Amazônia, respeitando sua cultura e individualidade.

Nessa novela, apesar de no início nos ser apresentada uma Manaus cosmopolita e em franco desenvolvimento, ao final o autor nos mostra uma cidade repleta de problemas sociais que só vieram a piorar com a decadência do ciclo da borracha. Muitas pessoas que vieram para a Amazônia com a esperança do fácil enriquecimento viram os seus sonhos desabarem junto com a produção da borracha no Brasil. A decadência de Manaus pode ser confirmada na seguinte passagem:

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 a venda. (HATOUM, 2008, p. 57).

A trama chega ao seu ponto crucial quando há o naufrágio de um cargueiro alemão e o caminho de Arminto rumo para a decadência, numa Manaus povoada de índios, comerciantes, turistas, mitos e desencantos, às vésperas da Segunda Guerra. Ironicamente, o nome do cargueiro que naufraga é Eldorado, o que sugere também a metáfora da ruína de Manaus, cidade que durante o ciclo da borracha era chamada de “Eldorado Amazônico”, mas que após esse período encerra-se decadente e abandonada.

As personagens Florita e Dinaura possuem um papel relevante dentro da obra, pois são personagens construídas à margem da história, representam as inúmeras órfãs na região amazônica e colocam à tona inúmeros problemas sociais como o comércio de crianças e mulheres, os maus-tratos destinados à classe feminina:

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. [...] Na tarde de 16 de julho as órfãs e as internas entraram na praça do Sagrado Coração de Jesus em fila indiana. Ninguém usava uniforme. Vi as filhas das famílias ricas separadas das órfãs, e uma roda de meninas tapuias encolhidas pela timidez e pobreza. (HATOUM, 2008, p. 41- 43).

Dinaura, “a mulher que veio do mato” é talvez a mais significativa, porque é silenciosa, imprevisível, é aquela que não se contenta com a realidade degradante e através do sonho, do mito e do desejo passa a acreditar na existência de um lugar melhor. Sobre essa personagem Hatoum esclarece, em entrevista, que:

Dinaura é um personagem que tem alma inconstante. Os colonizadores tinham verdadeira repulsa por essa indiferença ao dogma missionário, à religião. Acreditavam que a alma selvagem era muito inconstante. Da minha parte, considero ótima tal inconstância. A ausência de coisas previsíveis alimenta a personagem. E essa volubilidade é tipicamente brasileira. Nós temos uma alma indígena (HATOUM, 2008).

O enredo dá uma nova fígada no leitor com o desaparecimento de Dinaura. Esse fato gera transtornos ainda maiores na vida do protagonista, pois é quando o sentimento de orfandade, perda e miséria se agrava. Desesperado, quando alguém pergunta sobre o paradeiro de sua amada, ele se agarra aos mitos como um bote salva-vidas, em especial àquele conhecido desde a sua infância, o mito da Cidade Encantada. A enigmática Dinaura some, mas os mitos ficam. Na verdade, se intensificam. Três mulheres para quem Arminto tenta vender várias peças de organdi e seda da Paris n’América perguntam se a mulher que receberia todos esses maravilhosos tecidos havia morrido e ele responde: “Não, anda por aí, em alguma cidade encantada. Mas um dia ela volta. Se vocês ouvirem esse nome, é ela, não tem outra no mundo. As três mulheres me olharam como se eu fosse um demente, e eu me acostumei com esse jeito de ser olhado” (HATOUM, 2008, p. 87).

Nota-se que o imaginário mítico não é característica exclusiva de Arminto, fazendo parte também da identidade dos moradores. Os ribeirinhos sensibilizados com a estória de Arminto dispersam rumores e boatos e também o aconselham:

No porto de Vila Bela, alguém espalhou que a órfã era uma cobra sucuri que ia me devorar e depois me arrastar para uma cidade no fundo do rio. E que eu devia quebrar o encanto antes de ser transformado numa criatura diabólica. Como Dinaura não falava com ninguém, surgiam rumores de que as pessoas caladas eram enfeitiçadas por Jurupari, deus do Mal.

[...] Ulisses Tupi queria que eu conversasse com um pajé: o espírito dele podia ir até o fundo das águas para quebrar o encanto e trazer Dinaura para o nosso mundo. Sugeriu que eu fosse atrás de dom Antelmo, o grande curandeiro xamã de Maués. Ele conhecia os segredos do fundo do rio e podia conversar com Uíara, chefe de todos os encantados que viviam na cidade submersa.

[...] Uns diziam que Dinaura havia me abandonado por um sapo, um peixe grande, um boto ou uma cobra sucuri; outros sussurravam que ela aparecia à meia-noite num barco iluminado e dizia aos pescadores que não suportava viver na solidão do fundo do rio. (HATOUM, 2008, p. 34-35, p. 64 e p. 65, respectivamente).

O mito torna-se efetivo, capaz de conduzir tanto o pensamento quanto o comportamento humano. O que menos importa é saber se a história relatada é verdadeira ou não, pois a própria ideia de verdade é passível de discussão, tendo em vista suas condições de produção. Em *A Ordem do Discurso* (1996), Michel Foucault comenta que a partilha entre o verdadeiro e o falso é historicamente e ideologicamente constituída, cada tempo tem a sua vontade de verdade. O que chamamos de verdade nada mais é do que o mascaramento de uma vontade de verdade, uma versão bem sucedida de um discurso que se organiza em relações de saber e poder, em todo um sistema que institucionaliza e impõe essas verdades como únicas, naturais e estáveis. Seguindo este raciocínio pode-se afirmar que a verdade é um jogo de discursos e estabelecê-la e também uma forma de exclusão.

De acordo com as definições de Eliade, a realidade do mito é sagrada, não está atrelada ao tipo de realidade a que estamos acostumados “porque apenas o que é sagrado *existe* de maneira absoluta, agindo com eficiência, criando coisas e fazendo com que elas perdurem” (ELIADE, 1992, p. 23). No trecho citado, notamos que a mulher se transforma numa cobra sucuri e aparece à meia-noite num barco iluminado, essa referência lembra uma das criações do imaginário amazônico, no caso a Boiúna, também conhecida como Cobra-Grande. Segundo Paes Loureiro, essa cobra é capaz de transfigurar-se em um navio iluminado:

A explicação dos eventos cotidianos, na Amazônia, se faz por meio de uma forma poética de imensa riqueza, inserindo na relação do homem com a vida um elemento

de poesia. A lenda da Boiúna, como Cobra-Grande transformada em navio iluminado, é a transmissão visível do esplendor invisível do rio. É um momento no qual o ajustamento do visível e do invisível, à semelhança do processo de “ajuste de foco” nas lentes da câmara fotográfica, superpõe a imagem do invisível à do visível, revelando e iluminando o mistério então contemplado. (LOUREIRO, 2000, p. 214).

Na realização da festa da Santa Padroeira, dia em que Vila Bela recebe muitos romeiros do interior do Amazonas e do Pará, Hatoum faz novamente alusão a essa transfiguração: “Eu ouvia as preces, e via os fiéis no convés com uma vela acesa na mão. Parecia um barco em labaredas, uma cobra-grande iluminada na margem do Amazonas” (HATOUM, 2008, p. 42). O navio ao mesmo tempo em que ilumina, também aterroriza os ribeirinhos, pois surge escondido sob a pele da cobra. O mundo das águas que tanto sentido faz na cultura do homem amazônico acaba por se humanizar como vetor da relação entre o homem e o mundo: “Um momento denso da experiência humana, que tem um fim em si mesmo, rico de ambiguidades como um signo-objeto, orientado para a função estética” (LOUREIRO, 2000, p. 215).

Como se pode observar, não dá para estudar *Órfãos do Eldorado* sem levar em conta o imaginário. O protagonista Arminto se entrelaça mais ainda aos mitos quando passa a receber cartas e bilhetes de pessoas que se diziam seduzidas e perseguidas por seres encantados que viviam no fundo das águas.

Uma grávida, com medo de dar à luz uma criança com cara de boto, escreveu que dormia na beira do Amazonas e cantava para o rio quando o sol nascia. Um homem que sonhava com uma inscrição milenar numa pedra no rio Nhamundá e se dizia imortal porque os encantados não morrem. Um sujeito metido a conquistador que se tornava impotente quando uma mulher de branco aparecia à noite. E várias histórias de homens e mulheres, todos vítimas de um ser encantado que surgia em sonhos, cantando a mesma canção de amor. Eram atraídos pela voz e pelo cheiro de sedução, e alguns enlouqueceram com essas visões e pediram ajuda a um pajé. (HATOUM, 2008, p. 65).

A fonte de lendas e mitos provenientes da região amazônica é mesmo inesgotável. No trecho “medo de dar à luz uma criança com cara de boto”, vemos surgir a figura do boto, lenda que, apesar de ocupar um espaço privilegiado na Amazônia, já se tornou bastante conhecida em vários estados brasileiros. Esse misterioso animal, também conhecido como golfinho da Amazônia, tem sido referência para inúmeros relatos fantásticos e narrativas alimentadas por séculos de tradição oral. A lenda é contada da seguinte maneira:

Em noites de festa, reza a crença que o boto transforma-se em um belo rapaz, muito charmoso e galante, que cativa as mulheres e as seduz com sua voz doce e encantadora. O boto em forma de homem geralmente se veste de branco, em algumas versões traz uma espada à cintura, e sempre usa chapéu para esconder o

único traço ainda visível de sua natureza aquática: as narinas que se encontram no topo de sua cabeça. (BAHIA, 2007, p. 58).

A moça é seduzida pelo charme e galanteio do boto, que antes de amanhecer, volta para o rio e abandona mais uma conquista para trás, deixando terríveis conseqüências, como a melancolia e a tristeza, olhar fixo no rio, à espera do retorno do amado ou, até mesmo, a gravidez. Essa lenda tem muita representatividade na vida dos amazônidas, tanto que algumas pessoas se destinam às feiras para comprar o olho do boto ou até mesmo a essência do sexo desse animal, convictas de que isso trará sucesso nas relações amorosas: “No paraíso amazônico onde tudo é possível, ou quase tudo, o mito do boto, o príncipe encantado das águas, assume uma feição especial, pois integra, ao mesmo tempo, o onírico e o concreto” (MEDEIROS, 1997, p. 1).

Outra figura que aparece com muita força na novela hatouniana é o pajé, pessoa que não representa o conhecimento científico, mas que tem uma sabedoria popular. Os ribeirinhos comumente falam do seu poder de cura sendo também o único capaz de transitar entre os dois mundos, o real e o mítico. Ainda na festa da padroeira, logo ao anoitecer várias órfãs pedem silêncio para fazer a sua penitência e uma delas conta:

Antes de morar no orfanato de Vila Bela, não parava de sonhar com sangue. Meu sangue era um pesadelo, disse a penitente. Tinha uns doze anos e já era órfã quando viu sangue escorrer de sua vagina e tomou um susto. O primeiro sangue. Sentiu a cabeça latejar, e gritou tanto de dor que seu tio levou a coitada para ser curada por um pajé da aldeia. Maniva foi proibida de entrar na casa, porque o sangue da menstruação era maléfico para os pajés. Sangue sagrado. Proibido. Era enviado pelos espíritos da natureza: os trovões, as águas, os peixes e até o espírito dos mortos. Então o pajé contou que o criador do mundo chupou o rapé-paricá da vagina de sua sobrinha que estava menstruada, dormindo. Uma parte do pó caiu na terra dos povos da Amazônia e se espalhou por toda a floresta, mas só os pajés podem cheirar o pó do cipó e ver o mundo, só eles têm o poder de abrir a visão e depois transformar, criar e curar os seres. A moça ouviu isso: quando o pajé chupa o sangue, o pó, ele morre; quer dizer, a alma dele sai do corpo e viaja para outro mundo, mais antigo, o começo de tudo. (HATOUM, 2008, p. 44-45).

Como salienta Paes Loureiro, a vida amazônica é determinada pela função estética. Nessa passagem, por exemplo, vemos que os povos amazônidas explicam os eventos de seu cotidiano de forma intensamente poética e criam imagens com grande riqueza. As imagens são, por si próprias, multivalentes, daí o fato de o mito não se fechar em apenas um conceito e assumir variadas interpretações. Os sonhos com sangue e a busca da menina pelas soluções do pajé nos levam a considerar que existe outra forma, que não a científica, para curar e explicar o surgimento do cosmos e das coisas. Como se pode observar, o mito é importante porque

“narra os acontecimentos que se sucederam *in principio*, ou seja, “no começo”, em um instante primordial e atemporal, num lapso de tempo sagrado” (ELIADE, 1991, p. 53). Ainda nas palavras de Eliade, “dizer” o mito é proclamar o que se passou *ab origine*. Uma vez dito, quer dizer, revelado, o mito torna-se verdade apodítica: funda a verdade absoluta.

É bastante relevante lembrar que o pajé é quem cura a moça: “Quando o pajé parou de falar, a cabeça de Maniva não latejava mais. Nunca mais ela sentiu dor” (HATOUM, 2008, p. 45). Entretanto, a moça continuava a ter pesadelos com sangue, o que, nas palavras da pesquisadora Célia Cavalcante:

Pode ser o simples temor de uma adolescente ao ver o sangue menstrual, pode representar o sangue de uma raça sendo dizimada, ou pode, ainda, representar o sangue simbólico que ela terá que verter sempre para se adaptar à nova realidade social em que se encontra, órfã em lugar onde o “sangue de Jesus” é a sublime ferramenta de limpeza de todos os pecados. (CAVALCANTE, 2013, p. 18).

Após entrar no convento das carmelitas a índia parece rejeitar o que lhe foi ensinado: “Não queria mais recordar as palavras do pajé. Fez o sinal da cruz, se ajoelhou e chorou, sacudindo o corpo; depois estendeu os braços para o céu e gritou o nome de Deus e da Virgem do Carmo” (HATOUM, 2008, p.46). O mito aparece aí em oposição à religião católica, crítica clara a uma religião que historicamente tenta manter-se como verdade única.

Em determinado momento da novela o protagonista fala que a Cidade Encantada era uma lenda antiga e que “surgia na mente de quase todo mundo, como se a felicidade e a justiça estivessem escondidas num lugar encantado” (HATOUM, 2008, p. 64). Aqui se percebe uma crítica à modernidade, é o momento em que Hatoum aproveita para colocar em evidência temas como a exploração sexual de crianças, a miséria desmedida, o poder concentrado na mão de poucos e a desfaçatez política. A abastada família Cordovil, sob a orientação de Edílio, parece ter construído a sua fortuna a ferro e fogo, causando o massacre de índios e caboclos e explorando pessoas. O próprio sobrenome, Cordovil, significa muito em nossa análise, pois, em entrevista, Hatoum esclarece:

Mas perceba como o sobrenome da família é revelador: Cordovil une tanto a vilania como um lado cordato, o ‘coeur’, coração. Eu me inspirei em um militar de Parintins que caçava índios, homem temível que provocou matanças. E a situação não mudou: ainda hoje há grileiros que comandam latifúndios na Amazônia. (HATOUM, 2008).

Amando, pai de Arminto, também parece seguir o exemplo, pois é áspero com seus empregados: “Voz, mesmo, só a de Amando: voz para ser obedecida” (HATOUM, 2008, p. 68), além de ser sonegador de impostos e contrabandista. “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” (HATOUM, 2008, p. 77). Em troca, ajudava a prefeitura, pagava reparos na cadeia e até mesmo o salário dos carcereiros. Toda boa ação partia de algum interesse. Uma riqueza construída a partir de injustiças, talvez esse seja o motivo de Arminto recusar ser o herdeiro perfeito dessa dinastia.

A exploração sexual infantil, outro problema discutido na obra hatouniana, nos é apresentada quando Arminto, ainda movido pela esperança de encontrar Dinaura, contrata três barqueiros que conheciam bem a região para descobrirem o paradeiro da moça. O primeiro a retornar é Denísio Cão e só pelo nome vemos que boa gente não é. Ele traz consigo uma moça que diz ser a cara de Dinaura e que era virgem “nem o boto havia triscado nela”. E depois confessa: “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” (HATOUM, 2008, p. 63). O outro barqueiro, Joaquim Roso, chegou dias depois com outra criança vítima de exploração: “A mocinha me deixou zozzo: um anjo triste, o rostinho moreno, cheio de dor e silêncio. Era órfã de mãe, e tinha sido deflorada pelo pai. Quando Joaquim Roso soube disso, quis livrar a filha do animal paterno” (HATOUM, 2008, p. 63). Muitas mulheres no espaço amazônico marcadas pelo silêncio e pela dor.

Ao final, o que se pode extrair é que todos são órfãos, precisam aprender a conviver com a falta, com a perda de algo. Para se ter ideia, só o personagem Arminto sofre com a morte da mãe e, posteriormente, do pai; naufrago do Eldorado; esgotamento de sua fortuna e, a maior de todas as faltas, o sumiço de sua amada Dinaura. Esse excesso de sofrimento, miséria e exploração, compartilhado também pelos demais personagens, mostram que todos eles estão muito longe de alcançar o Eldorado. Desse modo, através de sua literatura Hatoum nos convida para prestarmos mais atenção à Amazônia, região ainda desconhecida, até mesmo pelos próprios brasileiros, mas não porque a floresta impede, funcionando como uma muralha, e sim porque o olhar viciado construiu discursos e imagens que contribuem para a ignorância que ainda impera sobre esse espaço.

Com um tom bastante melancólico, falando de perda, luto e ruínas, Hatoum revisita o mito da Cidade Encantada para contar uma história de amor e também histórias que circulam oralmente entre os povos. Navios, fortunas e paixões naufragam, mas sobrevivem as histórias e o desejo de contá-las. Nesta narrativa entramos em contato com uma Amazônia heterogênea, que provoca o fascínio e também a repulsa, um lugar de histórias e mitos plurais, que abriga povos de diferentes culturas e etnias. Uma Amazônia que não é só riqueza, mas que reflete as contradições próprias de quem viveu um violento e degradante processo de colonização, experimentando problemas como a exploração da mão-de-obra, miséria, negociatas, roubo e abuso de crianças. É um jogo bastante perverso, pois além da exploração dos recursos naturais, há também a exploração e esgotamento dos seres humanos.

## 5 CULTURA, IDENTIDADE E DIFERENÇA NA AMAZÔNIA BRASILEIRA

A hibridização não é algo que apenas existe por aí, não é algo a ser encontrado num objeto ou em alguma identidade mítica ‘híbrida’ – trata-se de um modo de conhecimento, um processo para entender ou perceber o movimento de trânsito ou de transição ambíguo e tenso que necessariamente acompanha qualquer tipo de transformação social sem a promessa de clausura celebratória, sem a transcendência das condições complexas e conflitantes que acompanham o ato de tradução cultural.

(Homi K. Bhabha, 2013)

Em sintonia com a proposta geral desse trabalho, neste capítulo propomos uma discussão sobre processos de identificação na Amazônia brasileira, a partir da análise de *Órfãos do Eldorado*, observando por dentro o funcionamento de discursos produzidos sobre o espaço amazônico, para que possamos identificar estereótipos e preconceitos que têm estabelecido processos de hierarquização cultural, que além de desconsiderar manifestações culturais importantes, insistem em impor modelos e critérios de valor elaborados de acordo com o padrão cultural europeu.

Nota-se que os relatos dos primeiros viajantes e, posteriormente, dos colonizadores trabalharam em uma perspectiva de cultura única, sempre negando a diferença e a alteridade. A cultura do viajante sempre o antecede, o que justifica o fato de ele submeter as coisas da terra desconhecida aos seus valores e referências, por isso, a sua predisposição em considerar estranho tudo aquilo que destoe de sua cultura, sem se atentar para o fato de que, no espaço do outro não há nada de exótico senão ele mesmo, como esclarece Ernst Bloch: “de fato, continua sendo verdade que na terra estrangeira não há nada de exótico além do próprio estrangeiro que a visita” (BLOCH, 2005, p. 361).

Por esse motivo Bhabha, crítico indiano contemporâneo, ressalta que é extremamente importante observar o *locus* de enunciação de quem produz os discursos, pois esse *locus* vem carregado de uma série de ideologias e valores que constituem esse sujeito: “um repertório de posições conflituosas constitui o sujeito no discurso colonial. A tomada de qualquer posição,

dentro de uma forma discursiva específica, em uma conjuntura histórica particular, é, portanto sempre problemática – lugar tanto da fixidez como da fantasia” (BHABHA, 2013, p. 133). Os textos de Hatoum, escritor inserido nos debates da região amazônica, apresentam uma lucidez e uma consciência dessa problemática, propondo dessa maneira uma releitura dos processos de enunciação de forma a desaprender hierarquias aniquiladoras das diferenças.

Grandes mudanças no cenário atual da Amazônia e do mundo têm provocado movimentos de migração e diáspora, idas e vindas em várias direções, o que tem produzido processos complexos de identificação cultural, ao mesmo tempo em que são problematizados os essencialismos homogeneizadores. A novela *Órfãos do Eldorado*, nosso objeto de estudo, reflete de maneira bastante interessante esse encontro entre os mais diferentes povos, o que pode ser observado até mesmo no nome das ruas e lojas de Manaus: “Uma vez, à noite, vi um homem muito parecido com Amando no Boulevard Amazonas” (HATOUM, 2008, p. 17). “Ele foi morar na calçada do High Life Bar, e eu, no alto da mercearia Cosmopolita, na Rua Marquês de Santa Cruz” (HATOUM, 2008, p. 19).

O enredo se desenvolve no espaço amazônico, assim como várias outras narrativas de Hatoum em que se testemunha o naufrágio de um cargueiro alemão e o caminho do personagem Arminto para a decadência, numa Manaus povoada de índios, comerciantes, turistas, mitos e desencantos, às vésperas da Segunda Guerra. Torna-se importante acentuar que o autor não pretende criar uma literatura de feição regionalista, pois apesar de a Amazônia ser tema recorrente em suas narrativas, ele busca sempre compreender o universo cultural humano, aquele que ultrapassa fronteiras e desconhece rígidas classificações culturais. O centro da obra hatouniana apresenta um Brasil plural, constituído por diversos povos, cujas origens se diluem e se misturam.

A trama se passa em Manaus, em um momento em que a cidade ainda presencia a bonança do ciclo da borracha, atraindo milhares de migrantes e imigrantes sendo, portanto, marcada pelo hibridismo cultural e atravessada inteiramente pelas ideias de fronteira e trânsito. “Já me acostumava com o trabalho na Roadway. Conversava com jovens que iam estudar no Recife, em Salvador e no Rio de Janeiro. Outros iam para a Europa. Chegava gente de muitos países de todos os cantos do Brasil” (HATOUM, 2008, p. 21). O protagonista Arminto Cordovil pertence a uma família magnata da Amazônia, mas por um golpe do destino acaba perdendo tudo, sendo obrigado a trabalhar no porto da cidade como carregador. Justamente nesse

momento é que o personagem entra em contato com o outro, pessoas oriundas de diferentes países, atraídas pelo *boom* da borracha, que também passam a interagir com a cultura da região.

É quando conhecemos a crônica de uma família, de uma região e de toda uma época, que sustentada à base da seiva da seringueira, alimentou os sonhos febris e seculares de muitos viajantes em torno do mito do Eldorado Amazônico. Trata-se de uma narrativa em que há um diálogo entre aspectos tidos como regionais e universais, em que a história de um amazônida ultrapassa os limites da floresta, adquirindo proporções maiores, o que demonstra a preocupação do autor com o trânsito e a mobilidade entre as culturas, problematizando concepções hierarquizadas e essencializadas de cultura e de identidade ao desconstruir discursos que historicamente foram usados com o intuito de negar as diferenças.

As experiências de deslocamentos, proporcionadas pela propagação do mito do Eldorado ou da Cidade Encantada, como também é conhecido, proporcionam a discussão do conceito de hibridismo cultural dentro da novela, pois o contato com o “estranho”, que se dá com a dissolução das barreiras da distância, propicia o surgimento do híbrido; culturas que antes eram acostumadas a serem vistas de maneira homogênea e estável, passam a ser encaradas num ângulo mais dinâmico, complexo e, portanto, instável. A compreensão de que esse fenômeno é de extrema relevância para a nossa formação cultural é ratificada pela compreensão de Bhabha (2013) de que o eu se constitui na relação com o outro.

Essa relação híbrida e dialógica entre as culturas e a difusão de fronteiras são aspectos que podem ser observados em quase todas as obras hatounianas. Em suas narrativas, passeiam imagens misturadas do imigrante (árabe e português), do brasileiro, do amazonense, do índio, do imigrante de outras nacionalidades, todos reelaborados pela escrita ficcional, principalmente para que se evite o clichê e a imagem fácil e estereotipada. O elemento padronizado ou modelar sofre o impacto do trabalho de quem tem a consciência de que vivemos num mundo marcado pela heterogeneidade, por misturas, cruzamentos, hibridismos, entre-lugares, em que o encontro com o estranho, com o diferente, é inevitável. Hatoum reafirma um pensamento contemporâneo – o de que a cultura é sempre aberta, sujeita à transformação e à entrada de novos elementos.

Importante comentar que, em nossa análise, o hibridismo não é compreendido apenas como mistura, não pressupõe uma harmonia ou homogeneidade entre as culturas, mas funciona, na verdade, como uma estratégia teórico-metodológica para lidar com os discursos sem negá-los, o que é permitido graças ao fato de os personagens hatounianos estarem sempre mergulhados em um contexto de convivência entre múltiplas e complexas culturas, deslizando por fronteiras móveis, instáveis e indeterminadas. Pensar hibridamente é evidenciar a alteridade, do mesmo modo que se valoriza tudo aquilo que é múltiplo, desconforme e heterogêneo.

O hibridismo é uma problemática de representação e de individuação colonial que reverte os efeitos da recusa colonialista, de modo que outros saberes “negados” se infiltrem no discurso dominante e tornem estranha a base de sua autoridade – suas regras de reconhecimento. Novamente, devemos sublinhar, não é simplesmente o *conteúdo* dos saberes recusados – sejam eles formas de alteridade cultural ou tradições da traição colonialista – que retornam para serem percebidos como contra-autoridades. Para a resolução de conflitos entre autoridades, o discurso civil sempre mantém um procedimento adjudicativo. O que é irremediavelmente distanciador na presença do híbrido – na reavaliação do símbolo da autoridade nacional como signo da diferença colonial – é que a diferença de culturas já não pode ser identificada ou avaliada como objeto de contemplação epistemológica ou moral: as diferenças culturais não estão simplesmente lá para serem vistas ou apropriadas. (BHABHA, 2013, p. 188-189).

Essa perspectiva teórica adquire importância e torna-se imprescindível no contexto amazônico, tendo em vista que o hibridismo provoca mudanças nas concepções e distinções entre o que é hegemônico e o que é subalterno; entre alta cultura e cultura popular; entre periferia, margem e o outro. O híbrido tem contribuído para que se desorganizem coleções e desloquem conceitos petrificados. Em vez de águas serenas, de sínteses “coerentes” e organizadas dentro de uma lógica racionalizante, o híbrido provoca o contato direto com a impureza, o instável e o ambíguo.

A narrativa de Hatoum encaixa-se perfeitamente nessa perspectiva, pois esse autor compreende essa região como espaço de intensas trocas culturais. Além da voz indígena, do ribeirinho, do homem da floresta, aparecem nessa Amazônia plural e heterogênea formas de representação do migrante, do desterritorializado, do que está em movimento, do imigrante, do nômade, formando um “burburinho de vozes” que sugerem processos complexos de identificação. Em vez de reforçar projetos que procuram pensar a Amazônia de forma homogênea, com ideias fixas e apressadas de sua identidade cultural, esse autor filia-se a concepções literárias e culturais contemporâneas, ou pós-coloniais que preveem alterações nas formas tradicionais de olhar e refletir sobre a cultura.

Compreender e analisar os processos de formação da cultura e da identidade na Amazônia brasileira é uma atividade que exige olhar atento, dinâmico e sensível, capaz de perceber as diferenças que estão intrinsecamente ligadas a esse espaço móvel e fronteiriço. As teorias que aqui estão sendo convocadas – dos estudos pós-coloniais e culturais – fazem reflexão crítica sobre a identidade cultural amazônica, a partir de pressupostos de mobilidade, instabilidade e incompletude, contribuindo para a formação de um olhar questionador e deslocado da ótica eurocêntrica: ensejamos uma reflexão que leve em consideração os diálogos e as interações, considerando a extraordinária heterogeneidade da Amazônia.

Para se pensar ou escrever sobre uma possível história da Amazônia, seja ela cultural, social, política ou literária, é importante ter como princípio teórico a vertente desconstrucionista de Jacques Derrida, pois esse estudioso apresenta implicações disseminadoras, diferenciadoras e descentradoras no que se refere à compreensão do eu e dos processos de identificação. É preciso e necessário pensar na construção de uma história cultural, social, literária e política da Amazônia, numa perspectiva descentralizadora e diferenciadora.

O grande desafio que se apresenta para os que estudam arte, literatura e cultura de regiões que não estão nos centros do debate, ou que são compreendidas como periféricas ou marginais, como no caso da Amazônia, é pensar metodologias apropriadas a essa realidade, no sentido de provocar o debate sobre a sua autodeterminação e a sua emancipação cultural e política. Não se pode manter uma defesa intransigente do local, do regional, e muito menos provocar a repetição pura e simples dos valores hegemônicos, que se associam ao universal e ao global.

Derrida afirma que, se os discursos são produzidos dentro de um contexto de luta e se o saber é o produto de um discurso específico que o formulou, sem nenhuma validade fora disso, os saberes científicos, relatos e projeções produzidos pela Europa civilizada, que se encarregaram de inferiorizar as outridades, precisam passar por um processo de desconstrução, para que se percebam os construtos de seus projetos fundadores, criando, assim, formas de pensamento alternativas, capazes de rasurar o modelo eurocêntrico.

Nesse sentido, é preciso pensar identidades a partir da diferença. Como definir, ou ao menos sugerir, o universo da diferença? Seguindo a cartografia de Derrida, podemos de antemão insinuar que não se trata de uma palavra nem de um conceito, mas de uma potência primeira: *différence* e *différance*. Tem-se aí uma intervenção gráfica: o A no lugar do E – uma diferença

visível, porém inaudível. É uma marca muda, que ressalta o vazio do signo: “O a da diferença, portanto, não se ouve, permanece silencioso, secreto e discreto como um túmulo” (DERRIDA, 1991, p. 35).

Definir a *différance* é uma tentativa aporética. Não se pode nunca expor aquilo que não se pode tornar-se presente – a *différance* jamais se oferece ao presente. Ela está sempre em reserva, não se expõe, é um ente misterioso. Todavia, faz-se necessário, investirmos no jogo ou no feixe da *différance*:

Foi já necessário acentuar que a diferença não é, não existe, não é um ente-presente (on), qualquer que ele seja; e seremos levados a acentuar o que ela não é, isto é, tudo; e que, portanto, ela não tem nem existência nem essência. Não depende de nenhuma categoria do ente, seja ela presente ou ausente. (DERRIDA, 1991, p. 37).

Nesse sentido, tentar defini-la é, como denomina Derrida (1991, p. 38), uma tática cega, um errância empírica. O traçado da *différance* não segue a linha do discurso filosófico-lógico, pois anuncia a necessidade de um cálculo “sem fim”, de um jogo que desafia ou foge a qualquer lógica de verdade e dicotomia.

Para dar consistência a essa discussão sobre a *différance*, Derrida questiona o próprio conceito de signo de Saussure. Este concebe o signo como diferencial e arbitrário, colocando em evidência o jogo de presenças e ausências contidas no processo de significação. E é essa reflexão que Derrida coloca à tona, pois o signo ocupa o lugar da coisa mesma, porque quando não podemos atingir a “coisa” presente (ente-presente) servimo-nos dos signos. Assim sendo, o signo representa “o presente na sua ausência”, o presente diferido.

Nessa acepção, o sistema da língua é organizado a partir das diferenças. O conceito de significado, para Derrida, nunca é presente em si mesmo, não é presente, nem autossuficiente, ele sempre remete para algo exterior. Por conseguinte, pode-se inferir que a condição da significação não é algo pleno, independente, mas algo que só funciona a partir da relação com outros elementos. Nas palavras de Derrida (1991, p. 42): “a diferença não é mais, portanto, um conceito, mas a possibilidade da conceitualidade, do processo e dos sistemas conceituais em geral”. Desse modo, a *différance* faz com que o movimento da significação não esteja baseado apenas em presenças, mas sempre em relação com a coisa ausente, com outra coisa “que não ele mesmo”. Ela desconstrói ou coloca em crise a noção de origem, totalidade e presença, elementos básicos do pensamento hegemônico ocidental.

Tendo em vista esse conceito é que o indiano Homi K. Bhabha desenvolve sobre a diferença cultural. Esses conceitos assumem grande importância para nosso trabalho, já que essas teorias conseguem provocar rupturas e desestabilizações em concepções centradas no discurso do colonizador, que, ao impor verdades estruturadas numa perspectiva universalizante, nega as diferenças e silencia vozes que até certo ponto não interessam a esse pensamento eurocêntrico. De acordo com Bhabha, os discursos da tradição encenam sobre as realidades formas parciais de identificação. Por isso, torna-se importante refletir sobre o movimento da diferença cultural, porque afasta “qualquer acesso imediato a uma identidade original ou a uma tradição ‘recebida’” (BHABHA, 2013, p. 21). Nesse sentido, a diferença nos dá a possibilidade de:

confundir nossas definições de tradição e modernidade, realinhar as fronteiras habituais entre tradição e modernidade, realinhar as fronteiras habituais entre o privado e o público, o alto e o baixo, assim como desafiar as expectativas normativas de desenvolvimento e progresso (BHABHA, 2013, p. 21).

Esse pensamento teórico crítico problematiza as divisões binárias no nível da representação cultural, promove zonas de instabilidade e sugere ainda críticas aos valores estéticos e políticos que atribuem unidade e harmonia às culturas, principalmente, às que sofreram com processos de dominação e reconhecimento falseado. Ainda segundo Bhabha, pensar na diferença cultural significa acrescentar vozes minoritárias ao pensamento da lógica ocidental, não apenas com intuito de somar vozes, mas, principalmente, com o objetivo de perturbar narrativas de poder e saber, de produzir, sobretudo, espaços de significação subalterna. Nesse sentido,

O sujeito do discurso da diferença é dialógico ou transferencial à maneira da psicanálise. Ele é constituído através do locus do Outro, o que sugere que o objeto de identificação é ambivalente e ainda, de maneira mais significativa, que a agência de identificação nunca é pura e holística, mas sempre constituída em um processo de substituição, deslocamento ou projeção. (BHABHA, 2013, p. 261).

Dessa forma, a diferença cultural não busca apenas demonstrar a oposição entre tradições antagônicas de valor cultural, mas, sobretudo dar possibilidade de contestação cultural e de proporcionar novas formas de sentido e de estratégias de identificação. Para Bhabha (2013), é preciso haver uma revisão da história da teoria crítica, embasada na noção de diferença cultural e não na de diversidade.

A diferença, portanto, confronta narrativas tradicionais, míticas, historicistas a uma política histórica de negociação, problematizando as divisões binárias de tempo, espaço e concepções. Homi Bhabha discute a questão da diferença cultural do ponto de vista do discurso: como as sociedades tradicionais remontam o passado colonial (diga-se de passagem, de maneira unívoca, linear e transparente), e quais são as estratégias de representações utilizadas por essas sociedades. Percebemos, claramente, ao lermos Bhabha, uma crítica aos valores estéticos e políticos que são atribuídos às culturas que viveram histórias de dominação.

Em suma, ao colocar a crítica literária como objeto da desconstrução, Derrida elabora uma crítica ao logocentrismo da cultura ocidental, tendo como base de sua elaboração o essencialismo, que sustenta o projeto ideológico colonizador. Esse essencialismo torna-se prejudicial à reflexão sobre a identidade, porque se tornou o esteio de sustentação da identidade de raiz única, fixa e estável, impedindo assim o aparecimento ou a fluidez de uma identidade rizomática, ou seja, de uma raiz que vai ao encontro de outras raízes, aberta em várias direções. Milton Hatoum, contrariando essas concepções centralizadoras sobre o espaço amazônico cria, literariamente, um espaço da movência, da *différance*, que gira em torno de histórias de imigrantes e nativos que estão sempre em conflito com o espaço e, também, com seus próprios medos, angústias e ambições.

## 5.1 CULTURA E PROCESSOS DE IDENTIFICAÇÃO NA AMAZÔNIA DE HATOUM

O termo cultura é definido no *dicionário Aurélio* como o conjunto de características humanas que não são inatas, e que se criam e se preservam ou aprimoram através da comunicação e cooperação entre indivíduos em sociedade. Essa palavra, segundo Cevalco (2003), é originária do latim *colere*, o que significava desde cultivar e habitar a adorar e proteger, ganhando diferentes significações no decorrer dos anos, pois sempre esteve interligada às transformações históricas e sociais, conservando muito de nossa história. Até o século XVIII, a cultura era utilizada para designar algum tipo de atividade na agricultura, como por exemplo, a cultura do milho e do tomate e também começou a ser usada em sentido abstrato, como sinônimo de civilização.

Entretanto, durante o Romantismo, esse termo sofre transformação semântica bastante notável, pois com o intuito de dar crédito às diferentes culturas das nações, passa a ser visto dissociado da palavra civilização, dando ênfase aos valores humanos. Ao longo do século XIX, essa palavra adquiriu uma conotação imperialista, para justificar o processo de exploração e conquista de outros povos, salientando a ideia de “civilização dos bárbaros”. Os europeus chegavam à nova terra movidos pelo “discurso altruísta”, de que levariam a civilização aos povos aculturados. E somente no século XX, a cultura surge associada às artes e ao desenvolvimento humano, como características que vão se criando da relação entre os sujeitos numa determinada comunidade.

Assim, o principal desdobramento semântico da palavra cultura se dá quando ela deixa de denotar um processo completamente material, transferindo-se metaforicamente para questões do espírito. A palavra guarda em si os resquícios de uma transição histórica de grande importância, assim como codifica várias questões filosóficas fundamentais. É nesse aspecto filosófico que a cultura aborda indistintamente questões que envolvem liberdade, determinismo, identidade, mudança, etc. Essa mudança semântica, indo do campo da matéria para o do espírito, é bastante paradoxal e visível no deslocamento do campo para a cidade; do rural para o urbano, pois, pelo senso comum, só os moradores da cidade é que são “cultos”, sendo que aqueles que vivem lavrando o solo não o são.

Talvez daí advenha o preconceito que paira ainda sobre as sociedades atuais – a associação de cultura à erudição, saber acadêmico, universidades, locais ocupados geralmente por reduzidos grupos das sociedades capitalistas que habitam os centros urbanos, e principalmente, por aqueles de fato inseridos nos mesmos – nas universidades, nos cursos de Letras, nos circuitos de “finesses”, muitas vezes regados a bons vinhos e acompanhados de bons livros.

A reflexão em torno de questões culturais é cada vez mais constante, tendo em vista as intensas transformações ocorridas na modernidade, em especial, o aumento considerável dos deslocamentos realizados desde as últimas décadas do século XX, que fizeram com que entrassem em circulação novos conceitos de cultura, já que as ideias iniciais não conseguiam mais representar e acompanhar as velozes transformações desse novo contexto. Aqui, a cultura é discutida em sentido amplo e abrangente, pois problematizamos a nossa formação cultural medida pelo modelo hegemônico, que sempre esteve ligado a uma perspectiva da

negação do outro, estabelecendo hierarquias culturais. Em vez disso, pretendemos ouvir as vozes que foram silenciadas historicamente, propondo a inclusão e o respeito à diferença.

O princípio básico da reflexão sobre cultura na contemporaneidade é de que o universalismo quase sempre esconde projetos e intenções que marcam propósitos das elites ocidentais. Politicamente correto, aqui, é falar em culturas no plural, e não em cultura abstrata, e no singular. Em vez de espaços de conciliação ou lutas por uma cultura em comum, o que se pretende é abrir espaços para disputas entre diferentes identidades nacionais, étnicas, sexuais ou regionais. Como se vê, a cultura não é o espaço da neutralidade e da passividade, e sim um lugar de disputa política, de conflitos e de diferenças.

Nesse mesmo sentido, estamos fazendo uma reflexão sobre a construção da identidade. Lembramos que todos os conceitos aqui desenvolvidos estão distanciados da visão etnocêntrica predominante em nossa literatura até os anos 60, que entendia a identidade como algo a ser alcançado, um conceito fixo e essencializado. A identidade, de maneira geral, deve ser entendida como a forma pela qual as pessoas se percebem dentro da sociedade em que vivem assim como envolve, também, o modo como os sujeitos percebem o outro em relação a si próprios. Em um sentido mais amplo, pensar a identidade é tentar compreender como o indivíduo entende a sua relação com o mundo e como essa relação se dá ao longo do tempo e do espaço.

Essa palavra vem do latim *identitas*, *identitate* e inicialmente se caracteriza pela percepção do mesmo, daquilo que é igual, idêntico. Por outro lado, traduz a busca do que é mais peculiar ao indivíduo, do que lhe confere o caráter de específico, que o distingue de outros indivíduos e lhe assegura que ele é ele mesmo. Entretanto, diferentemente do que diz a etimologia dessa palavra, aqui a identidade será estudada a partir da diferença, discutindo a existência de sujeitos complexos, atravessados por diferentes elementos, múltiplas concepções e sob variadas circunstâncias, levando em conta as relações produzidas no contato com o outro.

Para dar conta dos diferentes momentos por que passa o sujeito, saindo do pensamento tradicional para a o pós-moderno, Stuart Hall (1999), em seu livro *A identidade cultural na pós-modernidade*, apresenta três diferentes concepções de identidade: a do sujeito do Iluminismo, do sujeito sociológico e o sujeito pós-moderno. A primeira delas, a do sujeito do Iluminismo, período que compreende o século XVIII, baseava-se numa concepção bastante

individualista do sujeito e de sua identidade, a pessoa humana encarnava a “essência universal” do homem, era tida como indivíduo totalmente centrado e unificado.

A fase seguinte, desenvolvida durante o século XX, apresentou a noção de sujeito sociológico, que refletiu a complexidade do mundo moderno. O sujeito, apesar de ainda possuir um núcleo, uma essência, pode ser transformado e modificado no contato com o outro, em diálogo contínuo com a cultura “exterior”. Por último, temos a concepção que norteia a nossa proposta, a pós-moderna, que se caracteriza por não atribuir características fixas, essencializadas ou permanentes ao sujeito. Este, por sua vez, torna-se fragmentado, assume várias identidades, em vários momentos, pois “dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas” (HALL, 1999, p. 13). Dessa forma, tomando como base tais reflexões, podemos dizer que é fantasioso pensar numa identidade fixa, coerente e unilateral, principalmente quando se trata da Amazônia, espaço historicamente constituído por diferentes povos e culturas.

Essas transformações, ainda de acordo com Stuart Hall, aconteceram porque “as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado” (1999, p. 7). Com a globalização, fenômeno que provocou grandes transformações econômicas, sociais e culturais e que possibilitou também o desenvolvimento de tecnologias e facilitou o contato entre pessoas de todo o mundo, ficou não apenas complicado, como cada vez mais irrelevante admitir um conceito de pureza identitária. Dessa forma, esse contexto de profundas mudanças foi decisivo na formação da identidade, que pelos Estudos Culturais, passou a ser vista como processo dialético, incompleto, instável e em constantes transformações.

A identidade é um conceito muito complexo, pois ainda segundo Hall (1999), comportando-se como muitos outros fenômenos sociais, torna-se praticamente impossível oferecer afirmações conclusivas ou fazer julgamentos seguros sobre a identidade. Cada um de nós é constituído por elementos múltiplos que não se resumem a referentes empiricamente verificáveis, como o sexo ou a cor da pele. Nós pertencemos a uma tradição, a um grupo, a uma nacionalidade e somos atravessados por várias pertencas ao mesmo tempo. Esse sentimento de pertencimento

também é, por si só, algo complexo porque é mutável, muda ao longo de nossa vida e muda também com os momentos históricos.

Até mesmo porque, de acordo Albuquerque Júnior (2011), a identidade é parte constituinte de nossa imaginação, surge da necessidade que temos de “viver por imagens” e, superficialmente, aparece como algo repetitivo e semelhante, mas que se caracteriza pelo conflito, pela luta, guarda grandes diferenças em seu interior: “A identidade nacional ou regional é uma construção mental, são conceitos sintéticos e abstratos que procuram dar conta de uma generalização intelectual, de uma enorme variedade de experiências efetivas” (ALBUQUERQUE, 2011, p. 38). Esse estudioso ainda acrescenta que falar e ver a nação ou região é muito mais do que espelhar estas realidades, trata-se, na verdade, de uma criação, uma construção mental, o que ratifica a ideia de que não se pode estabelecer a identidade de um povo limitada a um só parâmetro.

A questão da identidade, segundo Zilá Bernd (2003), passou a ser largamente discutida nos Estudos Literários, a partir do momento em que as literaturas minorizadas e marginalizadas não aceitaram mais essa classificação e passaram a exigir um caráter autônomo e um espaço de respeito em nossa literatura. A narrativa dos povos discriminados, como negros, homossexuais e mulheres teve grande contribuição na formação de uma consciência nacional, pois ajudaram a “preencher os vazios da memória coletiva e fornecer os pontos de ancoramento do sentimento de identidade” (BERND, 2003, p. 15).

Em seu livro *Literatura e identidade nacional*, Bernd (2003) ajuda a compreender este conceito quando discute o caráter não-essencializado da cultura, afirmando que a:

[...] busca de identidade não deve coincidir com a conquista de um “caráter nacional” pelo simples motivo de que não existe “um” caráter nacional, nem uma essência brasileira, pois já está sobejamente comprovado, pela moderna antropologia, que não há nenhuma relação necessária entre a existência de determinadas raças e a produção de objetos culturais. Logo, a questão da identidade nacional será encarada como um dos pólos de um processo dialético; portanto, como “meio” indispensável para entrar em relação com o outro, e não como “fim” em si mesmo. (BERND, 2003, p. 12).

Dessa forma, uma pessoa pode muito bem nascer no Brasil e não gostar de samba, característica que está culturalmente associada ao brasileiro. O carnaval é uma festa típica do Brasil, que acontece anualmente e mobiliza grande número de pessoas, de várias partes do país e por ser tão popular, acabou sendo considerado um elemento da identidade nacional.

Entretanto, é errôneo afirmar que o carnaval representa a nação brasileira, pois esse conceito de identidade fixa não consegue abranger o grupo em sua totalidade, excluindo milhares de pessoas ou até mesmo grupos inteiros desta classificação, já que nem todos os brasileiros gostam de carnaval.

Portanto, “afirmar a identidade significa demarcar fronteiras, significa fazer distinções entre o que fica dentro e o que fica fora” (SILVA, 2000, p. 82). Por isso, precisamos ter cuidado em nossas observações acerca desse conceito, para que um processo de identificação cultural não se transforme num processo de exclusão social, pois funcionando como entidade abstrata, a identidade não possui referente empírico. Logo, como afirma Bernd, uma identidade construída a partir da cor da pele, por exemplo, não é suficiente para compor a identidade dos negros. Isso porque existem inumeráveis fatores que interferem no momento de “identificar” o indivíduo, tais como: referentes de ordem biológica, cultural, sociológica, psicológica, etc.

Alguns estudiosos foram capazes de observar que o conceito de identidade também reserva suas armadilhas, já que a busca identitária pode transformar-se em etnocentrismo, ou seja, determinada comunidade, numa tentativa de autoafirmação, começa a transformar seus valores próprios em valores universais. Outro problema, como pudemos validar através das discussões realizadas acima, é que este conceito pode levar à falsa ideia de que existe uma natureza das coisas, uma essência a ser alcançada. Nessa perspectiva, levando em consideração a relação entre colonizador e colonizado, por exemplo, este último para se afirmar, tende a rejeitar totalmente a cultura do outro, começando a agir exatamente igual ao sistema excludente a que ele próprio esteve sujeito. Esse pensamento, em vez de criar espaços dialógicos, permitindo o movimento constante de construção e desconstrução da cultura, transforma o sentimento de identidade em um processo estanque, criando cordões de separação e isolamento entre os cidadãos, gerando assim, a intolerância, o preconceito e até mesmo guerras.

Por esse motivo, alguns pesquisadores preferem substituir o termo identidade por identificação cultural, pois enquanto o primeiro pode ser considerado redutor, transformando-se num conceito que limita a realidade a um único e restrito quadro de referências, aquele já contém em si a noção de processo, necessária e até mesmo indispensável quando se pretende, por uma razão ou por outra, pensar a identidade. Por esse ângulo, temos a nossa formação cultural como algo que está sempre em andamento, num contínuo processo de renovação.

Portanto, quando pensamos nas identidades contemporâneas, sempre instáveis e incompletas, estamos nos referindo aos processos de identificação. Nesse sentido, Hall (1999) afirma que:

A identidade surge não tanto da plenitude da identidade que já está dentro de nós como indivíduos, mas de uma falta de inteireza que é “preenchida” a partir de nosso exterior, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por outros. Psicanaliticamente, nós continuamos buscando a “identidade” e construindo biografias que tecem as diferentes partes de nossos eus divididos numa unidade porque procuramos recapturar esse prazer fantasiado da plenitude (HALL, 1999, p. 39).

Assim, considerando a identidade como resultado de processos inconscientes e instáveis, não podemos observá-la distanciada do conceito de alteridade. Isso porque, se torna praticamente impossível formar conceitos sobre determinado sujeito sem considerar as relações que o ligam ao outro. “As partes se organizam para formar o todo” (Bernd, 2003, p. 17). A identificação amplia as significações culturais, pois contrariando o modelo, leva em consideração tudo aquilo que é deixado de fora por aparentemente não ser da mesma natureza do que está sendo observado, tornando-se um processo aberto, justamente porque necessita do diálogo com a diferença, sendo constituído por ideias de movimento e incompletude.

Em *Órfãos do Eldorado* somos capazes de constatar essas identidades móveis, instáveis e múltiplas. Chiarelli (2007) ressalta que a identidade das personagens de Milton Hatoum não é algo previamente definido, mas construído e formado por identificações múltiplas que se interpenetram, assim como a identidade não é algo inato, mas um construto; portanto, está sempre em processo e sempre sendo formada. De fato, para Hatoum, a identidade não é fixa nem homogênea, mas alguma coisa que resulta de uma construção da incoerência, do imperfeito, da alteridade, resultando de imbricações e de diálogos culturais que se processam em fissuras ou espaços móveis entre centro e periferia, fixidez e errância, espaço propício para questionamentos de hegemonias petrificadas.

A construção dos personagens é o modo que Hatoum encontrou para dialogar com novas maneiras de relação cultural na Amazônia, desfazendo as tão enraizadas hierarquias e estereótipos. Na novela, apesar de no início nos ser apresentada uma Manaus cosmopolita e em franco desenvolvimento, ao final o autor nos mostra uma cidade repleta de problemas sociais que só vieram a piorar com a decadência do ciclo da borracha. Muitas pessoas que vieram para a Amazônia com a esperança do fácil enriquecimento viram os seus sonhos

desabarem junto com a produção da borracha no Brasil. Tal afirmação pode ser confirmada na seguinte passagem:

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 a venda. (HATOUM, 2008, p. 57).

As personagens Florita e Dinaura também têm um papel relevante dentro da obra, pois são personagens construídas à margem da história, representam as inúmeras órfãs na região amazônica e colocam à tona inúmeros problemas sociais como o comércio de crianças e mulheres, os maus-tratos destinados ao gênero feminino:

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. [...] Na tarde de 16 de julho as órfãs e as internas entraram na praça do Sagrado Coração de Jesus em fila indiana. Ninguém usava uniforme. Vi as filhas das famílias ricas separadas das órfãs, e uma roda de meninas tapuias encolhidas pela timidez e pobreza. (HATOUM, 2008, p. 41-43).

A narrativa hatouniana constrói os discursos dos nativos marginalizados e do imigrante sempre muito bem entrelaçados. Essa relação de alteridade mostra que mais do que formar a identidade a partir do outro, os textos de Hatoum sugerem a transformação a partir do contato, da experiência com o outro. Esse contexto, segundo Bhabha (2013), ajuda a construir uma relação geocultural híbrida que transforma o espaço tido como naturalizado e homogêneo em um presente histórico flexível e aberto a novas enunciações, pois:

o presente não pode mais ser encarado simplesmente como uma ruptura ou um vínculo com o passado e o futuro, não mais uma presença sincrônica: nossa autopresença mais imediata, nossa imagem pública, vem a ser revelada por suas discontinuidades, suas desigualdades, suas minorias. Diferentemente da mão morta da história que conta as contas do tempo sequencial como um rosário, buscando estabelecer conexões seriais, causais, confrontamo-nos agora com o que Walter Benjamin descreve como a explosão de um momento monádico desde o curso homogêneo da história, “estabelecendo uma concepção do presente como o ‘tempo de agora’”. (BHABHA, 2013, p.24)

Essa construção cuidadosa de personagens híbridas, tensionadas pelas várias perspectivas em contato, dentro da narrativa hatouniana rompe com a exigência culturalista tradicional de um

modelo, uma tradição e um conjunto estável de referências, desfazendo significados e estratégias culturais utilizadas como prática de dominação. Nesse momento o autor nos leva a pensar na cultura a partir da diferença cultural, pois problematiza as questões entre passado e presente, universal e local, periferia e centro, evocando um tempo de incerteza cultural. Esse discurso de Hatoum entra em sintonia com as palavras de Bhabha quando afirma que as diferenças culturais precisam ser “negociadas, ao invés de serem negadas”.

Podemos exemplificar essa característica hatouniana também no conto “*Dois Poetas da Província*”, já que sua história tem como cenário a mesma Manaus cosmopolita de *Órfãos*, cujos personagens estão sempre em contato com o outro, pois vivem em uma cidade que é constantemente visitada por turistas. “Dois Poetas da Província” é o quinto conto da obra *A cidade ilhada*, na qual são apresentadas diversas narrativas amazônicas. A história se desenvolve num restaurante de Manaus muito bem conceituado, onde o jovem poeta Albano e seu mestre, o velho Zéfiro, dialogam sobre Literatura, Filosofia e Política.

Essa conversa entre os dois intelectuais se dá porque Albano está de passagem marcada para Paris, onde pretende começar a vida de poeta e resolve despedir-se do seu professor Zéfiro, que se considera um poeta imortal e nutre uma paixão obcecada por essa cidade. Devido a esse sentimento, tão exagerado que se torna patético, ele acaba abominando tudo ao seu redor, sentindo-se um estrangeiro em sua própria terra. O imortal despreza tudo o que é relacionado à região amazônica: desprezava com altivez e sem rancor o governo militar, a cachaça, o sol da tarde e a floresta; regozijava-se de nunca ter entrado num barco ou numa canoa, e ignorava a outra existência da outra margem do rio Negro (HATOUM, 2009, p. 37).

Nota-se, portanto, que Hatoum coloca em discussão a própria concepção de estrangeiro, pois não se refere apenas àquele que vem de outro país ou de outra região para o espaço amazônico, mas também aquele que não consegue se adaptar à cultura nativa, construindo estereótipos que supervalorizam a cultura do outro. Tal comportamento denuncia a forte influência que o processo de exploração desenvolvido pelo colonizador europeu teve na formação dos nossos próprios processos de identificação, fazendo com que os nativos aprendessem a se observar a partir de parâmetros eurocêntricos. Como já foi comentado em capítulo anterior, todo o clima de modernidade criado pela exploração da borracha ajudou a construir a mentalidade amazônica, que passou a imitar e a dar mais valor para tudo aquilo que vinha de fora. Dessa forma, as cidades ganharam ares do modelo de urbanização europeu

e também as pessoas começaram a se comportar de acordo com os padrões da cultura europeia, fato que influenciou o modo de comer, beber e até mesmo o de se vestir.

Ironicamente, Hatoum constrói personagens que estão envolvidos nesse processo de assimilação cultural. Em *Órfãos do Eldorado* temos o personagem Estiliano, que é advogado e o melhor amigo de Amando. Em vários trechos da narrativa percebemos que esse personagem possui um discurso atravessado por frases e ideias dos livros de poetas e escritores franceses que leu e não se dá conta completamente disso. Ele gosta muito de beber vinho, tem o prazer de falar das livrarias europeias e não esconde o seu encantamento por Paris:

A voz rouca e grave de Estiliano intimidava quem quer que fosse; era alto e robusto demais para ser discreto, e tomava boas garrafas de tinto a qualquer hora do dia ou da noite. Quando bebia muito, falava das livrarias de Paris como se estivesse lá, mas nunca tinha ido à França. Vinho e literatura, os prazeres de Estiliano; não sei onde ele metia ou escondia o desejo carnal. Sei que traduzia poetas gregos e franceses. E cuidava dos assuntos jurídicos da empresa. Amando, um homem austero, fechava os olhos e tapava os ouvidos quando o amigo recitava poemas no restaurante Avenida ou no bar do largo do Liceu. (HATOUM, 2008, p. 18-19).

Percebemos, portanto, que Estiliano e Zéfiro internalizaram bem o discurso do colonizador, aprenderam a se identificar a partir de parâmetros da cultura europeia. Esses personagens procuram vivenciar a realidade do outro, mesmo que imaginariamente e permanecem sempre presos a estereótipos, o que pode ser exemplificado no momento da ida de Albano a Paris. Esta cidade é conhecida, entre outras coisas, como a cidade dos escritores e é para lá que ele vai para tentar escrever o seu primeiro livro.

Quando se discute cultura nos deparamos constantemente com conceitos apoiados na noção de diversidade cultural, que segundo Bhabha é o reconhecimento de conteúdos e costumes culturais pré-dados, que estão envolvidos numa ideia utópica de identidade coletiva única e como objeto do conhecimento empírico. Com as palavras de Bhabha, podemos compreender que:

A diversidade cultural é também a representação de uma retórica radical da separação de culturas totalizadas que existem intocadas pela intertextualidade de seus locais históricos, protegidas na utopia de uma memória mítica de uma identidade coletiva única. A identidade cultural pode inclusive emergir como um sistema de articulação e intercâmbio de signos culturais em certos relatos antropológicos do início do estruturalismo. (BHABHA, 2013, p. 69).

A cultura vista nessa perspectiva propicia o surgimento de estereótipos, que representa o acúmulo de significados fixos e apressados, que nos levam a associar a ideia de cultura sempre como resgate, uma abordagem que nos leva a enveredar por um caminho a ser alcançado, que conduz a uma origem com *status* de pureza. Tal comportamento pode ser observado em *Órfãos do Eldorado*, na relação dos turistas com os nativos.

Nos passeios de canoa víamos garças no lombo de búfalos e, às vezes, um gavião real voando sobre um lago de águas pretas. Lembro de um grupo de turistas que queria ver índios. Eu disse: É só observar os moradores da cidade. Um dos turistas insistiu: Índios puros, nus. E então os acompanhei até a Aldeia da minha infância e mostrei a eles o último sobrevivente de uma tribo. Se vocês quiserem conversar com eles, conheço uma tradutora, eu disse, pensando em Florita. Não queriam conversar, e sim fotografar. E depois perguntei se desejavam ver os leprosos da ilha do Espírito Santo, e um dos turistas disse: Não, um não seco, definitivo (HATOUM, 2008, p. 88-89).

Esse comportamento reforça a ideia de que o imigrante recém-chegado já vem de seu país com um imaginário formado sobre a Amazônia. No entanto, esse olhar é posto em conflito, pois a realidade não corresponde unicamente aos estereótipos criados, pois esse imigrante é surpreendido com o raciocínio do caboclo, que é visto apenas como selvagem, rude e ignorante, com uma mulher que não é apenas sensualidade, com os índios que não andam sempre nus e com cocás na cabeça. O fato de o turista procurar apenas fotografar os índios pode ser compreendido como uma crítica de Hatoum, mostrando que quando se chega à Amazônia primeiramente é lançado um olhar exótico, buscando apenas a reprodução, o registro de pessoas e acontecimentos com as lentes da estereotipia, mas sem compreender a verdadeira realidade do amazônida.

Percebe-se que o narrador-protagonista de *Órfãos do Eldorado* (Armino) retrata tanto o discurso do imigrante como do nativo, adotando uma forma narrativa que desliza entre as alternâncias e a não linearidade. Para Bhabha, esse local em que as identidades estão sempre sendo construídas e negociadas é o “terceiro espaço”. Ele defende que as identidades culturais exigem um encontro com “o novo” que não faça parte do “continuum de passado e presente”; o passado é retomado, reformulado e reconfigurado como um “entre-lugar”. Em “O entre-lugar do discurso latino-americano” (1978), Silviano Santiago confirma essa ideia e diz que precisamos buscar explicações acerca de nossa constituição brasileira (e latino-americana) nesse entre-lugar, evitando que os sujeitos se coloquem em posições dicotômicas, apenas assimilando a cultura do Outro ou estagnados em sua própria cultura, imersos num regionalismo essencialista, caracterizado exclusivamente pela cor local.

Na sociedade contemporânea, portanto, o grande desafio é criar uma epistemologia da cultura capaz de manter o diálogo entre as culturas. Nesse sentido, para dar conta das extraordinárias relações produzidas por um mundo cada vez mais globalizado, entra em discussão o *terceiro espaço*, conceito desenvolvido pelo crítico indiano Homi Bhabha, que ao propor essa terceira via, tenta compreender o funcionamento dos discursos para só depois desestabilizar o modelo, mostrando que ao se constituir o sujeito sempre precisa do outro. Muitos outros teóricos discutem essa mesma ideia, fazendo com que este conceito tenha várias outras denominações, tais como: *entre-lugar* (Silviano Santiago), *lugar intervalar* (E. Glissant), *tercer espacio* (A. Moreiras), *caminho do meio* (Zilá Bernd), *zona de fronteira* (Ana Pizarro), entre outros. Independente da terminologia, essa discussão trabalha com um espaço que não é homogêneo, mas caracterizado pela luta, cheio de tensão e conflitos.

Ao analisar as relações entre colonizador e colonizado, Homi Bhabha abandona a visão da cultura e da sociedade estabelecidas em posições antagônicas, pois afirma que ao criar resistências e negar o outro, o colonizado mostra apenas que assimilou bem a estrutura interna do discurso do colonizador, o que pode ser ratificado no seguinte trecho do texto “Hibridismo e Tradução cultural em Bhabha”, escrito por Lynn Mario T. Menezes de Souza:

Lançando mão de uma estratégia desconstrutivista, valorizando o hibridismo como elemento constituinte da linguagem, e portanto da representação, Bhabha rejeita o binarismo maniqueísta que seduziu muitos escritores pós coloniais a tentar retratar o sujeito colonizado de uma forma “mais autêntica” do que fora antes retratado na literatura da cultura colonizadora. Bhabha recusa a tendência de simplesmente substituir imagens distorcidas do colonizado por imagens “corrigidas” ou “mais autênticas”, ele mostra que tal tendência é fruto de uma posição não crítica arraigada naquilo que ele chama de “conluio entre o historicismo e o realismo”. (SOUZA, 2004, p. 114).

Ao contrário disso, Bhabha propõe a releitura de discursos tradicionais, defende que as identidades e relações estão sempre sendo construídas e negociadas nesse *terceiro espaço*. *Estar no além*, para o estudioso, significa estar num espaço intermediário, nem num espaço totalmente novo, nem no passado, mas num deslocamento sempre em trânsito, em sintonia com as figuras complexas da identidade e da diferença, pois:

O trabalho fronteiriço da cultura exige um encontro com “o novo” que não seja parte do continuum de passado e presente. Ele cria uma ideia do novo como ato insurgente de tradução cultural. Essa arte não apenas retoma o passado como causa social ou precedente estético; ela renova o passado, refigurando-o como um “entre-lugar” contingente, que inova e interrompe a atuação do presente. O “passado-presente” torna-se parte da necessidade, e não da nostalgia, de viver. (BHABHA, 2013, p. 27).

É interessante ressaltar que Bhabha pensa a cultura no contexto da experiência pós-colonial, portanto, tem como objeto de análise as culturas híbridas, atravessadas por histórias de descolamentos de espaço e origens. Segundo Souza (2004), foram estas experiências de deslocamentos que aproximaram Bhabha das diferenças culturais, forçando a visibilidade do hibridismo cultural em culturas que antes eram acostumadas a serem vistas de maneira homogênea e estável, passando para um conceito híbrido, dinâmico e aberto. O híbrido é, portanto, uma estratégia teórica, metodológica e política de lidar com o discurso do colonizador sem negá-lo, de se pensar numa ideia de contraproposta, rompendo com as hierarquias culturais.

Não há como negar que o complexo processo de formação da Amazônia, marcado pelo grande número de migrantes e imigrantes e a conseqüente mistura do ponto de vista linguístico, étnico, social e religioso, inviabiliza qualquer tentativa de homogeneização da identidade cultural desse espaço. Por isso, da memória hatouniana saem vozes da tradição oral milenar, cânticos de tribos perdidas no paraíso, sons produzidos por curumins na selva e muito mais. A literatura a que nos referimos vai, então, mostrar não apenas a visão de Eldorado, de riquezas abundantes, mas principalmente uma Amazônia onde a contradição, a miséria e as agruras das populações pobres serão temáticas constantes.

O pensamento hatouniano rompe fronteiras geográficas, juntando num mesmo espaço os conflitos da família árabe, mulçumana e cristã, lendas amazônicas, histórias de encantaria, mitos da floresta, medicina indígena e convencional, carneiro e arara, narguilê e tabaco de corda, cunhatãs e matriarcas, comidas indígenas e temperos orientais, tudo isso colocado em relações justapostas, sem que uma cultura anule a outra, convivendo em espaços de tensão e negociação constantes.

No momento em que as culturas são colocadas lado a lado, surge o fenômeno que Bhabha denominou de Tradução Cultural. Conforme o estudioso indiano, a tradução cultural reinventa a tradição; é o ato de ressignificar, de dar novos valores às culturas, fazendo com que símbolos sejam traduzidos em signos, renovando assim, sua significação:

[...] a tradução é também uma maneira de imitar, porém de uma forma deslocadora, brincalhona, imitar um original de tal forma que a prioridade do original não seja reforçada, porém pelo próprio fato de que o original se presta a ser simulado, copiado, transferido, transformado, etc.: O “original” nunca é acabado ou completo em si. O “original” está sempre aberto à tradução [...] nunca tem um momento

anterior totalizado de ser ou de significação – uma essência. O que isso de fato quer dizer é que as culturas são apenas constituídas em relação àquela alteridade interna a sua atividade de formação de símbolos que as torna estruturas descentradas – e através desse deslocamento ou limiaridade que surge a possibilidade de articular práticas e prioridades diferentes e até mesmo incomensuráveis. (BHABHA, 2013, p. 210-211).

Com os contínuos deslocamentos, ocorre um tipo de negociação entre as culturas, fazendo com que estas experimentem um processo contínuo de ressignificação. Enfim, como se pode notar, o número infinito de possibilidades e questões se torna insistente àqueles que tentam compreender as fronteiras amazônicas e se sentem estimulados a tentar decifrar o funcionamento da cultura, sempre marcada por frouxos e dinâmicos laços. Essa discussão esteve sustentada pela necessidade de se abrir novos campos de aceitação e identidade, contribuindo para o surgimento de uma sociedade mais justa e comprometida com a diferença; novos campos metodológicos, onde se compreenda a ciência como verdades relativas e contextuais. Para uma pesquisa que pretenda romper com estereótipos já estabelecidos e impostos como verdades únicas e incontestáveis, necessário se faz uma atenção maior no campo da epistemologia, para que possamos visualizar e valorizar saberes oriundos de fontes não instituídas ou hegemônicas.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os textos inaugurais que mostram o contato dos colonizadores europeus com a Amazônia, escritos por viajantes, cronistas ou aventureiros, apresentam uma característica em comum: a visão negativa acerca da identidade dos povos amazônidas, marcada pela falta e exclusão. Esses relatos e muitos outros textos que se dispuseram a descrever ou, até mesmo, estudar aspectos sociais, políticos e culturais existentes na Amazônia desvelam a forte influência dessa visão etnocêntrica que, imersa na perspectiva da negação, atribui a esses povos uma identidade construída de acordo com os critérios dos dominadores que, por desconhecerem a realidade amazônica, impuseram uma visão deturpada e fantasiosa.

Nesse contexto, as “diversidades” culturais são percebidas como fetiches, exotismos, para quem ocupa uma posição central, de onde deriva a ideia de que há uma cultura “normal” e “natural”, que serve como ponto de partida para outra, “divergente”. Assim, as outras culturas seriam apenas curiosidades, chamando atenção por diferir da norma. De acordo com esse pensamento, a Amazônia aparece como lugar exuberante, de florestas indevassáveis, dona de infinitas riquezas, e com um povo cujo pensamento tem forte influência de mitos e lendas, o que acaba construindo a ideia de identidade única para esta região.

Consciente acerca dessa problemática, nossa reflexão esteve voltada para a análise da narrativa *Órfãos do Eldorado* (2008), de Milton Hatoum, a partir da qual iniciamos um debate sobre a identidade cultural da Amazônia, de modo a evitar que essa visão unilateral e superficial seja tomada como verdade, desconsiderando toda a riqueza cultural amazônica. O texto analisado foi aqui compreendido como um discurso que nos ajuda a repensar processos de identificação na Amazônia, sobretudo quando o lemos a partir de teóricos como Homi K. Bhabha, Stuart Hall, Jacques Derrida e dos conceitos de identidade e diferença nos estudos culturais e pós-coloniais.

Com esta reflexão, esperamos ter contribuído para que o debate sobre a identidade cultural da Amazônia brasileira tenha se ampliado, ganhando vieses e perspectivas, se não totalmente novos, pelo menos cada vez mais complexos e visíveis. Esperamos ter também colaborado para que se desaprendam fórmulas que se estabilizaram no decorrer da história, o que resultou em uma aparência de unicidade, de conformidade e de consenso no que se refere à região.

Sabe-se que nos últimos anos o desenvolvimento global e tecnológico foi intensificado, permitindo que qualquer indivíduo por mais longe que esteja possa ter contato com várias culturas externas, através da tecnologia. Esse contato virtual ou real torna cada vez mais complexo e deslizando o conceito de identidade local, criando novas maneiras de ver a tradição, reformulando e ressignificando as culturas.

Assim, ao desenvolver esse trabalho, nosso objetivo consistiu em mostrar que mais importante do que conhecer a Amazônia é conhecer suas relações identitárias, sobretudo pela diversidade de migrantes vindos de todas as partes do país e imigrantes que aqui aportam oriundos de todos os locais do mundo. A cultura do estrangeiro, com suas especificidades de costumes, sexualidade, comidas, crenças, danças, artes, etc., vem se mesclar a dos grupos tradicionais da região, como os indígenas, os caboclos ribeirinhos, seringueiros, entre outros grupos, constituindo contatos nem sempre amistosos, mas que se frequentam e desarticulam o conceito de cultura e identidade puras.

Nesse estudo apresentamos uma ideia já constatada por outros autores – Ana Pizarro, Benedito Nunes, entre outros – de que a Amazônia fora compreendida por uma literatura e uma crítica forjadas dentro de parâmetros da cultura hegemônica que tem ditado preceitos pelos quais a “periferia” deveria orientar-se. Segundo Pizarro (2005), essa construção discursiva sobre a Amazônia vem carregada de um ponto de vista, de uma intenção e de um valor. Não há nesses discursos construídos sobre a Amazônia nada de ingênuo, de não intencional e inocente.

A partir da obra analisada, percebe-se que a Amazônia é marcada fortemente pelo hibridismo cultural, entendido não como mistura homogeneizante de culturas, mas como diálogo e negociação entre diferenças culturais. Milton Hatoum constrói sua narrativa sob um complexo ponto de vista, em que o contato entre diversos povos contribui para dinâmicas trocas culturais, novas formas para se pensar as culturas.. *Órfãos do Eldorado* foi lida e analisada numa perspectiva de relativização da cultura e da identidade, algo tão discutido na contemporaneidade, que tem atribuído importância à compreensão das formas de relação do homem com a vida, com o meio ambiente e a cultura, com as formas de simbolizar e projetar as sociedades.

Deslocando a homogeneidade e fixidez dos discursos hegemônicos sobre a Amazônia herdados de nossa história colonial e pós-colonial, nesta pesquisa a Amazônia foi compreendida com um *locus* de enunciação marcado por diálogos e trocas culturais, espaço de convivência (na maioria das vezes, tenso) da diferença. Justamente porque acreditamos que não se pode esperar pureza de algo que já nasceu impuro, misturado, marcado pela convivência das mais distintas possíveis: negros, índios, brancos, miscigenados, migrantes, imigrantes e nômades diversos.

Os textos de Milton Hatoum apresentam-nos uma Amazônia envolvida em um intenso processo de globalização, em que há a mistura de características tanto regionais como universais, ou seja, a história do amazônida ultrapassa os limites da floresta, o que demonstra a preocupação do autor com o diálogo e a mobilidade entre as culturas. Ao mesmo tempo, mostram, a partir da decadência de Manaus, uma Amazônia de poucos, marcada por conflitos sociais. Essa consciência política do autor mostra a sua preocupação em propor novas relações culturais na Amazônia.

Como pudemos evidenciar, esse autor manauara não se preocupa em compor, delimitar uma identidade amazônica, mas em desconstruí-las. É a partir dessa desconstrução que pensamos a identidade amazônica – se é que se pode falar de identidade, de fato – procurando escapar do exotismo que contribui para manter esquemas de submissão. Em *Órfãos*, a identidade foi discutida como se constituindo em uma região de fronteira, portanto, híbrida, constituída a partir de resíduos, daquilo que está fora, à margem, e que problematiza o modelo. As histórias e mitos dos amazônidas saem da posição de margem e se transformam em uma ferramenta desconstrutora, dando-nos alternativas de recontar a nossa história, dispostos a escavar em um campo problemático que é o dos discursos, à procura de vozes e abordagens soterradas pela história oficial.

Foi por esse caminho – dos atravessamentos, das interações - que a nossa reflexão trilhou. A nossa proposta se assenta na concepção de que a identidade não é pura, fixa e homogênea, conforme já colocado. Por conta disso, nosso foco esteve apontado para se observar a maneira como Milton Hatoum dá conta dessas operações de representação de identidades plurais na Amazônia brasileira. Através da análise de *Órfãos*, esperamos ter contribuído para a percepção de que ao invés do puro e do incontaminado, a região amazônica é uma construção

discursiva, resultado de vários processos de hibridismo cultural, de misturas, confrontos e diálogos.

É importante ressaltar que nossas discussões não possuem caráter conclusivo, pois existem muitas questões a serem desdobradas das histórias de Milton Hatoum, que nos incitam à movência, fazendo-nos embrenhar no imaginário amazônico, atravessar selvas, navegar por rios de águas turvas, para nos misturar com povos indígenas, animais, plantas, cores e cheiros.

## REFERÊNCIAS

- ABDALA JÚNIOR, Benjamin (Org.). *Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo & outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- ALBUQUERQUE JR, Durval Muniz de. *A invenção do Nordeste e outras artes*. São Paulo: Cortez, 2011.
- BAHIA, Márcio. Boto. In: BERND, Zilá (org.). *Dicionário de Figuras e Mitos Literários das Américas*. Porto Alegre: Tomo Editorial/ Editora da Universidade, 2007.
- BERND, Zilá. *Literatura e Identidade Nacional*. 2. ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.
- BHABHA, Homi K. *O local da Cultura*. Trad. Myriam Àvila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. 2 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- BLOCH, Ernest. *O princípio esperança*. Trad. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EDUERJ, Contraponto, 2005.
- CARDOSO, Sérgio. O olhar do viajante (do etnólogo). In: Adauto Novaes (Org.) *O Olhar*. 1 ed. São Paulo: Cia das Letras, 1989.
- CASTRO, Ferreira de. *A Selva*. São Paulo: Verbo Ltda., 1972.
- CAVALCANTE, Maria Célia. Mito, dominação e conflito social em Órfãos do Eldorado. 2013. Disponível em: <http://www.uems.br/lem/Atual/Arquivos/celiacavalcante.pdf>
- CELEDÓN, Esteban Reyes. *Do mito do lugar ao lugar do mito na obra Orfãos do Eldorado, de Milton Hatoum*. In: *Ribeiro; Padilha; Leite. (Org.). Que autor sou eu?. 1ª ed., Vitória: PPGL-UFES, 2012, v. 1, p. 106-110.*
- CEVASCO, Maria Eliza. *As Dez Lições Sobre os Estudos Culturais*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.
- CHIARELLI, Stefania. Sherazade no Amazonas: a pulsão de narrar em Relato de um certo oriente. In: *Arquitetura da memória: ensaios sobre romances Dois Irmãos, Relatos de um certo Oriente e Cinzas do Norte de Milton Hatoum*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas/ UNINORTE, 2007.
- CORRÊA, Roberto Lobato. A periodização da rede urbana da Amazônia. In: *Revista Brasileira de Geografia*. Rio de Janeiro, v. 4, n.3, p. 39 - 68.
- CRISTO, Maria da Luz Pinheiro de (org.). *Arquitetura da Memória: ensaios sobre os romances Dois Irmãos, Relato de Um Certo Oriente e Cinzas do Norte de Milton Hatoum*. Manaus: Editora da Universidade Federal Amazonas- UNINORTE, 2007.
- CUNHA, Euclides da. *À Margem da História*. São Paulo: Martins fontes, 1999.

DERRIDA, Jacques. A diferença. In: \_\_\_\_\_. *Margens da Filosofia*. Trad. Joaquim Costa, Antônio M. Magalhães. São Paulo: Papirus, 1991, p. 33- 62

ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

\_\_\_\_\_. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

\_\_\_\_\_. *Mito do Eterno Retorno*. São Paulo: Mercuryo, 1992

\_\_\_\_\_. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

FIGUEIREDO, Eurídice (Org.) *Conceitos de Literatura e Cultura*. Juiz de Fora: UFJF, 2005

FOCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 3 ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FRIEDRICH, Helena. *Órfãos do Eldorado: mito, história e orfandade*. Cenários, vol. 1, nº 1, (2009). Disponível em [www.seer.uniritter.edu.br](http://www.seer.uniritter.edu.br). Acesso em 3 de jul. 2013

GONDIM, Neide. *A Invenção da Amazônia*. São Paulo: Marco Zero, 1994.

HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. 3ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 1999.

HATOUM, Milton. *Órfãos do Eldorado*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. *Cidade Ilhada*. São Paulo. Cia. Das Letras, 2009

\_\_\_\_\_. “Literatura não é uma missão”. Entrevista concedida a Carlos Juliano Barros. Problemas Brasileiros. São Paulo: SESC, n. 379, jan/fev de 2007. disponível na internet: [http://www.sescsp.org.br/sesc/revistas\\_sesc/pb/artigo.cfm?Edicao\\_Id=264&Artigo\\_ID=4166&IDCategoria=4729&reftype=1&BreadCrumb=1](http://www.sescsp.org.br/sesc/revistas_sesc/pb/artigo.cfm?Edicao_Id=264&Artigo_ID=4166&IDCategoria=4729&reftype=1&BreadCrumb=1), acesso em 24/05/2014 às 14h01min.

\_\_\_\_\_. “Memórias compõem meu chão literário” (entrevista concedida a Ubiratan Brasil. *Observatório da Imprensa*, Terça-feira, 8 de junho de 2010, Ano 15 - nº 476 -11/3/2008, disponível na internet: <http://www.observatoriodaimprensa.com.br/artigos.asp?cod=476ASP004>, acesso em 31/06/2014, às 10h04min.

\_\_\_\_\_. “Um tempo sem heróis.” (Entrevista concedida a Carlos Eduardo Ortolan Miranda). *Trópico: idéias de norte e sul*, 21/10/2008. Disponível na internet: <http://p.php.uol.com.br/tropico/html/textos/3023,1.shl>, Acesso em 20/02/2013, às 10h25min.

ISER, Wolfgang. Os atos de fingir ou o que é ficção no texto ficcional. In: LIMA, Luiz Costa (Org.). *Teoria da literatura em suas fontes*. Vol. 2, 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, 955-987.

- LANGER, Johnni. O mito do Eldorado: origem e significado no imaginário sul-americano (século XVI). *Revista de História*. no. 136, 1º semestre de 1997. p. 25-40.
- LESSA, Carlos. *Auto-estima e desenvolvimento social*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e Significado*. Tradução Antônio Marques Bessa. São Paulo: Coletivo Sabotagem, 1978.
- LOUREIRO, Paes. *Obras Reunidas*. São Paulo: Escrituras Editora, 2000
- MACHADO, Álvaro Manuel e PAGEAUX, Daniel- Henri. Da Imagem ao Imaginário. In: *Da Literatura Comparada à Teoria Literária*. 2 ed. Lisboa: Editora Presença, 2000.
- MARETTI, Eduardo. *Escritores*. São Paulo: Limiar, 2002.
- MARTELI, Amália. *Amazônia: nova dimensão do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1969.
- MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. Trad. Ângela Lopes Norte. In: *Caderno de Letras: Universidade Federal Fluminense – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, n.34. Niterói: O Instituto, 2008, p. 287-324.
- OULLET, Pierre. *As palavras migratórias* [L'esprit migrateur]. Tradução de Luciano P. Moraes. *Cadernos do PPGL/ FURG*, Rio Grande RS, n.7, 30 p. ,junho 2012. (Série Traduções), 2005, p. 13-25
- PEREGRINO JÚNIOR, In. COUTINHO, Afrânio (org.). *A Literatura no Brasil*. 4.ed. São Paulo: Global, 1997.
- PIZA, Daniel. Perfil Milton Hatoum. In: *Arquitetura da memória: ensaios sobre romances Dois Irmãos, Relatos de um certo Oriente e Cinzas do Norte de Milton Hatoum*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas/ UNINORTE, 2007.
- PIZARRO, Ana. *Amazônia: as vozes do rio: imaginário e modernização*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.
- \_\_\_\_\_. Imaginario y discurso: la Amazonia. In: JOBIN, José Luís et.al. (org.) *Sentidos dos lugares*. Rio de Janeiro: ABRALIC, 2005.
- \_\_\_\_\_. Áreas culturais na modernidade tardia. In: ABDALA JÚNIOR, Benjamim (org.). *Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo & outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- RABANT, Claude. O mito no porvir (re)começa. In: *Atualidade do Mito. Revista Esprit*, n. 402. São Paulo: Duas Cidades, 1977.
- SANTIAGO, Silviano. *O entre-lugar do discurso latino-americano*. In:\_\_\_\_\_. *Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural*. São Paulo: Perspectiva, 1978, p. 11- 28.

\_\_\_\_\_. O narrador pós-moderno. In:\_\_\_\_\_. *Uma literatura nos trópicos*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

SILVA, Tomaz Tadeu da. (org.) *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

SOUZA, Lynn Mario T. Menezes de. Hibridismo e tradição cultural em Bhabha. In: ABDALA, Benjamin Júnior (Org.). *Margens da Cultura: mestiçagem, hibridismos & outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004.

SOUZA, Márcio. Amazônia e Modernidade. In:\_\_\_\_\_. *Amazônia Brasileira*. Estudos Avançados. Universidade de São Paulo: Instituto de Estudos Avançados – v. 1, n. 1, 1987.

SOUZA, Márcio. *Breve História da Amazônia*. Rio de Janeiro: Agir, 2001.

TODOROV, Tzvetan. A descoberta da América. In:\_\_\_\_\_. *A conquista da América: a questão do outro*. Trad. Beatriz Perrone - Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

TUPIASSÚ, Amarilis. Amazônia, das travessias lusitanas à literatura de até agora. In: \_\_\_\_\_. *Amazônia Brasileira*. Estudos Avançados/ Universidade de São Paulo: Instituto de Estudos Avançados – Vol.I, nº 1 (1987) São Paulo: IEA, 1987, p. 299-316.

VASCONCELOS, Lucimara Regina de Souza. *A função da transposição dos mitos em Órfãos do Eldorado de Milton Hatoum*. Curitiba, 2010. Disponível em: [http://www.uniandrade.br/mestrado/pdf/bancas/2008-lucimara\\_regina.pdf](http://www.uniandrade.br/mestrado/pdf/bancas/2008-lucimara_regina.pdf).

## APÊNDICE

### DADOS DE BIOGRAFIA E OBRA DE MILTON HATOUM

Nascido em Manaus, no ano de 1952, Milton Hatoum é filho de pai libanês e mãe amazonense, também de origem libanesa. Tal formação familiar fará com que o autor sintasse marcado pela dualidade de dois países, duas culturas e duas religiões.

O meu pai era libanês, meus avós maternos também. A comida e a língua árabe, a cultura, tudo isso era muito presente e ao mesmo tempo mesclada com a cultura amazônica. Nasci e cresci nesse ambiente carregado de hibridismo cultural, ouvindo a língua portuguesa com sotaque amazonense, que ainda mantém um vocabulário indígena muito rico (MARETTI, 2002. p.200).

Essa mistura marca de maneira decisiva todas as obras de Hatoum. O autor passou toda a sua infância em Manaus, cidade que à época era bastante isolada, sem acesso à televisão, o que contribuiu para que ele ouvisse muitas histórias de seu avô e também de vizinhos, histórias de viagens, anedotas e dramas de imigrantes.

Hatoum fica em Manaus somente até os seus 15 anos de idade e em 1968 parte para estudar em Brasília. Esse momento de sua vida é marcado por grande envolvimento político, pois vivencia o auge da ditadura militar, escrevendo crônicas políticas e agitando o movimento estudantil.

Depois disso, o autor mudou-se para São Paulo, onde trabalhou na seção cultural da revista Isto é, por dois anos e fez cursos na Faculdade de Letras na Universidade de São Paulo (USP). Nessa faculdade, enquanto estudava arquitetura, assistiu a vários cursos de literatura e teoria literária, o que teve uma contribuição importante, servindo de base para as leituras e para a atividade de escritor e professor. Foi aluno de Davi Arrigucci Jr., de Irlemar Chiampi, de Alfredo Bosi, Leyla Perrone-Moisés, entre outros. Leu muita ficção e poesia hispano-americana, Marcel Proust, William Faulkner, Joseph Conrad e Guimarães Rosa, autores recorrentes entre os lidos pelo escritor. Outra referência de crítica do autor é o crítico e pensador Edward W. Said, autor do ensaio *Orientalismo* (1978) e de vários outros livros. Milton Hatoum confessa enorme admiração pelo trabalho e militância desse crítico de origem palestina.

Após adquirir experiência em outras cidades fora do país, como Madrid, Barcelona e Paris, em 1984 Hatoum decide voltar para sua cidade natal, momento em que aproveita para escrever seu primeiro livro, *Relato de Um Certo Oriente*, publicado em abril de 1989. Onze anos depois, Hatoum lança o romance *Dois Irmãos* (2000), que também retoma vários pontos abordados no título de estreia, inclusive a temática familiar. Essas duas obras receberam um dos mais importantes prêmios literários brasileiros, o Jabuti. Em 2005, torna público *Cinzas do Norte*.

Em 2008 é a vez de *Órfãos do Eldorado*, novela também ambientada no espaço amazônico, que retrata uma trama sentimental, numa época de fausto e decadência na Amazônia brasileira. Por último, Hatoum lança *A Cidade Ilhada* (2009), um livro que reúne uma série de contos que representam e ilustram a cidade de Manaus.

Atualmente Hatoum tem se destacado como tradutor de obras literárias. Mora em São Paulo, cidade em que atua como colunista na revista *Entre - Livros e Terra Magazine*, na qual desenvolve também palestras e exposições sobre as suas obras.

Para escrever, Hatoum dialoga com diversos autores, de variadas concepções, entre eles, Carpentier, um autor por quem demonstra grande admiração, pois para ele “o melhor livro escrito sobre a Amazônia não é de um brasileiro, mas de Carpentier: *Los Pasos Perdidos*” (PIZA, 2007, p.16). Contato que mostra um sinal da presença da literatura hispano-americana em sua vida. Nessa mesma lista, temos Euclides da Cunha, influência que foi apontada em uma entrevista em que o próprio Hatoum comenta que “apesar das ideias racistas, Euclides percebeu o impasse da República. No fim, o exército é mais bárbaro naquela luta fratricida. A prosa euclidiana me pegou para o resto da vida (PIZA, 2007, p.16). Outros brasileiros que estão na lista de influências do autor manauara, são Pedro Nava e Machado de Assis.

Flaubert também influenciou Hatoum na confecção desta híbrida, complexa e sensível novela que dará corpo a esta pesquisa. Milton Hatoum se diferencia de todos os outros escritores brasileiros por correr riscos, andar sempre nas fronteiras de mundos contrários que balançam entre o culto e o ficcional, a invenção e a memória.