



UNIVERSIDADE DO ESTADO DO AMAZONAS
Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa
Programa de Pós-Graduação em Letras e Artes – PPGLA

RELATO DE UM CERTO ELDORADO
Estudo do romance *Órfãos do Eldorado*, de Milton Hatoum

ELIVAL DE SOUZA MORAIS

Manaus - AM
2019

ELIVAL DE SOUZA MORAIS

RELATO DE UM CERTO ELDORADO

Estudo do romance *Órfãos do Eldorado*, de Milton Hatoum

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras e Artes – PPGLA – da Universidade do Estado do Amazonas como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Letras e Artes.

Linha de pesquisa: Arquivo, memória e interpretação.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Frederico Krüger Aleixo.

Manaus - AM

2019

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Sistema Integrado de Bibliotecas da Universidade do Estado do Amazonas.

8080r	Morais, Elival de Souza Relato de um certo Eldorado : Estudo do romance Órfãos do Eldorado, de Milton Hatoum. / Elival de Souza Moraes. Manaus : [s.n], 2019. 119 f. : il. ; 30 cm. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Letras e Artes da Universidade do Estado do Amazonas, como requisito para obtenção do título de Mestre em Letras e Artes - Universidade do Estado do Amazonas, Manaus, 2019. Inclui bibliografia Orientador: Prof. Dr. Marcos Frederico Krüger Aleixo 1. Amazônia. 2. Mito. 3. História. 4. Milton Hatoum. I. Prof. Dr. Marcos Frederico Krüger Aleixo (Orient.). II. Universidade do Estado do Amazonas. III. Relato de um certo Eldorado
-------	--

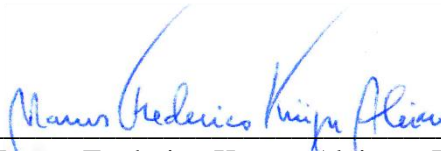
Elaborado por Jeane Macelino Galves - CRB-11/463

ELIVAL DE SOUZA MORAIS

RELATO DE UM CERTO ELDORADO

Estudo do romance *Órfãos do Eldorado*, de Milton Hatoum

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Marcos Frederico Krüger Aleixo – Presidente
Universidade do Estado do Amazonas – (UEA – PPGLA)



Profª. Drª. Renata Beatriz Brandespin Rolon (UEA – PPGLA)
Membro interno



Profª. Drª. Francisca de Lourdes Souza Louro (UEA)
Membro externo

Manaus – AM

2019

Aos meus pais Enok e Zuila (*in memoriam*), por acreditarem sempre no valor da Educação.

AGRADECIMENTOS

A Deus, pela vida e por me oferecer condições de superar desafios.

Ao professor Marcos Frederico Krüger Aleixo, por iluminar caminhos decisivos em meu aprendizado.

À Universidade do Estado do Amazonas, por proporcionar um espaço de debate em favor do crescimento humano e profissional.

Aos meus professores do mestrado Marcos Frederico Krüger Aleixo, Mário Marques Trilha, Juciane Cavalheiro, Luciane Páscoa, Maurício Matos, Claudiana Narzetti e Evany Nascimento, por contribuírem na ampliação do meu conhecimento.

Às professoras Elaine Andreatta e Joelma Carvalho, pelo incentivo decisivo nessa etapa da minha caminhada profissional.

Aos meus colegas do mestrado, pelos momentos de alegria e companheirismo.

A minha amiga Marileny de Oliveira, pelo sonho acadêmico e conhecimentos compartilhados.

Aos meus amigos Avacy Primário e Júlio César Lima, pelas conversas enriquecedoras e valiosas contribuições.

Aos meus irmãos Enilson, Zolene, Zeneida, Zenilde, Zelma, Zinete e Enilton, pelo apoio e incentivo.

Ao Elilson e ao Edmilson (*in memoriam*), irmãos que se foram, mas sempre estarão presentes em minha vida.

Aos meus filhos Israel, Hashidy, Rawlingson, Elival Júnior e Marco Antônio, pelo sorriso que transmite vida e esperança.

À Josenila Moraes, querida esposa, pelo amor incondicional e compreensão na ausência.

A todos que direta ou indiretamente contribuíram para a conclusão desse trabalho.

“Conhecer os mitos é aprender o segredo da origem das coisas.”

Mircea Eliade

“O saber é uma luz que existe no homem. A herança de tudo aquilo que nossos ancestrais vieram a conhecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitiram, assim como o baobá já existe em potencial em sua semente.”

Tierno Bokar

RESUMO

Estudo acerca dos aspectos histórico-culturais a partir do mito, das relações sociais e familiares, bem como das narrativas e vozes presentes na produção literária do escritor amazonense Milton Hatoum, circunscrevendo-se, especificamente, ao romance *Órfãos do Eldorado* (2008). Dessa forma, dá-se a leitura de um escritor contemporâneo que tem enraizado em sua obra mito, memória, história e sociedade. O estudo processa-se a partir das temáticas: mito tradicional, suas definições e importância; narrativas eróticas indígenas; conflitos sociais e familiares, bem como decadência, temas que possibilitam compreender a obra dentro do espaço amazônico. Como decorrência desses conflitos, discute-se a respeito do projeto de desenvolvimento para a Amazônia e o fim do Segundo Ciclo da Borracha alcançando os dias atuais com a implantação da Zona Franca de Manaus, suscitando um olhar especial para Amazônia.

PALAVRAS-CHAVE: Amazônia; Mito; História; Milton Hatoum.

ABSTRACT

Study about the aspects cultural-historically from the myth, of the social and familiar relations, as well as narratives and voices present in the literary production of the Amazonian writer Milton Hatoum, specifically circumscribing, the novel *Orphans of Eldorado* (2008). In this form, it gives itself the reading of a contemporary writer who has been taking root in his work myth, memory, history and society. The study prosecutes from the themes: traditional myth, his definitions and importance; native erotic narratives; social and familiar conflicts, as well as decadence, subjects that make possible to understand the work inside the Amazonian space. Like consequence of these conflicts, it talks as to the development project for the Amazon region and the end of the Second Cycle of the Rubber reaching the current days with the introduction of the Zona Franca of Manaus, causing a special glance for Amazon region.

KEYWORDS: Amazon region; Myth; History; Milton Hatoum.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1 DO MITO COSMOGÔNICO AO ELDORADO AMAZÔNICO.....	16
1.1 Mito.....	16
1.1.1 O mito romanceado.....	16
1.1.2 Mito: algumas considerações.....	17
1.1.3 Mito e religião: convergências e divergências.....	23
1.2 Dos mitos eróticos aos mitos do Eldorado e da Cidade Encantada.....	32
1.2.1 Narrativas indígenas: as chamadas dos mitos.....	32
1.2.2 O Eldorado e a Cidade Encantada.....	48
2 RELATO DE UM CERTO ELDORADO.....	57
2.1 As vozes do romance.....	57
2.1.1 Arminto: a voz da memória.....	57
2.1.2 Dinaura: a voz do silêncio.....	66
2.1.3 As outras vozes.....	73
2.2 Os conflitos familiares.....	79
2.2.1 A relação pater-filial: Amando e Arminto.....	79
2.2.2 Florita: uma mulher entre pai e filho.....	84
3 AMAZÔNIA: FICÇÃO E DECADÊNCIA.....	87
3.1 Ficção e decadência.....	87
3.1.1 Ficção e História: confluências em <i>Órfãos do Eldorado</i>	87
3.1.2 A borracha no Amazonas: ilusão versus riqueza.....	100
3.1.3 A crise da borracha e a decadência de uma herança.....	106
ESTUDO FINAL: SILÊNCIO E RUÍNA.....	111
REFERÊNCIAS.....	114

INTRODUÇÃO

Milton Hatoum nasceu em 1952, em Manaus (Amazonas), onde passou a infância e uma parte da juventude. Em 1967 mudou-se para Brasília e estudou no Colégio de Aplicação da UnB. Morou durante a década de 1970 em São Paulo, diplomou-se em arquitetura na Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da USP. Em 1980 viajou como bolsista para a Espanha, morou em Madri e Barcelona. Depois passou três anos em Paris, estudou literatura comparada na Sorbonne (Paris III).

Foi professor de Literatura Francesa na Universidade Federal do Amazonas (1984-1999) e professor visitante na Universidade da Califórnia (Berkeley/1996). Foi também escritor residente na Yale University (New Haven/EUA), na Stanford University e na Universidade da Califórnia (Berkeley). Foi bolsista da Fundação Vitæ, da Maison des Ecrivains Etrangers (Saint-Nazaire, França) e do International Writing Program (Iowa/EUA).

Como escritor, Hatoum estreia com o livro de poemas *Amazonas, palavras e imagens de um rio entre ruínas*, publicado pela Editora Livraria Diadorim, 1979. Dez anos depois (1989) publica seu primeiro romance, *Relato de um certo Oriente*, prêmio Jabuti de melhor romance. Em 2000 publica o romance *Dois irmãos* – 3º lugar na categoria romance do prêmio Jabuti – que foi indicado também para o prêmio IMPAC-DUBLIN. Foi eleito o melhor romance brasileiro no período 1990-2005, em pesquisa feita pelos jornais “Correio Braziliense” e “O Estado de Minas”. Em 2005, publica seu terceiro romance, *Cinzas do Norte*, com o qual conquistou cinco prêmios: Prêmio Portugal Telecom, Grande Prêmio da Crítica/APCA-2005, Prêmio Jabuti/2006 de melhor romance, Prêmio Livro do Ano da CBL, Prêmio BRAVO! de literatura. Em 2008, o escritor recebeu do Ministério da Cultura a Ordem do Mérito Cultural. Em 2010 a tradução inglesa de *Cinzas do Norte* (*Ashes of the Amazon/Bloomsbury*, 2008) foi indicada para o prêmio IMPAC-DUBLIN. Em parceria com Benedito Nunes, lança *Crônica de duas cidades: Belém e Manaus*. (Belém/PA: SECULT, 2006).

Em 2008 publicou seu quarto romance, *Órfãos do Eldorado* – prêmio Jabuti na categoria romance. Foi adaptado para o cinema em 2016 com o mesmo título sob a direção de Guilherme Coelho, e lançado em DVD também nesse mesmo ano. Em 2009 publica o livro de contos *A cidade ilhada*. Em 2013, lança o livro de crônicas *Um solitário à espreita* e, em

2017 *A noite da espera*, 1º volume da trilogia intitulada “*O Lugar mais sombrio*”. Sua obra já foi traduzida em 12 línguas e publicada em 14 países¹.

O ato de escrever tem suas particularidades, cada autor busca entender seu mundo e relacioná-lo à sociedade em que vive, busca experiências de outras pessoas do meio do qual faz parte. Em entrevista concedida à Fernanda Picchetto (2009), Hatoum salienta como cada escritor articula suas particularidades de vida, linguagem e cultura em uma obra:

Cada escritor tem suas particularidades, que estão na sua vida, na sua linguagem, no modo de ser, do seu registro cultural. Se eu fosse um escritor paulistano, é provável que eu já tivesse escrito muita coisa sobre São Paulo. O que mais interessa é como eu transfiro, usando um termo freudiano, a minha experiência de vida para a linguagem, de vida e de literatura. Porque a leitura, a realidade lida, é tão importante quanto a realidade vivida para quem escreve (PICCHETTO, 2009).

Não basta apenas escrever para produzir um romance, é preciso que o escritor priorize temas que sejam sempre atuais, que ultrapassem as fronteiras do tempo e do espaço. O processo de construção de romance exige atenção, cuidado, paciência. Hatoum, em entrevista à Susana Scramin considera que:

O romance é [...] um trabalho paciente e exaustivo de engenharia, em que as partes vão sendo construídas lentamente. [...] a forma depende [da] experiência, que pode ser vivenciada, sonhada ou ouvida pelo escritor. Eu fiz um projeto para o romance, trabalhei que nem um arquiteto, pois naquela época eu ainda fazia projetos de arquitetura. Fiz gráficos, desenhos, esboços, mas perdi tudo numa das minhas mudanças ou andanças (SCRAMIN, 2000, p. 10-12).

A memória é um dos recursos recorrentes na obra do escritor, e, ao ser entrevistado por Luiz Henrique Gurgel, diz Hatoum:

Não há literatura sem memória. A pátria de todo escritor é a infância. Acho que o momento da infância e da juventude é privilegiado para quem quer escrever. É onde a memória sedimenta coisas importantes: as grandes felicidades, os traumas, as alegrias e também as decepções. Certamente não estou falando da lembrança pontual e nítida. O que interessa é a memória desfalcada, a memória não lembrada. Isso é bom para a literatura porque aí é que se instala o espaço da invenção (GURGEL, 2008, p. 4).

Dessa forma, Milton Hatoum articula numa narrativa mitos, histórias, conflitos, memórias e outros temas e eleva a cultura amazônica a configurar-se como um grande cenário universal.

¹ FENSKE, Elfi Kürten. *Milton Hatoum - o arquiteto da memória*. Templo Cultural Delfos, maio/2013.

O homem das sociedades tradicionais² sempre olhou o mundo com grande espanto. As manifestações da natureza causavam-lhe medo, pois não entendia sua origem. Florestas, animais, rios, montanhas, raios, relâmpagos, trovões entre outros que estão presentes ou manifestam-se na natureza, passaram a ser traduzidos como expressão do sobrenatural, do mundo dos sonhos, do divino. A partir de seu entendimento, baseado na subjetividade, o homem tradicional procurou atribuir sentido sagrado a alguns desses elementos da natureza. Alguns elevou-os à condição de deuses, a outros nomeou como local sagrado para culto e adoração. A esse respeito, João de Jesus Paes Loureiro, em sua obra *Cultura amazônica: uma poética do imaginário* (2001), diz que:

Todas as histórias dos povos têm um começo fabuloso [...]. Algumas dessas histórias, como é o caso da história amazônica, ainda estão mergulhadas nesse estado de eterno começo, convivendo ainda os homens com seres que habitam o outro lado do mundo visível. Constata-se a existência de uma evanescente lógica poética, de um povo ainda guiado pela memória, pela palavra oralizada, pelo maravilhamento diante da realidade cotidiana (LOUREIRO, 2001, p. 110).

A transmissão de significados e valores acerca desses elementos a serem respeitados, cultuados e adorados sempre se deu por meio da oralidade, sob forma de narrativas que foram passadas de geração em geração ao longo dos tempos e que constituem a essência do mito. O mito do Eldorado é uma dessas narrativas que atravessou décadas, séculos e sempre instigou navegantes, aventureiros obstinados pela ambição de se tornarem ricos, senhores de uma cidade construída em ouro, e donos de grande extensão de terras em continente sul-americano. Narrativas orais davam conta de que em algum lugar da América do Sul, próximo à Colômbia, Venezuela ou Peru encontrava-se o Eldorado, mas não se tinha como precisar sua localização, apenas havia informações de que pertencia aos nativos Chibcha como se pode verificar:

Segundo as lendas, ouvidas pela primeira vez entre 1531 e 1532 pelos espanhóis que desbravavam as regiões costeiras da Colômbia, Venezuela e Peru, liderados por Diego de Ordaz, existia próximo dali um reino, dos nativos Chibcha – também conhecidos como Muisca –, onde seu líder tinha tantas riquezas que era costume ele cobrir-se com uma resina e aplicar ouro em pó pelo corpo todo. No fim do dia o monarca ia até uma lagoa, banhava-se e retirava todo o pó que cobria seu corpo. Por isso o nome “El Dorado”, ou “O Dorado”. Mas a localização exata, e até mesmo a existência deste reino, que ficou por séculos no imaginário de milhares de exploradores, jamais foi comprovada (HISTORIAZINE, 2016).

As narrativas sobre esse mito fizeram com que acendesse em conquistadores e aventureiros a ganância pelo ouro que achavam existir no continente. Foi através dessas

² Sociedades tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição. (BRASIL, 2007).

narrativas que esse mito foi revelado ao mundo. Segundo a pesquisadora chilena Ana Pizarro em sua obra *Voices do rio: imaginário e modernização* (2012), “o período de ocupação da Amazônia, entre o século 15 e final do século 18, incluindo a primeira parte do século 19, está marcado por intenso discurso europeu, o que é natural, considerando que graças à escrita esse discurso garantiu sua permanência e visibilidade” (PIZARRO, 2012, p. 38). Os europeus foram os primeiros a escrever sobre a região, dentre eles podem ser citados, segundo Pizarro, os “descobridores”, os ocupantes, os cientistas viajantes e, entre os primeiros inclui-se o discurso dos missionários.

Para a pesquisadora, entre os discursos produzidos nas primeiras viagens realizadas pelos europeus destacam-se três, pela relevância que cada um teve na construção do perfil sobre a cultura amazônica. A primeira viagem realizada por Francisco de Orellana (1541-1542) produziu as crônicas escritas por Frei Gaspar de Carvajal, que divulgaram a natureza majestosa, exuberante e a multiplicidade da riqueza amazônica. Diz ainda a autora de *Voices do rio*: “A viagem de Orellana dá início à implantação da mitologia grega na região, o que vai se constituir num elemento importante de sua cultura” (PIZARRO, 2012, p. 40). A segunda expedição a explorar a região foi a de Pedro de Ursúa (1560) que teve como algoz seu próprio companheiro de viagem, Lope de Aguirre, como salienta Pizarro:

[foi um] singular personagem da história da Conquista, certamente um dos mais complexos e atrativos para o historiador. Sua importância central [...] está relacionada à carta – além de outras comunicações laterais – que envia a Felipe II, Rei da Espanha, esgrimindo seu poder e declarando sua independência dos domínios monárquicos, juntamente com a intenção de levar este projeto ao Peru, centro do poder colonial na parte sul do continente (PIZARRO, 2012, p. 40-41).

E a terceira e última, a viagem de Pedro Teixeira (1637), cuja crônica fez o reconhecimento da região amazônica no sentido inverso às duas primeiras, partindo do Atlântico e chegando a Quito. Pressionado pelas autoridades espanholas, Pedro Teixeira “[...] embarca consigo o jesuíta Cristóbal de Acuña, que escreve a crônica da viagem de acordo com os interesses espanhóis” (PIZARRO, 2012, p. 41). Os discursos produzidos pelos cronistas dessas expedições, ainda segundo a autora, “[...] instalam três figuras básicas do imaginário – as Amazonas, o Eldorado e o Maligno...” (PIZARRO, 2012, p. 41). São figuras que, junto a outras povoam o imaginário amazônico, criando um cenário de beleza e mistério.

Milton Hatoum retoma a temática do mito do Eldorado e a romanceia em sua obra intitulada *Órfãos do Eldorado* (2008), contando a história de um homem que, à sombra de um jatobá, narra sua própria história a um regatão desconhecido que passava por Vila Bela (Parintins). Essa é a história do amor devotado de Arminto por Dinaura, de conflito entre pai e

filho, de desencontros amorosos, de morte, de decadência financeira. Ela evoca também um mito amazônico: o da Cidade Encantada. A obra tem como cenário a Amazônia (Manaus e Vila Bela, atual Parintins). Compreendendo que o mito do Eldorado ou da cidade Encantada traça o perfil do imaginário amazônico e aborda vários aspectos sócio-históricos, escolheu-se a obra de Hatoum como *corpus* desta dissertação, que tem como título: “RELATO DE UM CERTO ELDORADO: Estudo do romance *Órfãos do Eldorado*, de Milton Hatoum”. Ela está estruturada em três capítulos: “Do mito cosmogônico ao Eldorado Amazônico”, “Relato de um certo Eldorado” e “Amazônia: ficção e decadência”.

O primeiro capítulo denominado “Do mito cosmogônico ao Eldorado Amazônico” encerra uma pesquisa de cunho bibliográfica a respeito do mito tradicional, do mito erótico indígena e da religião, relacionando-os à obra de Milton Hatoum, no sentido de desvendar parte do universo literário desse escritor contemporâneo no que se reporta ao mito do Eldorado e da Cidade Encantada inserido em sua produção. Dessa forma, realizou-se uma discussão em torno do entendimento acerca de mito tradicional e mitos eróticos indígenas, bem como da compreensão das ideias que convergem e/ou divergem entre mito e religião. Para tanto, buscou-se relacionar a sua produção aos conceitos de mito constantes na obra de Mircea Eliade, *Mito e realidade*; aos mitos eróticos indígenas em Betty Mindlin nas obras *Moqueca de maridos* e *Terra grávida*, a religião, em textos sagrados. Compreendendo ainda que a obra literária de Hatoum fundamenta-se num universo de criação em que sua narrativa é sustentada pelas memórias individual e coletiva, verificou-se os conceitos teorizados por Maurice Halbwachs na obra *A memória coletiva*, e por Vera Maquêa, em *A escrita nômade do presente: literaturas de língua portuguesa*.

No segundo capítulo intitulado “Relato de um certo Eldorado” objetivou-se fazer uma análise da obra *Órfãos do Eldorado* (2008), respeitando as perspectivas do narrador como “autor” da história. Para tanto, buscou-se verificar as vozes que permeiam a obra, considerando as do narrador (Arminto), de Dinaura, de Florita e de Estiliano, identificando de onde falam e quais os seus posicionamentos dentro da trama do romance. Foi feita uma análise dos conflitos que se estabelecem entre as personagens, principalmente os ocorridos entre pai e filho. Analisou-se ainda como os conflitos internos entre família se relacionam com os conflitos histórico-culturais.

O terceiro e último capítulo – “Amazônia: ficção e decadência” – é uma reflexão sobre a decadência regional que entrecruza com outras vozes que tratam da mesma temática percebida na obra de Milton Hatoum. Assim, realizou-se um estudo crítico da obra *Órfãos do*

Eldorado (2008) voltado para aspectos histórico-culturais no período áureo da borracha, considerando outras obras de autores que abordam a temática.

Adentrar a obra *Órfãos do Eldorado* é enfrentar os labirintos da Amazônia, seus mitos e mistérios; é resgatar aspectos sócio-histórico-culturais por meio da memória; é (re)conhecer um outro país dentro do Brasil.

1 DO MITO COSMOGÔNICO AO ELDORADO AMAZÔNICO

1.1 Mito

Mito é um conhecimento que precede a todos os outros e tem como fundamento a crença nos fenômenos manifestados na natureza observados pelo homem das sociedades tradicionais. Ele nasce com a narrativa feita por alguém que possua credibilidade social e domínio da linguagem, e se consolida por meio da aceitação coletiva e da crença nas explicações que oferece sobre esses fenômenos e manifestações. Conhecer melhor o conceito, a importância do mito, bem como os encontros e as controvérsias entre mito e religião são o propósito fundamental deste tópico. Para tanto, buscou-se fundamento nos estudos de Mircea Eliade (2004) e Lévi-Strauss (2008), além de outros teóricos que se preocupam com essa temática.

1.1.1 O mito romanceado

A literatura contemporânea tem se manifestado de diferentes formas e recursos. Compreender essas manifestações tem sido o trabalho de pesquisadores, estudiosos, acadêmicos, professores. As manifestações da memória, da história, dos conflitos familiares, da decadência têm sido recursos temáticos explorados por Milton Hatoum em todos os seus romances, desde o primeiro, *Relato de um certo Oriente* (1989) ao atual *A noite da espera* (2017).

Com o propósito de estudar essas manifestações, elegeu-se o romance *Órfãos do Eldorado* (2008) em que suas personagens, ligadas por uma intensa carga histórica memorialística, fazem parte de uma trama de violência, riqueza e tragédia na Amazônia entre a Cabanagem e o fim do Segundo Ciclo da Borracha (1942-1945), tendo como cenário Manaus e Vila Bela (Parintins). Nele, Arminto é o narrador-personagem que conta a história de seu amor não realizado por Dinaura, envolvendo vários mitos amazônicos, dentre eles o mito do Eldorado. Arminto, filho único e herdeiro de Amando Cordovil, empresário do ramo da navegação especializada na exportação de borracha do Amazonas para a Europa, vive uma saga imposta pelo destino, em que se coadunam ficção e realidade.

O pai deseja que o filho assuma seus empreendimentos para que dê continuidade aos negócios da família e perpetue o nome dos Cordovil no ramo da exportação no cenário amazônico. O filho não aceita as condições impostas pelo pai, pois não admite a forma de

enriquecimento que o pai adota. O único interesse do filho é o amor devotado à Dinaura, mulher misteriosa e de origem duvidosa que talvez seja irmã ou madrasta de Arminto.

O romance apresenta conflitos de natureza social, familiar, existencial. Assim, entendeu-se como relevante apontar situações que levaram a conflitos que fazem parte da trama: a) Amando atribui a culpa da morte da esposa ao nascimento do filho; b) Arminto não apresenta nenhum interesse pelos empreendimentos do pai; c) Amando constata o relacionamento amoroso entre Arminto e Florita, mulher com quem mantinha também um relacionamento.

Por outro lado, o romance apresenta uma narrativa repleta de mitos. Há reelaboração de mitos indígenas conhecidos na Amazônia, tais como: “a história do homem da piroca comprida” (p.12); “a história da mulher que foi seduzida por uma anta-macho” (p. 12); a história “da mulher dividida” (p. 13); a história da órfã “possuída pela Cobra-Grande” (p. 44). Todos esses mitos reforçam na obra a presença de um dos mitos mais conhecidos em todo o continente sul americano: o mito do Eldorado, que também dá título à obra. Milton Hatoum apresenta, além disso, fatos históricos como a Cabanagem, a Segunda Guerra Mundial e o Segundo Ciclo da Borracha no Amazonas.

Órfãos do Eldorado é uma obra elaborada sob encomenda para fazer parte da coleção Myths, da editora escocesa Canongate, com o objetivo de relançar mitos universais reescritos por escritores contemporâneos do mundo todo. Milton Hatoum foi escolhido para representar o Brasil, mas teve que reduzir o tamanho da obra como diz Vivian de Assis Lemos, citando o próprio autor em sua dissertação de mestrado, intitulada “Mito, História, e Memória em Órfãos do Eldorado de Milton Hatoum”, defendida na Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” em 2013: “Tentei falar de muitas coisas em cem páginas. O projeto inicial era um romance longo e complicado, mas isso não cabia na Coleção Mitos da editora escocesa. Então pudei os galhos e a folhagem espessa da árvore, e fiz da seringueira uma palmeira quase nua” (HATOUM, 2005, [sp]. In LEMOS, 2013, p. 45). Mesmo sendo uma obra encomendada, não deixa de confirmar a arquitetura memorialística alicerçada nas narrativas de Hatoum.

1.1.2 Mito: algumas considerações

A Natureza sempre produziu conhecimentos. O Mito é o conhecimento primeiro, entre os povos tradicionais, sustentado pela crença nas observações das manifestações ligadas à Natureza. São manifestações que representam significados deificantes, muitas vezes

arrebatadores, para esses povos. O sol, a lua, as estrelas, o raio, o trovão, uma pedra, uma montanha, um pássaro, um rio tudo está imbuído de significado, de saberes, envolto em aura de mistérios que apenas os iniciados de uma determinada comunidade têm a capacidade de compreendê-los e, por conseguinte, interpretá-los aos demais por meio de narrativas orais. Nesse sentido, as manifestações que a Natureza exerce sobre a vida dos povos tradicionais são aceitas como um “conhecimento sagrado”, incontestável pela própria comunidade, pois, segundo Mircea Eliade (2004).

[...] 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 de vegetal, um comportamento humano, uma instituição (ELIADE, 2004, p. 11).

Para as sociedades tradicionais tudo o que existe no mundo tem origem no “tempo primordial, fabuloso”, no tempo do sonho e do maravilhoso. Observa-se que há uma sacralidade do mito que repousa na compreensão de que tudo o que existe na Natureza foi feito por vontade dos Entes Sobrenaturais. Sem que houvesse essa vontade, nada existiria. Assim, assimilado pelos sentidos, o mito não é para o homem apenas uma simples manifestação da Natureza, ele é, sem nenhuma dúvida, uma realidade manifesta que tem poder e merece credibilidade incontestável para uma determinada comunidade. Ainda Eliade, em sua obra *O sagrado e o profano* (1992), diz: “O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano” (1992, p. 13). Essa compreensão sobre o mito contrapõe-se à ideia de que tudo o que está relacionado a narrativas míticas diz respeito ao que é falso, mentiroso, desprovido de credibilidade, uma mentira criada por alguém para falsear um fato, disfarçar uma realidade; o mito é uma verdade, é o sagrado, é a própria manifestação do sobrenatural vivenciado no dia a dia de uma comunidade tradicional. Uma manifestação de um Ente Sobrenatural é Verdadeira para todos os indivíduos que fazem parte de uma comunidade tradicional. Assim, mito está carregado de significados em que se fundam a história da vida de um povo e suas inter-relações social, cultural, religiosa. Assim, numa sociedade tradicional é impossível pensar na vida sem viver o mito.

Nessa perspectiva, ele está sempre “vivo”, porque coexiste na memória a partir do que foi repassado por seus ancestrais. Em *Órfãos do Eldorado*, o narrador diz como os mitos eram repassados pelos mais velhos aos seus descendentes: “[...] ouvíamos dos avós das crianças da Aldeia. Falavam em língua geral, e depois Florita repetia as histórias em casa, nas noites de solidão da infância” (HATOUM, 2008, p. 13). Este recorte da narrativa aponta para um dos

importantes elementos da constituição e manutenção do mito: a linguagem, em especial a linguagem oral. Ele se funda na oralidade de povos ancestrais e por intermédio dessa mantém viva suas narrativas através das gerações. Em *História Geral da África I - A tradição viva* (2010), Amadou Hampaté Bâ, diz o quanto é primordial manter viva a oralidade, e lembra que a escrita nasce dessa:

Para alguns estudiosos, o problema todo se resume em saber se é possível conceder à oralidade a mesma confiança que se concede à escrita quando se trata de testemunho de fatos passados. [...] O testemunho, seja escrito ou oral, no fim não é mais que o testemunho humano, e vale o que vale o homem. Não faz a oralidade nascer a escrita, tanto no decorrer dos séculos como no próprio indivíduo? Os primeiros arquivos ou bibliotecas do mundo foram o cérebro dos homens. Antes de colocar seu pensamento no papel, o escritor ou estudioso mantém um diálogo secreto consigo mesmo. Antes de escrever um relato, o homem recorda os fatos tal como lhe foram narrados ou, no caso da experiência própria, tal como ele mesmo os narra. Nada prova *a priori* que a escrita resulta de um relato da realidade mais fidedigno do que o testemunho oral transmitido de geração a geração (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 168).

Assim, a oralidade tem um valor primordial, seja em comunidades tradicionais da África, seja em comunidades ribeirinhas do Amazonas. As histórias seguem uma tradição sendo sempre repassadas aos mais novos pelos mais velhos. Não se tem notícia de que em alguma sociedade que tem sua base fundada nas crenças e nos saberes tradicionais viva-se sem a presença do mito. Se ela vive essas crenças e saberes, pode-se afirmar que o mito está “vivo”, presente, manifesto dentro dela. Por outro lado, em sociedades ditas “civilizadas” ou “evoluídas”, o mito sofreu desgaste, apagamento, supressão mediante ao conhecimento filosófico, científico e tecnológico. Nota-se assim que, segundo Mircea Eliade, desde Xenófanes (cerca de 565-470 a.C.) o mito é colocado em segundo plano uma vez que

[...] os gregos foram despojando progressivamente o *mythos* de todo valor religioso e metafísico. Em contraposição ao *logos*, assim como, posteriormente, à *história*, o *mythos* acabou por denotar tudo "o que não pode existir realmente". O judeu-cristianismo, por sua vez, relegou para o campo da "falsidade" ou "ilusão" tudo o que não fosse justificado ou validado por um dos dois Testamentos (ELIADE, 2004, p. 8).

Mesmo tendo havido um contraponto entre *mito* versus *logos*, *história* e *religião*, as sociedades modernas não conseguiram suplantar o saber adquirido pelo mito ao longo do tempo. Mircea Eliade, na obra *Mitos, sonhos e mistérios* (1989), reforça essa ideia quando diz:

[...] o “pensamento coletivo” nunca é completamente abolido numa sociedade qualquer que seja o respectivo grau de evolução, não se deixou de observar que o mundo moderno conserva ainda um certo comportamento mítico: por exemplo, a participação de uma sociedade inteira em certos símbolos foi interpretada como remanescente do “pensamento coletivo” (ELIADE, 1989, p. 16).

Seja em uma comunidade tradicional indígena no meio da floresta Amazônica, seja no mais evoluído centro tecnológico de informação onde as redes sociais são preponderantes, ainda assim encontram-se fragmentos do saber mítico que não cedeu espaço ao saber filosófico ou a moderna tecnologia. Eliade acentua que “certas festas, profanas na aparência, do mundo moderno, conserva ainda a sua estrutura e função mítica” (ELIADE, 1989, p. 18). Portanto, enfatiza ainda o autor: “[...] o mito é — ou foi, até recentemente — ‘vivo’ no sentido de que fornece os modelos para a conduta humana, conferindo, por isso mesmo, significação e valor à existência” (ELIADE, 2004, p. 8). O mito é um passado que está sempre presente na memória de uma coletividade, é uma lembrança que se presentifica quando narrado, portanto, vivo e vivido.

Em *Órfãos do Eldorado*, (2008), Milton Hatoum atualiza o mito da Cidade Encantada e projeta-o por meio da voz de Arminto, pois esse, de fato, acreditava nas histórias que lhe contavam, mesmo sendo filho de uma família abastada, seu mundo era o das pessoas pobres – carregadores, peixeiros, lavadeiras – indivíduos que viviam no cais e ainda indiozinhos com quem brincava. Vivenciando mito, Arminto traz uma história cheia de detalhes que ouvira quando criança e nunca mais esquecerá:

A voz da mulher atraiu tanta gente, que fugi da casa do meu professor e fui para a beira do Amazonas. Uma índia, uma das tapuias da cidade, falava e apontava o rio. Não lembro o desenho da pintura no rosto dela; a cor dos traços, sim: vermelha, sumo de urucum. [...] Florita foi atrás de mim e começou a traduzir o que a mulher falava em língua indígena; traduzia umas frases e ficava em silêncio, desconfiada. [...] Dizia que tinha se afastado do marido porque ele vivia caçando e andando por aí, deixando-a sozinha na aldeia. 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, desgraça. Falava sem olhar os carregadores da rampa do Mercado, os pescadores e as meninas do colégio do Carmo. Lembro que elas choraram e saíram correndo, e só muito tempo depois eu entendi por quê. De repente a tapuia parou de falar e entrou na água. Os curiosos ficaram parados, num encantamento. E todos viram como ela nadava com calma, na direção da ilha das Ciganas. O corpo foi sumindo no rio iluminado, [...]. Os barqueiros navegaram até a ilha, mas não encontraram a mulher. Desapareceu. Nunca mais voltou (HATOUM, 2008, p. 11-12).

Neste caso, observa-se o quanto o mito está presente e vivo na memória do narrador ao detalhar tudo o que presenciou. A base da narrativa sobre o mito da Cidade Encantada permanece em sua memória, lembra que mulher foi atraída pelo encantado e foi morar no fundo das águas, pois queria viver num mundo melhor, sem sofrimento e desgraça. Assim como na memória de Arminto, outros mitos também podem estar presentes e vivos na memória de alguma comunidade ribeirinha do Amazonas. Lembra Mircea Eliade: “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, 2004, p. 8).

Como já se afirmou anteriormente, o mito é um conhecimento que não cabe nos limites da razão científica, posto que é o conhecimento que emana das manifestações naturais, vivenciado por povos que acreditam no poder da Natureza, em cujo poder não cabe explicações racionais. Mas, como também já foi dito, o mito está vivo, presente em várias sociedades. Nesse sentido, o mito tradicional se configura na ancestralidade e universalidade de todas as culturas e busca explicar a origem das coisas particulares e de todas as outras de modo geral a partir do mundo sensível, observável, perceptível.

Ele tende a explicar o mundo e as coisas nele existentes a partir da observação, da percepção, da sensibilidade – o inverso do que a filosofia, a metafísica e a ciência tentam interpretar usando as explicações lógicas, concretas. Estas utilizam a racionalidade, os estudos, os testes, as experiências, as teses; aquele lança mão dos sentidos para perceber o mundo envolvente e/ou busca as narrativas orais dos ancestrais para explicar os fenômenos sobre o mundo. Entretanto, há algo em comum entre eles: a tentativa de entender, interpretar e justificar a existência das coisas. Assim, o mito não é apenas uma simples narrativa dos acontecimentos primordiais do passado, Mircea Eliade (2004) entende que

[...] 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 de vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma “criação”: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a *ser* (ELIADE, 2004, p. 11).

Verifica-se que o mito é uma narrativa que diz como as coisas passaram a existir ou coexistir, de como algo passou à existência e começou a “ser”. Diz ainda Eliade: “O mito fala apenas do que *realmente* ocorreu, do que se manifestou plenamente. Os personagens dos mitos são os Entes Sobrenaturais” (ELIADE, 2004, p. 11). Nesse sentido, sendo uma narrativa, o mito usa a linguagem como veículo de transmissão para manifestar-se dentro de uma comunidade tradicional e, portanto, estabelecer na memória de seus ancestrais todos os eventos ocorridos no tempo prestigioso do princípio. Essa linguagem é vivida no dia a dia de uma comunidade tradicional e interpretada diante de suas necessidades, assim, “o mito, [portanto], é uma realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abordada e interpretada através de perspectivas múltiplas e complementares” (ELIADE, 2004, p. 11). Por consequência, a abordagem e interpretação dependem de quem as faz, pois essas são ações subjetivas que devem ser verificadas de forma meticulosa, visto que tratam de uma história verdadeira, e sempre se referem à realidade cujo conteúdo deve ser mais importante que a

forma. Por isso, observa-se que eventos como nascimento, água, relâmpagos, morte em diferentes culturas tradicionais, são interpretados mitologicamente diferentes.

Pode-se dizer também que o mito tradicional foi e/ou é o estágio inicial do pensamento filosófico, da racionalidade científica e da engenharia tecnológica, pois é a partir dele, ainda que de forma primária, que o homem começa a questionar as coisas, indagar sobre elas e interrogar-se. Nesse sentido, mito e ciência deveriam ser colocados em iguais níveis de conhecimento, ao que Claude Lévi-Strauss (2008) lembra que

[...] a magia seria uma forma tímida e balbuciante da ciência, pois privar-nos-emos de todos os meios de compreender o pensamento mágico se pretendêssemos reduzi-lo a um momento ou a uma etapa da evolução técnica e científica. [...] O pensamento mágico não é uma estreia, um começo, um esboço, a parte de um todo ainda não realizado; ele forma um sistema bem articulado; independente, nesse ponto, desse outro sistema que constitui a ciência, [...]. Portanto, em lugar de opor magia e ciência, seria melhor colocá-las em paralelo, como dois modos de conhecimentos desiguais quanto aos resultados teóricos e práticos [...], mas não é devido à espécie de operações mentais que ambas supõem e que diferem menos na natureza que na função dos tipos de fenômeno aos quais são aplicados (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 28).

Assim, entende-se que, não cabe ao mito qualquer outro entendimento que não seja as interpretações que decorrem de suas manifestações, pois só quem o vivencia sabe interpretá-lo. Portanto, não se deve subestimar o que está por trás dele, uma vez que ele é uma expressão do pensamento representativo da coletividade, de um conhecimento acumulado que valoriza a cultura das narrativas ancestrais com suas interpretações, um saber que deve ser considerado. Lévi-Strauss, assim, considera que

[...] os mitos nos aparecem simultaneamente como sistemas de relações abstratas e como objetos de contemplação estética; com efeito, o ato criador que engendra o mito é inverso e simétrico àquela que se encontra na origem da obra de arte. Nesse último caso, parte-se de um conjunto formado por um ou vários objetos e por um ou vários fatos, ao qual a criação estética confere um caráter de totalidade, por colocar em evidência a estrutura comum. O mito percorre o mesmo caminho mas num outro sentido: ele usa a mesma estrutura para produzir um objeto absoluto que ofereça o aspecto de um conjunto de fatos (pois todo mito conta uma história) (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 41).

Nota-se, portanto, que o caráter abstrato e contemplativo do mito são duas maneiras de compreender uma realidade. O caráter abstrato está relacionado a símbolos e manifestações que provocam leituras e interpretações da parte de quem os observa. Os símbolos em si mesmos são elementos concretos, mas sua interpretação é abstrata se apresentando de forma diferente para cada indivíduo. Assim, uma montanha, uma cachoeira podem ser imagens do mito; enquanto “seres concretos” são providos de caráter subjetivo de quem os observa. Ao serem explicados pelo discurso da mentalidade mítica recaem numa transfiguração da realidade. Mircea Eliade em sua obra *O mito do eterno retorno* (1985) considera que “o

objeto surge como um receptáculo de uma força *exterior* que o diferencia do seu meio e lhe confere *significado* e *valor*. Essa força pode residir na substância do objeto ou na forma; uma rocha revela-se sagrada porque a sua própria existência é uma hierofania: incompreensível, invulnerável, *ela é aquilo que o homem não é*” (ELIADE, 1985, p. 18).

O caráter contemplativo se realiza nessa transfiguração e passa ao nível sinestésico, mudando a realidade aparente, isto é, o que se vê já não é apenas uma realidade, mas a sobreposição da realidade concreta à realidade sinestésica. A realidade concreta (montanha e cachoeira) passa pelo nível sinestésico das percepções sentimentais, emocionais, metaforizando-se ao olhar de quem observa. O mito, que antes era apenas imagem da realidade concreta, tomou nova forma a partir da explicação do discurso e passa a outro patamar transcendendo a essa realidade e incorporando-se a conhecimentos e crenças dos povos tradicionais.

De forma primária, mito cosmogônico explica o surgimento do mundo. Já o mito etiológico explica como surgiram montanhas, cachoeiras, rios, entre outros e qual seu significado e o que representa para a comunidade tradicional. Nessa direção Mircea Eliade citando as palavras de Bronislaw Malinowski, diz:

[...] O mito, portanto, é um ingrediente vital da civilização humana; longe de ser uma fabulação vã, ele é ao contrário uma realidade viva, à qual se recorre incessantemente; não é absolutamente uma teoria abstrata ou uma fantasia artística, mas uma verdadeira codificação da religião primitiva e da sabedoria prática (ELIADE, 2004, p. 23).

Assim sendo, o mito é uma realidade significativa que tem origem nos tempos imemoriais, da qual emana a vida, as atividades da comunidade e os destinos da humanidade. O mito não é uma história qualquer, uma narrativa fantasiosa com viés na realidade. O mito é uma realidade incontestável, merecedora de todo crédito da comunidade tradicional, essa compreensão é reiterada por Eliade ao afirmar que, “os mitos revelam que o mundo, o homem e a vida têm uma origem e uma história sobrenaturais, e que essa história é significativa, preciosa e exemplar” (ELIADE, 2004, p. 22).

1.1.3 Mito e religião: convergências e divergências

Mito e religião são compreensões de mundo que envolvem o transcendente, o sobrenatural, as crenças, os mistérios e, por isso, parecem ser complementares. O mito é a narrativa da tradição de um povo para explicar o universo, a criação do mundo, das coisas, dos fenômenos naturais. Essas narrativas estão intimamente ligadas ao sobrenatural, às

divindades, aos fenômenos naturais observados por uma comunidade tradicional aos quais lhes atribui uma explicação do mundo, tendo como suporte apenas as palavras de um pajé que tem autoridade de interpretar a partir de seu próprio entendimento.

O mito, nas civilizações primitivas, segundo Eliade, “desempenha uma função indispensável: ele exprime, enaltece e codifica a crença; salvaguarda e impõe os princípios morais; garante a eficácia do ritual e oferece regras práticas para a orientação do homem” (ELIADE, 2004, p. 23). Também nesse sentido Graça Barreto diz que: “[...] esses elementos ganham expressões através da linguagem oral, das festas e dos ritos, meios pelos quais as culturas ancestrais são comunicadas aos descendentes, no esforço permanente de reatualização das tradições” (BARRETO, 2007, p. 114).

O mito não é uma história qualquer desprovida de organização, ele está fundamentado em fatos observados por indivíduos das sociedades tradicionais nas manifestações da natureza. Possui uma estrutura da qual Eliade apresenta cinco aspectos que são levados em consideração por essas sociedades:

1) constitui a História dos atos dos Entes Sobrenaturais; 2) que essa História é considerada absolutamente *verdadeira* (porque se refere a realidade) e *sagrada* (porque é obra dos Entes Sobrenaturais); 3) que o mito se refere sempre a uma “criação” contando como algo veio à existência, ou como um padrão de comportamento, uma instituição, uma maneira de trabalhar foram estabelecidos; essa razão pela qual os mitos constituem os paradigmas de todos os atos humanos significativos; 4) que conhecendo o mito, conhece-se a “origem” das coisas, chegando-se, conseqüentemente, a dominá-la e manipulá-la à vontade; não se trata de um conhecimento “exterior”, “abstrato”, mas de um conhecimento que é “vivido” ritualmente, seja narrando cerimonialmente o mito, seja efetuando o ritual ao qual ele serve de justificação; 5) que de uma maneira ou de outra, “vive-se” o mito, no sentido de que se é impregnado pelo poder sagrado e exaltante dos eventos rememorados ou reatualizados (ELIADE, 2004, p. 22).

Nesse sentido, verifica-se que o mito não é um conhecimento solto, livre, aleatório, que não faz parte da vontade e do desejo de quem o narra, ao contrário, ele obedece a uma estrutura de acontecimentos e valores internos da sua própria morfologia para depois ser comunicado à comunidade a qual passa rememorar-lo ou reatualizá-lo em eventos. Viver os mitos tem um sentido mais profundo do ponto de vista da prática. Eliade entende que

“Viver” os mitos implica, pois, uma experiência verdadeiramente “religiosa”, pois ela se distingue da experiência ordinária da vida quotidiana. A “religiosidade” dessa experiência deve-se ao fato de que, ao reatualizar os eventos fabulosos, exaltantes, significativo, assiste-se novamente às obras criadoras dos Entes Sobrenaturais; deixa-se existir no mundo de todos os dias e penetra-se num mundo transfigurado, auroral, impregnado da presença dos Entes Sobrenaturais. Não se trata de uma comemoração dos eventos míticos mas de sua reiteração. O indivíduo evoca a presença dos personagens dos mitos e torna-se contemporâneo deles (ELIADE, 2004, p. 22).

Viver os mitos é chegar ao nível de uma experiência excepcional, extasiante. Não se trata de uma experiência de religião, mas uma experiência do sagrado, de retorno aos eventos fabulosos. Viver os mitos é deixar de existir para o mundo visível e transfigurar-se alcançado o mundo dos Entes Sobrenaturais. Essas são algumas das características que estabelecem uma relação de diferença entre mito e religião.

A religião, por outro lado, é entendida como um conjunto de crenças relacionadas àquilo que a humanidade considera como divino e sagrado. Ao sagrado estão estabelecidos rituais, códigos morais, doutrinas baseadas em um livro sagrado inspirado por um Ser Divino, o qual tem fundamentos dogmáticos. No *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa* (2009), encontram-se os seguintes conceitos sobre religião:

religião *sf.* **1** Crença na existência de um poder ou princípio superior, sobrenatural, do qual depende o destino do ser humano e ao qual se deve respeito e obediência **2** postura intelectual e moral que resulta dessa crença (*homens ímprobos, que vivem longe da r.*) **3** sistema de doutrinas, crenças e práticas rituais próprias de um grupo social, estabelecido segundo uma determinada concepção de divindade e da sua relação e da sua relação com o homem; fé, culto (HOUAISS, 2009, p. 1639).

Do ponto de vista linguístico, a terminologia “religião” refere-se à crença na existência de um Ser Superior ao qual se deve adoração e culto baseado nas palavras do Livro Sagrado, inspirado por um Ente Supremo, Criador, aquele que criou não apenas o Céu e a Terra, mas todo o Universo.

Em *Dicionário de Simbologia* (2003), Manfred Lurker diz que a “religião ocupa-se com as formas de manifestações religiosas e com seus fenômenos fundamentais, como Sacrifício, Mito, Rito, lugar sagrado e hora sagrada, que são, ao mesmo tempo, objeto de Estudo dos Símbolos” (LURKER, 2003, p. 595). Verifica-se, portanto, que “religião” tem o sentido mais restrito, pois se preocupa, apenas, com as formas de manifestações religiosas, objetos de estudo dos símbolos. Os dois conceitos sobre “religião”, de qualquer forma, são necessários e oportunos para este estudo, pois o segundo complementa o primeiro e, ambos, dão uma completude maior do que venha a ser religião.

Ao analisar os conceitos de mito e religião, verifica-se que ambos têm uma certa similitude no que diz respeito ao ser criador. Eles apresentam um ente sobrenatural, sagrado, um ser criador das coisas, a quem se deve respeito, adoração e culto. Entretanto há um distanciamento quanto a forma de entender e interpretar o Ente Sobrenatural, o Sagrado. Neste caso, o mito se vale das manifestações naturais raio, relâmpagos, enchente, montanha, cachoeira, assim como da visão, do sonho, da tradição oral e da interpretação do pajé ou Iniciado. Para ilustrar essa compreensão, observa-se o que o narrador em *Órfãos do Eldorado*

(2008) diz quando o bispo pede ao povo que ouça em silêncio a penitência de uma das sete órfãs:

Maniva foi proibida de entrar em casa, porque o sangue da menstruação era maléfico para os pajés. Sangue é 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. [...] quando o pajé chupa o sangue, o pó, ele morre; quer dizer, a alma dele sai do corpo e viaja para o outro mundo, mais antigo, o começo de tudo. (HATOUM, 2008, p. 44-45).

Para as sociedades tradicionais a narrativa sobre Maniva é uma das formas de rememorar o mito da Criação: a morte do pajé remonta o começo de tudo. A religião, sob outra perspectiva, entende e interpreta a Criação do Universo, o Sagrado, o Sobrenatural a partir do que está escrito em Livro Sagrado num diálogo entre o Ser Sagrado e seus eleitos, profetas e homens escolhidos para conduzir o povo e fazer valer as leis e os profetas. Na Bíblia Sagrada, no Evangelho de Marcos (7, 5-7), Jesus respondendo aos fariseus e alguns escribas sobre a falsa pureza, retoma o que disse Isaías no Antigo Testamento:

Os fariseus e escribas lhe perguntaram então: “Por que teus discípulos não seguem a tradição dos antigos e comem o pão com mãos impuras?” Jesus lhes respondeu: De vós, hipócritas, profetizou com muita razão Isaías, quando escreveu:
Este povo me honra com os lábios mas o coração está longe de mim; em vão me prestam culto, ensinando doutrinas e preceitos humanos (Bíblia).

Também no Evangelho Lucas (3, 3-6), ao preparar o povo para receber o batismo, João Batista recorre ao Antigo Testamento para lembrar do que disse Isaías sobre ele (o próprio João) e a vinda do Messias:

E percorria toda a região do Jordão pregando um batismo de conversão para remissão dos pecados, como está escrito no livro das palavras de Isaías profeta:
*Voz de quem clama no deserto:
Preparai o caminho do Senhor,
endireitai-lhe as veredas.
Todo vale será aterrado
e todo monte e oiteiro, aplanado,
os caminhos tortuosos serão alinhados,
os ásperos, alisados.
E todo homem verá a salvação de Deus* (Bíblia).

Na primeira citação bíblica, mesmo sendo Jesus, um Ser Superior, quem fala, ainda assim Ele recorre ao que está “escrito” no livro profeta Isaías. Jesus retoma o texto Sagrado, a tradição, para dar autoridade e respaldo ao que diz a seus interlocutores. Na segunda citação o evangelista se refere a João que traz o que está escrito no livro do profeta Isaías. Portanto, João se reveste de autoridade ao citar o profeta do Antigo Testamento que já anunciava a necessidade de se viver na retidão diante de Deus para se alcançar a vida Eterna.

Quanto às manifestações (curas e visões) acolhidas por algumas religiões, principalmente a Católica, há necessidade de provas testemunhais e/ou de explicação convincente de um grupo de pessoas idôneas para dar veracidade ao fato: são os casos de beatificação adotados pela Igreja Católica.

Dessa forma, enquanto o mito está respaldado nas narrativas orais dos mais velhos para manter e transmitir ensinamentos e conhecimentos dos ancestrais a uma sociedade tradicional; a religião se fundamenta em dogma e em Livro Sagrado, literatura onde estão registrados os ensinamentos divinos, os códigos morais, os ritos, os símbolos, a profissão de fé e de esperança. Observa-se, ainda, que homem que vive dentro de uma comunidade com mentalidade mítica necessita apenas da oralidade para transmitir os conhecimentos ancestrais, enquanto que o outro que superou essa mentalidade precisa dominar a leitura e a escrita para interpretar o Livro Sagrado e buscar conhecer melhor seu Criador.

Por outro lado, o mito são histórias incontestáveis, não só narradas, mas também vividas pela comunidade. O mito não é uma narrativa falsa. Ele é verdadeiro e está ligado à vida da comunidade, ele faz parte de tudo. Acreditar nele significa cultivar, afirmar e reafirmar as histórias dos antepassados como algo sagrado. Assim, o nascer e o pôr do sol, o nascimento e a morte, o plantio e a colheita, a enchente e a vazante, a pescaria, a caçada, enfim, tudo envolve mito, tudo está ligado intimamente à natureza.

Para as comunidades tradicionais, a Natureza é a mãe de todas as coisas, é ela que dá a vida a todos os seres, por isso, tudo que nela existe é verdadeiro, é digno de reverência, e, é dela que emanam os ensinamentos ancestrais. Nessas comunidades o mito permanece “vivo”, e é preciso mantê-lo na vida e na memória. Para tanto é vital que haja alguém para dar continuidade a essas memórias sem desviar da tradição.

Assim, narrar um evento mítico requer iniciação e conhecimento ancestral. O iniciado deve saber fazer a distinção entre “histórias verdadeiras” e “histórias falsas”, pois nem toda narrativa que envolve os seres da Natureza é uma “história verdadeira”, ela pode estar relacionada a elementos que falseiam a verdade. Em sua obra *Mito e realidade*, Mircea Eliade (2004) traz uma distinção a partir do entendimento de índios americanos Pawnee sobre o que diferencia as histórias falsas e verdadeiras. Para eles as histórias verdadeiras “[...] tratam das origens do mundo; seus protagonistas são entes divinos, sobrenaturais, celestiais ou astrais” (ELIADE, 2004, p. 14). Eliade lembra, ainda, que:

[...] os mitos de origem homologam-se ao mito cosmogônico. Sendo a criação do Mundo a criação por excelência, a cosmogonia torna-se o modelo exemplar para toda espécie de "criação". Isso não quer dizer que o mito de origem imite ou copie o modelo cosmogônico, pois não se trata de uma reflexão concertada e sistemática.

Mas todo novo aparecimento — um animal, uma planta, uma instituição — implica a existência de um Mundo (ELIADE, 2004, p. 25).

O mito cosmogônico é a “história verdadeira” que trata das narrativas sobre a criação do universo, reforça também que nenhuma raça ou povo existiu sem que houvesse a intervenção ou vontade dos Entes Sobrenaturais. A criação do mundo, do céu, da terra, dos oceanos, dos mares, dos rios, dos lagos, das montanhas, tudo o que existe é resultado da criação do mito cosmogônico. Em sua obra *Quando as noites voavam* (2012), no texto “Pequena relação sobre o mito”, Jorge Tufic, poeta amazonense, apresenta o mito como uma expressão de mundo. Diz o poeta:

O mito é o lado afetivo das coisas. Ele é um chamado da Natureza para o todo que nela se move.
Sendo ambivalente, o mito elimina as dualidades.
O mito é o processo, a estrutura invisível de uma totalidade que se manifesta pelos cortes da lenda.
Antes de ser uma explicação, o mito é uma busca de uma expressão para o mundo.
Os símbolos representam a fenomenologia da Amazônia. A compenetração do mito induz à descoberta, à liberdade e à independência.
[...]
Todas as narrativas mitológicas trazidas da Europa pelos colonizadores ainda são tiquinho diante de um só dedão dos versáteis Makunaima e Bahira, entre outros (TUFIC, 2012, p. 184).

As palavras de Tufic revelam a subjetividade das coisas, as apreensões e interpretações delas. Observar um determinado fenômeno da Natureza amazônica é surpreender-se e maravilhar-se com ele, pois é uma das formas pela qual o mito se revela. A história da origem de um povo é uma história verdadeira, pois retoma o mito da criação, tem fundamento no sobrenatural, explica seu surgimento, sua natureza concreta. Nesse sentido, obra *Antes o mundo não existia* (1995), de Kumu e Kenhíri, relata acerca da criação do universo, isto é, do mito cosmogônico, uma “história verdadeira”, segundo as tradições do povo Dessana:

No princípio o mundo não existia. As trevas cobriam tudo. Quando não havia nada, brotou uma mulher por si mesma. Surgiu suspensa sobre seus bancos mágicos e cobriu-se de enfeites que se transformaram em sua morada. Chama-se *etân bē tali bu* (quartzo, compartimento ou camada). Ela própria se chamava Yebá bēló (terra tataravó), ou seja, avó do universo. Aconteceram coisas misteriosas para que le pudesse criar-se a si própria. Existiam seis coisas invisíveis: *sé-kali* (banco), *salipu* (suportes de painéis), *kuásulu pu* (cuia), *kuásulu verá* (cuias, ipadu), *dēhku iuhku verá pogá kuá* (pés de maniva, ipadu, tapioca, cuia), *muhlun iuhku* (cigarros). Dessas coisas ela se fez a si mesma. Por isso ela se chama a “não criada”. Essa mulher, depois de ter aparecido, pensou como deveria ser o futuro mundo. [...] Enquanto pensava, mascou ipadu mágico e fumou cigarro mágico. Seu pensamento começou a tomar forma e levantar-se como se fosse uma esfera, culminando numa torre. A esfera, ao elevar-se, incorporou toda a escuridão. Dessa maneira, a escuridão ficou dentro daquela esfera, que era o universo. Ainda não havia luz. Só no compartimento onde ela se fez havia luz, porque era todo branco, de quartzo. Feito isso, ela chamou a esfera *ēmēkho patolé* (universo, barriga). Era como se fosse uma grande maloca. Depois quis povoar essa grande casa. Voltou a marcar ipadu e fumar cigarro, que eram invisíveis, naquele princípio, não como os de hoje. Tirou

ipadu da boca e o fez transformar-se em homens: os *ëmëkho ñehké semá* (universo, avós, muitos), os cinco trovões chamados *etän bë weli mahsá* (quartzo, que são, gente). Quer dizer, homens da pedra branca, que são eternos, não são mortais como nós. Isso ela fez na morada onde apareceu (KUMU e KENHÍRI, 1980, p. 51-52).

Nessa concepção acerca das “histórias verdadeiras”, as narrativas mitológicas de que trata esse povo exemplificam claramente a maneira como o demiurgo fez para que o universo viesse a existir. Para a cultura Dessana, essa é uma narrativa verdadeira que caminha ao longo dos tempos desde a sua ancestralidade, e é contada e recontada da mesma forma como fora nos primórdios. Assim como os Dessana, outros povos de culturas tradicionais usam as narrativas orais para manter viva sua memória, suas tradições, sua crença, seus costumes. Para questão de esclarecimento, em sua obra *Amazônia: mito e literatura* (2003), o professor Marcos Frederico Krüger faz uma ressalva sobre a obra *Antes o mundo não existia*, de Kumu e Kenhíri, (Firmiano Arantes Lana e Luiz Gomes Lana), respectivamente:

A obra, em sua versão original, foi prefaciada pela antropóloga Berta Ribeiro, que conviveu com aquela nação rio-negrina. Como ela esclarece, “na história da antropologia brasileira, esta é a primeira vez que protagonistas indígenas escrevem e assinam sua mitologia”. Assim sendo, Umusî Pārōkumu e Tōrām̃ Kēhíri, pai e filho, não se incluem na categoria adjetiva dos informantes de etnólogos, mas na substantiva de escritores, de produtores de um discurso mitológico (KRÜGER, 2003, p. 47-48).

O esclarecimento feito por Krüger leva em conta a maneira como se chegou ao relato da criação do mundo dos Dessana, a partir de quem foi ouvido e quem o escreveu dando destaque ao discurso mitológico desse povo. Do mesmo modo na obra *Terra Grávida* (2001), Betty Mindlin narra várias “histórias verdadeiras” das quais foi transcrito o texto “A água”:

Guian era o Dono da Água, só mostrava a água para a irmã.
Antoinká não gostava desse Deus, de Paricot, porque ele era muito inteligente. Só gostava de Andarob.
Foi a irmã que achou a água. Só pegava água de sororoca para Paricot beber; mas para o preguiçoso tirava da terra, do olho d’água, para o preguiçoso beber. O fruto do cajá ela tirava da árvore para dar para o preguiçoso. Já o caído no chão, com tapuru, ela dava para Paricot.
– Que vou fazer? – pensou Paricot.
Achou a água que a mana escondia. Pegou um pauzinho e abriu o olho d’água. Começou a rascar, como menino brincando. O risco que fez destampou a água.
Começou a correr o mundo, mas para ele era um pulinho, um instante, era assim como ir à roça e voltar. Abriu a água. Fez o Guaporé mais largo, fez o Mamoré mais violento. Do jeito que pensou, fez a água, fez água salgada que é o mar. O igarapé incha e já o mar não incha, seguindo o que Paricot pensou. Quer dizer, incha, mas tem praia, não alaga (MINDLIN, 2001, p. 63).

Esse cenário apresentado por Mindlin reafirma que as narrativas verdadeiras apresentam sempre a maneira como ocorreu o nascimento de alguma coisa na Natureza. O nascimento de dois rios Guaporé e Mamoré exemplifica esse evento. O primeiro (Guaporé) é um curso de água da bacia amazônica, no Brasil e na Bolívia. Esse rio banha os estados de

Mato Grosso e de Rondônia assim com os departamentos bolivianos de Santa Cruz e de Beni, servindo de divisa entre os dois países. Já o rio Mamoré pertence tanto a Bolívia quanto ao Brasil e faz parte da bacia amazônica. Nasce da confluência do rio Chapare e do Mamorecillo, entre dois departamentos de Santa Cruz e Cochabamba. Com o rio Beni forma o Madeira no município de Nova Mamoré, no estado de Rondônia, sendo a maior parte de seu percurso correndo em direção norte no território boliviano.

Observa-se ainda que, nas histórias verdadeiras estão presentes os elementos que fazem parte da criação dos rios e como ocorre o processo de surgimento deles. Narra esse mito que, depois de haver encontrado a água que a irmã escondeu, Paricot usou um pauzinho e abriu um olho d'água e dele fez nascer os dois rios – Guaporé e Mamoré – assim como as águas doce e salgada, o igarapé e o mar. Uma narrativa como essa merece toda a atenção e respeito por parte da comunidade tradicional, posto que, segundo Eliade, “[...] os mitos não devem ser recitados senão *durante um lapso de tempo sagrado* (geralmente durante o outono ou o inverno, e somente à noite). Esse costume se conservou mesmo nos povos que ultrapassaram o estágio arcaico da cultura” (2004, p. 15).

Assim como as “histórias verdadeiras”, Eliade apresenta a maneira como os índios americanos Pawnee consideram as “histórias “falsas”, diz Eliade: “são as que contam as aventuras e proezas nada edificantes [...] têm um conteúdo profano, [...] é extremamente popular [...], onde aparece como trapaceiro, velhaco, embusteiro e tratante consumado” (ELIADE, 2004, p. 14). Considerando essas características registradas por Eliade, é possível perceber que na Amazônia, os “causos” estão repletos de narrativas nada edificantes. “Causos” são histórias de pescadores, caçadores e de homens ribeirinhos que vivem às margens do grande Solimões. Suas histórias são contadas com o maior rigor e seriedade, o narrador afirma que aconteceram “com certeza”, mas na essência são narrativas que fazem parte do mundo dos ribeirinhos, como pode-se verificar no conto “Para lá do reino do boto tucuxi”, em *Restinga* (1982), de Arthur Engrácio:

[...] Ao entrar, deparou-se com o Boto que, fumando longo cigarro de tauari, contemplava Dorvalina nua deitada numa esteira de tucum.

Quis recuar, mas agarrado fortemente pelos braços, permaneceu por um instante em pé, os olhos muito acesos examinando o ambiente. Em seguida, largando um grito estridente e apavorado, caiu desmaiado para trás.

– Amarrem o velho – ordenou o Boto. Ele vai se divertir.

Depois de amarrar o pescador, Pergentino, o olhar afogueado e ameaçador, gritava para ele, que aos poucos voltava a si:

– Vieste buscar tua mulher, hem? Eu sei que tu vieste, mas não levarás. Não levarás! – repetia. Ela não mais te pertence, velho! – foi flechada pelo meu senhor, o Boto Tucuxi.

Em seguida, a um sinal do Encantado, desamarrou velho Chico e mandou que todos se preparassem para dançar. Singular e estranha, foi iniciada a sarabanda.

Todos dançavam e gritavam. O Boto, com o seu cigarro entre os dedos e o chapéu de palha sempre de banda, na cabeça, começou a cantar (ENGRÁCIO, 1982, p. 47).

O boto é uma figura emblemática dos “causos” amazônicos. Com seu jeito conquistador e atraente: homem alto, bonito, barba feita, cabelos penteados, terno branco, perfumado, tem fama de seduzir mulheres desavisadas nas grandes festas no período de lua cheia. Essa figura faz parte da vida dos interioranos, ribeirinhos do Amazonas que acreditam que ele engravida mulheres, quando estas, perto do período menstrual, vão para o rio lavar roupa ou apanhar água ao meio-dia ou às seis horas da tarde de sexta-feira. Sobre o Boto, Loureiro se refere dizendo: “O Boto é um encantado da metamorfose por excelência, expansão de uma espécie de êxtase dionisíaco, que deixa as mulheres fora de si mesmas, fazendo-as esquecer todas as normas para seguir somente o impulso ardoroso desse ser de puro gozo, de amor sem ontem nem amanhã” (LOUREIRO, 2001, p. 208).

Candace Slater em *A festa do Boto: transformação e desencanto na imaginação amazônica* (2001) traz a história que Maurício contou do primo que convidou uma “Bota” para dormir com ele. Essa história merece destaque tratando-se ainda de narrativas falsas:

Ele estava lá no interior com o pessoal naquela passagem de gado, e quando pararam na beira do Amazonas, boiou uma Bota perto dele, né? Então, ele falou assim: “Mulher, vem dormir comigo!” porque estava lá mais de mês, e nada de mulher, né? Ele ficou brincando, já tinha escutado várias histórias, e aí, falou assim, de brincadeira. Bom, quando foi a noite, segundo ele contando, ele estava já dormindo no motor quando acordou e viu uma mulher se aproximar da rede dele. Então, tentou disfarçar, né? Mas a mulher veio. Não teve coragem de fechar os olhos. Aí, logo que o dia clareou, ele saiu de lá desesperado. Viajou para a cidade, para Manaus, ficou lá mais de um mês. Só que quando por fim criou coragem de voltar, aquela mesma mulher estava lá querendo se deitar com ele na rede. Aí, ele sabia que era aquela Bota que ele tinha convidado para dormir com ele (SLATER, 2001, p. 132).

Nota-se que o conteúdo dessa narrativa não apresenta algo tão importante, se constitui apenas de um relato comum, pois não há nenhuma intervenção de entes sobrenaturais. Assim, tanto a história “Para lá do reino do boto tucuxi”, de Arthur Engrácio, quanto a história da “Bota” narrada por Maurício na obra de Candace Slater ajudam a construir o entendimento de que há uma grande diferença entre “histórias verdadeiras”, e “histórias falsas”. Entre as principais diferenças é evidente que no conteúdo das “histórias verdadeiras” há a presença efetiva do sagrado, o Ente Sobrenatural, aquele que merece crédito, naquilo que se diz sobre ele, enquanto que nas “histórias falsa” o conteúdo é cheio de façanhas, feitos impossíveis ao ser humano, sua intenção é apresentar fatos grandiosos de enaltecimento, mas não há a presença ou a interferência de seres sobrenaturais na realização dos fatos.

1.2 Dos mitos eróticos aos mitos do Eldorado e da Cidade Encantada

Conforme exposto nos tópicos anteriores uma das características das sociedades tradicionais reside no fato de que a explicação do nascimento dos seres e das coisas existentes no mundo tem sua origem nos mitos. Os mitos narram desde os tempos primordiais como os seres e as coisas apareceram no mundo. Eram tempos em que homens e animais se uniam e deles nasciam novos seres. Com base em alguns desses mitos, serão tratados neste tópico as narrativas eróticas indígenas, o mito do Eldorado e a cidade Encantada e como essas narrativas estão relacionadas à obra em estudo.

1.2.1 Narrativas indígenas: as chamadas dos mitos

Os mitos indígenas não tratam apenas da criação do mundo, dos oceanos, das montanhas, das florestas, dos rios, dos lagos, dos animais, eles também narram o relacionamento dos homens com os animais, e, como, a partir desse relacionamento, surgiram outros seres nos tempos primordiais. Este subtópico objetiva analisar algumas narrativas indígenas que evidenciam traços de erotismo e, compreender como elas estão relacionadas na obra de Milton Hatoum. Para tanto, serão analisadas narrativas sobre a Iara, o Boto, Poromina-Minare, a Serpente Arco-Íris, o homem da piroca grande, o Anta, tendo como aporte teórico os estudos de João de Jesus Paes Loureiro, Betty Mindlin e de Graça Barreto.

No romance em estudo, o mito do Eldorado está entrelaçado a vários outros que parecem querer traduzir a própria vida na Amazônia, posto que, apresentam histórias que estão nas raízes do cotidiano dos povos tradicionais que aqui vivem. A esse respeito diz João de Jesus Paes Loureiro, em sua obra *Cultura Amazônica: uma poética do imaginário* (2001):

A cultura Amazônica constitui-se um amplo vitral mítico. Nele, as lendas do amor – líricas ou eróticas, ingênuas ou maliciosas, simples ou artimanhosas, felizes ou trágicas – brilham de modo especial, atravessadas por uma luz de esteticidade, cercadas pela moldura de um devaneio aureolado pelo imaginário (LOUREIRO, 2001, p. 257).

Loureiro apresenta a cultura Amazônica carregada de cores e matizes apoiada pelo imaginário mítico que lhe cerca, uma cultura cheia de beleza onde o amor tem seu lirismo, sua malícia, suas artimanhas, onde se vive normalmente como em qualquer outra sociedade. Nas sociedades tradicionais, o amor não é constituído apenas de desejo e prazer, ele é um ato sagrado, desencarnado, livre dos desejos individuais do prazer, é cultuado por gerações desde

os tempos primordiais. Nessa perspectiva, Gabriel dos Santos Gentil, na “Apresentação” da obra de Graça Barreto, *Na encruzilhada do pecado* (2007), traz a seguinte contribuição:

Na Cultura Tukano, na região alto rio Negro do Amazonas, Brasil, não existia a palavra “pecado”. Sexo para nós Tukano é sagrado e elogiamos, faz parte da nossa vida, tudo são coisas reais. Até hoje, desde os nossos antepassados, assim compreendemos e praticamos e, assim era [...] nas aldeias e nas malocas. [...] O sexo representava a força dos deuses e, ao fazerem sexos sagrados em nome dos deuses, os Pajés eram capazes de curar as doenças. Por isso o ato sexual entre os Tukano é visto com adoração ao Lua, ao Sol e a outros deuses. [...] É usando a força do sexo sagrado que os Pajés curam doenças, com os pensamentos e usando palavras fortes, rituais e cerimônias. Eles curam a mente e a alma. Por isso nossa saúde está ligada mental e espiritual à sexualidade (GENTIL, in BARRETO, 2007, p.11).

As palavras de Gabriel Gentil esclarecem que na Amazônia a vida não é “ingênua”, tudo está ligado à cultura e ao modo de viver; todas as ações das comunidades tradicionais estão relacionadas aos princípios universais cultuados pelo povo, como Eliade acrescenta: “[...]. Essas histórias constituem para os nativos a expressão de uma realidade primeva, maior e mais relevante, pela qual são determinados a vida imediata, as atividades e os destinos da humanidade” (ELIADE, 2004, p. 23). Mergulhado nesse mundo amazônico cujo imaginário está cheio de seres misteriosos, de histórias e visões projetadas da Natureza, observa-se que a obra em estudo inicia produzindo um efeito de mistério em que o universo de “encantaria” se faz presente com nuances mitológicas:

A voz da mulher atraiu tanta gente, que fugi da casa do meu professor e fui para a beira do Amazonas. Uma índia, uma das tapuias da cidade, falava e apontava o rio. Não lembro o desenho da pintura no rosto dela; a cor dos traços, sim: vermelha, sumo de urucum. Na tarde úmida, um arco-íris parecia uma serpente abraçando o céu e a água (HATOUM, 2008, p. 11).

A voz feminina causa impacto aos moradores da cidade, é uma voz misteriosa que caminha em direção ao rio. Misteriosa porque não se sabe quem é a mulher, não é dito nada sobre ela, não se sabe o nome nem tão pouco de sua família, sabe-se apenas que é uma índia da cidade, que perdeu o marido e quer morar no fundo do rio. Pode-se ainda presumir que seja a voz da própria Iara que aparece às pessoas da região. Iara é um ser mitológico da Amazônia, cuja origem é apresentada por João de Jesus Paes Loureiro:

A genealogia simbólica da Iara na história das culturas é muito numerosa. Certamente essa genealogia veio na bagagem cultural do colonizador português que entrelaçou essas narrativas com a lenda nativa já existente. [...] Se em Portugal era Sereia, na Espanha era Sirena, na Alemanha era Loreley, na Grécia eram as Nereidas, na Amazônia era a Mãe-d’Água (LOUREIRO, 2001, p. 260-261).

Iara ou Mãe-d’Água confunde-se a outro ser mitológico trazido pelos colonizadores portugueses. Assim como esta, a Iara amazônica atrai gente e tem poder de encanto com seu canto mavioso, deslumbrante, arrebatador que enfeitiça, seduz. Ela remete à mulher

misteriosa, atraente, encantadora que seduzia os navegadores que se aventuravam pelo mar afora. Assim Loureiro descreve esse ser mitológico:

O canto, atribuído a todas as deidades, em todos os casos, é uma ímã fatal de sedução, sendo necessário algum artifício para fugir a essa atração. [...] O colonizador português conhecia as Mouras encantadas. A Moura é uma mulher de canto maravilhoso, dona de um dote de tesouros que oferecem quem delas se aproximar por amor. É longa sua cabeleira e sua beleza estonteante. Sua voz enfeitiça. E foi com essa forma que o português colonizador configurou, provavelmente, as narrativas da Mãe-do-Rio que escutou dos nativos da terra. Seu simbolismo é o da sedução mortal. [...] O canto e o rosto se aliam numa convergência irresistível do amor que destrói. “A Iara que mora num palácio no fundo dos rios é uma tradição dos brancos e que vicejou rapidamente no cenário bárbaro colonial. O barão de Santana Neri, [...] falando das Iaras, descreve uma mulher branca, de olhos verdes e cabeleira loura...” (LOUREIRO, 2001, p. 261).

A Iara apresentada pelo pesquisador tem características físicas que se contrapõem à mulher de *Órfãos do Eldorado*, a índia que entrou no rio e foi morar nos encantados. Sabe-se que as índias da Amazônia não apresentam traços físicos semelhantes aos atribuídos à Iara. As índias têm pele bronzeada pelo sol amazônico, cabelos pretos, lisos, olhos negros, isso indica que o autor apresenta uma ironia velada ao comparar elementos mitológicos das representações simbólicas trazidas pelo conquistador e a riqueza cultural da região amazônica representada pela beleza singular da mulher indígena. Na Amazônia, a voz melodiosa exerce também o poder do encantamento, visto que o cenário dos rios e das matas favorece imaginar uma mulher de canto extasiante, e é nesse cenário que o pesquisador João de Jesus Paes Loureiro diz que a música, na cultura amazônica, exerce um determinado encantamento:

A música joga na cultura amazônica um significativo papel. O pássaro Uirapuru, quando canta, silencia toda a floresta, imobiliza os animais, sob o prodígio desse canto. Das praias distantes clareadas pela lua à beira dos rios e lagos soam cânticos, que atraem as pessoas imantadas pelo seu fascínio e, nelas, se perdem. É a presença de uma espécie de música semelhante à que os harpistas célticos tocavam em seu instrumento: *le mode du sommeil* (acalanto). Esse modo corresponde ao que na música grega arcaica era denominado de litania dolente e fúnebre. *Le mode du sommeil* é a música com que os deuses fazem dormir magicamente os seres. A liturgia cristã vê na música um caminho para a meditação, da oração silenciosa, da elevação da alma. Um caminho ascensional para Deus. Quer dizer, a música aparece, nesses aspectos, como um caminho mágico-religioso para um outro lado do real. Uma passagem para o sobrenatural e, ao mesmo tempo, por uma via estetizadora. Assim é a função com que aparece na cultura amazônica. (LOUREIRO, 2001, p. 262).

A voz feminina, melodiosa e atraente, em termos regionais, é comparada à da Iara, uma vez que no Amazonas seus mistérios são narrados e ao mesmo tempo temidos pelos próprios homens da região. Loureiro (2001) destaca como a Iara age para encantar os homens da região:

A Iara ou Oiara – Mãe-d’Água – vive nas encantarias do fundo dos rios. Ela atrai os moços e os fascina, mostrando-lhes seu rosto belíssimo à flor das águas e deixando submersa a cauda de peixe. Para seduzi-los, faz promessas de todos os gêneros. Para

aumentar o estado de encantamento, canta belas melodias com voz maviosa. Convida-os a ir com ela para o fundo das águas do rio – onde se localiza a encantaria – sob a promessa de uma eterna bem-aventurança em seu palácio onde a vida é de uma felicidade sem-fim (LOUREIRO, 2001, p. 259-260).

Ainda sobre a personagem das águas, Gaston Bachelard, em *A água e os sonhos* (1989), ressalta que

A imaginação material da água está sempre em perigo, corre o risco de apagar-se quando intervêm as imaginações materiais da terra e do fogo. [...]. Todavia [...] certas formas nascidas das águas têm mais atrativos, mais insistência, mais consistência: é que intervêm devaneios mais materiais e mais profundos, e nosso ser íntimo se envolve mais a fundo, e nossa imaginação sonha, mais de perto, com os atos criadores (BACHELARD, 1989, p. 22).

Nas duas citações anteriores, o elemento mítico evidente tanto em Loureiro, quanto em Bachelard, é a água. Esse elemento junto à imagem do feminino, adicionados a uma voz misteriosa tornam-se a combinação perfeita do universo mítico da narrativa hatouniana. Em *Órfãos do Eldorado* o narrador sabe que a voz é de mulher, mas não lembra o rosto dela, isso evoca um tom nebuloso, posto que os mitos são misteriosos em suas manifestações. Observa-se, ainda, que o narrador não lembra do desenho da pintura do rosto da mulher, mas afirma que sabe a cor dos traços: “vermelha, sumo de urucum”. Diz também qual era o período do dia que ocorrera o acontecimento e que imagem viu: “Na tarde úmida, um arco-íris parecia uma serpente abraçando o céu e a água”. Tudo isso provoca a sensação de um espaço misterioso, nevoento, distante, sombrio, tocado apenas pelo sonho, pelas narrativas dos tempos primordiais. Vê-se ainda o arco-íris descrito pelo narrador, parecido com uma serpente abraçando o céu e água. Essa narrativa dialoga intimamente com um mito aborígine australiano, Julunggul: a Serpente Arco-Íris apresentado por R. Sleipnir, em Portal dos Mitos/junho, 2017:

Julunggul (também chamada de Yurlungur, Ungur, Wunungur, Galeru, Worombi, Langal, Ngalyod ou Mui) é uma divindade da mitologia aborígine australiana, cultuada como criadora e preservadora da vida, da água e da fertilidade. Às vezes vista como um ser masculino, e outras como feminino. Julunggul é a grande serpente arco-íris, que segundo algumas histórias, emergiu de um olho-d’água durante o Tempo dos Sonhos, ou segundo outras, desceu do céu. Na maioria das histórias, conta-se que seu deslizar sinuoso pelo continente criou os vales, montanhas e rios. Ao terminar a criação, ela retornou para sua nascente no Tempo do Sonho. Um dia, Waimariwi e Boaliri, um par de divindades irmãs conhecidas como *irmãs Wawalag*, pararam na nascente para descansar. Enquanto Boaliri acendia uma fogueira, Waimariwi entrou na nascente para buscar água para que pudessem cozinhar algo para comer. Acidentalmente, Waimariwi deixou uma gota de sangue menstrual cair na água, justamente no momento em que Julunggul bocejava. Julunggul engoliu aquela gota de sangue, e enjoada, emergiu da nascente criando uma enorme onda sobre a terra, enquanto engolia as irmãs Wawalag e tudo mais o que encontrava pela frente. Ao alcançar o céu, Julunggul foi picada por um espírito inseto que a fez vomitar tudo que havia engolido de volta para a Terra. Ela repetiu o processo inúmeras vezes, até que completamente exausta, deixou todos os

animais, plantas e pessoas onde caíram e então desapareceu no céu, deixando o mundo povoado com plantas e criaturas (SLEIPNIR, 2017).

Ao dialogar com o mito aborígene, a obra de Hatoum ultrapassa fronteiras nacionais para abordar temáticas universais, relacionando-se a outras culturas, a outros povos em outro tempo. Em *Órfãos do Eldorado*, a narrativa começa cheia de mistérios, envolvendo voz, mulher, céu e água. É notável também observar que o desenrolar da narrativa acontece como se houvesse consulta e interpretação a um oráculo: “Florita [...] começou a traduzir o que a mulher falava em língua indígena; traduzia umas frases e ficava em silêncio, desconfiada” (HATOUM, 2008, p. 11). Isso indica que não basta apenas saber sobre o mito, é preciso conhecer profundamente seus ensinamentos, seus ritos, sua linguagem e símbolos para poder compreendê-lo e interpretá-lo e, ao mesmo tempo, repassar os conhecimentos. Na cultura das sociedades tradicionais essa transmissão de conhecimento ocorre sempre em nível hierárquico – dos mais velhos para os mais novos.

Na obra em estudo, *Órfãos do Eldorado*, alguns mitos eróticos indígenas são abordados, colocando as narrativas orais do Amazonas em níveis universais. Em *Moqueca de maridos – mitos eróticos indígenas* (2014), Betty Mindlin ressalta: “Os mitos indígenas têm enorme liberdade de expressão erótica, tomam caminhos sem nenhuma censura. Caracterizam-se por tratar da sexualidade pelo clima e verbo de malandragem e imaginação amorosa” (MINDLIN, 2014, p. 269).

Mindlin traça um comparativo entre as comunidades tradicionais que vivem a liberdade de expressar o erótico sem nenhum preconceito ou banalidade e a sociedade industrial que se afoga na preocupação de ditar o que é “certo” ou “errado”, do que é “moral” ou “imoral”, e ainda de trabalhar exaustivamente com o único objetivo de acumular e consumir. A antropóloga acentua que,

a sexualidade e o amor serão mais livres na sociedade indígena que na nossa? Haverá mais igualdade entre homens e mulheres, mais harmonia? Esta é a imagem que se costuma ter da vida indígena, e há motivos para tal: na aldeia, a nudez e o corpo são aceitos e não reprimidos, os afetos, o parentesco, os laços comunitários são dominantes. Não há propriedade, nem a busca de acumulação, os interesses individuais são temperados pela força do grupo, por uma teia social. O tempo, a arte, o olhar para o prazer e para o sentido de viver são muito diferentes do que existe na sociedade industrial (MINDLIN, 2014, p. 269).

Não é possível responder às questões apresentadas inicialmente por Mindlin, pois cada sociedade vive a sua maneira de ser independente de outra cultura. Entretanto, o que se deve ressaltar das sociedades indígenas é o valor que elas dispensam ao modo de viver, de pensar o sexo e a sexualidade, como valorizam a imagem do outro no convívio da aldeia. Segundo Mindlin, inexistente a ideia de posse individual ou de acumulação de bens, o que sobressai

dentro da aldeia são os interesses coletivos, os trabalhos em conjunto em benefício de todos formando uma teia social tecida com os fios da força do grupo e o que fortifica ainda mais o poder da coletividade.

Um dado que deve ser ressaltado na maneira de viver dessas sociedades é a forma como veem o tempo, a arte. Mesmo não sendo um dos interesses temáticos desse estudo, o tempo nas sociedades tradicionais é visto de maneira bem diferente das sociedades contemporâneas. O homem da cultura tradicional percebe o tempo observando o nascer e o pôr-do-sol, o número de vezes que uma determinada lua nasce e desaparece, ou ainda, os sinais deixados nas árvores à beira dos rios, lagos, paranás e igarapés por determinadas enchentes.

Já a arte para esse homem tem um significado bastante simbólico e manifesta-se pela utilização de seus objetos para passar informações ou transmitir mensagens. Essas informações ou mensagens estão tanto em objetos de rituais sagrados quanto de uso doméstico. Esses objetos têm por finalidade traduzir comportamentos, modo de ser e de viver do homem primitivo, suas visões de mundo a partir da cultura ancestral, além de transmitir valores tradicionais e identitários que possibilitam uma melhor compreensão de si mesmo dentro da comunidade. Todavia, o olhar também merece atenção nesse estudo no que se refere ao modo de viver das sociedades tradicionais. O olhar, o sentir (tanto o tátil quanto o sinestésico) e o cheirar são as mais acentuadas percepções do mundo do homem da floresta. É por meio do uso desses sentidos que se percebe a caça na escuridão; que se avista o peixe nas profundezas das águas, dos rios, lagos e igarapés; que se mira as aves nas copas das árvores ou no infinito azul do céu. Mas também é com o silêncio do olhar que se efetiva o convite para o aconchego, carinho, desejo, prazer conjugal no escuro do interior da maloca.

Retomando a temática sobre os mitos eróticos, pode-se verificar que o primeiro mito apresentado na obra em estudo é o da mulher que deixara o marido porque “vivia caçando e andando por aí, deixando-a sozinha na Aldeia. Até o dia em que foi atraída por um ser encantado. Agora ia morar com o amante, lá no fundo das águas” (HATOUM, 2008, p.11). Essa narrativa remete a duas outras do mito *makurap*: “A mulher do Anta” e “As mulheres do arco-íris, Botxatoniã”, constantes na obra de Betty Mindlin *Moqueca de maridos – mitos eróticos indígenas* (2014). A primeira narrativa é sobre “A mulher do Anta”, Mindlin relata:

Uma moça solteira não se engraçava com rapaz algum. Todos lhe pareciam insossos, desprezava a corte e a gentileza que faziam. Um dia houve uma festa com muita chicha. Vieram visitantes de muitas aldeias vizinhas; o último a chegar deslumbrou a mocinha exigente. [...] A menina, só de olhar de longe, já se apaixonou. Não o largou mais. [...] Pegou a rede mais bem-feita que a avó tinha tecido e pendurou para

ele deitar na sombra. [...] acabou sentado junto com ele para conversar, foi abraçando, deitando com ele.

– Quero você, mas você não pode viver comigo, ir morar na minha casa. Não sou gente, sou do mato, e você não vai aguentar a minha rotina.

[...]

Chegou o dia de deixarem a maloca. Logo no final da roça, o Anta quis dormir – pois anta dorme de dia e anda de noite. Dormiu o dia todo, a menina esperando. [...] Ele dormia de dia e ela andava à toa, procurando frutos, pensando, com saudade da mãe. À noite, iam os dois atrás de frutas do mato. No começo ela não comia, porque não estava acostumada, mas foi emagrecendo e tinha que comer qualquer coisa. [...] O irmão chamou a moça para voltar para a aldeia, tentando consolá-la. (MINDLIN, 2014, p. 85-86-87).

Mindlin apresenta ainda uma segunda narrativa: “As mulheres do arco-íris, Botxatoniã”, nela também há uma similaridade com a história da mulher que deixou o marido e foi morar no fundo do rio:

As mulheres se apaixonaram por um ser que vivia no fundo das águas. Chamava-se *Amatxutxé* esse homem ou bicho, que lhes pareceu lindíssimo. Ficaram enlouquecidas, desprezaram os seus maridos, nem cuidavam mais dos meninos. Só pensavam no novo amor.

Abandonados, tristonhos, os homens foram caçar. Agora viviam como solteiros, as que eram suas mulheres haviam passado a viver como moças solteiras, não se deitavam mais nas suas redes, nem os olhavam, não vinham namorar. Pobres guerreiros, só lhes restava andar caçando por dias e dias; tinham também que cuidar dos meninos, que as mães ignoravam. Caçando, procuravam distrair a mágoa da perda, esquecer o espinho dentro de suas cabeças.

Os meninos pequenos ficavam moqueando caça para os homens, circulavam soltos pela floresta, iam banhar-se a toda hora. Um dia, estavam flechando na beira do rio, quando viram um jacarezinho.

– Vamos matar! – gritaram alegres em coro.

As flechas eram tão pequenas, que o jacarezinho nem se mexia, nada de morrer. A criançada resolveu empurrar o bicho imóvel, e tanto empurrou que ele caiu dentro d’água. A meninada caiu também.

Que surpresa debaixo d’água! Lá havia gente, mulheres que pareciam suas mães – eles até acreditaram que fossem mesmo elas –, que os trataram muito bem, com muito carinho, deram-lhes comida, chicha, tacacá, peixe.

Essas mulheres eram do Povo do Arco-Íris, *Botxatoniã*. Eram encantadas. Depois de mimarem bem a garotada, mandaram-nos de volta para os homens, carregados de panelas de barros transbordando de chicha:

– Queremos que vocês levem nossa chicha para os seus pais! Expliquem bem que essa comida é de gente verdadeira, não é de *Txopokod*, de fantasma, de bicho.

[...]

Os homens comeram até fartarem-se, felizes, empanturrados. Só um deles desconfiou da comida enfeitada; limitou-se à carne de veado socada com amendoim da roça. Os outros não queriam nem saber a origem das iguarias, fizeram é mandar os meninos voltarem às mulheres das águas para pedirem mais.

As mães – não eram as mães de verdade, eram as mulheres do Arco-Íris, mulheres do fundo das águas – mandaram mais chicha, tacacá, peixinhos. Os homens comeram e comeram outra vez, com cabeça de veado e amendoim.

[...]

Depois de muito tempo, o cacique chamou os homens:

– Amanhã é o derradeiro dia de caçada; já é hora de ir à maloca das mulheres do Arco-Íris. E durante nossa última caçada, meninos, vocês vão avisá-las.

Nesse mesmo dia os caçadores deixaram a *pascana*, o acampamento, e os meninos não puseram chicha atrás dos todos de árvore. Os homens amarraram a caça com tiras de embira e foram embora carregados. Não estavam voltando para a maloca, a

das mulheres mães dos meninos que nem queriam mais namorá-los. Iam para as mulheres do rio, do Arco-Íris.

Já de longe, eles ouviram, no fundo das águas, a zoada da festa e da chichada. Dava para ouvir o barulho da palha farfalhando na dança. Lá no fundo, as *Botxatonιά* vomitam na chichada, e a vomitação fazia borbulhas na água. As mulheres *provocam* e a água borbulhava.

Os caçadores passaram dias e dias no fundo do rio, só dançando, bebendo, namorando as lindas mulheres encantadas.

[...]

No meio dessa alegria, os homens andavam um pouco desconfiados. As mulheres faziam muita chicha, mas não bebiam. O cacique, alerta, mandou o socó ficar de olho, verificar o que havia.

Enquanto isso, as mulheres apaixonadas pelo ser do fundo do rio, que haviam desprezado seus maridos, faziam colares e chicha, mas parece que *Amatxutxé* não apreciava muito sua comida. Ficaram pensando onde andariam seus homens, seus filhos, o que estariam fazendo durante tanto tempo.

Caminharam e caminharam, as mulheres, e de longe ouviram a festança no fundo da água. Viram na água o borbulho da vomitação lá embaixo.

Voltaram à maloca e concluíram que era melhor desfazer-se de *Amatxutxé*:

– Esse homem que nós achávamos tão belo, por quem nos apaixonamos, é na verdade um velho feíssimo, arriado! E parecia tão bonito! Melhor matar esse entulho.

Livraram-se do seu amor.

O homem desconfiado, o que não quisera beber a chicha do Arco-Íris, ficava sozinho num tapiri, enquanto os outros desciam para dançar com as *Botxatonιά*.

Os homens andavam também pensando em voltar para a maloca, mas ainda havia para beber muita chicha das mulheres do Arco-Íris. Mesmo sabendo disso, o homem desconfiado, que era cacique, decidiu manda o filho à maloca, para sondar uma possível reconciliação entre maridos e esposas, a volta ao lar. [...] o pai recomendou-lhe que não tocasse em mulher alguma, [...]. O moço foi. Alegrou-se muito a mãe, mas ele fez questão de sentar distante dela, conversando sem se abraçarem. Apesar de discreto, chamou muito atenção: era lindo, de peito largo musculoso pintado de jenipapo, os olhos compridos brilhantes e doces, os longos cabelos pretos adornados de plumas. Uma das moças da aldeia embeijou-se assim que o viu, foi achegando. Não era a única – estavam todas doidas por ele.

[...]

A moça não o deixou, e tanto fez, que quando anoiteceu, insinuou-se na rede, e aconteceu o que ele dizia recusar.

No dia seguinte, cabisbaixo, ele procurou a mãe:

– Mamãe, vou-me embora. Meu pai pediu que você preparasse muita chicha para nós, mas namorei, foi transgressão, *kawaimã*, crime, estraguei tudo. Tenho que ir.

Correu para a casa do pai e avisou-o que ia ser seguido por uma moça. [...] Não demorou muito, ela chegou – mas morreu ao contato com o Povo do Arco-Íris. Seu espírito, porém, ficou morando lá com o rapaz.

Desde esse dia, os homens ficaram encantados para sempre, morando com as mulheres *Botxatonιά*, do Arco-Íris. Estão lá no fundo das águas para lá das cabeceiras do Rio Branco. Esqueceram-se das suas mulheres da maloca, das mães dos seus filhos.

Quanto a elas, foram procurar maridos noutra canto (MINDLIN, 2014, p. 33-36).

Assim como nas narrativas indígenas, a narrativa traduzida por Florita a Arminto, em *Órfãos do Eldorado*, apresenta rupturas e afastamentos entre as personagens. A história da mulher que deixara o marido porque ele vivia caçando e andando por aí se justifica por dois motivos. O primeiro caracteriza-se pela ausência constante do marido em sua casa, não dando a devida atenção à mulher, deixando-a sozinha. O segundo é percebido através dos anseios e desejos da mulher de poder morar com o amante no fundo das águas. Esse desejo lhe é

provocado porque se percebe que a vida para ela não tem mais sentido. O tédio e a rotina já haviam corroído a relação dela com o marido, o que lhe abre possibilidade de procurar uma vida nova onde possa encontrar liberdade. Diante das insatisfações, seu anseio é deixar a aldeia e viver com o amante no fundo das águas, no mundo dos encantados.

Em termos sociais, entende-se que este afastamento da aldeia para buscar vida nova e liberdade é o mesmo que a região Amazônica precisa fazer para atrair investimentos que possam alavancar uma saída de um estado de subdesenvolvimento ao patamar desenvolvido que vivem outras regiões do Brasil. Levando em consideração a dicotomia regional entre o Norte e as outras regiões do Brasil, vê-se que há um espaço abissal quanto ao desenvolvimento socioeconômico vivido nessas regiões em detrimento da vida do homem do Norte. É sabido que o ser humano procura melhores condições de vida, de preferência que sejam resultantes de um desenvolvimento socioeconômico equilibrado em que todos sejam assistidos com igualdade social. Mas o que se percebe é um Norte esquecido pelo desenvolvimento do resto do Brasil. Nesse contexto, a Amazônia só é lembrada pelas questões ecológicas, diferente da mulher da narrativa que procura vida melhor no fundo do rio. O Brasil oficial enaltece rios e florestas, mas abandona o homem, o ser humano, que precisa de morada digna, educação de qualidade, segurança que ofereça condições de ir e vir, qualidade de vida com saúde que lhe permita viver com uma expectativa de vida além dos 70 anos de idade. Entretanto, todos os anseios que o homem do Norte almeja para si e para gerações futuras transformam-se em desilusão ao considerar o tempo e a vida presente. Recorrendo mais uma vez ao poema de Kaváfis, observa-se essa desilusão inquietante:

Até quando minha alma vai permanecer neste marasmo?
Para onde olho, qualquer lugar que meu olhar alcança,
Só vejo minha vida em negras ruínas
Onde passei tantos anos, e os destruí e desperdicei (KAVÁFIS in HATOUM, 2008, p. 7).

O eu-lírico encontra-se no limiar da vida. Tudo ao seu redor é ruína. Parece não haver saída para seus problemas. Considera ainda que desperdiçou muitos anos de sua vida e, agora, não sabe o que fazer. Nessa situação, nota-se um estado de profundo abalo psicológico. Analisa e toma consciência de que tudo que fez foi não saber viver. Já a personagem da narrativa de Florita ao mesmo tempo que é desiludida com a vida, deseja para si dias e lugar melhores, onde possa viver em paz, tranquila, sem nenhuma preocupação. “[...]. Queria viver num mundo melhor, sem tanto sofrimento, desgraça” (HATOUM, 2008, p. 11).

A obra apresenta um segundo mito, história que Arminto – narrador-personagem da obra – ouvira quando criança enquanto brincava com indiozinhos da aldeia, lá no fim da cidade e que, depois, Florita traduzia para ele:

[...] história do homem da piroca comprida, tão comprida que atravessava o rio Amazonas, varava a ilha do Espírito Santo e fígava uma moça lá no Espelho da Lua. Depois a piroca se enroscava no pescoço do homem, e, enquanto ele se contorcia, estrangulado, a moça perguntava, rindo: Cadê a piroca esticada? (HATOUM, 2008, p. 12).

A citação acima traz de volta uma história muito recorrente nos beiradões amazônicos: a história de mulheres que engravidam de um ser misterioso, cuja gravidez quase sempre ocorre com mulheres virgens desavisadas quando estão menstruadas e vão para a beira do rio tomar banho ou lavar roupa. Dessas gravidezes nascem filhos órfãos que não conhecerão seus pais, pois atribuem serem filhos do Boto. Essa narrativa é semelhante a do “O homem do pau comprido”, mito *tapuri*, trazido por Mindlin em *Moqueca de maridos* (2014):

Chamava-se *Tampot* o homem que tinha um pau, um pinguelo, compridíssimo, podia chegar a uns duzentos metros. De longe mesmo ele enfiava nas mulheres distraídas, que pensando estarem sozinhas, abriam as pernas na beira do rio, tomando banho, ou se agachavam na roça para colher mandioca.

Tampot nem saía da maloca; [...] Ai, ai, se fossem para a beira do rio, era um dos melhores lugares, os maridos bem longe, sem desconfiar de nada...

Onde quer que uma moça bonita estivesse, lá ia o pau comprido de *Tampot* atrás, tentando se introduzir nela. Uma mulher bonita não tinha sossego; se não quisesse brincar com o pinguelo de *Tampot*, se mudasse de lugar, fosse mais longe, não adiantava. [...] Casada ou solteira, pouco importava. O marido nem iria saber, estava sempre longe...

A mulher fugia para a beira do rio, pensando que se livraria, lá estava o pauzão e *Tampot* nem se levantara de seu banco na maloca. O jeito era ceder, acamá-lo por um tempo, até ele cansar ou se engraçar por outra. Pois se a moça fugisse pelo meio das árvores, na floresta espessa, o pau ia cavando debaixo da terra, a alcançava no lugarzinho em que parasse... (MINDLIN, 2014, p. 150).

O mito do homem da piroca grande, já citada anteriormente, está relacionado aos mitos apresentados por Mindlin (2014) em duas variantes distintas. A primeira, já apresentada acima, e a segunda em “O Anta”, mito *Djeoromitxi*:

No tempo do milho novo, quando as mulheres voltavam da colheita, uma delas sempre arrumava um jeito de ficar mais tempo sozinha no milharal, afirmando que sobrara um pouco do seu milho, que precisava arrancar mais espigas. Em vez de colher milho, ia namorar o Anta. [...] Todos os dias ela queria voltar à roça para colher milho, dizia às companheiras que sobrara um pedaço. Tinha filho novinho, marido, mas atrasava, porque ficava namorando. Depois de muitas vezes, as amigas estranharam que voltasse sempre sozinha. [...] Um homem foi espiar, viu o Anta correr de dentro do mato, arrumar o couro num galho de uma árvore e deitar sobre a mulher, na maior felicidade. Num chispar de olhos levou a notícia para o marido enganado. O marido e o compadre, *wirá*, fizeram flecha, ficaram de tocaia, sem pressa. Já estavam quase desistindo quando o Anta apareceu, virou homem como de costume e se pôs a namorar a moça. Os dois tacaram flechas no casal, que não teve nem tempo de correr. O Anta, em forma de homem, tentou apanhar o couro guardado na árvore, mas caiu, ferido. O marido quis matar a mulher, mas ela correu com filhinho, deu de mamar. O compadre não deixou que ele matasse. [...] Quando

estavam preparando a carne do homem que era Anta, um rapaz novo viu o couro na árvore e quis vestir. Os outros desaconselharam: não devia, não era couro de gente, iria acabar sofrendo crivado de flechas. [...] Apanhou, ajustou o couro no corpo; mal tinha posto, saiu correndo na forma de anta, desapareceu no mato. O rapaz chegou na casa da mulher do Anta que morrera. Triste, arrependido, pensativo, guardou suas flechas como o marido dela, o Anta, costumava guardar, no mesmo lugar, na aljava pendurada na palha. Estava no lugar do que fora morto; em vez de homem, era agora o marido da Anta-fêmea. [...] O moço deitou com ela, mas tinha um pinguelo pequeno demais, a mulher-Anta desapontou. Anta tem pica grande – e ele era jovem, nem tinha namorado ainda, quando virou anta. Na aldeia, um rapaz de quinze anos pode não conhecer mulher ainda. Ela estranhou: – Um dia você tem pica grande, no outro tem pica pequena, não mata nem desejo da gente! (MINDLIN, 2014, p. 214-215).

A essas narrativas pode-se também relacionar o mito de Poromina-Minare, personagem amoral, de imenso falo, que sai da floresta e vem para a cidade do qual o escritor paraense, João de Jesus Paes Loureiro (2001) refere-se:

[...] Poromina-Minare, vendo que a velha ainda era bonita e forte, disse-lhe que queria juntar seu corpo com o dela. Não conseguindo livrar-se das insistências de Poromina-Minare, a velha lhe disse que tinha muitos bichos venenosos em sua concha: cobra, candiru, piranha, lacrau, aranha, centopeia e todas as espécies de carrapatos. Poromina-Minare disse-lhe que catava esses bichos. A velha se deitou numa esteira, Poromina-Minare foi catando um por um de sua concha e, por fim, uniu seu corpo com o dela. No entanto, um pequeno carrapato, que ficara lá dentro, mordeu seu membro, que doeu muito e começou a crescer. O membro de Poromina-Minare cresceu tanto que ele o enrolou na cintura, depois deu várias voltas no pescoço, sustentando-o com a mão e a cabeça. Mais tarde, suspendeu ainda uma parte e a pendurou em um galho de árvore. Foi quando o macaco Ju-pará deu com a cabeça do membro de Poromina-Minare, grosso como um cacuri, e lhe deu uma pancada muito forte, com um porrete. O membro começou a encolher com tamanha velocidade que o herói teve de segurá-lo antes que sumisse, caso contrário, os homens nasceriam sem membro (LOUREIRO, 2001, p. 246-247).

Há ainda um encadeamento de narrativas míticas apresentadas pelo narrador de *Órfãos do Eldorado*, todas voltadas à região Amazônica. A presença do sedutor de pênis enorme mencionada nas três citações anteriores, cada um com suas próprias características, reforça a ideia de uma Amazônia que ainda valoriza alguns mitos, longe do desenvolvimento urbano, com pouco senso de criticidade, capaz de não perceber que a gravidez indesejada das mulheres virgens e ingênuas é resultado da conquista barata do patrão aproveitador de mulheres. Assim, o que chama a atenção é a recorrência à imagem do sedutor que parece se revelar numa figura muito conhecida na Amazônia: o Boto.

Ainda citando a pesquisadora Betty Mindlin para explicitar melhor esse encadeamento, recorre-se ao mito *djeoromitxi (jaboti)* em que a “personagem Anta” despe-se de seu estado selvagem e transforma-se em gente para conquistar mulher:

O Anta vinha do mato, tirava o couro, como se fosse uma capa ou uma fantasia, pendurava num galho de árvore. Vinha como gente, pintado, bonito, alegre. A mulher, cantando, assanhada, feliz, corria para abraçá-lo. O Anta a levava para um canto escondidinho. Namoravam, esquecidos do mundo. Todos os dias ela queria

voltar à roça para colher mais milho, dizia às companheiras que sobrara um pedaço (MINDLIN, 2014, p. 214).

Loureiro (2001) lembra que “no rio e na floresta predominam os mitos que enriquecem de significados, tantas vezes intraduzíveis, a cultura amazônica” (LOUREIRO, 2001, p. 204). Milton Hatoum funda as bases de sua obra sobre esses dois espaços – o rio e a floresta –, para apresentar a dimensão mitológica de sua narrativa, bem como a beleza, os mistérios e encanto da região amazônica. Mesmo que esses mitos não estejam tão evidentes assim na obra, o estudo revela duas manifestações e seus entrelaçamentos.

A primeira manifestação acontece no espaço fluvial em que João de Jesus Paes Loureiro apresenta imagem e dimensão de como o Boto é um verdadeiro conquistador de mulheres, é um ser temido por elas, não pelo fato de ser capaz de matá-las, mas quase sempre de engravidá-las e depois ficarem difamadas na sociedade. O autor paraense descreve muito bem o perfil desse sedutor das águas amazônicas:

O Boto-vermelho é o Don Juan das águas, sedutor de moças donzelas e mulheres casadas. Sendo seres encantados, podem se transformar, em um momento de epifania humana, em belos rapazes vestidos de branco e grandes sedutores. [...] O Boto é um encantado da metamorfose por excelência, expansão de uma espécie de êxtase dionisíaco, que deixa as mulheres fora de si mesmas, fazendo-as esquecer todas as normas para seguir somente o impulso ardoroso desse ser puro gozo, de amor sem ontem nem amanhã. [...] O Boto – epifanizado em rapaz vestido de branco – pode surgir em uma festa de dança, sem que ninguém o conheça ou o tenha convidado. Destaca-se pela habilidade na dança e pelas maneiras elegantes como se apresenta vestido. Ele pode, de outra maneira, aparecer no quarto e deitar-se na rede com a mulher que, estando menstruada [...] *ou em (grifo meu)* algum lugar à beira do rio. Se dessa ligação nascer um filho – filho do Boto – [...] ao invés das condenações e punições habituais em casos como esse (de filhos antes do casamento) ou sem o concurso do marido, há a compreensão e a aceitação do ato, como algo sobrenatural-natural (LOUREIRO, 2001, p. 208-209).

O Boto representa, na cultura amazônica, a personagem do sedutor, é o Don Juan amazônico, uma referência ao lendário personagem da literatura espanhola, mulherengo, sedutor de inúmeras mulheres. Pode-se dizer, também, que essa personagem corresponde à imagem do amor de perdição ressaltada ainda por Loureiro:

O amor do Boto é um amor de perdição. Mas, ao mesmo tempo, transparece num sentido de amor mitificado – o amor dos encantos – intemporal, que não tem antes nem depois. Acontece num momento de revelação, de esplendor dos sentimentos, como uma forma de destino. Um momento de transfiguração, no qual a luz com frequência envolve com sua pálida luz imemorial (LOUREIRO, 2001, p. 218).

Da mesma forma, Candace Slater apresenta o poder do boto encantar mulheres, agindo como perseguidor de seu objeto de desejo. Em sua obra *A festa do Boto: transformação e desencanto na imaginação amazônica* (2001) Slater diz:

Várias vezes narradores de ambos os sexos insistem em que o perseguidor Encantado hipnotiza ou magnetiza o objeto de sua afeição, deixando-a, assim,

inconsciente dos seus avanços. [...] Assim, ao mesmo tempo que a capacidade do Boto de encantar a mulher de sua escolha é uma prova da vulnerabilidade dela, também livra a aparente vítima de qualquer responsabilidade por seus atos (SLATER, 2001, p. 258).

A imagem do boto como um ser conquistador que seduz e engravida mulheres inocentes, parece resumir um dos mitos eróticos apresentados em *Órfãos do Eldorado*. É possível compreender, dessa maneira, a relação de responsabilidade que ele, o boto, exerce para que haja tantos órfãos esquecidos e desprezados à margem dos rios amazônicos, sobre os quais o autor amazonense denuncia suas condições de vida e de abandono. Além dessas histórias relacionadas à sedução, outras histórias também nesse mesmo nível são apresentadas na obra em estudo. Arminto lembra as histórias que ouvira de Florita e dos mais velhos, dentre elas a da mulher que foi seduzida por uma anta-macho:

O marido dela matou a anta, cortou e pendurou o pênis do animal na porta da maloca. Aí a mulher cobriu o pênis com barro até ficar duro; depois dizia palavras carinhosas para o bichinho e brincava com ele. Então o marido esfregou muita pimenta no pau de barro e se escondeu para ver a mulher lambe o bicho e sentar em cima dele. Diz que ela pulava e gritava de tanta dor, e que a língua e o corpo queimavam que nem fogo. Aí o jeito foi mergulhar no rio e virar um sapo. E o marido foi morar na beira da água, triste e arrependido, pedindo que a mulher voltasse para ele (HATOUM, 2008, p 12).

Os mitos eróticos, na obra de Hatoum, chamam a atenção para a relação de poder que há nas famílias e na sociedade. Neles não comportam a afirmação de que as sociedades tradicionais sejam melhores ou piores que as modernas, pois como diz Mindlin: “Se usarmos os mitos para tentar responder a essas questões, veremos que a par do lado paradisíaco, também há, na vida indígena, violência, repressão, guerra, choques, proibições e regras rígidas de comportamento, cuja legitimidade pode ser discutida” (MINDLIN, 2014, p. 269). Segundo Mindlin, equivale dizer que os mesmos problemas enfrentados pelas sociedades modernas são enfrentados pelas sociedades tradicionais desmistificando a ideia de que as comunidades tradicionais são compostas por seres ingênuos, desprovidos de senso crítico, que não têm ideia sobre o mundo e as coisas que lhes rodeiam.

Ao contrário, as sociedades tradicionais são constituídas por seres humanos inteligentes que vivem seu tempo e sua história dentro de uma estrutura social que eles mesmos definiram e defendem para o seu tempo e para sua posteridade nessas sociedades nada é feito de forma aleatória, sem nenhuma organização como pensam alguns, tudo faz sentido para seus integrantes que seguem regras estabelecidas a partir dos ensinamentos dos mais velhos. No fragmento do marido que matou a anta, a mulher procurava um sentido para vida, buscava algo que lhe desse prazer e satisfação, buscava outra maneira de viver, pois a vida que ela levava com o marido já havia tornado rotina. O marido não lhe satisfazia mais

como homem, seu poder de virilidade não fazia nenhum sentido para ela. Já o outro, o anta, era mais importante, lhe satisfazia e a deixava feliz. Nessa narrativa, Hatoum retoma duas outras de Mindlin: “O Anta” (p. 214), mito *Djeoromitxi* já mencionado anteriormente e a narrativa “O pinguelo de barro”, mito *Tupari*:

Havia uma moça solteira que fez para si uma piroca de barro, igualzinha a de um homem, mas oca por dentro. Ela namorava o seu instrumento, falava com ele como se fosse gente de verdade. Sempre que tinha vontade, enfiava o pinguelo de barro, não precisava de rapaz algum. Acontece que um dia, sem que percebesse, um *emboá*, um bichinho de muitas pernas, semelhante a uma lacracia ou a uma centopeia, enfiou-se no oco do amante de barro. Entrou junto, pequenininho, sem-vergonhinha, ficou lá bem no fundo dentro da moça, chupando suas entranhas. [...] Inexplicavelmente, a barriga da menina foi crescendo, crescendo – ela não sabia por que, já que graças ao artefato de barro não tivera homem algum. Eram muitos emboás que estavam crescendo no seu interior, agora queria sair. Quando a moça via alguma orelha-de-pau, sentava, e saíam magotes de emboás para roer a orelha-de-pau. Destes se livrava, não voltavam mais (MINDLIN, 2014, p. 139).

Além desses mitos ainda há a história da cabeça cortada ou mulher dividida, lembrada por Arminto, narrativa que o deixou um tanto pensativo e preocupado. Essa história era a que mais lhe causava medo:

O corpo dela sempre vai atrás de comida em outras aldeias, e a cabeça sai voando e se gruda no ombro do marido. O homem e a cabeça ficam juntos o dia todo. Aí, de noite, quando um pássaro canta e surge a primeira estrela no céu, o corpo da mulher volta e se gruda na cabeça. Mas, uma noite, outro homem rouba metade do corpo. O marido não quer viver apenas com a cabeça da mulher, ele deseja inteira. Passa a vida procurando o corpo, dormindo e acordando com a cabeça da mulher grudada nos olhos. Cabeça silenciosa, mas viva: podia sentir o mundo com os olhos e os olhos não secavam, percebiam tudo. Cabeça com coração (HATOUM, 2008, p.13).

Há nesse trecho da obra em estudo uma transgressão no que se refere à função social masculina da comunidade tradicional – o provimento de comida para a família. Essa função é exclusiva do homem, a ele cabe prover o sustento da família. Kumu e Kenhíri (1980) reforçam essa ideia quando dizem:

No plano econômico, persiste a tradicional divisão de trabalho por sexo. As mulheres têm a seu cargo as atividades mais rotineiras de provimento da subsistência: plantio, roçado, colheita, transporte e processamento da mandioca – base da alimentação de todos os grupos uaupesinos e içaneiros. Cabe-lhes, ainda, o provimento de água, lenha e outras tarefas domésticas além do cuidado com os filhos, e a produção de excedente de farinha para a venda, o que deixa pouco tempo para se dedicarem a atividades artesanais. [...] O homem contribui (...) com a derrubada e queima da roça, a pesca e, subsidiariamente, a caça e a coleta de insetos e larvas (KUMU e KENHÍRI, 1980, p. 28).

Entretanto, em *Órfãos do Eldorado* verifica-se a inversão dessas funções: a mulher sai à procura de comida para o seu sustento, enquanto o marido fica na aldeia.

Essa prática, ao que parece, era usada habitualmente entre o casal. O marido aceitava a saída do “corpo” da mulher durante o dia que ia à procura de comida, enquanto ele ficava na

aldeia com a “cabeça” dela até o anoitecer. Mas um fato muda totalmente esse hábito vivido pelo casal: a intromissão de outro homem. A presença do outro no meio desse relacionamento faz com que haja uma quebra da rotina e do comportamento vividos pelo casal. O roubo da metade do corpo da mulher faz com que o marido perceba que não vale a pena viver simplesmente com a cabeça dela, ele a quer por inteira em toda sua totalidade, não quer apenas a cabeça. Loureiro apresenta o seguinte significado sobre o rosto, especificamente: “O rosto traz um apelo ao amor. É símbolo. É mistério. Toda revelação mística é sempre a revelação de um rosto. Pois é pelo rosto que o amor se mostra, como percepção visível do invisível e de um outro lado eterno do real.” (LOUREIRO, 2001, p. 265). O marido prefere a mulher de corpo inteiro, sem nenhuma divisão e sem nenhum outro homem para dividi-la com ele.

Da mesma forma, Arminto também não se satisfaz apenas com as lembranças que tem da mulher amada, ele tem a esperança de que um dia Dinaura volte para ele. Sabe que as histórias que povoam sua lembrança são parte de sua própria história: “Fiquei cismado, porque há um momento em que as histórias fazem parte da nossa vida. Uma cabeça me arruinou. A outra feriu meu coração e minha alma, me deixou sozinho na beira desse rio, sofrendo, à espera de um milagre” (HATOUM, 2008, p. 13). Arminto é também uma personagem dividida entre duas mulheres de sua vida: Florita, que o arruinou deitando com ele e com o pai; e Dinaura, que desapareceu, deixando-o com o coração partido.

Em *Moqueca de maridos* (2014) há mitos relacionados à cabeça e são narrados por três etnias: Makurap – “A cabeça voadora, *akarandek*, a esposa voraz” (p. 69-71); Tupari – “A cabeça voadora, *Nangüeretá*” (p. 171-173); “*Djikontxerô*, a cabeça voadora” (p. 193-196). Escolheu-se aqui a primeira narrativa do mito Makurap, “A cabeça voadora, *akarandek*, a esposa voraz” da qual se extraiu o seguinte:

Um homem gostava muito de sua mulher, que desde criança era sua namorada. Caçava para ela, fazia uma roça grande, viviam bem, dormindo sempre abraçadinhos na mesma rede. Eram felizes, apesar de um hábito estranho da mulher. Todas as noites, sua cabeça se separava do corpo e ia procurar carne de caça nos moquéns de outras malocas ou aldeias. Por mais que o marido caçasse ou arrumasse comida abundante, ela queria sempre ir comer mais em outros lugares. [...] A verdade é que, de madrugada, a cabeça colava-se de novo ao corpo, que ficara agarrado ao do marido na rede. Nada se percebia, a não ser sinais de sangue no pescoço dela, ou alguns respingos no peito do rapaz. Ninguém sabia de nada, nem sequer a família, apenas o marido, que não protestava (MINDLIN, 2014, p. 69).

O mito da mulher dividida apresenta três aspectos que devem ser considerados nesse estudo, – a separação do corpo da cabeça, o afastamento da aldeia, o marido a procura da esposa – tendo em vista compreender o desenvolvimento da região Norte. No que tange o

primeiro aspecto, há uma nítida compreensão de que desde o “Descobrimento do Brasil” a Amazônia é um território separado do resto do país. Entretanto, ela apresenta um grande potencial à economia brasileira se levar em consideração o povo, a fauna, a flora, a água potável, as riquezas do subsolo. Nos dias atuais, não se pode conceber a ideia de uma Amazônia isolada do resto do país sem levar em consideração esse potencial econômico, mas para isso é preciso que haja um projeto de desenvolvimento sustentável que ofereça condição digna de vida para os povos da floresta. A respeito da globalização da Amazônia, Márcio Freitas e Marilene Silva, na obra *Estudos da Amazônia contemporânea: dimensões da globalização* (2000), salientam:

A globalização da Amazônia em curso tem várias nuances e conseqüências. Pode manifestar-se como lugar de escolha de dinamização da concentração do capital sob forma de operações produtivas descentralizadas, como as zonas francas; como “ângulo morto – reserva territorial estratégia ou espaço de colonização pioneira”, ou ainda, manifestar-se como espaço de confronto entre as forças das contradições geradas nesse processo. [...] a Amazônia é um lugar de metamorfoses dessa própria economia, ora assumindo o dinamismo da condição de estar integrada às operações desse processo, ora em estado de “pousio”, de aparente latência na aceitação da exclusão (FREITAS e SILVA, 2000, p. 141).

O segundo aspecto a ser considerado diz respeito ao afastamento da mulher de seu convívio na aldeia para buscar melhores condições de vida. Considera-se, dessa forma, uma metáfora da busca por um novo modelo de desenvolvimento socioeconômico da região Norte, sem que recorra única e exclusivamente ao extrativismo como vinha acontecendo até os meados do século XX como apresenta Márcio Souza (2001):

Nos 500 anos de presença da cultura européia, experimentou os métodos mais modernos de exploração. Cada uma das fases da história regional mostra a modernidade das experiências que foram se sucedendo: agricultura capitalista de pequenos proprietários em 1760 com Marquês de Pombal, economia extrativista exportadora em 1890 com a borracha e estrutura industrial eletroeletrônica em 1970 com a Zona Franca de Manaus (SOUZA, 2001, p. 220).

O modelo econômico, segundo Márcio Souza, implantado pela Zona Franca de Manaus em 1970 trouxe um requinte ímpar à capital amazonense como cidade industrializada com crescente desenvolvimento onde se respira tecnologia de ponta. Todavia, esse modelo econômico provocou um crescimento urbano sem planejamento, ao mesmo tempo, incentivou o êxodo rural às famílias buscavam melhores condições de vida, educação e saúde para os filhos.

Nesse contexto, a ausência de políticas públicas fez com que problemas sociais de toda natureza também crescessem na cidade. Face ao exposto, a região precisa buscar novo modelo de investimento que promova o desenvolvimento regional sem sacrificar a natureza e explorar as comunidades humanas que precisam de assistência governamental para viver com

dignidade; investir em pesquisas a fim de buscar na flora amazônica soluções a doenças que afligem a população brasileira e mundial; potencializar os mais variados tipos de turismo para dar mais visibilidade a diversidades e peculiaridades culturais e costumes da região; alinhar realidade amazônica às novas tecnologias levando em consideração as necessidades da agricultura e da fruticultura elevando o nível de exportação.

O terceiro aspecto em que o marido procura a esposa para dar-lhe um corpo completo integra-se aos dois primeiros que vem sendo dito sobre a Amazônia separada do resto do país. Integrar a Amazônia a outras regiões do país é uma necessidade tanto econômica quanto cultural. Como já foi dito, a Amazônia detém grande potencial turístico, seja ecológico, cultural, de negócios, de aventura, gastronômico, que pode ser valioso para o desenvolvimento regional. É possível não só integrar a Amazônia às outras regiões, como também desenvolvê-la em vários segmentos a partir de plano que contemple às necessidades básicas regionais.

Dessa forma, analisar o mito da mulher dividida sob o prisma socioeconômico é entender que a Amazônia ainda precisa de um modelo de desenvolvimento que valorize o ser humano como um sujeito que seja capaz de melhorar sua vida sem que seja explorado como mão de obra barata do capital estrangeiro; que valorize a natureza e suas potencialidades turísticas a partir de projetos de qualificação da mão de obra do homem da região a fim de que este seja inserido no mercado de trabalho com salário digno e possa oferecer dignidade a sua família.

1.2.2 O Eldorado e a Cidade Encantada

O mito é um saber que se desloca no espaço. Ele não é algo exclusivo de uma sociedade particular que surgiu e se fixou em um determinado lugar, ao contrário, o mito migra, desloca-se. O contato de uma sociedade tradicional com outra pode oportunizar a migração do mito por vários espaços e épocas. O mito do Eldorado é um desses casos de migração no continente sul-americano. Todavia, antes de adentrar propriamente na questão da migração do mito do Eldorado, faz-se necessário entender como o homem veio, ao longo da história, buscando um lugar seguro, cheio de paz, harmonia e justiça onde pudesse se proteger contra qualquer tipo de ameaça.

Sabe-se que desde épocas imemoriais, o homem primitivo já buscava um lugar seguro para se proteger contra as ameaças e ataques de animais selvagens e as intempéries da

natureza, mesmo sendo uma reação instintiva, a ideia de segurança, proteção e comodidade era algo inerente nesse comportamento. Com o tempo, o homem foi tomando consciência de que devia haver um lugar onde pudesse viver em plena tranquilidade e harmonia, sem sofrimento, sem dor, sem guerra, onde pudesse gozar de alegria, felicidade, contentamento. Assim, passou a buscar esse lugar que lhe oferece segurança dentro de um ideal mítico. As narrativas religiosas, em particular a Bíblia Sagrada, apresentam um local, um território, um espaço em que Deus preparou para o homem viver essa plenitude: o Jardim do Éden, representação da terra sem males. Em seu primeiro livro, Gênesis (2:8-14), observa-se como o Senhor preparou esse lugar seguro de plena felicidade. Sabe-se que nesse Jardim as riquezas, belezas, encantos, paz limitavam-se à natureza; em tudo havia harmonia, era um lugar em que reinava eterna tranquilidade:

Depois, o *Senhor* Deus plantou um jardim em Éden, ao oriente, e ali pôs o homem que havia formado. E o *Senhor* Deus fez brotar da terra toda sorte de árvores de aspecto atraente e saborosas ao paladar, a árvore da vida no meio do jardim e a árvore do conhecimento do bem e do mal. De Éden nascia um rio que irrigava o jardim e de lá se dividia em quatro braços. O primeiro se chamava Fison; ele banha todo o país Hévilá, onde se encontra o ouro, um ouro muito puro. Lá também se encontra o bdélio e a pedra de ônix. O nome do segundo rio é Geon, o rio que banha todo o país de Cuch. O nome do terceiro rio é Tigre. Corre ao oriente da Assíria. E o quarto rio é o Eufrates (Bíblia).

Observa-se que Deus plantou um jardim com farturas, riquezas e o entregou ao homem para cultivar e guardar. O Éden era um lugar seguro e protegido por Deus. Nesse sentido, era esse o local de plenitude, segurança e riqueza que o homem queria. Riqueza em todos os sentidos: paz, tranquilidade, ouro, essências, pedras preciosas.

Para o homem da antiguidade, a crença da existência do espaço edênico não era uma simples criação da mente humana, era a realização de poder viver na tranquilidade oferecida pela natureza, e contemplar toda beleza existente num local de puro gozo. Local em que reinava verdadeira paz. O Éden, portanto, significava jardim de paz e tranquilidade onde o homem poderia gozar de total segurança, relatado nos textos sagrados do Cristianismo. Sérgio Buarque de Holanda faz também alusão a existência física do Éden na obra *Visão do Paraíso* (2000), nela, o autor enfatiza que

A crença na realidade física e atual do Éden parecia então inabalável. [...] aquela crença não se fazia sentir apenas em livros de devoção ou recreio, mas ainda nas descrições de viagens, reais e fictícias, como as de Mandeville, e sobretudo nas obras dos cosmógrafos e cartógrafos. Do desejo explicável de atribuir-se, nas cartas geográficas, uma posição eminente ao Paraíso Terreal, representado de ordinário no Oriente, de acordo com o texto do *Gênesis*, é bem significativo o modelo do mapa-múndi mais correntemente usado. (HOLANDA, 2000, p. 183).

A busca por esse local inquietou viajantes e conquistadores que, movidos pela sede da cobiça, ambicionaram conquistar novas terras e dominar povos desconhecidos, lançando-se em grandes empreendimentos despertados pelas sensações provocadas pela possível existência de uma natureza rica e exuberante cheia de mistérios, que acolhia em seu seio uma riqueza inestimável. Neste sentido, a literatura apresenta inúmeras narrativas que tratam do espírito aventureiro em busca de lugares e povos desconhecidos. São relatos que estimularam outros aventureiros europeus a se lançarem rumo ao Oriente em busca de riquezas e especiarias. Em *Retrato do Brasil* (2006), Paulo Prado salienta que,

Às navegações comerciais dos venezianos, genoveses e catalães seguiam-se outras mais audaciosas, abrindo novos céus e terras. As lendas ainda romanas, das sonhadas ilhas de ouro e prata, mudando de lugar como fogos-fátuos, atraíam sempre para outros povos marítimos. ‘Andando más más si sabe’, dizia Colombo. Os livros de Marco Polo e Mandeville despertavam no ânimo dos aventureiros novas ambições e conquistas, o amor ao mistério das regiões desconhecidas, a curiosidade do maravilhoso, o reaparecimento do espírito das cruzadas (PRADO, 2006, p. 9).

O relato acima evidencia que, as navegações que tinham o propósito comercial, além de abrir novos horizontes para outras traziam relatos sobre grandes riquezas em ouro e prata que poderiam estar em vários outros lugares além do continente já explorado. Em todo relato de navegação e conquista haviam essas descrições que formariam toda uma concepção sobre o maravilhoso, o exuberante, o esplendoroso do território a ser conquistado. Sobre esse aspecto, Paulo Prado (2006) lembra como esse mundo conquistado era noticiado no Velho Continente:

[...] A *Gazeta Alemã*, de 1514, tão discutida, já se refere a um povo das serras, “rico de armaduras feitas de chapas de ouro, muito delgadas, que os combatentes levam sobre o peito e na testa”. E a uma comunicação transcontinental alude a estranha carta de Diogo Nunes, narrando a D. João III uma viagem à província de Machifalo em 1530, acompanhando o capitão Alonso Mercadillo. “Em esta província de Machifalo que eu vi – escrevia Nunes – se podem povoar cinco ou seis vilas mui ricas porque sem dúvida há nela muito ouro” havendo porém “muita terra que andar, e saída por São Vicente” (PRADO, 2006, p. 36).

Além disso, falava-se da imensidão das matas, da riqueza da fauna, da beleza da flora como se estivesse descrevendo o próprio Éden. Essa descrição, um tanto superficial, camuflaria a intenção ambiciosa por todo tipo de riqueza que pudesse ser explorada pelo colonizador, pois o que devia prevalecer era a exuberância da Natureza. Em sua obra *A Selva*, de 1930, o escritor português Ferreira de Castro, descreve a Amazônia com traços edênicos, por vezes, descartando a presença da figura humana que aqui vivia:

Estendeu o braço e apanhou a flor. Quanto valeria aquilo em Portugal! E a mata estava cheinha delas! Eram orquídeas preciosas, de recorte singular e cores surpreendentes, cactaleas de pétalas tersas de lírio, que tinham algo de sexo virgem e fascinavam como uma ilusão (CASTRO, s/d, p. 130).

Essa visão de beleza exuberante, figura edenística de que trata Ferreira de Castro, autores que escreveram sobre a Amazônia aludem como era esse espaço tão cobiçado pelos navegadores europeus. É o caso de Alberto Rangel, ao dizer que: “[...] o verdejar das margens e o fundo descoberto, atapetado de relva e populoso de uma fauna de estampa de Paraíso” (RANGEL, 2001, p. 43). Assim era o discurso que transitava entre dois polos contraditórios, antagônicos, e ao mesmo tempo paradoxal sobre a Amazônia: paraíso x inferno. Para verificar esses dois aspectos contraditórios, edenismo e infernismo, conceitos estabelecidos por Mário Ypiranga Monteiro, em Rangel, o conto que dá nome ao título da obra – *Inferno Verde* – ilustra esses dois lados opostos:

Onde estariam as mãos românticas e amorosas que as teriam plantado, na fantasia extrema e delicada de povoar lascivamente a solidão de um “defumador” de borracha daquela festa floral de um jardim de fadas? [...] Não houve eco que apanhasse e devolvesse as palavras de fel dos lábios do Vencido. A terra ambiente com elas ganhava o dístico e o ferrete – INFERNO VERDE! Mas essa terra que, matando o aventureiro, o estemava de rosas, poderia no entretanto responder: “Perdô-te e compreendo o estigma que me lanças. Fui um paraíso. Para a raça íncola nenhuma pátria melhor, mais farta e benfazeja. Por mim as tribos erravam, no sublime desabafo dos instintos de conservação, livres nas marnotas pelas bacias fluviais afora. Ainda hoje, o caboclo, sobre viril e desvalida nos destroços da invasão, vive renunciado e silencioso, adorando-me e bendizendo: seu repouso edênico, sua plaga abençoada, seu encanto pacífico, na herança fetíchita e venerativa dos povos autóctones de onde proveio” (RANGEL, 2001, p. 165, 167-168).

Assim, a Amazônia de traços edênicos ou vai perdendo cores ou vai deixando se misturar por um “verde” de uma infernização elaborada por autores que tratam de temáticas amazônicas. Em *Amazonas: natureza e ficção* (2011), o professor Alisson Leão, ao tratar da obra de Alberto Rangel, faz lembrar a leitura que Mário Ypiranga Monteiro fez de *Inferno Verde*:

A leitura que Mário Ypiranga Monteiro fez de *Inferno Verde* localiza-o como o nascedouro da prosa infernista, e atribui sua gênese à passagem do extrativismo cacaueteiro para o gomífero – clima de parentesco, afabilidade e proximidade entre os indivíduos típicos da safra edenista ligada ao romantismo, segundo Mário Ypiranga, apaga-se frente à solidão, ao brutalismo e à tensão ligados à prosa do Naturalismo infernista (LEÃO, 2011, p. 52).

A prosa infernista foi uma tendência muito usada por prosadores da região norte do Brasil. Esse tipo de prosa mostra uma região selvagem, intocável, intransponível, perversa que mata o homem que procura dominá-la. Todo esse discurso vai tomando forma e força e é incorporado a outras narrativas, tornando-se parte do pensamento sobre a região Amazônica. Por outro lado, a ideia do maravilhoso, da magia e do encantamento vistos no Novo Mundo povoava as mentes dos navegadores. Nessa época, a Europa maravilha-se com leituras e imagens trazidas nos diários dos navegantes, cartografias e desenhos apresentados por

estudiosos que faziam parte do projeto de conquista e, nesses diários constava o maravilhoso Eldorado ou Dorado, como saliente Prado (2006):

Como exclusiva preocupação, viver livre e dominar; como único alento, a miragem que então incendiava a imaginação do mundo inteiro de não estar muito longe, mas sempre inatingível, o maravilhoso Dorado, senhor da lagoa de prata de Manoa e da cidade do Ouro rodeada de montanhas reluzentes de pedrarias. Lenda continental que por toda parte se espalhou, como o Dorado dos Paytitis, na região dos Mojos e Chiquitos, o Dorado dos Cesares, na Patagônia e no Chaco, o Dorado das Siete-Ciudades, no Novo México, e até nas grandes planícies da América do Norte, o Dorado do Quiriza (PRADO, 2006, p. 35).

A determinação para encontrar o Eldorado não teve limites. A narrativa sobre a Cidade de Ouro se deslocava de norte ao sul do continente. A busca por toda América do Sul e parte da América do Norte pelo tão sonhado Eldorado, território de riquezas abundantes intensificou-se cada vez mais.

Essa busca não se desenhava apenas em termos territoriais, domínio de novos povos, admiração pela natureza, fauna ou flora, mas pela cobiça e ambição das reservas naturais de minério, ouro e pedras preciosas, da mesma forma tinha a iminência de dominar os povos a serem conquistados, os meios de transportes e o mercado da época. Nesse sentido, os relatos sobre o Novo Mundo descoberto pelos europeus, abriam novo horizonte que, segundo Laura de Mello e Souza em sua obra *O diabo na terra de Santa Cruz – feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial* (1986):

A descoberta da América talvez tenha sido o feito mais espantoso da história dos homens: abria as portas de um novo tempo, diferente de todos os outros. Todo um universo imaginário acoplava-se do novo fato, numa época onde ouvir valia mais do que ver, os olhos enxergavam primeiro o que se ouvia dizer, e tudo quanto se via era filtrado pelos relatos de viagens fantásticas, de terras longínquas, de homens monstruosos que habitavam os confins do mundo conhecido (SOUZA, 1986, p. 21).

A afirmação da autora acima revela quão decisiva foi a descoberta da América para se ter uma nova visão sobre o mundo. Desenhavam-se novos tempos e ampliavam-se os discursos do universo imaginário sobre a nova terra. Com a descoberta desse novo continente, o mito do Eldorado foi uma das narrativas que mais provocou grande repercussão e admiração no velho continente, pois até então ainda não se havia encontrado em nenhuma cultura indígena o relato de lugar tão rico utilizando tecnologias avançadas para a época e descrevendo tamanha riqueza.

As descrições sobre o continente descoberto levaram os europeus concluírem que poderia se tratar de uma raça muito rica que ostentava grandes riquezas. O relato acerca do mito do Eldorado só veio reforçar a ideia sobre os elementos imaginários que o europeu tinha sobre a riqueza do Novo Mundo. Com isso, o mito vai sendo incorporado à sociedade

européia, fomentando o desejo de enriquecimento de todo colonizador. A busca ao Eldorado torna-se incessante, mas verifica-se que esse mito sofre deslocamento geográfico à medida que novos relatos vão sendo divulgados. A descoberta de novos territórios ensejava o contato com novos povos e culturas resultando em relatos que tratavam além da fauna e flora, do encantamento com o lugar, das riquezas minerais, narrava, também, um reino muito rico onde seus habitantes viviam em plena harmonia: o Eldorado.

Os diários dos navegantes davam conta de registrar e reportar a notícia sobre o território conquistado, mas o que se sabe é que não havia unanimidade quanto a localização do tão procurado Eldorado apontado nesses diários. Os registros apenas noticiavam a existência de uma cidade construída em ouro, cujo imperador banhava-se em pó reluzente. É possível dizer que essa procura permitiu aos colonizadores conhecer e explorar terras jamais tocadas por outros conquistadores.

Apesar da procura pelo mito do Eldorado já ter percorrido quase todo o continente americano, ainda restava uma parte muito propícia que talvez abrigasse essa cidade, a Amazônia, local por onde caminhavam grandes rios, verdejavam imensas florestas intocadas pelos homens; a Amazônia podia ser sim o sonhado vale do ouro.

A esse respeito, no *Prefácio* intitulado “A floresta e o jardim: visões da natureza amazônica” na obra *Amazonas: natureza e ficção* (2011) de Allison Leão, Eliana Lourenço de Lima Reis destaca:

A princípio entendido como o Éden perdido e, em seguida, como o local do mítico Eldorado, o Novo Mundo, especialmente a Amazônia, logo despertou sentimentos ambivalentes. A natureza exuberante confirmava o mito bíblico do Jardim das Delícias, ou *hortus amoenus*, mas os sonhos e promessas de riqueza mineral logo destacaram os usos práticos, comerciais, daquele jardim (REIS, In LEÃO, 2011, p. 16).

Assinala-se, portanto, que, o “sentimento ambivalente” destacado por Reis é notório. A Amazônia é vista tanto como o Éden perdido cheio de encantos e belezas naturais quanto como um espaço em que sonhos e promessas se alastram pelas entranhas de um solo repleto de riqueza mineral a partir da extração do ouro e das pedras preciosas. Além disso, há outras intenções: o domínio do espaço em todos os sentidos – territorial, econômico, religioso, cultural.

Na esperança de encontrar este resplandecente e cobiçado prêmio, a busca continua, e uma infinidade de homens arvorou-se a perder fortuna e reputação além de colocar a própria vida em risco. Acreditava-se que no recôndito da floresta amazônica resplandecia uma cidade

construída toda em ouro, habitada por índios Manoa, que se banhavam de ouro em pó. Vários empreendimentos foram organizados para encontrá-lo, como afirma Holanda (2000):

O próprio sítio onde inicialmente se supusera existir o “Príncipe Dourado”, com sua lagoa e seus tesouros infindos, passa a deslocar-se sucessivamente a cada avanço novo e a cada novo desengano dos conquistadores espanhóis, ou mesmo alemães, como Ambrósio Ehinger, Fredermenn, Georg Hohermuth, Philipp von Hutten, mais tarde também ingleses como Ralleigh, até meter-se, com o das Amazonas, em lugares ínvios que guardariam melhor o seu mistério (HOLANDA, 2000, p. 38).

A intensa procura pelo Eldorado aconteceu nos territórios do Peru e da Bolívia, mas já se cogitavam informações de que poderia estar no Brasil, onde se podia encontrar riquezas maiores ainda que as já encontradas naqueles dois países. Em *O grande Amazonas: mitologia, história e sociologia* (2000), João Mendonça de Souza citando Santa-Anna Nery menciona o Eldorado de riquezas majestosas:

Existia, em algum lugar, um país atravessando por “mar branco”, cujas vagas rolavam em areias de ouro calhaus de diamantes. Sua capital Manoa [...] era uma grande cidade cheia de palácios. Alguns eram construídos de pedras ligadas por prata; os tetos de outros eram feitos de lâminas de ouro. Pisava-se sobre os metais preciosos. Manoa era o depósito de todas as riquezas da Terra. Nela reinava um homem, a que se dava o nome “le Doré”, ou seja, “El-Dorado” em espanhol, porque seu corpo era coberto de faíscas de ouro, assim como o céu é cravejado de estrelas (SOUZA, 2000, p. 138).

A suposta informação que circulava de que o vale amazônico era repleto de ouro e prata desviou o olhar dos navegadores e miraram seus objetivos de viagem para essa região.

Intensamente alimentados e cegos pela cobiça, os viajantes usaram essas narrativas para obrigarem índios ao trabalho escravo a carregarem seus mantimentos. Esses aventureiros mataram muita gente com intenções insanas em busca do tão sonhado Eldorado. Sérgio Buarque de Holanda assim descreve a busca desesperada dos aventureiros pelo Eldorado,

[...] procuraram o Eldorado, a princípio, em Santa Marta, Nova Granada; no vale do Cauca; na Guiana; para ao cabo situá-lo no país dos Omágua, onde mais longamente perdurou, sempre sob o fascínio que despertava o nome da resplandecente Manoa. E sempre, já houve quem o dissesse, com aquela mescla de espiritualidade e riqueza, de devoção e ambição, da religião do Cristo e do culto do bezerro de ouro, que se acha à base da demanda obstinada (HOLANDA, 2000, p. 38).

A procura percorria por toda a parte norte da América do Sul, indo desde a Colômbia, em Santa Marta, capital do departamento de Magdalena, a mais antiga cidade colombiana até o país dos “Omágua ou Cambeba, outrora um dos mais importantes grupos indígenas do alto Amazonas” (PORRO, 1996, p. 91). Os colonizadores pensavam encontrar riquezas em abundância às margens do grande rio. A região amazônica e, particularmente o Amazonas, era o local em que a grande floresta ou o grande rio guardava a imensa riqueza do Eldorado, mito

que passa de um relato nativo sobre esse ser mítico, cacique, e se confunde com uma região ou uma cidade.

No posfácio de *Órfãos do Eldorado*, Milton Hatoum traz em sua ficção a crença dos nativos e ribeirinhos sobre a Cidade Encantada, como eles são seduzidos a morar nela e como é possível voltar dessa cidade:

Muitos nativos e ribeirinhos da Amazônia acreditavam – e ainda acreditam – que no fundo de um rio ou lago existe uma cidade rica, esplêndida, exemplo de harmonia e justiça social, onde as pessoas vivem como seres encantados. Elas são seduzidas e levadas para o fundo do rio por seres das águas ou da floresta (geralmente um boto ou uma cobre sucuri), e só voltam ao nosso mundo com a intermediação de um pajé, cujo corpo ou espírito tem o poder viajar para a Cidade Encantada, conversar com seus moradores e, eventualmente, trazê-los de volta ao nosso mundo.

Anos depois, ao ler os relatos de conquistadores e viajantes europeus sobre a Amazônia, percebi que o mito do Eldorado era uma das versões ou variações possíveis da Cidade Encantada, que, na Amazônia, é referida também como uma *lenda*. 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. 105-106).

Em todo esse cenário mitológico apresentado por Hatoum, o rio é um dos grandes elementos de encantamento para os povos nativos, ribeirinhos que vivem no Amazonas. É no fundo do rio que se encontra o Eldorado ou Cidade Encantada, que o autor relata em sua obra, pois “muitos nativos e ribeirinhos da Amazônia” (p. 105) ainda acreditam na existência de uma cidade submersa, rica, esplêndida, onde há justiça social. Candace Slater reforça essa ideia quando diz que “o Encante se parece com qualquer cidade do mundo real. [...] a Cidade Encantada fica em algum lugar abaixo do leito do rio” (2001, p. 138).

Outro cenário de encantamento tem a ver com a vastidão da floresta exuberante, sombria, misteriosa, cheia de muitos cantos alegres aos ouvidos ou de muitos sons perturbadores à alma “[...] Nos passeios de canoa víamos garças no lombo de búfalos e, às vezes, um gavião-real voando sobre um lago de águas pretas” (HATOUM, 2008, p. 88); ao mesmo tempo, essa floresta se apresenta com imensa solidão e silêncio que atordoa e perturba aqueles que não estão acostumados com esse tipo de ambiente, mesmo havendo uma plasticidade, no cenário poético e vislumbrante.

A caminhada de mais de duas horas na floresta foi penosa, difícil. No fim do atalho, vimos o lago do Eldorado. A água preta, quase azulada. E a superfície lisa e quieta como um espelho deitado na noite. Não havia beleza igual. [...] Nenhuma voz. Nenhuma criança, que a gente sempre vê nos povoados mais isolados do Amazonas. Os sons dos pássaros só aumentavam o silêncio. [...] Lá fora, a imensidão do lago e da floresta. E silêncio. Aquele lugar tão bonito, o Eldorado, era habitado pela solidão (HATOUM, 2008, p. 101-102).

Por outro lado, a vastidão, o silêncio e a solidão em que a região parece estar mergulhada, contrastam com o que o espaço urbano pode apresentar: prédios altos, luzes de

todas as cores, carros, ônibus, buzinas, viadutos, pedestres, ruas movimentadas. Tudo isso faz pensar no grande impacto de encantamento que uma grande cidade pode causar aos olhos e a mente de nativos e ribeirinhos que nunca tiveram a oportunidade de vê-la. Faz pensar também de que maneira cada um deles é capaz de descrevê-la. Ítalo Calvino em seu conto “As cidades e os símbolos” em *As cidades invisíveis* (2011) lembra o impacto simbólico que as cidades provocam em quem as observa, uma vez que as coisas não estão ali por si mesmas, elas trazem em seu bojo traços de significados que remetem a uma realidade.

[...]. Mesmo as mercadorias que os vendedores expõem em suas bancas valem não por si próprias mas como símbolos de outras coisas: a tira bordada para a testa significa elegância; a liteira dourada, poder; os volumes de Averróis, sabedoria; a pulseira para o tornozelo, voluptuosidade. O olhar percorre as ruas como se fossem páginas escritas: a cidade diz tudo o que você deve pensar, faz você repetir o discurso, e, enquanto você acredita estar visitando Tamara, não faz nada além de registrar os nomes com os quais ela define a si própria e todas as suas partes (CALVINO, 2011, p. 18).

Dessa forma, nota-se o encanto com que o homem nativo também é capaz de conceber a uma cidade moderna como Manaus³, por exemplo; com que deslumbramento ele compreende as casas, os prédios, as luzes, as cores; como ele vê as mercadorias expostas e qual a relação que ele dá a elas; que símbolos (sagrado ou profano) cada uma representa; com que discurso ele é capaz de descrever o cenário que viu, ouviu e sentiu.

³ Manaus se avizinha muito à Cidade Encantada. As duas projetando seus raios de luzes, encantando seus habitantes. Uma reflexo da outra. Ambas com características marcantes, bem definidas. Apesar de não ser tão antigo o uso da energia elétrica no Brasil, Manaus foi a segunda cidade brasileira a consumir energia elétrica e a utilizar a eletricidade na iluminação pública, perdendo apenas para Campos dos Goytacazes com a inauguração de uma usina termoeletrica a vapor (1883), no Estado do Rio de Janeiro.

A primeira licitação para o contrato de iluminação pública à eletricidade em Manaus ocorreu em 15 de maio de 1895, sendo vencedor o senhor Heleodoro Jaramillo associado à empresa General Electric, mas logo passou a concessão à Manaós Electric Lighting Company, que iniciou as obras de uma usina em setembro de 1895 e, inaugurou em 22 de outubro de 1896 com iluminação pública disponível para seis ruas da capital. Essa eletricidade era disponível apenas para prédios públicos como a Santa Casa. Em 1898, iniciou-se a contratação por particulares e a energia foi distribuída apenas para o centro da cidade. Desde a inauguração até 1948 a energia elétrica gerada em Manaus era através de um motor de Ciclo Stirling movido à lenha.

2 RELATO DE UM CERTO ELDORADO

2.1 As vozes do romance

Um romance não pode ser considerado uma obra unívoca. Sua constituição é, basicamente, composta pelo entrelaçamento de vozes que formam o tecido enunciativo de um discurso conduzido por narrador (ou narradores) e personagens. Assim, nesse tópico, serão analisadas as vozes que compõem o romance *Órfãos do Eldorado* (2008), objeto desse estudo. Inicialmente, será feita uma abordagem sobre narrador a partir da ótica de Walter Benjamin (2001), Vera Maquêa (2010), Irene Machado (1995) e outros autores que tratam do tema. Em seguida será feita uma análise acerca da narrativa de Arminto, narrador-personagem do romance, verificando que posicionamento assume no contexto dela. Essa análise buscará ainda compreender a personagem Dinaura, que, junto com Arminto são personagens centrais do romance. E, por último, o estudo se preocupará com duas outras vozes do romance – Florita e Estiliano –, verificando de que ponto suas personagens participam da narrativa, qual o local de fala de cada um.

2.1.1 Arminto: a voz da memória.

Rememorar é um ato sublime ao trazer, à luz do presente, fatos fragmentados do passado, é buscar uma parte dos acontecimentos pretéritos alcançados pela memória e tentar atualizá-los, é desanuiar fatos que a lembrança vai aos poucos captando. É tentar descrever imagens, sons, cores, comparando-os a detalhes de acontecimentos que ficaram gravados na memória. É também estabelecer comparações entre fatos presentes e acontecimentos passados. É reconhecer um relampejar de uma reminiscência, como diz Walter Benjamin (2011):

A verdadeira imagem do passado perpassa, veloz. O passado se deixa fixar, como imagem que relampeja irreversivelmente, no momento em que é reconhecido. [...] Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo “como ele de fato foi”. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como lampeja no momento de um perigo (BENJAMIN, 1994, p. 224).

Ao buscar entender o ato de rememorar, busca-se compreender o narrador em *Órfãos do Eldorado* (2008), verificando de que ponto de vista ele conta a sua própria história, como ele entrelaça sua narrativa às histórias das demais personagens da obra. No dizer de Benjamin sobre o narrador: “Quanto maior a naturalidade com que o narrador renuncia às sutilezas

psicológicas, mais facilmente a história se gravará na memória do ouvinte, mais completamente ela se assimilará à sua própria experiência e mais irresistivelmente ele cederá à inclinação de recontá-la um dia” (BENJAMIN, 1994, p. 204). Arminto, narrador-personagem, com fama de louco, conta sua história a um passante que vem procurar abrigo à sombra de um jatobá, em uma cidade à beira do rio Amazonas. Retoma os acontecimentos passados num exercício de rememorar revivendo-os, articulando presente e passado numa combinação entre a história (real) e a ficção. Sobre o exercício de trazer à memória as reminiscências do passado, Allison Leão (2010), em artigo intitulado *Dois Irmãos: da escrita à narrativa poética*, ressalta:

Tomemos esta imagem: uma carta ou mesmo um bilhete escritos há muitos anos provavelmente repousam no fundo de alguma gaveta, nalgum longínquo arquivo pessoal. Recordá-los significaria acessar novamente seu conteúdo, uma determinada informação. E mais que isso: a tristeza ou a alegria que nos causaram, a palpitação ou o alívio, a frustração ou o entusiasmo. E numa perspectiva ainda mais sutil, recordá-los seria lembrar a cor que as palavras tinham ou passaram a ter na memória, o cheiro da tinta e do papel, a textura, a luz daquele dia em que se leram e releeram as palavras, talvez algum som (LEÃO, 2010, p. 47).

A imagem trazida por Leão tenta resumir a importância que a memória tem ao acionar acontecimentos pretéritos: busca os fatos que ocorreram em tempos distantes fazendo revivê-los como se o passado fosse projetado na tela do tempo presente. Arminto, narrador-personagem, órfão de mãe ao nascer, filho único de Amando, narra sua história ao construir uma rede de acontecimentos em torno de seu amor por Dinaura, ora deixando parecer uma história que se pode provar com elementos da realidade concreta, ora deixando parecer eventos criados para compor uma obra de ficção, fruto de sua criação subjetiva. Nessa tessitura, ele conta os acontecimentos envolvendo a história de sua família e de seu amor desesperado e não correspondido por Dinaura; sua rivalidade com o pai, que lhe culpa ser o causador da morte da mãe; conta porque não aceita assumir a herança que lhe é de direito, e relata ter tido um caso amoroso com Florita (mulher não assumida pelo pai); bem como conta em flashes alguns reflexos da Segunda Guerra Mundial no Brasil, em particular no Amazonas; e a decadência do segundo Ciclo da Borracha nesse estado.

A obra inicia com a seguinte narrativa: “A voz da mulher atraiu tanta gente, que *fugi* da casa do *meu* professor e *fui* para a beira do Amazonas” (HATOUM, 2008, p. 11). [Grifos meus]. Inicialmente já apresenta marcas de narrativa em primeira pessoa nos verbos “*fugir*” e “*ir*” e no pronome possessivo “*meu*”, indicando que o narrador conta e participa dos acontecimentos da história. Ele retoma o passado e conta histórias que lhe vêm à memória como retalhos em flash, ora com muita “certeza” ora como alguma “dúvida”. Arminto, como

um grande tecelão, busca em “alguma gaveta” de sua memória o novelo de fatos com o qual tece sua história e entrelaça a várias outras formando uma tessitura poética. Sua memória narrativa começa lembrando a história que Florita lhe traduzia sobre a mulher que

Dizia que tinha se afastado do marido porque ele vivia caçando e andando por aí, deixando-a sozinha na Aldeia. 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, desgraça. Falava sem olhar os carregadores da rampa do Mercado, os pescadores e as meninas do colégio do Carmo. (HATOUM, 2008, p. 11-12).

O romance inicia-se entrelaçando tempo, lembrança e memória. O narrador-personagem conta uma das histórias traduzidas por Florita, quando ele ainda era criança. Da mesma forma, lembra de outras histórias que ouvira dos moradores do subúrbio da cidade como se atesta na seguinte passagem: “Florita traduzia as histórias que eu ouvia quando brincava com os indiozinhos da Aldeia, lá no fim da cidade” (HATOUM, 2008, p.12). Portanto, ele lembra de histórias em tempos passados que estavam arquivadas na memória, a sua narrativa não é unívoca, ele retoma memórias narrativas tanto de Florita quanto de outros personagens. Nesse sentido, pode-se dizer que Hatoum encontra um equilíbrio para o seu estilo narrativo ao construir um narrador que mescla tempo e lembranças de sua memória à lembranças da memória de outras personagens assim como destaca Irene Machado na obra *O romance e a voz: a prosaica dialógica de Mikhail Bakhtin* (1995):

Se, num primeiro momento, a expressão da oralidade é propriedade exclusiva do discurso direto, mas, bem entendido, enunciada pelos matizes do discurso enobrecido do autor, a evolução do romance registra profundas modificações nesse quadro. Não só a oralidade passa a ser oferecida enquanto discurso, como também o próprio discurso narrativo se deixa contaminar pela expressividade oral da fala e do pensamento, fazendo emergir a sensibilidade expressiva do enunciador, seja autor ou personagem, distanciando-se, portanto, do discurso enobrecido. As fronteiras se apagam e o hibridismo torna-se a nota dominante da composição. É nesse momento que é possível verificar a multiplicidade discursiva e dialógica do discurso citado (MACHADO, 1995, p. 113).

O equilíbrio narrativo encontrado em *Órfãos do Eldorado* ocorre quando não só a oralidade passa a ser oferecida enquanto discurso, mas também quando o próprio discurso narrativo se deixa contaminar pela expressão oral da fala e do pensamento, distanciando-se do discurso enobrecido do autor. No romance, esse discurso é acessado pelo narrador-personagem através da memória, deixando-o transparecer que ele revive os fatos e os momentos com a mesma intensidade que viveu anteriormente.

Nesse caso, é possível reviver momentos da infância ou da juventude mesmo quando se estiver velho e recontar as experiências individuais trazidas à mente com a mesma sensação e intensidade de alegria ou tristeza. Com isso, a memória tem o poder de retroagir no tempo e

no espaço, trazendo para o presente o que ficou arquivado de alguma forma na “gaveta do passado”. Ao acionar essa “gaveta” para buscar fatos do passado, se reconstitui momentos alegres ou tristes de experiências individuais ou coletivas.

Para reconstituir experiências individuais são necessárias tanto a memória individual quanto a coletiva. A memória individual é aquela que o sujeito tem de si mesmo, tudo aquilo que ele, enquanto ser consciente, é capaz de lembrar de seu passado. A memória coletiva auxilia a individual a obter informações que o sujeito seria incapaz de ter, pois ela se formou anterior ao nascimento do sujeito, sem ela ele não saberia nada de sua própria história nem do seu passado. Para Maurice Halbwachs em sua obra *A memória coletiva* (1990),

a memória coletiva [...] envolve memórias individuais, mas não se confunde com ela. Ela evolui segundo suas leis, e se algumas lembranças individuais penetram algumas vezes nela, mudam de figura assim que sejam recolocadas num conjunto que não é mais uma consciência pessoal (HALBWACHS, 1990, p. 53-54).

Verifica-se que memória coletiva são as lembranças das outras pessoas, pois são elas que contam sobre o passado de alguém, das famílias, dos parentes e dos amigos. Um indivíduo conta a “sua história” com base nas histórias que seus pais e as outras pessoas lhes contaram. Para ele, sua história é individual, todavia, é uma história que se apoia na memória coletiva. Na obra *A escrita nômade do presente: literaturas de língua portuguesa* (2010), Vera Maquêa diz que se pode compreender passado através do tempo individual e coletivo:

Toda consciência do passado é fundada na memória, [...]. O passado lembrado é ao mesmo tempo individual e coletivo, mas como forma de percepção é intensamente pessoal, sentida como um evento particular que aconteceu ao “eu”. Se existe alguma coisa inquestionavelmente pessoal para um homem, ela constitui-se de suas memórias. Mas nós precisamos da memória de outras pessoas para nos confirmarmos. Muito do que sabemos sobre nossa infância foi-nos contado pelos nossos pais e avós, que *inventaram*, tanto quanto nós o faríamos, uma história da nossa infância [...]. A memória individual existe, “ela está enraizada dentro dos quadros diversos que a simultaneidade ou a contingência reaproxima momentaneamente” (MAQUÊA, 2010, p. 32).

Dessa forma, contar a história de alguém é também contar a história de outras pessoas que fizeram parte de seu convívio, de seu mundo, uma vez que não é possível entender jeito de ser e de estar no mundo sem que haja a consciência desses dois tipos de passado – *individual e coletivo* – para afirmar e reafirmar alguém como *ser* que age, pensa, constrói e reconstrói seu mundo.

Em *Órfãos do Eldorado*, Arminto narra a sua história retomando sempre o passado. Ele narra os retalhos de acontecimentos da infância que marcaram tempos distantes: “Eu tinha uns nove ou dez anos, nunca mais esqueci. Alguém ainda ouve essas vozes? Fiquei cismado, porque há momento em que as histórias fazem parte da nossa vida” (HATOUM, 2008, p.13).

O ato de narrar de Arminto é também de envolver o leitor a lembrar o passado, pois ele interpela este com interrogação e o traz para dentro da obra como parte dela. Elaine Andreatta em sua obra *Memória, influência e superação na prosa de Cíntia Moscovich* (2016) aborda sobre a capacidade de o narrador persuadir o leitor a maravilhar-se com uma obra literária como se fosse parte dela. Assim diz Andreatta:

Entendemos aqui o ato de narrar como uma forma de lembrar, a condição de memória constituindo um narrador que busca enlevar seu leitor. Há a construção de identidade do autor/narrador e a busca de pertencimento pelo ouvinte/leitor. É a imagem alheia, trazida pelo narrador, que instiga o leitor à criação quando é afetado por sua experiência de ouvinte que interpreta, que mistura sua experiência à narrativa. A memória da experiência não é só de quem narra, mas também de quem lê, pois esta quer transformar a matéria que leu em sua, apoderando-se dela (ANDREATTA, 2016, p. 23-24).

O poder de persuasão do narrador é de extrema magnitude, ele o responsável de trazer o leitor para dentro da narrativa e fazer com este se sinta parte dela. Ao se sentir dentro de uma história, o leitor é capaz de encontrar-se e reelaborar a sua própria. Assim como Arminto, observa-se que o ser humano também está em constante reconstrução de sua história, tomando o passado por base. Ao falar de quando ainda era criança, sente a vida de forma diferente daquela que possivelmente um adulto é capaz de sentir, talvez por isso interroga o “outro”: “Alguém ainda ouve essas vozes?”. Entretanto, pode-se verificar que essas vozes são histórias do mundo particular de Arminto trazidas pela sua memória que se entrelaçam às outras histórias formando uma memória coletiva que, juntas, compõem outras histórias. Jean Duvignaud, ao prefaciar a obra *A memória coletiva* (1990), de Maurice Halbwachs, destaca que

[...] a memória individual existe, mas ela está enraizada dentro dos quadros diversos que a simultaneidade ou a contingência reaproxima momentaneamente. A rememoração pessoal situa-se na encruzilhada das malhas de solidariedades múltiplas dentro das quais estamos engajados (DUVIGNAUD, in HALBWACHS, 1990, p. 14).

Nesse sentido, tudo o que se sabe do passado de alguém foi construído, parte por ele mesmo, a partir de quando tomou consciência da sua existência, e parte por uma coletividade que já existia bem antes de ele ter nascido. Esses dois tempos passados constituem-se no que se pode chamar de memória coletiva, a qual faz com que o indivíduo e situe no mundo como um *ser único*, entenda que faz parte de uma família, e que juntamente com a família também faz parte de uma coletividade. É a partir da voz da memória coletiva que indivíduo passa a conhecer o seu passado e o passado de seus ancestrais. É assim que se identifica o passado marcado na sociedade e na vida, como ressalta Maquêa:

O passado está em toda parte. Suas marcas estão nas fachadas das casas antigas contando histórias, [...]. Seus sinais aparecem na culinária revelando alternativas de

vida deixadas pelos contatos culturais. Os eventos do passado sopram por ruelas estreitas que guardam histórias esquecidas. Esses traços fazem lembrar a existência de outros tempos, que continuam soprando no presente e que, por isso mesmo, são ainda a possibilidade de uma história em aberto, contra outra, fechada e interpretada (MAQUÊA, 2010, p. 34).

O passado guarda história com grande possibilidade de ser retomada como faz Arminto com a sua ao buscá-la na memória. Ele articula tempos – passado e presente – e espaços – lá e cá – fazendo perceber nitidamente as mesmas experiências através de sua narrativa ao contar histórias como a da mulher que foi “morar no fundo das águas” (HATOUM, 2008, p. 11-12) ou “história da mulher que foi seduzida por uma anta macho” (HATOUM, 2008, p. 12) ou ainda a história que mais lhe assustou: “a da cabeça cortada” (HATOUM, 2008, p. 13). No sentido de entender tempo e espaço e de reviver emoções, Maquêa esclarece que:

No jogo do lembrar e do esquecer, ficamos entre dois tempos e dois espaços cruzados: o ontem e o hoje; o lá e o cá. Nesse reino cronotópico, a referência se volta para o vivido e experimentado subjetivamente. Nesse momento, no entanto, essa polarização nos confronta com a diluição do tempo num paradoxo em que o passado se converte em presença no meio do momento em que a vida explode (MAQUÊA, 2010, p. 29).

Em *Órfãos do Eldorado*, o passado de Arminto é sempre conhecido por meio de suas próprias palavras, é ele que conduz a narrativa, ele é o senhor de sua própria “verdade”. Às vezes, sua narrativa dá a impressão de que estivesse vendo concretamente fatos passados no tempo presente como ele apresenta nessa citação:

Estás vendo aquele menino pedalando um triciclo? Um picolezeiro. Assobiando, o sonso. Vai se aproximar de mansinho da sombra do jatobá. Antes, eu podia comprar a caixa de picolés e até o triciclo. Agora ele sabe que eu não posso comprar nada. Aí, só de pirraça, vai me encarar com olhos de coruja. Depois dá uns risinhos, sai pedalando, e lá perto da igreja do Carmo ele grita: Arminto Cordovil é doido. Só porque passo a tarde de frente para o rio (HATOUM, 2008, p. 13-14).

Arminto solicita a atenção de seu interlocutor para que observe o “picolezeiro” como se este estivesse presente no ato da enunciação. Em seguida, descreve as ações posteriores do “picolezeiro”. Depois conta-lhe que quando tinha condições financeiras, poderia comprar tanto a caixa de picolés quanto o triciclo. Entretanto, “agora”, o picolezeiro sabe que ele (Arminto) não pode comprar nada, está velho, acredita que também está doido. Nesse caso, o “antes” e o “agora” se entrelaçam. “Antes”: um passado distante, quando o picolezeiro era um menino e Arminto um jovem herdeiro da fortuna dos Cordovil. “Agora”: Arminto já está velho, é considerado doido pelo “menino”. Nesse caso há uma transgressão temporal sustentada pela memória do narrador: um fato buscado do passado realizando-se no tempo

presente como se tudo fosse presente. Arminto ainda é capaz de ver o “picolezeiro” pedalando um triciclo e sabe perfeitamente quais suas atitudes posteriores. Portanto, diz Maquêa que

Lembrar é fundamental para a identidade humana, funda-se nas experiências passadas acumuladas e que são transformadas durante a vida. A complexidade da memória está em que projetar o futuro inclui operações de memória que passam também a ser lembradas depois (MAQUÊA, 2010, p. 29).

Verificando ainda a postura de Arminto face a sua narrativa, observa-se que ele não narra apenas os acontecimentos ocorridos em sua vida, mas aquilo que gostaria que acontecesse. Arminto não narra apenas uma possibilidade de realização de seus desejos, narra como se a ação tivesse acontecido de fato, como se pode comprovar na seguinte passagem: “Nossa vida não se cansa de dar voltas. Eu não morava nesta tapera feia. O palácio branco dos Cordovil é que era uma casa de verdade. Quando decidi viver com a minha amada no palácio, ela sumiu deste mundo” (HATOUM, 2008, p. 14). Nota-se que a intenção de Arminto era morar com Dinaura no palácio branco, onde podia dar-lhe conforto e segurança. Mesmo não tendo vivido esse momento com sua amada, já imaginava como seria sua vida. A respeito da possibilidade de não ter vivido um fato, mas de ter imaginado, Maquêa destaca:

[...] não é apenas o vivido que povoa a memória, mas também o imaginado, a perspectiva de futuro e a lembrança. Sem lembranças perderíamos o sentido do que somos, de quem somos; não poderíamos sentir, ou realizar qualquer tarefa, mesmo as mais simples, como voltar para casa. [...]. O sentido de humanidade está ligado à capacidade de reconhecimento de si mesmo, sem o que não se poderia reconhecer o outro, e os homens não se poderiam reconhecer entre si (MAQUÊA, 2010, p. 29).

Arminto não lembrava apenas do que seria possível viver com sua amada, mas recorda daquilo que poderia ter ocorrido a sua vida se tivesse abraçado a herança que o pai gostaria que assumisse. Se assim tivesse feito não teria sofrido tantas necessidades trabalhando por troca de alimento. Essas lembranças que lhe vêm à memória faz refletir:

[...] eu andava enrascado, liso que nem pau de sebo. Sem amor e sem dinheiro, e ainda corria o risco de perder o palácio branco. E não tinha obstinação do meu pai. Nem a esperteza. Amando Cordovil seria capaz de devorar o mundo. Era um destemido: homem que ri da morte. E olha só: a fortuna cai nas tuas mãos, e uma ventania varre tudo. Joguei fora a fortuna com a voracidade de um prazer cego. Quis apagar o passado, a fama do meu avô Edílio (HATOUM, 2008, p. 14).

Ele tem consciência do que viveu e deixou de viver. Tem consciência de que suas condições no presente decorrem de suas atitudes e decisões do passado. Reconhece que o pai era um homem de temperamento forte e obstinado pelo trabalho e negócios. Assume que sua vida não está melhor em decorrência do que fez com a fortuna que lhe veio às mãos e que de uma hora para outra escapou-lhe ao controle.

Por outro lado, Arminto apresenta uma certa revolta familiar. Não há dúvida de que ele transfere para si a vergonha, a humilhação e o constrangimento que sentia por ser um

Cordovil: “[...] Muita gente conhecia meu nome, todo mundo tinha ouvido falar da riqueza e da fama do meu pai, Amando, filho de Edílio” (HATOUM, 2008, p. 13). Por essa razão não queria saber da herança do pai, assim como não queria que ninguém soubesse de seu passado nem o de seu avô, como afirma: “Joguei fora a fortuna com a voracidade de um prazer cego. Quis apagar o passado, a fama do meu avô Edílio” (HATOUM, 2008, p. 14).

A revolta é tão profunda que ele gostaria de ter enterrado literalmente o passado com a certeza de que esse jamais voltaria: “Cavei dois buracos entre a samaumeira e o rio, e num deles enterrei a caixa com a papelada; no outro, o chapéu, o rifle e as botas. Ia enterrar também a fotografia de Amando, o rosto voltado para o fundo da terra. Mas Florita quis guardar o retrato” (HATOUM, 2008, p. 70).

Entretanto, a realização da ruptura com passado tão almejada por Arminto se dá em um dos momentos mais tristes de sua vida: “A morte de Florita rompeu os laços com o passado. Eu, sozinho, era o passado e o presente dos Cordovil. E não queria futuro para homens da minha laia. Tudo vai acabar neste corpo de velho” (HATOUM, 2008, p. 94). Assim, a morte de Florita tira toda a possibilidade de Arminto deixar um filho, pois, ao que parece, ela era única mulher que lhe dava atenção. Ele é o princípio e o fim de uma história triste: não deixar herdeiro. Ele não é simplesmente o primeiro filho da família, é o único, portanto, o início e/ou o fim da família Cordovil. A hereditariedade dessa família estava em suas mãos, mas foi taxativo: “Tudo vai acabar neste corpo de velho”. É o fim dos Cordovil. Todas essas lembranças são decorrentes da memória de Arminto, em cujo passado revela a nítida certeza de que viveu alegrias e tristezas. Maquêa ressalta que a ideia de rememorar, de sentir alegria e tristeza constitui-se algo normal da natureza humana, quando diz que

A capacidade de lembrar, de rememorar, de sentir saudade, de reviver alegrias e tristezas, de contar aquilo que vivemos, tudo isso se relaciona ao fenômeno da memória, sem a qual a vida humana não se distinguiria de outra parte da natureza (MAQUÊA, 2010, p. 29)

Como já foi dito, Arminto busca na memória a sua história e das demais personagens, como narrador-personagem que conta em detalhes todas as ações e pormenores, pois ele tem domínio dessas histórias. Nesse aspecto, o narrador de *Órfãos do Eldorado* segue um modelo discursivo da teoria bakhtiniana que é tratado na obra *O romance e a voz* (1995), de Irene Machado:

O modelo discursivo básico, na teoria do romance de Bakhtin, é o diálogo, [...] uma forma de discurso que diz respeito ao homem. Trata-se, portanto, de um modelo que descentraliza a voz narradora única. À luz do dialogismo, o romance não somente conta uma história, mas o romance fala. O texto do romance com enunciações articuladas, com o contexto da fala onde se situa o não-dito e com pensamentos, inclusive memória de épocas e gêneros (MACHADO, 1995, p. 109).

Nesse entendimento de Machado de que a narrativa do romance tem como discurso básico o diálogo cuja voz é descentralizada, Arminto se enquadra no modelo típico de narrador bakhtiniano, pois sua voz não está centralizada em sua personagem narradora, individual, unívoca. Ele deixa sua narrativa fluir na voz de outras personagens que fazem parte da trama do romance, essa maneira de narrar a história garante mais consistência a sua personagem e a sua narrativa:

Embarquei no vapor *Índio do Brasil* com essas frases na cabeça e, na noite de insônia rio acima, li um romance emprestado por Estiliano. Lembro das palavras de um personagem, um pai: Não quero filho inútil, triste, sem brilho. Filho assim não será capaz de continuar nosso nome nem de prosperar a empresa (HATOUM, 2008, p. 54).

A citação acima comprova o que se dizia anteriormente sobre o narrador bakhtiniano, ao lembrar o livro que leu, o narrador se afasta da narração e oportuniza, através da voz de sua memória, a voz a outra personagem, isto é, uma voz dentro da voz do narrador-personagem acionada pela memória narrativa. Dessa voz lembrada o narrador sente como se a personagem de sua leitura falasse para ele. Na leitura, a personagem “pai” usa as mesmas palavras que Amando talvez dissesse a Arminto: não queria filho inútil, sem iniciativa; queira um filho que tivesse atitudes, cheio de motivação, de brilho, capaz de continuar com os negócios da empresa e pudesse defender o nome da família.

Observa-se ainda que a narrativa de Arminto se entrelaça a outras narrativas aproximando-se de um discurso espontâneo, isto é, no momento em que se está contando um fato, lembra de outro, e, logo direciona sua fala ao fato lembrado, ou ainda, quando lembra alguém que lhe contou algo, deixa naturalmente o “outro narrador” contar os fatos. Irene Machado ressalta a esse respeito que

[...] o texto do romance é sempre um *discurso citado*, conceito formulado por Bakhtin como forma de apreender a palavra em sua ficcionalidade, onde ela não só representa, mas ela própria é objeto de representação. Como veículo da representação, a palavra se reporta à composição temática; como objeto, ela é discurso dos personagens, do narrador, do gênero, do momento histórico ou [...] é voz (MACHADO, 1995, p. 109).

Como o texto de um romance é sempre um discurso citado, Arminto, narrador-personagem, reatualiza os mitos amazônicos e conta outras histórias que lhe foram contadas por Florita ou por alguém quando criança. Narra sua própria história desde o nascimento até a velhice; conta, principalmente, a história da rivalidade com o pai por não aceitar a herança que este lhe deixou e, por insistir em casar-se com Dianura, uma índia que desapareceu da cidade e dizem que foi morar nos Encantados. Arminto conta sua história e reconta histórias

que não são as suas, mas que são do domínio coletivo. Buscando explicar esse tipo de narrativa, pode-se retomar o que diz Machado (1995):

A teoria do discurso citado se volta, contudo, para as alterações estilísticas que se processam no discurso indireto diante da necessidade de se transmitir a fala pronunciada e não pronunciada dos personagens, como as nuances da entoação expressiva, mas sem anular os aspectos de sua feição analítica. Considera que, mesmo sem ser um discurso pronunciado e de expressão escrita, o modelo de representação do discurso indireto, enquanto discurso interior da narrativa, é a fala. E, ao ter de representar a palavra interior dos personagens, seus pensamentos, monólogos e solilóquios, a feição analítica do discurso indireto tende a assimilar nuances de oralidade de modo mais evidente. Conseqüentemente, fala e escritura se confrontam num mesmo espaço de representação (MACHADO, 1995, p. 114).

Pode-se afirmar que no romance *Órfãos do Eldorado* todos os discursos advêm da memória narrativa. Tanto a voz de Arminto quanto as vozes das outras personagens perpassam pela memória individual e memória coletiva compondo uma pluralidade de vozes enunciadas pela voz narradora de Arminto. Dessa maneira, pode-se concordar com Irene Machado que diz:

[...] a idéia básica de Bakhtin é que todo romance deveria ser lido como um *texto entre aspas*. A enunciação nele reproduzida não é emissão de uma voz narradora, mas transmissão do discurso de outrem citado pelo autor. O caráter fictício do romance é sua condição de discurso de representação, ou seja, um discurso bivocalizado (MACHADO, 1995, p. 109).

Dessa forma, a voz do narrador e das outras personagens formam uma polifonia no romance, descartando a possibilidade de uma única voz narradora, porém todas elas são enunciadas por meio do narrador-personagem.

2.1.2 Dinaura: a voz do silêncio

Das personagens do romance *Órfãos do Eldorado*, Dinaura é a mais intrigante. Tudo o que se possa dizer a respeito dela ainda deixam lacunas. Nesse subtópico pretende-se fazer uma análise dessa personagem misteriosa, verificando sua característica feminina, sua origem e o porquê de seu silêncio. Suas características não se confundem com as demais personagens femininas, pois, há uma certa indefinição em sua aparência física, transitando entre “menina” e “moça”. Essa mistura de menina e ao mesmo tempo moça provoca em Arminto uma paixão pela desconhecida: “[...] Meninas. Uma delas tinha jeito de moça crescida. Parecia uma mulher de duas idades. [...] olhava para o alto, como se não estivesse ali, como se não estivesse em lugar nenhum. De repente o olhar me encontrou e o rosto anguloso sorriu. Eu não conhecia a moça” (HATOUM, 2008, p. 28).

O deslumbramento de Arminto pela desconhecida é perceptível, fica confuso, não sabe descrevê-la, dá-lhe idade imprecisa entre “menina” e “moça crescida” ao mesmo tempo diz ser uma “mulher de duas idades”. Nessas descrições dadas pelo narrador, não há quase alguma referência física à personagem, o que se pode dizer é que ela tinha um rosto anguloso. Arminto apresenta com palavras vagas a mulher por quem se apaixonou e justifica dizendo que não a conhecia. É por causa dessa “desconhecida” que ele abandona todo o empreendimento do pai:

[...] eu só me lembrava do gerente e da empresa quando via o *Eldorado* a uns cem metros do palácio branco, e então pensava que a minha vida dependia daquele cargueiro navegando no Amazonas. Esqueci o barco no dia em que meu olhar encontrou a moça do enterro de Amando. A mulher de duas idades. Dinaura. Não lembrava com nitidez do rosto; dos olhos, sim, do olhar. Rever o que foi apagado pela memória é uma felicidade (HATOUM, 2008, p. 30-31).

Dinaura é o nome da “desconhecida”, a mulher por quem Arminto esquece tudo: herança, barco. Ela tem encanto no olhar. Jean Chevalier considera que “o olhar é carregado de todas as paixões da alma e dotado de um poder mágico, que lhe confere uma terrível eficácia. O olhar é o instrumento das ordens interiores: ele mata, fascina, fulmina, seduz, assim como exprime” (CHEVALIER, 2005, p. 653). É pela intervenção do olhar, ao tocar a alma, que nasce a relação de sentimento entre Arminto e Dinaura e se aprofunda ainda mais no pré-julgamento das palavras de ciúmes de Florita: “[...] sem conhecer a órfã, disse que o olhar dela era só feitiço: parecia uma dessas loucas que sonham em viver no fundo do rio” (HATOUM, 2008, p. 31). Já para Arminto, o olhar constitui a consumação do amor, quando atrai tem a força do desejo carnal dos amantes: “O olhar de Dinaura era o que mais me atraía. Às vezes um olhar tem a força do desejo. Depois o desejo cresce, quer penetrar na carne da pessoa amada. Eu queria viver com Dinaura, [...]” (HATOUM, 2008, p. 31).

Sonho e realidade são duas perspectivas que quase sempre se entrelaçam na narrativa. Sob essa ótica o narrador-personagem apresenta Dinaura como um ser que transita entre esses dois mundos sem estabelecer as fronteiras entre um e o outro, para levar a crer que tudo é real:

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 ilusão. Então acariciei com os dedos a boca de Dinaura, senti da 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 jogo definido pelo narrador-personagem, entre sonho e realidade, é tão bem elaborado que, às vezes, o deixa também confuso a ponto de não reconhecer mais a mulher amada, confundindo-a com outra desconhecida:

[...] Os sonhos e o acaso me levavam 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. 31).

É no limiar dessas perspectivas entre o sonho e a realidade, a fantasia e o real que Arminto descreve Dinaura. Ela é uma personagem que não é descrita por inteira. Dela são apresentadas apenas pequenas nuances quanto suas características femininas. É possível dizer que Dinaura é a imagem de um sonho ou uma invenção da mente de Arminto:

Dinaura apareceu no sonho com o mesmo vestido de chitão. Os olhos de feitiço, um pouco rasgado, e escuros, cortado da noite. Comecei a conhecer o rosto de Dinaura, e senti o que não havia sentido nos namoros da juventude. Agarrei os braços dela e, quando puxei o corpo para perto de mim, vi a imagem da mãe Caminal (HATOUM, 2008, p. 36).

Manfred Lurker em seu *Dicionário de Simbologia* (2003) traz a compreensão de que sonho “forma-se sem direção centrada no ego e por isto pode ser entendido como manifestação do inconsciente. Tendências da própria personalidade podem ganhar a forma de pessoas estranhas” (LURKER, 2003, p. 689). Chevalier também diz que “o **sonho acordado** pode ser comparado ao sonho noturno, tanto pelos símbolos que coloca em ação, como pelas funções psíquicas que é capaz de cumprir” (CHEVALIER, 2005, p. 845). Por outro lado, no nível do sentimento humano, não se pode dizer que Dinaura é um sonho, para Arminto, ela é um “ser real” uma vez que faz parte da vida dele, ela existe, ele sabe quem ela é e o que faz:

Na tarde de um domingo Dinaura passou na frente do palácio branco e sorriu para mim com lábios vorazes. Acompanhava umas meninas do orfanato para a Aldeia, onde hoje é o bairro Cegos do Paraíso. Fui atrás do grupo. Enquanto as meninas brincavam, Dinaura lia um livro à sombra de uma mangueira. Usava um vestido de chitão florido, ela e as meninas desceram o barranco pela Escada dos Pescadores (HATOUM, 2008, 33-34).

Outro aspecto intrigante de Dinaura é a sua origem. Ninguém sabe dizer ao certo de onde ela veio, quem eram seus pais, sua família, seus parentes, por que veio parar em Vila Bela. Esta ausência de informações sobre sua origem constitui uma personagem misteriosa, enigmática, solitária. Sua imagem é sempre esvaziada de características que possam defini-la. A falta de descrição mais minuciosa de sua beleza e de seu comportamento torna-a ainda mais misteriosa. Ao falar de sua origem o narrador abre uma lacuna: “De onde ela veio? De um lugar qualquer. Mas não desta ilha” (HATOUM, 2008, p. 40). Dinaura pode ter vindo de

qualquer lugar do Amazonas ou da Amazônia, pode ser entendida como uma personagem feminina universal que compartilha sua história com outras personagens femininas em qualquer época e lugar. Sua vinda para Vila Bela tinha origem muito duvidosa, pois não se sabe ao certo o que ela era para Amando:

Teu pai quis conversar comigo na chácara do bairro dos Ingleses. Ele estava nervoso, angustiado. [...] Disse que sustentava uma moça órfã. Por pura caridade. Depois disse que não era só caridade. E me pediu que não contasse para ninguém. Não me disse se era filha ou amante... Tinha idade para ser as duas coisas. No começo pensei que fosse filha dele, depois mudei de ideia. E sempre fiquei na dúvida (HATOUM, 2008, p. 97-98).

Estiliano fora encarregado de cuidar da moça, tinha suas dúvidas, não sabia quem ela era, tampouco sua origem: “[...]. Até hoje não sei quem ela é. Descobri que a mãe nasceu numa ilha do rio Negro” (HATOUM, 2008, p. 98). Assim, Dinaura não é apenas uma personagem hatouniana indescritível, sem tantas características pessoais nem origem, mas também uma personagem cheia de mistérios.

Além desses aspectos já apontados, o silêncio é outro elemento bastante enigmático tornando a personagem ainda mais misteriosa, seja o silêncio entendido pela ausência da voz de Dinaura expressado por um olhar ou percebido no próprio contexto da obra. Não apenas em relação a construção da personagem Dinaura, ele perpassa por toda a obra, *corpus* dessa pesquisa, para elucidar as condições impostas à vida de Dinaura; a maneira como a população pobre vivia em Manaus e em Vila Bela; as condições como eram tratados os soldados da borracha e as mulheres. Tomando as palavras de Eni Puccinelli Orlandi, em sua obra *As formas do silêncio – no movimento dos sentidos* (2007): “[...] Com ou sem palavras, esse silêncio rege os processos de significação” (p. 61). É essa significação que se busca encontrar na vida da personagem Dinaura, visto que ao chegar à Vila Bela é cercada de mistérios e colocada aos cuidados de Estiliano e de madre Caminal sob um pacto de silêncio. Para Orlandi (2007), ao citar J. de Bourbon Busset (1984), o silêncio tem uma carga profunda de significado:

[...] o silêncio não é ausência de palavras; ele é o que há entre as palavras, entre as notas de músicas, entre as linhas, entre os astros, entre os seres. Ele é o tecido intersticial que põe em relevo os signos que, estes, dão valor à própria natureza do silêncio que não deve ser concebido como um “meio”. O silêncio [...] é o intervalo pleno de possíveis que separa duas palavras proferidas: a espera, o mais rico e o mais frágil de todos os estados (ORLANDI, 2007, p. 68).

Nessa mesma direção Lurker, reforça, dizendo que:

O calar consciente pode ser um sinal de respeito, de um estado de realização que não necessita de qualquer manifestação falada, de Luto ou de concentração/meditação. Abrindo mão da fala (superficial), o homem tem acesso à profundidade, aos poderes do outro mundo. [...] No silêncio sagrado evoca-se algo que não pode ser alcançado

pela fala. Na Igreja Católica o coro silencia durante a consagração; a oração central da missa (o cânon) corresponde a um mistério e é, por isso, reservada ao sacerdote no discurso; os fiéis falam/pensam junto, em silêncio, e concentram-se no momento da transformação (LURKER, 2003, p.648-649).

As concepções sobre o silêncio trazidas por Orlandi e Lurker são bastante pertinentes e cabem perfeitamente no contexto da obra *Órfãos do Eldorado*. Percebe-se, primeiramente, o “silêncio” como um “calar consciente” de Estiliano e madre Caminal para guardar segredos de um homem que tem uma “reputação ilibada” e que deve mantê-la a qualquer custo frente a uma comunidade que o devota. É um silêncio carregado de palavras e significado. Mesmo que a obra não apresente nenhum significado que esteja por trás dele é possível dizer que um desses significados é o interesse de Estiliano e da madre em manter a integridade moral de Amando. Essa forma de silêncio também é estendida à Dinaura, visto que ela é “causa” do silêncio de Estiliano e da religiosa. Verifica-se que quando Amando levou Dinaura para Vila Bela contou para Estiliano sobre a menina, mas lhe pediu que mantivesse em segredo: “[...] pediu que não contasse para ninguém” (HATOUM, 2008, p. 98). Estiliano atende a solicitação de Amando, pois entende que era um homem bom, amigo de todos, ajudava os pobres e necessitados: “Ia de porta em porta, os moradores ainda se lembravam dos presentes e favores de Amando: o emprego numa repartição pública, um vestido de noiva, um brinquedo, uma rede, uma passagem de barco e até dinheiro” (HATOUM, 2008, p. 62). Todos admiravam tamanha figura ilustre que sabia administrar seus negócios e ajudava a todos da comunidade. Dessa maneira, Estiliano, amigo e confidente de Amando, jamais contaria o segredo do amigo, guardaria em silêncio.

Da mesma forma, ao entregar a menina para madre Caminal, Amando decretou o mesmo pedido que fez para o advogado, dizendo que Dinaura “[...] era uma afilhada dele e que devia morar com as carmelitas. Pediu que a diretora guardasse esse segredo” (HATOUM, 2008, p. 98). Todavia, neste caso não havia cumplicidade entre o empresário e a religiosa, havia um respeito que partia dela para ele. A madre de modo algum iria pensar que o homem que dava ~~toda~~ assistência à comunidade local, contribuía com congregação religiosa dela, ajudava pobres e necessitados, era dono de grandes negócios dentro e fora do país, um homem tão “bondoso” como Amando seria capaz de fazer qualquer maldade contra uma menina tão ingênua e indefesa como Dinaura.

Por outro lado, Amando tinha a certeza do silêncio de madre Caminal, visto que além de bondosa, defensora dos pobres, firme nas suas decisões, era uma autoridade religiosa que representava toda aquela localidade e, de maneira nenhuma, iria lhe denunciar a alguém, pois

tinha firmeza, caráter e ética. Assim, nos dois casos, o silêncio se instala não pela ausência de palavras, mas pela presença de cumplicidade e respeito.

Hatoum alegoriza o silêncio de forma concreta, visível, perceptível para apresentar sua profundidade, nas palavras de Arminto: “Cabeça silenciosa, mas viva: podia sentir o mundo com os olhos, e os olhos não secavam, percebiam tudo. Cabeça com coração” (HATOUM, 2008, p. 13). O silêncio personificado em forma de uma cabeça viva compreende o mundo em sua volta, tem consciência de si e do mundo, deixa de ser um “mutismo” para ser algo “vivo” que percebe, que contempla. Ao mesmo tempo Arminto metaforiza a vida ao ligar razão e sentimento: “cabeça com coração”, posto que, dessas duas combinações se alcança o equilíbrio humano.

Ao falar dessa “cabeça silenciosa com coração”, Arminto refere-se a duas mulheres – Florita e Dinaura –, dizendo que “uma das cabeças me arruinou. A outra feriu meu coração e minha alma, me deixou sozinho na beira desse rio, sofrendo, à espera de um milagre” (HATOUM, 2008, p. 13). Desse modo, as mulheres também são a personificação do silêncio. São seres silenciados tanto pela razão quanto pela emoção sem nenhuma condição de dizer algo para quebrar o silêncio.

Florita e Dinaura são silenciadas por Amando. Florita é silenciada pela cumplicidade e por não ser capaz de analisar o estado de exploração humana em que vivia imposto pelo “patrão-amante”. Dinaura é silenciada a não dizer nada, nem mesmo para falar de si, visto que na obra não se encontra nenhuma divagação de seus pensamentos. O que se sabe é que Florita e Dinaura são mulheres trazidas de alguma comunidade ribeirinha no meio da floresta amazônica, silenciadas por troca de comida, moradia e presentes baratos:

A tarde em que Amando se embrenhou na floresta para trazer de volta uma família de empregados foragidos. Voltou de mãos vazias. Quase vazias: uma moça malvestida e descalça vinha atrás dele. [...] Pobre e corajosa, dizia Amando. Não quis fugir com os preguiçosos, largou a família para trabalhar e viver melhor. Meu pai levou a moça para o palácio branco, e lhe comprou roupa e sandálias (HATOUM, 2008, p.69).

O silêncio em *Órfãos do Eldorado* é instigante não só pela ausência de sons, mas por sua presença constante. Também por se personificar em Dinaura ou traduzir-se em forma de um simples olhar carregado de palavras e cheio de significados: “O olhar de Dinaura era o que mais me atraía. Às vezes um olhar tem a força do desejo. Depois o desejo cresce, quer penetrar na carne da pessoa amada” (HATOUM, 2008, p. 31). Nesse contexto, a obra traz algumas nuances que permitem observar sutilezas do silêncio, a começar por Dinaura. Essa personagem não fala, é o narrador quem diz o que ela faz: “Na tarde de um domingo Dinaura

passou na frente do palácio branco e sorriu para mim com lábios vorazes. [...] Dinaura lia um livro à sombra de uma mangueira. [...] No fim da tarde, ela e as meninas desceram o barranco pela Escada dos Pescadores” (HATOUM, 2008, p. 34).

Assim, a ideia de silêncio é uma constante na obra. Nota-se que a expressão “tarde de domingo” indica que o dia e a semana caminham para o seu final dando ideia de silêncio. Por outro lado, o narrador apresenta reiteradamente o desejo de conversar com Dinaura, mas encontra apenas o silêncio: “Disse que queria conversar com ela. Vi os olhos de espanto no rosto fora do mundo, o sorriso nos lábios grandes e molhados; ainda toquei nos ombros dela, antes de vê-la correr para a praça do Sagrado Coração” (HATOUM, 2008, p. 34). E enfatiza mais na seguinte passagem: “E, na tarde em que Dinaura me encontrou na praça do Sagrado Coração, [...]. Isso aconteceu depois de várias tentativas. Ela escapava sem dizer palavra. Não sei se escapava: era silêncio que dava impressão de fuga” (HATOUM, 2008, p. 37).

A sensação do silêncio na Amazônia é considerada normal como se a região fosse um imenso vazio, tendo em vista o espaço, as cidades distantes umas das outras, as casas ao longo dos rios não são tão próximas, muitas ficam a quilômetros. Mas a esse respeito, Allison Leão traz a seguinte contribuição: “O problema é que, [...] essa ideia de vazio não diz respeito apenas a uma característica de distribuição geográfica, mas sobretudo a um vazio histórico, como se tais lugares ainda não tivessem entrado na história” (LEÃO, 2011, p. 69). A contribuição trazida por Leão esclarece o discurso do preconceito histórico sobre o espaço vazio da Amazônia: território desabitado, sem seres humanos, sem cidades, vilas ou casas como se esse território não fizesse parte da história do Brasil.

Entretanto, o silêncio requer um olhar metucioso sobre seu significado, não como um vazio, na percepção de Eni Orlandi em *As formas do silêncio* (2007):

O silêncio não é o vazio, ou o sem-sentido; ao contrário, ele é o indício de uma instância de significação. Isso nos leva à compreensão do “vazio” da linguagem como um *horizonte* e não como *falta*. Evidentemente, não é do silêncio em sua qualidade física de que falamos aqui, mas do silêncio como sentido, como história (silêncio humano), como matéria significante. O silêncio de que falamos é o que instala o limiar do sentido (ORLANDI, 2007, p. 68).

No contexto de *Órfãos do Eldorado* o silêncio desafia interpretações nas suas múltiplas formas de se apresentar, levando em conta o que lembra Arminto: “As órfãs e as internas entraram no colégio, os romeiros voltaram para os barcos e para casa. Fiquei sozinho na praça... A gente quer entender uma pessoa, só encontra silêncio” (HATOUM, 2008, p. 47). O silêncio para o narrador, nesse trecho, representa não apenas a ausência de voz das pessoas, mas algo além do que as pessoas possam expressar em um discurso.

Dessa forma, o silêncio é por extensão também uma personagem presente na obra, que participa intensamente da trama, “invade” todo o espaço não com a ausência de voz, mas com a presença do “não dito”, de lacunas entre diálogos, olhares, insinuações; ele suspende ideias que poderiam ser expressas, escolhendo deixá-las ocultas em si mesmas, tomando feições de mistério. Também pode ser entendido como metáfora da mulher que ao longo da História do Brasil foi silenciada, no período da borracha ou na obra em estudo como madre Caminal, Florita, Dinaura, Estrela mãe de Azário e a mãe Genesino Adel e tantas outras. O silêncio pode também ser a voz da própria região Amazônica que precisa encontrar um modelo de desenvolvimento econômico, político e social, que, mesmo tendo seus representantes legais, suas vozes não têm a intensidade de alcance nacional ou internacional para defendê-la.

2.1.3 As outras vozes do romance

O romance *Órfãos do Eldorado* apresenta outras vozes que também são significativas na constituição da trama, elas se entrelaçam à narrativa enredada. Para tanto, priorizou-se somente duas dessas indispensáveis vozes – Florita e Estiliano – por fazerem parte diretamente do enredo e estarem ligados às ações de Amando e de Arminto.

Florita é uma personagem que transita no romance do início ao fim. Ela é uma narradora secundária que sabe da vida de Dinaura, tem conhecimento do passado de Amando e principalmente o passado de Arminto. Foi ela quem cuidou de Arminto desde pequeno depois da morte da mãe, sendo entregue pelo pai: “Ela vai cuidar de ti. Florita nunca mais arredou o pé de perto de mim” (HATOUM, 2008, p. 16). Mas adiante Arminto reafirma esse ato nobre feito por Florita: “Essa moça me criou. A primeira mulher na minha memória. Florita” (HATOUM, 2008, p. 69).

Por outro lado, esta personagem parece ser apenas uma invenção da memória de Arminto como ele mesmo declara. Entretanto a voz dela é primordial para alcançar a memória do passado onde o narrador não alcança. Primeiramente verifica-se que Florita é a voz que conta histórias e que traduz as histórias contadas em língua indígena a Arminto, a começar pela narrativa da mulher que foi morar no fundo do rio. Ela é a voz que encanta com histórias os ouvidos de Arminto quando criança: “Florita traduzia as histórias que eu ouvia quando brincava com os indiozinhos da Aldeia, lá no fim da cidade” (HATOUM, 2008, p. 12). São histórias que fazem parte do repertório das narrativas de Arminto, as quais ficaram gravadas

em sua memória: “Eu tinha uns nove ou dez anos, nunca mais esqueci” (HATOUM, 2008, p. 12).

Essas narrativas têm um sentido muito forte tanto para a vida do menino Arminto, quanto para a vida de Arminto já velho, quando começa a analisar tudo o que Florita lhe contara. Observa-se que ele analisa a história da cabeça cortada como metáfora das duas mulheres que mudaram a vida dele: “Uma das cabeças me arruinou. A outra feriu meu coração e minha alma” (HATOUM, 2008, p. 13). Essas histórias são lembranças de experiências vividas que ficaram em sua memória.

Se por um lado Florita é parte da memória coletiva que sabe do passado de Arminto, por outro lado ela se torna esquecimento, uma vez que oculta ao filho os segredos do pai: “Eu perguntava sobre Amando, mas ela não me contava tudo” (HATOUM, 2008, p. 15). Ela mantinha em silêncio as coisas que sabia sobre o patrão, pois “devia-lhe o favor de acolhê-la em sua casa”, não podia decepcionar Amando, também estava acostumada ao conforto que tinha tanto em Manaus quanto em Vila Bela.

Florita também exercia a função de interlocutora entre Arminto e Amando, visto que o pai lhe furtava o direito de conversa com ele, em tais circunstâncias ela era voz do filho diante do pai: “Lembro que saí da sala e fui com Florita até o quintal. Disse a ela que não queria morar com Amando, nem no palácio nem na chácara de Manaus” (HATOUM, 2008, p. 24). A função de interlocução exercida por Florita é mantida até o final do romance, pois ela sabia até do grau de humor ou de irritação de Amando, como se observa quando adverte Arminto: “Nosso encontro é às cinco horas, eu disse, sabendo que Florita já sabia. Mas antes quero ver o velho. Cuidado para não azedar o Natal, advertiu. Está de bom humor? Em Vila Bela ele só falta abraçar a lua” (HATOUM, 2008, p. 26).

Além de saber da vida de Amando e Arminto, ela também sabia da vida de várias órfãs: “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” (HATOUM, 2008, p. 41). As narrativas dela também soam como denúncias, pois sabia de várias injustiças cometidas por autoridades locais. Sabia a respeito do tráfico de crianças menores vendidas a comerciante e a pessoas do governo que usavam crianças como “escravas domésticas”; sabia dessas injustiças, mas não havia legislação que pudesse recorrer em defesa dessas órfãs, a única instituição que as amparava era a Igreja Católica na pessoa da madre local: “Em Vila Bela, madre Joana Caminal era conhecida como a Juíza de Deus, porque proibia o escambo de

crianças e mulheres por mercadoria, e denunciava os homens que espancavam a esposa e as empregadas” (HATOUM, 2008, p.42).

Florita tinha seus presságios, agia como uma voz de alerta a Arminto. Quando ele contou-lhe que não deu esmola ao mendigo Iro na praça e este lhe jogou uma maldição de que ia morrer afogado, ela contrapôs: “Morrer afogado? Vamos pensar na miséria, isso sim” (HATOUM, 2008, p. 60). Ela já antevia a caminhada dos negócios de Arminto, percebia que seu desfecho não seria nada promissor, por isso disse-lhe que não devia ter vendido o palácio branco e que ia se arrepender para o resto da vida. Dessa maneira, Florita age como uma conselheira, vidente de seus negócios. Só muito tempo depois, Arminto reconhece a falta de atenção aos conselhos de Florita: “A teimosia é uma estupidez que destrói nossa vida. fui teimoso e petulante em desprezar o presságio de Florita” (HATOUM, 2008, p. 83).

Florita também é uma voz insatisfeita com o seu tempo, dada as condições de vida que ficou depois da morte de Amando, e a venda das propriedades que ele deixara a Arminto. Depois que os Becassis compraram as propriedades de Arminto e venderam em seguida para a família Adel, Florita teve que sair da casa e morar num quartinho alugado por Estiliano no porto de Santa Clara. Ela passou a trabalhar na rua vendendo beiju e queijo em um tabuleiro cedido por Leontino Byron. Entendia que tanto Leontino Byron quanto Estiliano lhe ajudavam por reconhecimento à bondade que fora Amando: “Dois amigos do teu pai me tiraram da rua, disse Florita, com raiva. Mesmo morto, ele continua a me ajudar. E olha o que fizeram contigo” (HATOUM, 2008, p. 82). Essa é a vida que passou a levar, não tinha quem lhe sustentasse, não via alternativa para melhorar sua vida: “Se eu fosse mais nova, ia embora desta terra [...] Para outro mundo” (HATOUM, 2008, p. 89). Assim como a tapuia que foi morar com o amante no fundo das águas, Florita também queria ir buscar uma vida melhor em outro mundo, o tempo presente não lhe era o mais favorável, a idade já não lhe oferecia forças: “Olhei para o chão e vi os pés de Florita. Inchados, sujos de terra, as pernas também inchadas. O rosto já não escondia a velhice” (HATOUM, 2008, p. 89).

Ao lado da voz feminina de Florita, pode-se analisar a voz masculina de Estiliano. Diferente da primeira que sabe das histórias de outras personagens, ele sabe dos negócios das empresas de Amando e dos segredos pessoais do patrão. Estiliano era um advogado cuja presença se caracterizava pelo modo de vestir, pela altura e robustez e pelo gosto dos bons vinhos e literatura. Era tradutor da poesia grega e francesa e cuidava dos assuntos jurídicos da empresa de Amando. Ele também era um tipo de mediador entre pai e filho, tentando aproximá-los através do diálogo:

Estiliano confirmou, e disse que meu pai ia precisar de mim. Queria que eu conversasse com Amando em Vila Bela. [...] Em Vila Bela teu pai está longe dos problemas. É a casa dele. [...] Eu não era mais tão jovem, mas me faltava lucidez ou malícia para desconfiar de uma das armadilhas de pai para caçar o filho (HATOUM, 2008, p. 22).

Além de amenizar alguns possíveis atritos entre Amando e Arminto, foi Estiliano quem cuidou de verificar a legalidade da herança que Amando deixou depois da morte ao filho, assim como passou a ser o representante de Arminto na empresa:

Quando Estiliano abriu o inventário, soube que meu pai era proprietário de uma área no bairro de Flores, vizinha ao hospício. Ele deixou para o amigo um bom pecúlio e uma casa na beira da lagoa da Francesa. Estiliano [...] disse que o pecúlio seria o vinho para a velhice. E a casa o abrigo dele em Vila Bela. [...] Pedi ao advogado que fosse meu representante na empresa; [...] Estiliano falou de um empréstimo bancário para pagar o estaleiro Holtz (HATOUM, 2008, p. 29).

Estiliano via em Arminto um homem fraco, sem ideias para negócio e para a empresa do pai. Agia também como um amigo muito próximo, ajudando o rapaz a conseguir o consentimento de madre Caminal para se aproximar de Dinaura e oficializar o namoro: “Quando terminou, soprou a folha de papel para secar a tinta e releu em silêncio, tomando vinho. [...] Voltou à varanda, me entregou duas folhas de papel e disse com uma voz contrariada: Manda isso para a diretora e escreve um bilhete dizendo que teu sentimento está nesses versos” (HATOUM, 2008, p. 39).

Mesmo tendo escrito um bilhete à religiosa na tentativa de ajudar o rapaz, Estiliano não concordava com o relacionamento entre Arminto e Dinaura, pois não admitia que o filho do patrão abandonasse a empresa por causa de uma mulher: “Essa moça te embriagou, Arminto” (HATOUM, 2008, p. 48). Entretanto, como bom empregado e fiel amigo, mesmo depois da morte de Amando Cordovil, Estiliano ainda se sente no dever de cuidar do único herdeiro do amigo, advertindo-lhe do risco de ser preso se não pagasse as dívidas. Reafirma ainda sua desaprovação ao relacionamento com a moça: “Vives em outro mundo, disse Estiliano. Se não venderes tudo, podes ser preso. As pequenas companhias de navegação da Amazônia estão falidas. Sai desta chácara e anda pela cidade. Aquela moça arrancou tua cabeça, te deixou sem razão. Cego” (HATOUM, 2008, p. 57).

Como advogado representante dos negócios, faz acordos para sanar suas dívidas: “Um mês depois, Estiliano fez um acordo com a Companhia Adler e com o banco inglês. E ainda disse que tive sorte, porque não contestaram a avaliação dos bens” (HATOUM, 2008, p. 58).

Estiliano é sempre a voz defensora de Amando. Cria a imagem de um pai sério, correto para o filho. Nas histórias de contrabando e sonegação culpa sempre os políticos: “Os

políticos faziam chantagem com teu pai” (HATOUM, 2008, p. 77). Criava histórias a respeito das “bondades” de Amando que não condiziam com a realidade:

Os fazendeiros só pensavam em exportar carne para Manaus. Amando foi o primeiro a vender carne barata em Vila Bela. Ele queria que o povo comesse, queria carne para todo mundo, mas até para isso tinha que molhar as mãos dos políticos. Queria a cadeia limpa, com comida e catre. Não foi ganância (HATOUM, 2008, p. 78).

A admiração de Estiliano pela imagem de Amando é imensa, mas nem mesmo o próprio filho é capaz de ter, visto que: “Estiliano só conhecia uma face de Amando, e com essa face ele idealizou o homem inteiro e sua alma” (HATOUM, 2008, p. 81). Mesmo que o amigo praticasse qualquer tipo de injustiça, atrocidade, jamais o advogado iria admitir, pois o homem que ele idealizou como amigo era um ser bondoso, cheio de virtudes morais e sociais. Quanto ao ser social, Estiliano pode ser visto como o disseminador de cultura, talvez um poeta:

Dizia que o fim da tarde o inspirava e incomodava, e que sentia nesse momento do dia um desejo absurdo de sofrer. Bebia duas garrafas de tinto, e antes de anoitecer lia poemas de Cesário Verde e Manoel Bandeira. Ia embora meio bêbado, a voz rouca e grave dizendo: “A vida passa, a vida passa, e a mocidade vai acabar” (HATOUM, 2008, p. 84-85).

Compartilhava sua leitura com os comunitários de Vila Bela em sarau literário: “Quando ele se mudou para cá, trouxe de Manaus uma biblioteca que assombrou a cidade. [...] Aos sábados, recitava poemas e oferecia vinho e licor de taperebá aos poucos leitores de Vila Bela” (HATOUM, 2008, p. 85). Numa de suas últimas visitas a Arminto, Estiliano aconselha o jovem a não deixar a cidade, lembrando-lhe:

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

O conselho de Estiliano a Arminto é fundamental para se pensar alguns aspectos relacionados à cultura e à identidade nos dias atuais. Estiliano entende que identidade cultural são características pessoais, culturais e regionais que não mudam, o ser humano evidencia em seu comportamento onde quer que vá. Como lembra Stuart Hall em *A identidade cultural na pós-modernidade* (2015), quando expõe sobre o sujeito do Iluminismo:

[...] estava baseado numa concepção da pessoa humana como um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo “centro” consistia num núcleo interior, que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia e com ele se desenvolvia, ainda que permanecendo essencialmente o mesmo – contínuo ou “idêntico” a ele – ao longo da existência do indivíduo. O centro do “eu” era identidade de uma pessoa (HALL, 2015, p. 10-11).

Entretanto, o entendimento de identidade cultural vem se tornando um conceito cada vez mais debatido e questionado. Com o advento da internet, das redes sociais, da comunicação simultânea, os laços sociais se estreitaram e provocaram grandes mudanças estruturais e institucionais. Em face a essas mudanças, o conceito de identidade cultural também vem sendo ressignificado, portanto, o conceito de sujeito na pós-modernidade vem de encontro a ideia de que o ser humano é o centro do “eu”, não podendo se desvincular de sua identidade cultural. Ao completar sua exposição acerca das três concepções diferentes de identidade, Stuart Hall submete a discussão um novo tipo de sujeito:

[...] essas coisas que agora estão “mudando”. O sujeito, previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não resolvidas. Correspondentemente, as identidades, que compunham as paisagens sociais “lá fora” e que asseguravam nossa conformidade subjetiva com as “necessidades” objetivas da cultura, estão entrando em colapso, como resultado de mudanças estruturais e institucionais (HALL, 2015, 11).

Em *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi* (2005), Zigmunt Bauman complementa a ideia sobre identidade e aborda também sobre o pertencimento, afirmando que tanto identidade quanto pertencimento apresentam possibilidades de mudanças ou de adaptação. Assim, diz Bauman:

[...] o “pertencimento” e a “identidade” não têm a solidez de uma rocha, não são garantidos para toda a vida, são bastante negociáveis e revogáveis, e de que as decisões que o próprio indivíduo toma, os caminhos que percorre, a maneira como age – e a determinação de se manter firme a tudo isso – são fatores cruciais tanto para o “pertencimento” quanto para a “identidade”. [...] “ter uma identidade” não vai ocorrer às pessoas enquanto o “pertencimento” continuar sendo o seu destino, uma condição sem alternativa. Só começarão a ter essa idéia na forma de uma tarefa a ser realizada, e realizada vezes e vezes sem conta, e não de uma só tacada (BAUMAN, 2005, p. 17-18).

Estiliano não queria que Arminto fosse embora da cidade para não sofrer discriminação por causa do seu comportamento, pois levaria consigo sua identidade e os hábitos do local em que vive. Estiliano entende que o amigo jamais seria capaz de mudar sua maneira de ser, assim como seria incapaz de reavaliar seus conceitos de vida.

Guardar segredos a vida inteira para uns talvez seja tarefa fácil, mas Estiliano não foi capaz de guardar os de Amando, por isso, dispôs-se a revelar a Arminto tudo o que sabia do patrão. Contou da relação de Dinaura e Amando, mas tinha também suas dúvidas: “E sempre fiquei na dúvida. Foi a única vez que teu pai me confundiu e me magoou” (HATOUM, 2008, p. 98). Mesmo com essa dúvida, observa-se o quanto Estiliano acreditava em Amando, e como foi cúmplice dos erros cometidos pelo patrão. Estiliano revela também sobre uma carta em que Dinaura expressava o desejo de sair de Vila Bela e ir morar na ilha em que a mãe

nasceu: “Dinaura me escreveu uma carta, pedindo para morar lá” (HATOUM, 2008, p, 98). Da mesma forma, diz com precisão para onde foi a amada de Arminto: “Ela foi morar no povoado da ilha, o Eldorado, disse Estiliano” (HATOUM, 2008, p. 99). Disse ainda o que sabia sobre as razões porque ela foi morar na ilha.

Entretanto, a narrativa dele sobre a saída de Dinaura de Vila Bela e o fato de ir morar numa ilha a poucas horas de Manaus, remete a ideia de que pode ser apenas uma criação de sua mente para desiludir Arminto a procurar Dinaura. Alguns fatores cooperaram para se entender o propósito de Estiliano. Primeiro, ele apenas diz que ela escreveu uma carta, mas não apresenta o texto a Arminto. Segundo, ele nunca concordou com a relação amorosa entre Arminto e Dinaura. E terceiro, discordava de Arminto em ter que abrir mão da herança do pai por causa de uma mulher desconhecida.

Dessa forma, verifica-se que Estiliano foi uma voz que sempre se posicionou em defesa do amigo Amando. Era tão fiel ao amigo que, antes de morrer ainda quis cumprir um dos “desejos” de Amando como prova de sua lealdade: “Tenho que assinar no cartório os termos de doação da minha casa e dos meus livros. Quero doar tudo para Vila Bela e realizar um desejo do meu amigo. Teu pai queria construir uma biblioteca nesta pobre cidade” (HATOUM, 2008, p. 99).

2.2 Os conflitos familiares

Os conflitos sociais e familiares são temas recorrentes nas obras de Hatoum, sejam as guerras mundiais, conflitos regionais ou golpe de estado; da mesma forma os conflitos entre irmãos, pai e filho, as decadências. Neste tópico serão abordados os conflitos familiares. Ele está dividido em duas partes. A primeira discute a relação conturbada entre Amando e seu filho Arminto, verificando as causas que provocaram esse conflito. E a segunda expõe sobre o triângulo amoroso que se ata entre Amando, Florita e Arminto, sendo uma das causas do conflito entre pai e filho.

2.2.1 A relação pater-filial: Amando e Arminto

As obras de Milton Hatoum além de evidenciar aspectos memorialísticos, apresentam quase sempre tensões entre pai e filho, provocadas por razões diversas que se podem ocorrer no cotidiano de uma família. Essas tensões proporcionam à trama uma carga de interpretação

tornando a obra mais fascinante. Em *Dois irmãos* (2000), segundo romance do autor, a incidência de conflitos é constante entre Halim e Omar, pai e filho respectivamente. Halim é pai de Omar e de Yaqub, gêmeos, e Rânia a caçula. Halim não aceita a inimizade entre Omar e Yaqub. Também sente ciúmes por ele próprio não concordar com o modo que Zana trata exageradamente Omar, dando-lhe tanto amor, atenção e carinho em detrimento a Yaqub, assim como não aceitar a maneira como Omar conduz a vida – desocupação, mulheres, festas, bebedeiras, brigas.

Halim se incomodava com isso, detestava sentir o cheiro do filho, que empestava o lugar sagrado das refeições. O pai rondava a sala, caminhava em diagonal, o olhar de relance na rede vermelha sob o alpendre. Num dia em que o Caçula passou a tarde toda de cueca deitado na rede, o pai o cutucou e disse, com a voz abafada: “Não tens vergonha de viver assim? Vais passar a vida nessa rede imunda, com essa cara? Halim preparava uma reação, um punição exemplar, mas a audácia do Caçula crescia diante do pai. Não se vexava, parecia um filho sem culpa, livre da cruz (HATOUM, 2000, p. 33).

A tensão é tão profunda que o filho chega a desacatar o pai morto, indefeso, talvez para mostrar a sua masculinidade, o seu alto grau desafiador, sua petulância. Esse desacato deflagrado ao próprio pai remete ao que diz o professor Marcos Frederico Krüger Aleixo em ensaio intitulado “O mito de origem em *Dois irmãos*”, publicado em *Arquitetura da memória* (2007), de Maria da Luz Pinheiro de Cristo, ao verificar as relações de parentesco superestimadas e subestimadas de Lévi-Strauss. A esse respeito, Krüger (2007) traz a seguinte análise dessa última relação:

Encontramos, entre as relações superestimadas, a relação entre Rânia e o sobrinho Nael; a paixão de Zana pelo filho Omar. Entre as subestimadas estão o ódio entre os gêmeos, Omar e Yakub; o desprezo de Zana por Yakub; em contrapartida a esta última, o desprezo do pai, Halim, por Omar. Aliás, num romance povoado de pessoas emocionais, as relações quase não se equilibram, oscilando para o amor ou para o ódio. Existe, então, essa primeira semelhança entre a leitura straussiana do mito de Édipo e o romance *Dois Irmãos* (KRÜGER in PINHEIRO DE CRISTO, 2007, p. 190).

Em *Cinzas do Norte* (2005), terceiro romance de Hatoum, o conflito entre pai e filho ocorre porque Raimundo, filho de Trajano Mattoso, luta para escapar às ambições do pai que tenta a qualquer custo que o filho assuma sua herança. Mundo, como é chamado na obra, não se interessa pelos negócios do pai, dedica-se apenas à Arte, profissão que deixa o pai Trajano (Jano), como é tratado, muito insatisfeito e furioso. O interesse do pai é de ver o filho assumindo seu empreendimento:

Jano bateu no meu ombro esquerdo, pôs o dedo nas três divisas verdes costuradas na manga da camisa: “Teu sobrinho promete coisa melhor... bem melhor que o tio e que meu filho, que até agora não promete nada. [...] Mundo não fez os exames do segundo ano. E, pelo jeito, vai levar bomba de novo no Colégio Brasileiro. Eu soube que faltava às aulas de educação física. [...] Meu chofer viu vocês dois lá perto do Brasileiro. Qual era a conversa?”.

“Arte”, eu disse. “Ele só fala nisso. As pinturas...”
“Por isso não promete nada”, Jano interrompe. “Arte... quem ele pensa que é?” (HATOUM, 2005, p. 21-22).

O conflito entre pai e filho também está presente em *A noite da espera* (2017), atual obra de Milton Hatoum, primeiro volume da trilogia “O lugar mais sombrio”. Nesta obra não há um confronto direto entre pai e filho, como é o caso de Halim e Omar, em *Dois Irmãos*. Nela o embate ocorre mais no nível ideológico, uma vez que o pai, Rodolfo, identifica-se mais com a ideologia do regime militar, apoiando suas causas e maneiras de governar, seus princípios de manter a “ordem”, enquanto que o filho, Martim, defende os ideais democráticos, o diálogo entre sociedade e o regime imposto, as causas estudantis que se opõem ao regime totalitário.

Rodolfo tem posição política definida: “Ontem mais de mil estudantes foram à assembleia do Parlamento Latino-Americano. Eles e os políticos da oposição dormiram no Congresso Nacional. Querem desmoralizar nosso governo patriótico” (HATOUM, 2017, p. 48). Também se sente parte do governo estabelecido, posiciona-se contra quem quer desmoralizar “nosso governo patriótico”. Isso pressupõe que Rodolfo não só tem ideais militares como toma para si os princípios e convicções do governo que chama de “patriótico”. Por outro lado, Martim, narrador-personagem, apresenta tanto a tensão que há entre ele e o pai com relação a seus posicionamentos políticos, quanto as suas convicções contrárias acerca do ser humano que o pai é:

[...]. Quando desci, meu pai estacionava a Rural e me chamou: “Brasília vai parar, os funcionários da Novacap e dos ministérios foram dispensados.”
Saiu do carro e notou o movimento dos estudantes no outro lado da L2. Dinah e Lázaro já não estavam lá.
“Nesta semana não teve aula na tua escola. Se você for preso mais uma vez, só Deus vai te libertar.”
Por que obedecer a esse homem? Por ser ele mais forte do que eu? Por eu temer uma voz grave? Ganhar uma mesada de merda? (HATOUM, 2017, p. 48).

Assim como nas obras citadas anteriormente, em *Órfãos do Eldorado* as tensões são observadas entre pai e filho. Nesta obra eles vivem em constante conflito sem dar trégua um para o outro. Três fatores contribuíram para que se instalasse a desarmonia entre ambos: a causa da morte de Angelina; o descaso de Arminto com a empresa de Amando e o caso amoroso entre Arminto e Florita. Entretanto o caso amoroso entre Arminto e Florita será tratado num subtópico à parte.

O primeiro fator se revela com o nascimento de Arminto que trouxe a morte de Angelina, esposa de Amando, fato que esse jamais aceitou e fez com que Arminto sofresse as consequências: “Até hoje recordo as palavras que me destruíram: Tua mãe te pariu e morreu.”

(HATOUM, 2008, p. 16). Essa culpa sentenciada pelo pai ao filho tornou-se um peso na vida de Arminto, pois houve momento que ele se sentia responsável pela morte da mãe: “[...] Quando eu já me considerava condenado para sempre, culpado pela morte de minha mãe, o advogado Estiliano apareceu na rua da Instalação para conversarmos” (HATOUM, 2008, p. 18).

Por outro lado, Amando convivia com essa dor. Era feliz com a esposa, mas a perda dela trouxe-lhe um certo descontrole na vida: “Aqui em Vila Bela diziam a Florita que meu pai era feliz ao lado de minha mãe. Quando ela morreu, Amando não sabia o que fazer comigo” (HATOUM, 2008, p. 16). Dedicou a vida aos negócios, também não foi capaz de amar outra mulher: “Depois que tua mãe morreu, seu Amando não gostou mais de ninguém, só dos malditos cargueiros” (HATOUM, 2008, p. 24). A prova do grande amor pela esposa se revela em forma de culto, respeito e valor à memória dela: “[...] Aí ele se aproximava da parede e beijava a fotografia de minha mãe” (HATOUM, 2008, p. 18). Amando amava tanto a esposa que chegou ao extremo para defendê-la:

[...] Enquanto Florita e o prático limpavam os quartos e a varanda, eu olhava a velha samaumeira na margem do rio. A árvore mais alta deste mundo, meu pai dizia. Um safado que trabalhava na Boa Vida mexeu com tua mãe. Foi sufocado num galho alto. Ele já estava morto quando atirei na corda. O corpo caiu na água e depois foi colocado numa balsa que o rio levou (HATOUM, 2008, p. 67).

O amor de Amando pela esposa parece ser bem maior do que pelo próprio filho, visto que foi capaz de fazer essa grande atrocidade contra o homem que mexera com a esposa. Com a morte dela instala-se um grande ressentimento entre pai e filho. Para aquele – a perda irreparável da esposa. Para este – assumir a culpa pelo que não fez. Não se pode dizer que Arminto foi abandonado pelo pai, pois deixou-o sob responsabilidade de ser criado por terceiros:

Uma tapuia me amamentou. Leite de índia, ou suco leitoso do tronco de amapá. Não me lembro do rosto dessa ama, de nenhum. Tempo de escuridão, sem memória. Até o dia em que Amando entrou no meu quarto com uma moça e disse: Ela vai cuidar de ti. Florita nunca mais arredou o pé de mim, por isso sentia falta dela quando morava na Saturno (HATOUM, 2008, p. 16).

Não há também nenhuma relação de amor e carinho do pai para com o filho. Mesmo com toda indiferença, a ausência do pai incomodava muito Arminto, chegando a não entender o sentimento que havia por ele: “Em Manaus eu não fazia nada, apenas lia na sala das refeições, depois cochilava no calor da tarde, acordava suado, pensando no meu pai. Eu esperava alguma coisa, sem saber o quê. [...]. Ia ao bairro dos Ingleses e rondava a chácara com a esperança de falar com o meu pai ou de ser visto por ele” (HATOUM, 2008, p. 16). Arminto desejava sempre ter o pai por perto, vê-lo, receber uma expressão de afeto, amor e

carinho: “Eu esperava Amando na banquetta do piano. Uma espera angustiada. Queria que ele me abraçasse ou conversasse comigo, queria ao menos um olhar, mas ouvia sempre a mesma pergunta: Passearam?” (HATOUM, 2008, p. 18).

Porém, não só Arminto sentia a falta do pai, mas este também, segundo Estiliano, também sofria a ausência do filho: “Amando fazia questão de pagar, disse Estiliano. Ele sofre com a separação de vocês. É um homem orgulhoso demais para estender a mão para o filho” (HATOUM, 2008, p. 20). O conflito era fato, Amando esquivava-se sempre e não dava oportunidade a Arminto de falar com ele, mas Arminto desejava muito um encontro amistoso com o pai: “Nunca tive certeza se fui demitido a mando do meu pai, mas ainda tinha esperança de conversar com ele. [...] E, mesmo sem saber, desejava me aproximar do meu pai. Hoje, as lembranças chegam com força. E são mais nítidas” (HATOUM, 2008, p. 20-21). Mesmo com todo o desejo de conversar com o pai, Arminto guardava recordações do passado que lhe feria a alma: “Quando ele aparecia no alto da Escada dos Pescadores, eu voltava para o palácio branco. Lembrei também do desprezo e do silêncio. Isso doía mais que as histórias que ele me contava na fazenda Boa Vida” (HATOUM, 2008, p. 21).

O descaso com os empreendimentos do pai por causa do amor por Dinaura é o segundo fator que motivou o conflito entre pai e filho. Os negócios empresariais de Amando cresciam a cada dia, os contratos aumentavam, os lucros eram notáveis. Era possível Amando ganhar uma nova linha de carga entre Manaus e Liverpool: “Se Amando ganhasse, conseguiria ajuda do governo para comprar mais um cargueiro. Estiliano confirmou, e disse que meu pai ia precisar de mim” (HATOUM, 2008, p. 22). O pai queria ver o filho à frente de seu empreendimento, dirigindo sua empresa de navegação, resolvendo os negócios com as casas aviadoras e bancos, pois Arminto era seu único herdeiro e tinha por direito dirigir, juntamente com seu pai, aquela que seria sua futura herança, entretanto, Arminto não tinha nenhuma disposição e interesse em assumir esses negócios, assim, diz ele: “[...] O que fiz foi me atirar à vida noturna na vizinhança do porto. Com a roupa que ganhava dos passageiros, não era difícil conquistar mulheres dos cabarés famosos. Bebia de graça a bordo do *La Plata* e trabalhava como carregador e guia turístico (HATOUM, 2008, p. 22). Até mesmo depois da morte de Amando, Arminto desprezava os negócios que o pai lhe deixara sob os cuidados de Estiliano, que com sua voz rouca, adivinhando o pensamento de Arminto, diria: “É um absurdo ignorar a empresa que herdaste do teu pai...” (HATOUM, 2008, p. 38). Entretanto, Arminto tinha uma ideia formada a respeito de Estiliano, portanto, pensava: “[...] ele não gostava de Dinaura. Birra de solteirão? Ou raiva de uma mulher que me afastou de vez da

empresa e de Manaus?” (HATOUM, 2008, p. 62). Dessa forma, o amor de Arminto por Dinaura era o que provocava o grande impasse na vida de pai e filho. Este queria viver com a moça, casar, ser feliz, nada mais interessava para ele, lembrava do que Estiliano lhe dissera: “[...] estava embriagado por Dinaura” (HATOUM, 2008, p. 48).

2.2.2 Florita: uma mulher entre pai e filho

Amando constata um relacionamento amoroso entre Arminto e Florita, isso era um desacato a ele cometido pelo próprio filho, pois sentia Florita sua posse. Foi Almerindo, criado de Amando, quem a capturou, tirando da família de empregados que havia fugido para a floresta: “[...] Pobre e corajosa, dizia Amando. Não quis fugir com os preguiçosos, largou a família para trabalhar e viver melhor” (HATOUM, 2008, p. 69). Amando ofereceu tudo o que uma cunhantã precisava: “Meu pai levou a moça para o palácio branco, e lhe comprou roupa e sandálias. Em Vila Bela ela estudou e ganhou um nome, com batismo cristão, festejado” (HATOUM, 2008, p. 69). É dessa maneira que Florita entra para a história dos Cordovil, é ela a quem Amando confia a criação de Arminto desde criança, mas é essa moça que passa a ser uma das causas de conflito entre pai e filho:

Essa moça me criou. A primeira mulher na minha memória. Florita. Anos depois, também em Vila Bela, uma tarde em que ela dormia na rede, entrei no quarto e fiquei observando o corpo nu. Tive um susto quando ela se levantou, tirou minha roupa, me levou para dentro da rede. Almerindo e Talita ouviram, contaram tudo para o meu pai. Florita não se desculpou nem foi punida pelo patrão (HATOUM, 2008, p. 69-70).

Essa ligação entre ambos começou desde quando Arminto ainda era menino. O sentimento entre pai e filho já era um tanto abalado desde que este nasceu. Ao comprovar que havia um relacionamento do filho com a mulher que o criou, mexeu com o ego de Amando:

Ele e o caseiro, Almerindo, me caçaram pela cidade, e só me encontraram de amanhã cedo, deitado com Florita na rede do quarto dela. Quando ele entrou, fechei os olhos. Florita levantou e abriu a janela para afrouxar o ódio de Amando. Disse que eu estava com enjoo e desarranjo.

Sai da rede, ele ordenou.

Obedeci, sem abrir os olhos. O primeiro tabefe esquentou meu rosto e me jogou de volta para a rede; ele se curvou, deu outro de mão aberta na minha orelha. O estalo chiava como um inseto preso na minha cabeça. Impossível reagir: meu pai era um Cordovil pesado, os dedos grossos nas mãos grandes. Então Florita confessou que tinha mentido. Amando ameaçou expulsá-la de casa, e me forçou a morar um mês com os caseiros, a comer a comida deles, a limpar o quintal (HATOUM, 2008, p. 43).

Não há nenhuma ação de Arminto que denuncie qualquer reação contra a atitude grosseira do pai, diferente do que ocorre entre Omar e Halim em *Dois Irmãos* (2000), cuja

revolta entre pai e filho é inacreditável, pois mesmo morto, Halim é desafiado por Omar como inimigo mortal, numa fúria descomunal e desumana como se aquele estivesse vivo e ainda apresentasse alguma ameaça para este.

Não suportou ver o pai morto em casa, sentado no sofá cinzento, de onde costumava ver o filho embriagado ou grogue de sono na rede vermelha. [...]. Viu no sofá cinzento o único homem que o desonrou com um bofete. Começou a gritar, criança incendiada de ódio ou de algum sentimento parecido com o ódio. Gritava fora de si: “Ele não vai acorrentar o filho dele? Não vai passar a mão no rosto suado? Por que ele não se mexe e fala comigo? Vai ficar aí, com esse olhar de peixe morto?” Gritos na madrugada. Os gritos do Caçula (HATOUM, 2000, p. 217).

Arminto já tinha mais ou menos vinte anos quando o pai o levou de Vila Bela para Manaus. Durante toda a viagem não falou com o filho, apenas quando desembarcaram Amando se dirigiu a ele: “Vais morar na pensão Saturno. E tu sabes por quê” (HATOUM, 2008, p. 15). Amando era inconformado com o relacionamento de Florita com Arminto, Estiliano sabia disso. As visitas dela a Arminto causavam ciúmes no pai e aumentavam mais a divergência entre ambos: “Florita nunca mais me visitou, eu disse. Implicância do meu amigo. Ciúme. Mas tudo isso vai acabar” (HATOUM, 2008, p. 22).

Ele ficou morando em um dos quartos da Saturno, onde moravam outros rapazes. Quando havia oportunidade, Florita se encontrava às escondidas com ele na pensão: “Quando meu pai estava no escritório, Florita escapava até a pensão para conversar comigo e lavar minha roupa” (HATOUM, 2008, p. 15). Esse relacionamento era causa de interrogação para Arminto sobre o tratamento avesso que o pai lhe dispensava: “Minha maior dúvida naquela época era saber se o silêncio hostil que nos separava era culpa minha ou dele. Eu ainda era jovem, acreditava que o castigo por ter abusado de Florita era merecedor; por isso devia suportar o peso dessa culpa” (HATOUM, 2008, p. 16). A narrativa mostra ainda a sagacidade com que Amando procura se encontrar com Florita, deixando dúvidas tanto para o narrador quanto para o leitor, pois não se pode precisar quem era o homem que Arminto viu na rua, se se tratava com certeza de seu pai:

Uma vez, à noite, vi um homem parecido com Amando no Boulevard Amazonas. O mesmo jeito de andar, a mesma altura, os braços caídos, mão fechadas. Caminhava ao lado de uma mulher, e pararam em frente ao reservatório da Castelhana. Duvidei se o homem era meu pai quando as mãos dele alisaram a cabeça da mulher. [...]. O homem escapou que nem rato: correu para uma rua escura, puxando a moça pelos braços [...] Queria saber se era ele mesmo que estava com uma mulher na calçada da Castelhana. (HATOUM, 2008, p. 17).

Dessa forma, pode-se perceber ao longo da narrativa que a relação entre pai e filho é de constante conflito. Não há nenhum sinal de afeição e carinho manifestado por Amando a Arminto apenas desrespeito, frieza, silêncio e desprezo e, uma das causas dessa hostilidade

estabelecida nesse convívio é a disputa pela atenção de Florita: “Não me deixou entrar nem falar. Na porta, disse: O que fizeste com Florita é obra de um animal. Fechou devagar a porta, como se quisesse desaparecer ao poucos, e para sempre” (HATOUM, 2008, p. 17).

3 AMAZÔNIA: FICÇÃO E DECADÊNCIA

3.1 Ficção e decadência

Neste terceiro e último capítulo será tratado sobre o conceito de ficção e o modo como a decadência é apresentada no romance *Órfãos do Eldorado*, *corpus* desse estudo. Ele está dividido em apenas um tópico e subdividido em três subtópicos. O primeiro subtópico trata dos pontos de confluências entre ficção e história tentando entender os dois termos e suas fronteiras, assim como identificar suas características individuais. O segundo se debruça sobre as narrativas da vida nos seringais do Amazonas, no período que compreende o Segundo Ciclo da Borracha, época em que os migrantes nordestinos eram atraídos pelas propagandas do governo com a promessa de enriquecimento fácil. E, o terceiro, aborda acerca da crise da borracha no Amazonas e a decadência da empresa de Amando Cordovil, articulada às consequências da guerra e à falência das empresas produtoras e transportadoras de borracha.

3.1.1 Ficção e História: confluências em *Órfãos do Eldorado*

A História e Literatura guardam o passado de um povo. São responsáveis em relatar, reviver, representar ou rememorar o passado de uma sociedade, de seu povo, de sua cultura. A razão de se buscar essas duas grandes ciências é entender um pouco o que é história e o que é ficção. Nos primórdios a História guardava eventos na memória coletiva de uma sociedade que podiam ser lembrados ou esquecidos. O advento da escrita veio assegurar que esses acontecimentos não fossem esquecidos, possibilitando guardar em outros arquivos, além da memória, registros que entendessem ser indispensável para a formação de conhecimento de gerações futuras. Para tanto, lançou-se mão da História escrita e, por conseguinte, da Literatura, ambas se complementam e cuidam dos acontecimentos que marcam épocas e oferecem condições de manter registros históricos assegurados por séculos e milênios. Para Walter Benjamin (1994):

A história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de “agoras”. Assim, a Roma antiga era para Robespierre um passado carregado de “agoras”, que ele fez explodir do *continuum* da história. A Revolução Francesa se via como uma Roma ressurreta. Ela citava a Roma antiga como a moda cita um vestuário antigo. A moda tem um faro para o atual, onde quer que ele esteja na folhagem do antigamente. Ela é um salto de tigre em direção ao passado (BENJAMIN, 1994, p. 229-230).

A História tem como objetivo estudar e registrar a estrutura e evolução das sociedades humanas ao longo dos tempos, assim como trazer à luz do presente evento do passado, como o próprio Benjamin diz: “um passado carregado de “agoras”. Verifica-se como o conceito de História está registrado no *Dicionário Houaiss de Língua Portuguesa* (2009):

história: *s.f.* **1** conjunto de conhecimentos relativos ao passado da humanidade e sua evolução, segundo o lugar, a época, o ponto de vista escolhido [...] **2** ciência que estuda eventos passados com referência a um povo, país, período ou indivíduo específico [...] **7** enredo, trama [...] **8** narração de eventos fictícios ou não, ou de um cunho popular e tradicional; estória (Houaiss, 2009, p. 1029).

Compreendendo o que diz a referência acima sobre História, pretende-se estabelecer diferenças e/ou similitudes entre História e ficção. Assim, verifica-se que todos os conceitos são válidos para se entender História como os registros dos acontecimentos que marcaram o passado da humanidade, por outro lado, pode-se analisar também que história está relacionada à narração de eventos fictícios que ganham notoriedade na oralidade popular.

Já a ficção tem o poder de criar realidades com contextos, histórias, personagens, tessituras temática a partir da mente humana. O mesmo dicionário traz as seguintes descrições sobre ficção:

ficção: *s.f.* **1** ato ou efeito de fingir; fingimento **2** elaboração, criação imaginária, fantasiosa ou fantástica; fantasia (...) **4** criação artística (literária, cinematográfica, teatral etc.), em que o autor faz uma leitura particular e original da realidade **5** LIT caráter imaginativo e criativo de uma obra literária (narrativa, lírica ou teatral) **5.1** *freq.* LIT prosa literária (*freq.* conto, novela, romance) construída a partir de elementos imaginários calcados no real e/ou de elementos da realidade inseridos em contexto imaginário; ficcionalismo, ficcionismo, narrativa (Houaiss, 2009, p. 891).

Nesse sentido, interessa compreender *ficção* como uma “realidade” criada com elementos imaginários calcados no real e/ou de elementos da realidade inseridos em contextos imaginários, entretanto, compreende-se também que há outro “mundo real” dentro da realidade ficcional, visto que nesse, as personagens existem independentemente do mundo real dos acontecimentos históricos. Muitas vezes, a obra de ficção é clara, não deixa dúvidas de que se trata de uma narrativa ficcionalizada, inusitada, cria uma realidade que no mundo real seria impossível acontecer. Tome-se como fato ilustrativo o capítulo primeiro da obra *Memórias póstumas de Brás Cubas*, de Machado de Assis, que trata do óbito do autor:

Algum tempo hesitei se devia abrir estas memórias pelo princípio ou pelo fim, isto é, se poria em primeiro lugar o meu nascimento ou a minha morte. Suposto o uso vulgar seja como começar pelo nascimento, duas considerações me levaram a adotar diferente método: a primeira é que eu não sou propriamente um autor defunto, mas um defunto autor, para quem a campa foi outro berço; a segunda é que o escrito ficaria sem mais galante e mais novo. [...]. Dito isto, expirei às duas horas da tarde de uma sexta-feira do mês de agosto de 1869, na minha bela chácara de Catumbi. Tinha uns sessenta e quatro anos, rijos e prósperos, era solteiro, possuía cerca de trezentos contos e fui acompanhado ao cemitério por onze amigos. Onze amigos! Verdade é que não houve cartas nem anúncios. Acresce que chovia – peneirava –

uma chuvinha miúda, triste e constante, tão constante e tão triste, que levou um daqueles fiéis da última hora a intercalar esta engenhosa ideia no discurso que proferiu à beira da cova (ASSIS, s/d, p. 9).

Nesse fragmento de capítulo o próprio narrador-personagem diz como pensava começar a escrever suas memórias; se declara “um defunto autor”; narra a hora, o dia, o ano, o local de sua morte; salienta sua idade, quando de sua morte, o estado civil, o quanto possuía em dinheiro; diz ainda quantos amigos lhe acompanharam ao cemitério; por último, narra como estava o clima por ocasião de seu enterro. Todos esses detalhes chamam a atenção do leitor quanto ao estilo do escritor, mas não deixam dúvidas de que se trata de uma produção ficcional, posto que no mundo real, jamais seria possível alguém escrever suas próprias memórias depois de morto, apenas no mundo da imaginação isso é capaz de ser concretizado.

Desse modo, a ficção é algo arrebatador, que transcende a realidade do cotidiano, não é uma falsa realidade, é uma “outra realidade” que nasce da criação do artista, por intermédio do processo imaginativo que fortalece e valoriza a realidade como expõe Gustavo Bernardo em sua obra *A ficção de Deus* (2014):

A ficção não se opõe à verdade, como mentira, mas todo o contrário: a ficção intensifica, fortalece e valoriza a realidade. Para ser mais preciso: a ficção recupera a admiração perante a realidade. Essa admiração muitas vezes é chamada de “entusiasmo”, palavra que originalmente significa: sentir um Deus dentro de si. A admiração entusiasmada não permite nem que se entenda a ficção como contrária ou inferior à realidade (BERNARDO, 2014, p. 44).

Sabe-se, entretanto, que a ficção não é algo tão simples assim de entender, ela pode criar, recriar, entrecruzar, interrelacionar fatos ou acontecimentos dentro dela mesma. Ela é algo muito intrigante, fascinante, podendo, às vezes, confundir-se com a realidade. Nessa obra, Bernardo analisa o processo de criação de um Criador na obra de ficção ao estudar duas personagens, uma do filme “A Rosa Púrpura do Cairo”, de Woody Allen lançado em 1985, e a outra personagem de um filme com o mesmo nome rodado em 1935:

O filme que carrega esse outro filme dentro dele é um vertiginoso exercício de metaficção. Esse exercício reproduz o gesto metaficcional por excelência: a criação de um Criador de tudo o que existe e a conseqüente crença nele. Cecília é uma mulher deprimida em plena depressão americana. Ela sustenta com seu trabalho tedioso um marido desempregado e grosseiro. Encontra prazer e sentido apenas no cinema, tanto que se apaixona pelo personagem de um dos filmes que assiste. Certo dia, o personagem pelo qual Cecília se apaixonou sai da tela para conversar com ela. Tom sai do filme dentro do filme para se encontrar com sua espectadora. Essa espectadora, no entanto, é tão ficcional e ao mesmo tempo tão real quanto Tom, porque ela também é personagem, no caso, do filme por fora do filme (BERNARDO, 2014, p. 235-236).

Na análise apresentada por Bernardo, observe-se que, a ficção apresenta múltiplas possibilidades de criação assim como ele apresenta nesse comentário em que uma personagem de uma obra posterior sai de seu “tempo” e se encontra com outra de uma obra

anterior, ou como a de um defunto que escreve suas próprias memórias. Para Chartier (2010) história e ficção têm fronteira distinta:

Entre história e ficção, a distinção parece clara e resolvida se se aceita que, em todas as suas formas (míticas, literárias, metafóricas), a ficção é “um discurso que ‘informa’ do real, mas não pretende representá-lo nem abonar-se nele”, enquanto a história pretende dar uma representação adequada da realidade que foi e já não é (CHARTIER, 2010, p. 24).

Dentre o universo temático de Milton Hatoum, fatores histórico-memorialísticos têm destaque. As confluências históricas ganham novas ressignificações ao serem resgatadas e inseridas no contexto vigente, sendo que ficção, história e memória estão imbricadas numa relação de espaço e tempo. Em *Órfãos do Eldorado*, a memória destaca-se pelo fato de trazer fortes marcas do passado de Manaus, de Parintins (Vila Bela), e do próprio Amazonas. Essas marcas são elos que se estabelecem entre passado e presente numa relação sócio-histórica.

Órfãos do Eldorado reverbera também fatos históricos que deixaram cicatrizes de sofrimento e dor na sociedade brasileira. O autor ressignifica esses acontecimentos no tempo presente dando voz a indivíduos que foram deixados à margem da história, silenciados e relegados ao esquecimento social, regional e familiar. Alguns aspectos são apresentados nessa obra: a Segunda Guerra Mundial, o Golpe Militar de 1964, o período áureo e de decadência da borracha, dentre outros e, a partir deles, verificam-se suas confluências dentro do contexto sócio-histórico brasileiro, bem como analisa-se a relação entre história e ficção no que circunscreve a obra. Antes, porém, será abordado um pouco sobre a memória, uma vez que se entende que ela pode auxiliar no entendimento das confluências entre ficção e história.

A memória dos ancestrais é o que, quase sempre, mantém a história de uma sociedade viva, quando se cultiva a língua, as crenças, os ritos, os costumes, a identidade, o jeito próprio de ser e de estar no mundo. É a partir da memória ancestral que o homem constrói sua história, numa relação temporal de acontecimentos entre diversos povos influenciando e sendo influenciado por outras culturas. São esses acontecimentos que, de alguma forma interferem e modificam o modo de ser e de viver de outrem em determinado local e tempo. Assim, pode-se dizer que a marcação do tempo é o ponto de referência para a História. É a partir da delimitação temporal que se verificam os eventos históricos com mais precisão. Sem a delimitação do tempo, os povos não teriam o registro da memória, tradição, identidade, lembranças, crenças, tampouco manteriam sua cultura. O tempo foi e é primordial para quase todas as culturas. Sem a sua marcação, algumas sociedades não teriam possibilidades de rememorar, de delimitar um período para delimitar fatos, acontecimentos, ocorrências, nascimento ou morte. Também não teriam possibilidades de aprender com o passado nem

projetar eventos futuros, uma vez que não haveria um determinado acontecimento como ponto de ancoragem, como referência anterior.

O tempo é dinâmico e se apresenta de várias formas. Lucília de Almeida Neves Delgado em *História oral e narrativa* (2003), diz que “o tempo é um movimento de múltiplas faces, características e ritmos, que inserido à vida humana, implica em durações, rupturas, convenções, representações coletivas, simultaneidades, continuidades, descontinuidades e sensações” (DELGADO, 2003, p. 10).

Num processo quase indissociável, tempo, espaço, memória e história caminham juntos através de uma relação de apropriação e reconstrução da memória para produzir história. Isto ocorre quando a lembrança se volta a eventos marcantes como guerra, conflitos de terra, movimentos étnicos, decisão de herança, luta pelo poder, conflitos ideológicos. Assim, o passado visita o presente e, nesse sentido, os dois projetam-se ao futuro como desenho de uma utopia pautada com cores do presente, rabiscadas por traços que restam do passado, projetando imagens de possibilidades de um futuro desejado. Para Carmelo Distante: “Não existirá um porvir verdadeiro para humanidade e não existirá um verdadeiro progresso, se o futuro não tiver um ‘coração antigo’, isto é, se o futuro não se basear na memória do passado” (DISTANTE, 1998, p. 84).

Ao realizar análise sobre passado, pode-se deparar com outro tempo diferente daquele em que está sendo vivido. O passado é um tempo de singularidade, confluências temporais em que a história vivida, sentida, realizada se depara com a história pesquisada, analisada, estudada, narrada. Já o presente é um ponto na ficção em que se encontram passado e futuro, sendo que as experiências resultantes desse encontro estarão sempre em perspectiva, a acompanhar o dinamismo do tempo.

Dessa convergência temporal decorrem histórias que revelam a identidade e a cultura de um povo, uma vez que o que se produz no campo das relações sociais vai se sobrepondo na estrada do tempo, interligando eventos num processo de entrelaçamento.

Há, portanto, uma predileção da História em registrar eventos de grande impacto social, excluindo os de menor importância, pois ela se atém a métodos seletivos de apreensão do passado, registrando o que é relevante. Assim, a memória emerge indo ao encontro de pormenores do passado, mesmo sendo este “uma imagem mutilada, torso: um misto indissociável de lembrança e trabalho do tempo, esquecimento” (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 404). Dessa forma, pode-se dizer que o encontro de fragmentos do passado pinçados pela memória constrói ou reconstrói história e/ou histórias.

Nessa direção, sua maior contribuição histórica é evitar que o ser humano perca referências fundamentais na construção das identidades coletivas, que mesmo sendo identidades sempre em curso, como afirma Boaventura Santos (1994, p. 127), “são bases fundamentais do autorreconhecimento do homem como sujeito de sua história”. Dito assim, História e memória muitas vezes são tomadas como instâncias sinônimas como observa Seligmann-Silva:

[...] a história entra em cena com o fim da tradição, no ‘momento em que se apaga ou se decompõe a memória social’. Enquanto o tempo da memória coletiva ‘é uma corrente de pensamento’, a História precisa das esquematizações didáticas, ela divide o tempo para dominá-lo e compreendê-lo (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 69).

A memória tem relação de significado com tempo e espaço. Decorre da consciência de fatos ocorridos em determinado lugar em épocas passadas. Ela faz recortes de fatos que aconteceram e traz para o presente. Dessa forma, diz David Lowenthal que “toda consciência do passado está fundada na memória. Através das lembranças recuperamos consciência dos acontecimentos anteriores, distinguimos ontem e hoje, e confirmamos que já vivemos um passado.” (LOWENTHAL, 1981, p. 75).

Júlio Pimentel Pinto também afirma que “[...] a memória é esse lugar de refúgio, meio história, meio ficção, universo marginal que permite a manifestação continuamente atualizada do passado” (PINTO, 1998, p. 307). Na verdade, imbuída de vastas possibilidades, a memória torna-se infinitamente rica em suas manifestações, uma vez que ela remonta o passado com alguns detalhes que ficaram adormecidos e que só ela é capaz de acioná-los e fazer com que sejam revividos.

A memória, como forma de conhecimento e como experiência, é um caminho possível para que sujeitos percorram a temporalidade da vida, reconstruam momentos, recontem sua história. Essa possibilidade é muito significativa ao refletir sobre o ato de lembrar. Arminto, em *Órfãos do Eldorado*, é um artífice “reconstrutor de passados” tanto o seu quanto daqueles com quem viveu. Assim o faz ao relembrar um recorte de um momento:

Ainda me lembro das tardes de desolação e saudade, dos dias lentos e das noites maldormidas. Os telegramas enviados de Manaus, quatro ou cinco, que eu rasguei com raiva, sem ler, sem nem mesmo abrir. A voz nervosa de Florita perguntando: E se for alguma coisa urgente?, dizendo: Vai ver que o doutor Estiliano quer falar contigo, e catava os pedaços de papel, tentando juntar palavras e dar algum sentido às mensagens (HATOUM, 2008, 47).

A memória contém incomensuráveis potencialidades, destacando-se o fato de trazer consigo a forte marca dos elementos fundadores, além dos elos que conformam as identidades e as relações de poder. São lembranças, em suas dimensões mais profundas, que conformam

as heranças e acumulam os detritos, que refundam mitos e alimentam a exaltação dos vencedores de todas as épocas.

A História, por seu turno, requisita para si estudar movimentos específicos, únicos em sua relação concreta, onde tempo e espaço são seus aliados essenciais. Assim, para se realizar uma pesquisa é preciso estabelecer data, escolher os recortes cronológicos, a definição de tema ou objeto a ser pesquisado, tudo isso implica decidir sobre qual realidade espacial ou qual tempo se usará na pesquisa.

Observa-se, portanto, que a dimensão de temporalidade na História é de tamanha relevância. O próprio tempo, quase sempre, torna-se definidor das questões relacionadas à temática de uma pesquisa. A sucessão irreversível dos meses, anos e séculos constitui-se como um dos elementos referenciais. Os acontecimentos da vida em comunidade ou de experiências individuais da existência humana são estímulos de onde emergem lembranças e reminiscências, que constituem a tessitura do tempo da memória seja ela individual, local, comunitária, regional, nacional ou mesmo internacional.

Tanto no campo da história quanto no terreno da memória ou no entrelaçamento de ambas, o passado se presentifica em expressões artístico-literárias ligadas a uma sociedade, a uma cultura, a uma tradição. Diz Antônio Candido em *Literatura e sociedade* (2006) que, “todos sabemos que a literatura, como fenômeno de civilização, depende, para se constituir e caracterizar, do entrelaçamento de vários fatores sociais” (CANDIDO, 2006, p. 21), dos quais se podem relacionar fatores históricos em íntimo diálogo com a memória.

Tratando-se das discussões de incidências históricas na literatura, circunscrevem-se elas à literatura brasileira, em particular à literatura produzida na região norte, cujo representante da atualidade é o amazonense Milton Hatoum, com produções representativas de enorme aceitação dentro e fora do país. Convergem para a produção de Hatoum, temáticas relacionadas à Guerra, à decadência do Ciclo da Borracha, ao Golpe Militar, ao advento da Zona Franca de Manaus, observando-se que a literatura não foge às infestações históricas. Verifica-se que não é à toa que Rafael Voigt Leandro, em sua tese de doutoramento “Os ciclos ficcionais da borracha e a formação de um memorial literário da Amazônia” (2014), ao se reportar sobre o ciclo da borracha, afirma:

[...] o ciclo da borracha é o grande responsável pela entrada definitiva das letras amazônicas no circuito nacional. Porém, essa entrada não se promove de maneira simplista. Ao mesmo tempo em que a borracha produzia mudanças na estrutura econômica e social da Amazônia, criava-se novas condições materiais para a produção e circulação da literatura, impulsionadas pela atmosfera belle époque de Belém e Manaus, as duas principais capitais do Norte (LEANDRO, 2014, p. 8).

Entretanto, a inserção da História na literatura no norte do Brasil não dura apenas durante o ciclo de exploração da borracha e sua decadência, mas atravessa todo século XX ressoando em obras de autores contemporâneos, iluminando os fatos, acontecimentos, eventos de uma memória senão triste, mas curiosa do passado.

O ciclo da borracha passa a alimentar a vida rural e urbana. Esses diferentes *modus vivendi* se fundem. A vida rural nos seringais não se caracteriza como contemplação ou relação harmônica com a natureza. Adquire, a bem da verdade, o sentido de destruição, de exploração, de esgotamento de recursos, sem qualquer estratégia de reposição ou preservação. A vida urbana, a principal beneficiada, conquista suas facilidades e as capitais da borracha se embelezam e se modernizam no padrão *belle époque*, como Belém e Manaus. É assim que se pode considerar não somente o ciclo da borracha, mas também seu ciclo ficcional, dentro do eixo urbano-rural. Esse *continuum* estará em permanente oscilação, quando se observam as tendências da literatura de Alberto Rangel ou de Dalcídio Jurandir, ou em outra dicotomia, mais contemporânea, entre Márcio Souza e Milton Hatoum (LEANDRO, 2014, p. 23).

Órfãos do Eldorado é uma narrativa imersa em intenso conflito entre pai e filho decorrido no Amazonas, mas especificamente Manaus e Parintins (Vila Bela). Porém, o conflito é apenas o cerne em torno do qual outras temáticas estão imbricadas, com destaques para mitos, aspectos históricos e culturais e, um estreito diálogo entre o local e o universal.

A obra mergulha nas raízes do que o povo da floresta tem de mais sagrada: o mito. É uma sociedade repleta de ritos, mistérios, crenças, isolada no norte do país, mas que tem uma história que merece ser registrada e reconhecida como qualquer outra dentro da história nacional. A literatura, neste caso, torna-se mais que porta-voz, ela é uma forma de dar oportunidade e voz aos “insulados do norte”, aos esquecidos, aos “órfãos da história”, buscando razões que justifiquem o sentido de ser e de viver numa região inóspita que precisa de um replanejamento social, econômico, político, com uma linguagem ressignificada, contundente, que ressoe como instrumento de contestação local, nacional e universal.

Na epígrafe de abertura de *Órfãos do Eldorado*, Hatoum toma o poema de Konstantinos Kaváfis, na primeira estrofe, para resumir a insatisfação da vida, em particular, do povo da floresta, visto que parece não se conformar com as condições de vida em que vive:

Vou para outra terra, vou para outro mar.
Encontrarei uma cidade melhor do que esta.
Todo o meu esforço é uma condenação escrita,
E meu coração, como o de um morto, está enterrado.
Até quando minha alma vai permanecer neste marasmo?
Para onde olho, qualquer lugar que meu olhar alcança,
Só vejo minha vida em negras ruínas
Onde passei tantos anos, e os destruí e desperdicei
(KAVÁFIS in HATOUM, 2008, p. 7).

Contextualizando a epígrafe à realidade amazônica, há inicialmente um desejo explícito do eu-lírico de sair do lugar em que se encontra, de libertar-se. Ele expressa

nitidamente o desejo de partida, buscar outra terra, sair do isolamento e encontrar outra cidade bem melhor. Apresenta em seguida sua insatisfação de viver no lugar onde o “coração, como o de um morto, está enterrado”; não aceita “permanecer no marasmo” onde a vida se esvai.

Consoante a isso, Hatoum inicia sua narrativa falando da mulher que “foi atraída por um ser encantado”, procurando uma vida melhor da que vivera com o marido:

Queria viver num mundo melhor, sem tanto sofrimento. Falava sem olhar os carregadores da rampa do Mercado, os pescadores e as meninas do colégio do Carmo. Lembro que elas choraram e saíram correndo, e só muito tempo depois eu entendi por quê (HATOUM, 2008, p. 11-12).

No trecho acima, há uma alusão à insatisfação da personagem em viver no lugar ou em não aceitar o momento histórico. O mundo para a personagem parece não fazer nenhum sentido, quer viver noutro lugar bem melhor onde não haja dor nem sofrimento. Ela, a personagem, sabia dos percalços do povo representado por carregadores, pescadores e das moças do colégio do Carmo; pessoas que talvez tivessem desejo de sair da vida que lhes impuseram, mas foram levadas a aceitá-la. O discurso em pauta reproduz a confluência das vozes que sobressai na narrativa. Essas vozes propiciam um vasto diálogo entre as personagens, convergindo na proposição do autor: fazer ecoar na literatura o tipo e a condição de vida na região norte.

Há, como resultado, dualismo de sentido, significados, traços característicos da linguagem ficcional, colocados a níveis significativos nas obras de Milton Hatoum. De um lado, os significados provenientes do trabalho linguístico que estabelecem um tipo de fronteira entre realidade – tempo histórico – e a ficção, mas “a verdade é que esse limite entre a ficção e a ‘realidade’ não pode ser delimitado”, por isso, ficção e realidade estão intimamente imbricadas, ligadas tanto entre si que não se pode dissociá-las (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 375). Essa dilatação de sentido incide numa estrutura textual capaz de ampliar níveis de significação e dialogar com saberes diversos da região amazônica.

Ainda levando em consideração a epígrafe de abertura, nota-se que o mundo da incerteza é o mais certo perante a vida. Essa incerteza coloca o eu-lírico diante de si mesmo o leva a interrogar-se:

Até quando minha alma vai permanecer neste marasmo?
Para onde olho, qualquer lugar que meu olhar alcança,
Só vejo minha vida em negras ruínas
Onde passei tantos anos, e os destruí e desperdicei
(KAVÁFIS in HATOUM, 2008, p. 7).

O eu-lírico sobrevive em incertezas e ilusões. Acredita-se que Milton Hatoum ultrapassa limites de sentidos situados entre o real e o mítico, o explicável e o encantador,

reafirmando a preocupação do autor em sua arquitetura literária, como afirma Vivian de Assis Lemos em sua dissertação de mestrado:

Há em Hatoum um trabalho literário com a linguagem que de fato se faz a partir da extração de aspectos da experiência pessoal, de memórias de infância e de histórias ouvidas, como ocorre com *Órfãos do Eldorado*, e vividas em um determinado território, mas que passam por um filtro linguístico que não permite que se resumam a uma mera descrição regional (LEMOS, 2013, p. 40).

O trabalho de lapidação da linguagem, o cuidado com ideia, a abordagem de temas em *Órfãos do Eldorado* trazem à luz aspectos históricos sobre a vida na Amazônia e sobre o mundo, razão disso, nota-se na afirmação de Vivian de Assis Lemos:

Hatoum mais uma vez consegue levantar discussões sobre temas universais, e ainda possibilitar um verdadeiro “mergulho vertical nos meandros da memória” de uma personagem que carrega marcas e cicatrizes. [...] o livro reafirma o projeto escritural hatouniano (LEMOS, 2013, p. 46).

Hatoum não se furta em levantar discussões sobre questões relevantes, sejam elas históricas, sociais, familiares, existenciais, buscando na memória as marcas e cicatrizes elucidadas pelas personagens de sua obra. Assim, presente e passado estão intimamente ligados e trazem a lume facetas da miséria, do abandono, das tristes consequências deixadas pelos Ciclos da Borracha no Amazonas, esse paradoxo de desenvolvimento regional. Observa-se, assim, como o narrador presencia e descreve a situação de abandono:

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

Esses recortes do passado histórico, de certo modo, se entrelaçam com a realidade vivenciada no presente. Palafitas e casebres ainda fazem parte do cenário manauara; não há mais acampamento de ex-seringueiros, mas ao longo dos anos, houve um crescente aumento de moradores de ruas, crianças abandonadas, órfãs; tráfico de criança e violência contra mulheres são temas do passado, mas também fazem parte das manchetes de jornais do presente da região amazônica. Na obra em estudo observa-se como o narrador traz para o tempo presente discussão sobre tráfico de menores:

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 aos orfanatos por ordem de um juiz, amigo da diretora (HATOUM, 2008, p. 41-42).

O preconceito também é uma fissura, marca e envergonha a sociedade amazonense; a dicotomia entre brancos e índios, ricos e pobres traz aos dias atuais marcas profundas que devem ser combatidas a fim de que minimize todo e qualquer tipo de preconceito social.

Nota-se como o preconceito social é descrito na obra pelo narrador:

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. 43).

Os acordos obscuros entre políticos e empresários são também marca histórica apresentada na obra, o que deixa perceber que o passado histórico e a realidade presente são apenas tempos distintos, mas no contexto da narrativa estão imbricados e atualiza temas universais. Esses acordos obscuros vêm à tona trazidos pelo diálogo entre o advogado e o narrador:

Os políticos faziam chantagem com teu pai, disse Estiliano. Eram os aliados, os sócios dele, eu disse. Meu pai sonegava e depois dividia o lucro com eles; aí ajudava a prefeitura, dava carroça para recolher lixo, dava os cavalos e bois que puxavam as carroças, pagava os reparos do matadouro e da cadeia, o salário dos carcereiros. Depois fez a mesma coisa com o frete das barcaças e do Eldorado: escrevia para o governador do Amazonas, para um funcionário do Ministério da Viação Pública (HATOUM, 2008, p. 77).

A chantagem política e a política do toma-lá-dá-cá parecem sempre contar com a certeza da impunidade. Políticos e empresários quase sempre são aliados que dividem lucros entre si de negócios ilícitos, enriquecem suas famílias: pais, filhos, avós, netos. À população é dado apenas um mísero contrato na empresa do próprio patrão que explora como se isso fosse um grande feito social, uma bondade, um investimento que melhoraria a realidade local. Entretanto, essas “bondades” são acalanto para que ninguém seja capaz de perceber a dura realidade; são elas que compram o silêncio da comunidade para que nada seja feito para incomodar ou desestruturar grupos dominantes. Os governantes tinham suas noites de sossego sem dormir preocupados com a população é o que atesta Estiliano: “Nesta terra, só os políticos podem dormir e acordar de bom humor” (HATOUM, 2008, p. 66). Não se podem negar as consequências provocadas por acordos entre políticos e empresário, pois são pactos que têm raízes históricas, e práticas sociais e econômicas imorais que ainda se configuram nos dias atuais com muita intensidade.

[...] Mas, na beira dos rios, Vila Bela era uma cidade anfbia. O matadouro, um lodaçal de carcaças e pelancas sob um céu de urubus. Membros e tripas boiavam na água da chuva até a porta da casa do prefeito. Os restos eram enterrados longe da cidade, mas o cheiro de podridão obrigou o prefeito a sair de casa. Lembro desse episódio porque naqueles dias tentei falar com Dinaura e, enquanto esperava uma notícia, tive que suportar o fedor de carniça do matadouro (HATOUM, 2008, p. 53).

A citação acima apresenta a nítida imagem das consequências espúrias vividas pela população local, resultado de alianças políticas inescrupulosas. A dura realidade histórica vivida pela personagem, consequência da ambição e de conchavos entre empresários e políticos são tão atuais que ficção e história caminham pela mesma trilha sem que se possa separar uma da outra.

Por outro lado, a Segunda Guerra parece ensaiar uma reação contra o marasmo que a região encontrava-se mergulhada. Esse período coincide com o Segundo Ciclo da Borracha que acontece num espaço de tempo muito curto, 1942 a 1945, para suprir a necessidade do mercado externo, que sofria as consequências do conflito bélico. Nesse período, elabora-se um plano de desenvolvimento sustentável para a região amazônica centrado no grande potencial extrativista que dispunha a floresta, pautado num discurso para atender os interesses dos detentores do poder que ecoou na região como mensagem de salvação para quem esperava o crescimento econômico e político. A esperança de desenvolvimento econômico e social também é refletida na obra de Hatoum:

[...] A Segunda Guerra chegou até aqui. E pela primeira vez um presidente da República visitou Vila Bela. Toda a cidade foi aplaudir o homem na praça do Sagrado Coração. Até os mortos estavam lá. Eu, que só vivia para Dinaura e podia morrer por ela, não saí deste casebre. O presidente Vargas disse que os Aliados precisavam do nosso látex, e que ele e todos os brasileiros fariam tudo para derrotar os países do Eixo (HATOUM, 2008, p. 94).

Historicamente, Getúlio Vargas visitou a região Amazônica em 1940. Em Manaus fez um pronunciamento de unificação e integração nacional, prometendo colocar a região no eixo do desenvolvimento econômico, político e social, estreitando as diferenças regionais e valorizando o potencial humano, como esclarece Márcio Souza em *História da Amazônia* (2009):

Em 1940, o ditador Getúlio Vargas visita a região e pronuncia em Manaus o “Discurso do Rio Amazonas”. O ditador foi recepcionado com um banquete no salão do Ideal Clube e suas palavras queriam marcar o fim da indigência, mas não resistiram a três aniversários. A Amazônia abandonada era “a terra do futuro, o Vale da Promissão na vida do Brasil de amanhã.”

Falava de “exploração nacional das culturas, concentração e fixação do potencial humano”, pois a “Marcha para o Oeste” integraria a região “no campo econômico da nação, como fator de prosperidade e energia criadora.”

O único ato concreto de Vargas foi o desmembramento, em 1943, dos Estados do Pará e Amazonas e Mato Grosso, para a criação dos territórios do Amapá, Rio Branco e Guaporé. O Acre era território federal desde a República Velha (SOUZA, 2009, p. 315).

O “Discurso do Rio Amazonas” inflama as esperanças dos investidores, empresários, seringalistas, donos de casas aviadoras, todos aqueles que investiam na região. Acreditavam ser o momento certo para o desenvolvimento regional. Entretanto, nada ou quase nada do que

foi prometido aconteceu a não ser os desmembramentos territoriais para a criação dos territórios do Amapá, Rio Branco e Guaporé. Após uma das visitas feitas por Getúlio Vargas à região amazônica, segundo Maria Verônica Secreto, usando as palavras do consultor jurídico do Instituto dos Marítimos, Francisco Pereira da Silva: “desde aquele momento, estava iniciada a ‘Marcha da Amazônia’! O Presidente, depois de reunir todos os dados estatísticos e econômicos sobre a planície verde, foi vê-la... Viu a terra, ouviu o homem. E compreendeu os anseios de todos” (SECRETO, 2007, p. 121).

As lembranças, na verdade, retomadas pela memória em *Órfãos do Eldorado* denunciam a maneira pela qual a região norte era tratada em relação ao resto do Brasil. Mesmo que a borracha tenha trazido um considerável desenvolvimento econômico à região, as populações da capital e do interior do estado não usufruíram dos lucros do desenvolvimento trazido por esse produto. Seringalista, patrões da borracha ignoravam as condições sociais em que vivia a grande maioria da população de Manaus e Parintins (Vila Bela). Arminto Cordovil, narrador-personagem, mostra em sua narrativa uma sociedade à margem de todos os cuidados políticos: palafitas e casebres no centro da capital, ex-seringueiros dormindo em acampamentos, crianças pedindo esmola, catadores de lixo, cadeia superlotada, lojas e sobrados à venda.

Considera-se, portanto, a partir dessa perspectiva, que a habilidosa estratégia de “volta ao passado” apresenta-se nas obras de Milton Hatoum como um estímulo a reflexões acerca de uma realidade pretérita, mas que se projeta como experiência para o futuro. Isso explica a relação entre ficção e história, uma vez que “não existirá um porvir verdadeiro para a humanidade e não existirá um verdadeiro progresso, se o futuro não tiver um ‘coração antigo’, isto é, se o futuro não se basear na memória do passado” (DISTANTE, 1998, p. 84).

Dito de outra forma, recorrer à história é trilhar por caminho pedregoso cujas pedras deixaram marcas, calos e feridas que são de profunda necessidade para entender eventos do momento presente. O desejo de superar marcas, extrair calos, cicatrizar feridas vai ao encontro às necessidades de compreender a realidade atual e lançar projeções futuras, onde passado e presente se aliam como tempo singular.

Percebe-se, dessa forma, que a obra ficcional de Milton Hatoum apresenta uma relação com o contexto histórico nacional, em particular a região amazônica no que se refere a aspectos cultural, social, econômico. Sua narrativa desvela confluências históricas de Manaus e Parintins; traz à tona vozes entre tempos distantes na história onde se destaca o papel

fundamental da memória. Dito assim, tempo e memória conjugam-se com história em vozes que reverberam numa tessitura de registros narrativos.

3.1.2 A borracha no Amazonas: ilusão versus riqueza

A Segunda Guerra Mundial provocou profundas fissuras social e econômica no Brasil, atingindo intensa e particularmente o Amazonas. O Brasil, nesse período (1939-1945), vivia em um regime ditatorial seguindo o modelo fascista comandado do Getúlio Vargas e acabou participando do conflito junto aos Países Aliados. Os Aliados precisavam de borracha para a indústria de transporte, comunicação e para produzir manufaturados para a indústria bélica, era preciso buscar esse produto em algum lugar. O Brasil, particularmente o Amazonas e o Pará seriam mais uma vez a esperança desse mercado produtor. Para isso, o governo precisava atrair mão de obra para extrair o látex, matéria-prima essencial na produção de borracha e assim, diz Pizarro:

[...] um novo momento no ciclo do produto na Amazônia brasileira, que determina a segunda grande migração de nordestino para a região. [...] o governo de Getúlio Vargas entrou na guerra para apoiar os aliados. O governo brasileiro recrutou uma grande quantidade de migrantes, entre 1943 e 1945, com o objetivo de trabalhar na extração do látex (PIZARRO, 2012, p. 159-160).

Nesse período, as grandes demandas de trabalhadores nordestinos não podiam vir de forma desorganizada aventurar-se a vida nos seringais do Amazonas. O sistema exigia que se organizasse uma política para cuidar e regulamentar a vida dos trabalhadores dos seringais. O governo logo procurou estabelecer uma política organizacional para trazer os imigrantes para a região Norte. A esse respeito, na obra *De “Cativo” a “Liberto”* (2011), Maria do Perpétuo Socorro Rodrigues Chaves enfatiza:

Em 1942, o Estado criou uma nova agência para atuar na regulamentação das relações de trabalho entre seringueiros e seringalistas e recrutar trabalhadores: o Serviço Especial de Mobilização de Trabalhadores para a Amazônia (Semta). As relações de trabalho seriam regidas por um contrato-padrão aprovado pelo Banco de Crédito da Borracha (BCB). No entanto, inúmeras são as condições que tornavam tais medidas utópicas, desde a peculiaridade geográfica da região até a proposição de que o BCB fizesse a fiscalização das relações de trabalho de seus clientes, numa região tão vasta e de difícil acesso. [...] O papel das políticas públicas nesse contexto só contribuiu para ampliar a dominação de aviadores (casas comerciais e regatões), e dos seringalistas sobre a mão de obra nativa e de imigrantes, assegurando a continuação do sistema de aviamento (CHAVES, 2011, p. 32).

Além de organizar a logística de transporte, alojamento, e condições de aviamento dos futuros trabalhadores do látex, o governo também precisava elaborar um discurso que atraísse homens a engrossar as fileiras de migrantes para trabalhar nos grandes seringais do

Amazonas. Para isso, arquitetou-se um discurso patriótico de sentimento nacionalista em defesa da nação, que elevava os trabalhadores ao mesmo nível dos combatentes da guerra, tornando-os “soldados da borracha”, mas que, por outro lado, trazia em seu bojo a intenção de contratar uma mão de obra barata. Nesse sentido Pizarro diz que

o destino dos homens eram os seringais, mas, para efeitos do recrutamento, foram convocados através de um discurso de combate, como tropa de guerra, soldados da borracha; nesse marco e sob esta ideologia, novamente foram levados, a lugares distantes e insalubres da Amazônia, grandes contingentes de trabalhadores, em sua maioria, nordestinos. O problema radicava no uso feito pelo governo de propaganda enganosa, que apelava a instâncias superiores do patriotismo, além da migração compulsória a que foram forçadas legiões de brasileiros (PIZARRO, 2012, p. 160).

Esse recrutamento de homens atraídos por um discurso de promessas de enriquecimento rápido e fácil foi deixando marcas profundas no seio da sociedade. Não era simplesmente vir para o Amazonas tomar posse de um seringal, ganhar dinheiro com facilidade e voltar para sua região, era ter que deixar a família, mulher e filhos, os “órfãos”, no nordeste, ou ainda vir com a promessa de que a família seguiria depois, mas “às vezes, a mulher era enviada ao Sul e o marido ao norte” (PIZARRO, 2012, p. 160), sem que marido soubesse verdadeiramente para onde sua família iria. Nota-se, portanto, o impacto social e familiar provocado aos migrantes nordestinos que vieram em direção à região norte em busca de riquezas com a extração da borracha. Nesse sentido, Márcio Souza também diz que

Sentado em seus escritórios, os coronéis, os comerciantes e os financiadores controlavam a enxurrada de deserdados e aventureiros que chegavam. No auge da corrida, tocavam no porto de Manaus, sem ao menos desembarcarem, cento e cinquenta mil indivíduos por semana, já a caminho dos seringais. Os retirantes esfarrapados não maculavam a civilização das cidades (SOUZA, 2009, p. 273).

Por outro lado, a ostentação, a opulência, a riqueza contribuíam para aumentar as diferenças sociais, econômicas, familiares, étnicas na Amazônia. Havia uma grande dicotomia nas condições sociais tanto na capital quanto no interior. Márcio Souza comenta como era o comportamento de uma capital na época da borracha:

Jean de Bonefous, viajante francês, dá uma impressão do lado sorridente da sociedade da borracha. Belém pareceu-lhe Bordéus, com “um movimento de veículos de toda a sorte, um vai-e-vem contínuo, que parecia mais um grande centro europeu do que uma cidade tropical” (SOUZA, 2009, 273).

A riqueza era visivelmente perceptível em construções levantadas nesse período, refletiam a sensação de bem estar e pujança que a região norte respirava. Manaus era o centro cultural da região norte que todos gostariam de conhecer, a suntuosidade era perceptível. Ainda Márcio Souza traz as palavras de um francês descrevendo o luxo que é o Teatro Amazonas:

Sobre Manaus, outro francês, Auguste Plane, emocionava-se com o Teatro Amazonas: *A construção é majestosa, quanto ao exterior; a sala é elegante e ricamente decorada. O teto, obra magistral do pintor De Angelis, é admirável. Bem arejado, representa uma das curiosidades de Manaus. A mais refinada das civilizações chegou até o rio Negro* (SOUZA, 2009, 274).

O lado encantador, magnânimo, luxuoso de Manaus pode-se ver representado no suntuoso Teatro Amazonas. Essa construção resume toda a riqueza da época. Paulo Jacob em sua obra *O gaiola tirante* (1987) ressalta: “Manaus enricada. Chafariz, monumento de Glasgow. Calçadas de mármore de Lioz. A Alfandega, coisa mais estúrdia. Chegou de Londres aos pedaços. Aqui foi montada.” (JACOB, 1987, p. 71). Para o escritor amazonense, Manaus era uma cidade que esbanjava riqueza.

Foram essas imagens da imponência, do magnífico, do belo que atraíram nordestinos, fazendo-os deixar suas casas, suas famílias, para se aventurarem em busca de riquezas na Amazônia. Mas não foram apenas os nordestinos que fizeram isso, aventureiros de outros países rumaram para cá, uns para trabalhar com a borracha, outros para investir em outras áreas de comércio. Diz ainda Márcio Souza: “Os ingleses – comenta João Nogueiras da Mata –, franceses, alemães e portugueses, vinham para dirigir os trabalhos da borracha, enquanto os espanhóis, italianos, sírios e libaneses, emigravam para se dedicarem a outros tipos de negócios na Capital” (SOUZA, 2009, 274). Aos nordestinos migrantes e aos caboclos da região cabiam-lhes a exploração dos seringais e a produção da borracha, bem como o sofrimento enfrentado dentro da floresta nas “estradas” dos seringais onde ficavam à mercê de picadas de cobra, aranha, lagartas ou ainda de malária e outros tipos de doença sem nenhuma assistência médica. Por outro lado, lembra Márcio Souza:

Os ingleses dominavam a comercialização da borracha e instalaram mesmo uma agência do London Bank for South America antes de qualquer outra casa bancária brasileira chegar a Manaus. A libra esterlina circulava como o mil-réis e os transatlânticos da Booth Line faziam linhas regulares entre a capital amazonense e Liverpool. Mas, se dependiam de Londres, os coronéis estavam culturalmente voltados para Paris. Politicamente, sintonizavam numa certa distância patriótica com o Rio de Janeiro (SOUZA, 2009, 274).

É sensível a dicotomia social, econômica e política que se estabeleceu na região durante o Ciclo da Borracha. Internamente essa ruptura é visível entre seringueiros, seringalistas e donos de casas aviadoras, formando uma pirâmide social. A relação de negócios estabelecida entre eles era de dominantes e dominados. No contexto nacional, a relação política da região conservava um distanciamento do poder central, uma vez que as relações econômicas e as transações comerciais eram feitas diretamente com a Inglaterra enquanto que se tratando de cultura, Manaus estava intimamente ligada a capital francesa.

O objetivo do discurso do governo era, como já foi dito, atrair maior quantidade de força de trabalho para a região, através de uma propaganda que colocava os seringueiros no mesmo nível de combatentes de guerra cujo tom era levantar-se “em defesa da pátria ameaçada”. Pode-se destacar o que diz Pizarro (2012, p. 160-161) ao ressaltar um trecho em tom predominante da época contido no *Jornal O Acre*:

Seringueiros, [...] o momento que a Pátria atravessa não deixa a nenhum filho do Brasil o direito de se esquivar do cumprimento do dever. O aguerrido esforço que empreendemos para derrotar os soldados tiranos, assim como as batalhas que enfrentamos nos campos, fábricas, mares, céus, igrejas etc., estão exigindo de todos nós – soldados da liberdade – uma maior e melhor contribuição para a vitória do Brasil e dos aliados. Todas as nossas atenções e preocupações devem estar orientadas, neste grave momento de nacionalidade, para o comando do Chefe da Nação Getúlio Vargas, obedecendo-o com energia e boa vontade, a fim de que mais tarde, vitoriosos, olhemos com orgulho o passado, de cabeça erguida, entregando a nossos filhos o legado de nossos antepassados: a Pátria estremecida, com sua história acrescida de nosso exercício de amor ao Brasil (*Jornal O Acre*, Rio Branco, n. 742, 30 maio 1943).

É notório o tom apelativo do discurso e a intenção ideológica em que está imerso: transferir responsabilidade aos seringueiros ao serem chamados de “filho do Brasil”, “soldados da liberdade”, e por “derrotar os soldados tiranos”; apelar ao nacionalismo “neste grave momento de nacionalidade”; torná-los obedientes ao governo de Getúlio Vargas; aceitar a chantagem psicológica: “a fim de que mais tarde, vitoriosos, olhemos com orgulho o passado, de cabeça erguida, entregando a nossos filhos o legado de nossos antepassados: a Pátria estremecida, com sua história acrescida de nosso exercício de amor ao Brasil”. Além desses discursos inflamados publicados em jornais, diz Frederico Alexandre de Oliveira Lima (2014):

A propaganda implementada pelo Estado Novo, moderna, seja pela utilização de “novas” tecnologias de comunicação, como o rádio, seja pela contratação de um profissional para a produção de material gráfico [...], tinha como mote arregimentar quaisquer homens válidos e capazes de desbravar e se fixar no sertão amazônico. Com isso, as imagens produzidas tinham um caráter visual forte, somada ao fato de que a população, para quem era dirigida, era constituída em sua maioria por analfabeto. As imagens apelavam não só para o contraponto entre a fartura da Amazônia e a pobreza e aridez do Nordeste, mas também primava por apresentar a possibilidade de mudança de uma condição social, anunciando uma riqueza almejada por muitos, que, dessa feita, deixariam de ser trabalhadores pobres para tornarem-se pequenos proprietários de suas glebas (LIMA, 2014, p. 71).

Verifica-se, dessa maneira, para quem a propaganda era dirigida, qual era o seu público alvo, no sentido de trabalhar a imagem elaborada por ela, para que o homem nordestino, de pouco conhecimento escolar, associasse essa imagem à dele e se tornasse um verdadeiro “soldado da borracha”. A propaganda teve uma substancial importância para atrair

milhares de trabalhadores para os seringais no Amazonas, como é lembrada por Cícero Miranda da Silva, 80 anos, e sublinhadas por Pizarro:

A propaganda pra vir para a Amazônia era feita nas cidades por microfone... o bicho tinha uma boca desse tamanho, assim... [...] aparte disso estava o grupo local. Aquele grupo mais inteligente... o Brasil está em guerra... alistamento para a Amazônia... [...] e muito bem, tem que ir para a Amazônia pra ganhar muito dinheiro... em tempo de guerra, é tempo de ganhar dinheiro em todo lugar... inda mais no Amazonas... seringal o seringueiro ganhava muito dinheiro... não havia seringal ruim... tudo cheio... tudo rico... um patrão bom... a melhor coisa... não tinha tristeza... antes de chegar ao seringal tudo era bom... (PIZARRO, 2012, p. 162).

Cícero Miranda traz em seu relato o resgate da memória dos momentos em que talvez tenha vivido ou ouvido de outrem, de como os seringueiros, eram seduzidos a debandar em retirada rumo ao Amazonas, a ganhar muito dinheiro, ficar rico. Da mesma forma descreve superficialmente as vantagens dos seringais. Entretanto, esse relato é produto da mente de um homem comum, seringueiro, possivelmente desprovido de criticidade ou ainda obrigado a enunciar esse tipo de discurso, uma vez que a História, naqueles anos de guerra, elaborava o discurso de obediência ao poder, enaltecimento ao heroísmo, período em que a sociedade reverbera discurso de “exaltação do patrão”. Lembra Pizarro (2012, p.163) que “não se podia reclamar [...] já que os donos dos seringais eram os donos da verdade, expediam justiça e eram os senhores da vida e da morte”.

O tratamento dado ao seringueiro depois que este era encaminhado a uma localidade para assumir uma frente de trabalho era similar a de qualquer escravo, não tinha liberdade para nada a não ser extrair o látex das seringueiras e produzir a maior quantidade possível de borracha para o patrão, como ressalta Ana Pizarro:

Reclamar contra as leis que demarcavam esse trabalho era considerado um ato de rebeldia, assim como vender para outro patrão era motivo para ser julgado e condenado. Não cumprir com a cota de produção significava ter sua comida retida e estar destinado a passar fome. A prática da escravidão era comum entre os donos dos seringais mais inescrupulosos da região (PIZARRO, 2012, p. 163).

Além disso, o patrão impunha suas próprias leis, não havia outras nem acima nem além destas, o patrão era as fronteiras dos direito e da obrigação, mas pode-se dizer que era apenas da obrigação. A esse respeito Arthur Engrácio no conto “O coronel”, em *História de submundo* (2005), acentua o poder que o patrão exercia sobre seus trabalhadores.

Tudo foi rápido como um raio. De cima do pé de Jatobá, mirou bem o alvo e apertou o gatilho. O homem tentou ainda agarrar-se a um arbusto, as pernas fraquejaram e ele rolou pelo chão, as feridas esguichando sangue abundantemente. No estertor da morte só pôde murmurar isto: ai Jesus!

Quando a notícia chegou ao barracão, o coronel mobilizou quatro cabras da sua confiança e mandou que pegassem o criminoso de qualquer maneira. Haveria de pagar com a vida que tirou. Era, aliás, a lei do barracão – matou, morreu.

- Tolentino, não vá me voltar com a cara de mama-na-égua, dizendo que não conseguiu pegar o cabra – falou ele ao chefe dos capangas, entregando-lhe um 44, quinze tiros (ENGRÁCIO, 2005, p. 97).

No seringal a tensão era constante. A lei estabelecida pelo patrão era clara: “matou, morreu”, entretanto era aplicada apenas aos “fregueses”, isto é, para os seringueiros. Ninguém ou quase ninguém podia se rebelar contra o patrão. Todos estavam sob sua mira e a dos capangas que eram pagos exclusivamente para serviços nas “estradas”, qualquer sintoma de rebelião contra o dono da lei era reprimido com impacto visível.

As promessas feitas pelo governo não eram cumpridas. Não havia nenhum tipo de assistência familiar ou médica, assim como nenhum outro tipo de cuidado era dispensado por parte do patrão para com seus seringueiros. Esses eram tratados como se não sentissem dor, como se fossem desprovidos de qualquer tipo de sentimentos, verdadeiros animais irracionais. Em *História de submundo* (2005), no conto que abre a obra – “A revolta” – do escritor amazonense Arthur Engrácio, pode-se perceber como se dava essa relação entre patrão e empregado.

Às vezes o miserável tinha vontade de explicar-lhe o motivo que o fazia falar-lhe fiado, e ele, antes que aquele pudesse balbuciar qualquer coisa, fulminava-o com mil e um improperios.

- Já lhe disse que não vendo fiado, seu filho da puta. Não insista. Vá comprar fiado na casa do C...! E soltava uma pornografia tremenda, fazendo com que o pobre-diabo saísse remoendo a sua dor, a sua necessidade.

Quantas vezes não era um filho que chorava de fome ou a mulher que ardia de febre, vítima da sezão ou do impaludismo implacável, que o obrigava a chegar até à loja do coronel para falar-lhe fiado uma pílula, umas gramas de açúcar que fosse, para um chá ou o mingau da criança, já que, velando à cabeceira dos entes queridos, não pudera ir à mata extrair o produto com que supria as necessidades da sua casinha?!... No entanto, ele, o coronel, não procurara escutá-lo; enxotava-o como a um cão (ENGRÁCIO, 2005, p. 33-34).

Apesar de compreender que todas as guerras são desumanas, esse era um dos reflexos trazido por Engrácio: uma guerra desumana contra os seringueiros indefesos que enriqueciam seus patrões. Verifica-se, portanto, as atitudes de crueldade do patrão, a falta de sentimento, de justiça, de humanismo, de compaixão e de respeito para com os seringueiros. Entretanto, essas atitudes também provocavam reação por parte deles. Em alguns casos, a tolerância chegava ao limite e a reação também era retrucada em forma de violência. Ainda no conto “A revolta”, em *História de submundo*, de Arthur Engrácio, pode-se tomar como exemplo um desses casos da reação de seringueiro contra o patrão:

[...] O espírito de tirano estava para ele como a luz para o sol. Por isso não lhe passava pela mente, nem de leve, a possibilidade de uma vingança por parte daqueles homens que trazia sob seus tacões de senhor feudal como autênticos escravos. Sim, era ele o senhor absoluto dali, cansava-se de dizer. E quem ousaria ir de encontro ao seu poderio?

[...]

- Não me matem pelo amor de Deus, foi dizendo ao avistar o bando furioso, as mãos unidas em gesto de súplica.

- Não me matem, hem desgraçado!! E os nossos companheiro que sem dó nem piedade tu mandava atirar nos buraco do tatu, para não pagar os saldo deles? E as nossas mulheres que, aproveitando a nossa ausência, tu ia forçá elas em casa? E os nossos terreno que com maior sacrificio nós adquiria e os quais tu mandava os engenheiro comprados com o teu dinheiro nos tomá?... Será que tu não te alembra mais disso, hem putto velho?!... – Falou Chico Pantoja ao mesmo tempo em que lhe chutou violentamente o rosto.

- Faça nele, cabras – arrematou (ENGRÁCIO, 2005, p. 36-37).

Além dessas marcas de violência, outras feridas foram abertas na sociedade durante esses anos de promessas, trabalho, escravidão e guerra. Várias vidas foram ceifadas por doenças contraídas por mosquitos ou pela água contaminada, ou ainda por outro tipo de contaminação sem que houvesse qualquer assistência das autoridades governamentais. Pizarro (2012) ressalta a possível condenação de um soldado da borracha:

Nas trincheiras da Batalha da Borracha milhares de “soldados” perderam suas vidas pelas enfermidades que os debilitava, sem receber a mínima assistência, abandonados pelos “comandantes” no meio da “batalha”, vítimas do descaso do governo e seus representantes, além de ter lutado toda a vida (PIZARRO, 2012, p. 163).

Os reflexos da Segunda Guerra no Brasil e no Amazonas deixaram cicatrizes irreparáveis na sociedade amazonense, fruto de um discurso dual, dicotômico, de utopia e fracasso, ilusão e realidade, deslumbramento e horror, sonho e perversidade, liberdade e escravidão em que o sonho do Eldorado amazônico, da terra onde o valioso leite da seringueira, o “ouro branco”, associado à ganância, à ambição, à cobiça dos grandes patrões da borracha gerava riquezas incalculáveis e ceifavam vidas sem nenhum escrúpulo. Contudo, parece que esse discurso continua ecoando com a mesma força, firmeza, intensidade e intencionalidade na Amazônia em pleno século XXI, camuflado pela ideologia do desenvolvimento tecnológico da pós-modernidade.

3.1.3 A crise da borracha e a decadência de uma herança

A crise da borracha no Amazonas culmina com o fim da Segunda Guerra, levando consigo a falência das empresas de navegação e de exportação de borracha, dentre elas a empresa de Amando, personagem de *Órfão do Eldorado*, pai de Arminto. A fartura, a abundância e o desperdício no período da guerra eram grandes, tudo estava à disposição dos seringalistas e das casas aviadoras. Não faltava nada para suprir as necessidades desses sistemas de investimentos na Amazônia, pois era dos lucros desses sistemas que patrões, bancos e grandes corporações enriqueciam. Frederico Alexandre de Oliveira Lima em sua

obra *Soldados da Borracha – Das vivências do passado às lutas contemporâneas* (2014) acentua que: “Durante a guerra, enquanto os suprimentos disponibilizados pela *Rubber Development Corporation* (RDC) e pelo Banco da Borracha abundavam na região, em alguns casos com muito desperdício, os seringalistas não tiveram problemas em aviar seus fregueses” (LIMA, p.133). Nas casas aviadoras havia fartura, riqueza, abundância e desperdícios, não havia necessidade. Por outro lado, nas taperas, nos casebres, nas choupanas dos seringueiros que viviam embrenhados na floresta a miséria, a fome, a necessidade, a doença, a morte eram companheiras indissolúveis do dia a dia sem exceção. A demanda de trabalhadores composta, em sua maioria, por nordestinos que um dia aceitou ou foi iludida a viver essa dura realidade que “[...] acabava por ir aos seringais, aos rios da borracha, em busca de riqueza ou de uma ‘terrinha para se fixar’. Iam aos seringais cheios de promessas e de sonhos [...]” (LIMA, 2014, p. 155), agora passava por extrema necessidade sem ter como sair dos seringais e voltar para sua terra natal.

A guerra chegava ao fim. A borracha começa a perder preço no mercado nacional e internacional, já não havia tanta procura como antes. O valor da mercadoria aumentava e vários seringalistas não conseguem mais sustentar seus fregueses. Era o começo da decadência. Não havia mais condições para os grandes nem médios aviadores, muito menos para os seringueiros que já viviam abandonados em completo estado de penúria. Lima (2014) frisa que:

Com a queda dos preços da borracha, ocasionada pelo fim dos *Acordos de Washington*, muitos seringalistas perdem a capacidade de aviar seus fregueses [...]. A falta de capacidade de aviamento colocava em certos momentos o seringueiro em condição de completa penúria (LIMA, 2014, p. 133).

A desvalorização da borracha levou seringalistas e arrendatários a caírem num processo de endividamento, não havia mais condições de continuar investindo nos seringais, a crise chegava para todos, a saída era hipotecar ou vender as propriedades. Consoante a isso, Frederico Alexandre Lima ressalta como o cenário mudou na Amazônia:

[...] preferem entregar suas propriedades hipotecadas ao Banco da Borracha, ou, ainda, vendê-las para empresários interessados em implantar a criação de gado de corte. A partir dessa época, o que se vê em muitos casos na Amazônia é a secular prática da grilagem, que quase sempre vinha associada à violência contra os posseiros ou ocupantes tradicionais da terra (LIMA, 2014, p. 136).

A borracha que alavancava a economia local, mantendo a mata preservada, intacta, imponente com seus grandes seringais, com a decadência das grandes empresas e bancos, agora cede espaço a possibilidades da devastação da floresta para abrir grandes pastagens de criação de gado. Enquanto ali, os seringueiros preservavam rios, lagos e a floresta e,

principalmente, as seringueiras para a extração do látex, aqui, os grileiros entravam com força e determinação para derrubar as árvores, explorar a natureza e conseqüentemente desequilibrar o meio ambiente. Lembra ainda Frederico Alexandre Lima:

A chegada desses novos empreendedores, chamados na região dos altos rios de “paulistas”, causou grande impacto na vida dos povos da floresta. A derrubada da floresta para o plantio do capim e colocação do gado bovino resultava da expulsão das populações que viviam da extração dos produtos da floresta, entre eles a borracha.

A produção em larga escala de carne bovina acabava por afastar as culturas tradicionais e por destruir a floresta que dava o sustento dos seringueiros e outros extrativistas, piorando a condição de vida desses trabalhadores (LIMA, 2014, p. 136).

Dessa forma, os novos empreendedores que chegaram à região modificaram o relacionamento do homem com a floresta e, como consequência, alteraram a paisagem local e o meio de produção. A derrubada de árvores para limpar grandes áreas de terra e transformá-las em pastagens para criação de gado bovino transformou também a paisagem natural, afetando sensivelmente a vida do homem da floresta. A devastação da floresta acarretou problemas relacionados à saúde, ao equilíbrio natural, à econômica. Frederico Alexandre Lima, ainda alude:

[...] quando não mais foi possível manter o sustento única e exclusivamente com o que a floresta lhe permitia extrair, buscavam sobreviver indo para as cidades. Ir para a cidade para um homem da floresta era o fim, era a perda daquilo que lhe era mais caro, a vida em contato com a natureza, onde ele experimentava a liberdade. A cidade era um lugar de perdição, lugar de gastar o saldo, lugar onde o homem trabalhador, frequentemente, se transformava em indigente (LIMA, 2014, p. 139).

As dificuldades financeiras, econômicas e sociais chegaram para todos. Seringalista, arrendatários e seringueiros, com uma grande diferença desse último para os dois primeiros, agora podiam sentir o peso da decadência da borracha, a miséria além daquela que já viviam dentro dos seringais cresceu ainda, o empobrecimento da região era geral.

Assim como os demais seringalistas do Amazonas, Amando também era muito rico, o que se comprova através da voz de narrador-personagem, quando descreve a casa do pai dizendo que “[...]. O palácio dos Cordovil é que era uma casa de verdade” (HATOUM, 2008, p. 14), visto que não se tratava apenas de uma casa, mas de um palácio suntuoso, “palácio branco” como Arminto costumava chamar. Amando além de rico era ambicioso e sonhador. Tinha a mesma mentalidade do colonizador – explorador, ambicioso, sonhador – queria ampliar as rotas de sua empresa de navegação, como diz Arminto: “[...]. Amando inaugurou a casa quando casou com minha mãe. E passou a sonhar com rotas ambiciosas para os seus cargueiros. Um dia vou concorrer com a Booth Line e o Lloyd Brasileiro, dizia meu pai. Vou transportar borracha e castanha para o Havre, Liverpool e Nova York” (HATOUM, 2008, p.

15). Várias empresas de navegação se instalaram nas grandes capitais do norte do Brasil, Manaus e Belém, dentre essas empresas, cita Paulo Jacob em sua obra *O gaiola tirante* (1987):

Vapores portugueses, ingleses, americanos, alemães, italianos, atracados no porto. Companhias inglesas, a *Buth Line*, a *Red Gross*, a *Lamport Line*. O *Augustine*, o *Lanfranc*, o *Anselm*, o *Jerôme*, o *Hilary*, vapores da *Both Line*. Francesa, *Compagnie de Chargeurs*, italiana, *La Ligura Brasiliana*, alemães, *Hamburg-Amerika Line* e *Hamburg-Sudamerikanische D. G.*, linhas diretas de Manaus à Europa (JACOB, 1987, p. 71).

O segundo Ciclo da Borracha no Amazonas também atraiu várias empresas de navegação. Na obra em estudo, Amando Cordovil competiu dentro desse mercado de navegação no norte do Brasil. Arminto relembra: “Conheci o comandante do *Atahualpa*, do *Re Umberto*, do *Anselm*, do *Rio Amazonas*. Fiz amizade com Wolf Nickels, do *La Plata*. Esses comandantes trabalhavam na Lamport & Holt, na Ligure Brasileira, no Lloyd Brasileiro, na Booth Line e na Hamburgo-America do Sul” (HATOUM, 2008, p. 20-21).

Assim como os nordestinos que migraram para o Amazonas na esperança de fazer fortuna e ter uma vida de conforto em suas terras, Amando, diz Arminto, também “foi mais um brasileiro que morreu com a expectativa de grandeza” (HATOUM, 2008, p. 15). Mesmo já sendo homem de uma fortuna considerável, sua ambição era dominar as linhas de navegação da região e ultrapassar seus concorrentes, fazendo grande investimento: “Vi o cargueiro alemão uma única vez, de madrugada, depois de uma noitada num cabaré barato da rua da Independência. Sentei no cais flutuante e li a palavra branca pintada na proa: *Eldorado*. Quanta cobiça e ilusão.” (HATOUM, 2008, p. 21). Para competir com seus concorrentes no mercado internacional, Amando não poupava fazer qualquer investimento, pois queria aumentar sua fortuna, ampliar seus negócios com o governo a fim de obter reconhecimento social, diz Arminto:

As praças amanheciam com famílias que dormiam sobre jornais velhos, e eu podia ler notícias sobre meu pai nessas folhas amassadas e sujas; a notícia mais importante era a concorrência de uma linha de carga de Manaus para Liverpool. Se Amando ganhasse, conseguiria ajuda do governo para comprar mais um cargueiro (HATOUM, 2008, p. 21-22).

Amando era cidadão ilustre com grande prestígio e reconhecimento na região, quase sempre era notícia em jornais locais. Mas o reconhecimento social atribuído a ele deixa dúvidas na narrativa de Arminto, observando que as notícias sobre o pai dele estavam impressas em páginas “sujas” de jornal, assim como “suja” era a concorrência de uma linha de carga que pleiteava de Manaus para Liverpool, caso ganhasse essa concorrência lhe daria oportunidade de firmar, com ajuda do governo, compra de outro cargueiro.

[...] lembrei de um recital da pianista Tarazibula Boanerges, quando Amando Cordovil festejou na chácara a compra do segundo batelão da empresa. Eu tinha uns dezesseis anos. Durante o jantar, Amando abraçou um jovem convidado e disse: Tens vocação política, deves ser candidato a prefeito de Vila Bela. O jovem, Leontino Byron, quis saber por qual partido. Isso é o de menos, respondeu meu pai. O que importa é ganhar (HATOUM, 2008, 23-24).

É notória a intimidade de negócios entre a política e o empresário. Amando dependia dela, por isso fazia grandes investimentos. Mas era preciso, portanto, investir em novas ideias, fazer inovações para captar recursos, por isso, não seria nada ruim para seus negócios atar alianças políticas com a juventude. Dava passos milimetricamente acertados, cuidava bem de seus negócios, por isso não arranjou mais mulher, segundo Florita, se dirigindo a Arminto: “Depois que tua mãe morreu, seu Amando não gostou de mais ninguém, só dos malditos cargueiros” (HATOUM, 2008, p. 24). Portanto, ter outra mulher como esposa não estava mais nos planos de Amando; o filho, Arminto, ficara em segundo ou último plano, apenas o cargueiro *Eldorado* lhe interessava, mas infelizmente naufragou indo repousar no fundo das águas, no reino dos encantados.

ESTUDO FINAL: silêncio e ruína

Ao longo do romance, o narrador de *Órfãos do Eldorado* (2008) entrelaça sua narrativa às histórias das outras personagens. Conta sua história e reconta as que lhe foram contadas por Florita ainda quando criança. Narra sua própria história desde o nascimento até a velhice; conta a história de sua paixão amorosa por Dinaura, uma índia que desapareceu da cidade e dizem que foi morar no fundo do rio, nos encantados. Relata os conflitos que teve com Amando ao insistir em um relacionamento incerto com Dianura e, por essa razão, não quis assumir os negócios da empresa; conta ainda que manteve um relacionamento amoroso com Florita, mas que foi surpreendido pelo pai.

A história de Arminto é produto de suas lembranças arquivadas tanto em sua memória individual quanto na memória coletiva o que para tanto buscou-se apoiar em Selligmann-Silva e Halbwachs. Arminto narra as histórias entrelaçando sua voz à voz de outras personagens, às vezes citando quem lhe contou determinado fato, às vezes requerendo para si a autoria. Esta dissertação propôs-se a fazer um estudo acerca dos aspectos histórico-culturais a partir do mito, das relações sociais e familiares, bem como das narrativas e vozes presentes na produção literária do escritor amazonense Milton Hatoum, circunscrevendo-se, especificamente, no romance *Órfãos do Eldorado* (2008). Para tanto, o trabalho foi dividido em três capítulos.

No primeiro capítulo, procurou-se abordar algumas considerações sobre o mito em que buscou compreender suas definições conceituais e existenciais apoiando-se em estudos de Mircea Eliade e Lévi Strauss. A obra, *corpus* dessa pesquisa, traz um dos mitos mais conhecidos na América do Sul, o Eldorado, o que motivou a fazer uma análise a fim de verificar de que maneira o autor encadeou esse mito aos demais elementos da narrativa. Para respaldar a análise sobre o Eldorado, valeu-se dos estudos de Ana Pizarro. O romance apresenta ainda várias narrativas indígenas das quais focou-se sobremaneira nas narrativas eróticas, verificando como o autor prioriza em sua obra elementos regionais e eleva-os a níveis universais. Para iluminar teoricamente a compreensão dessas narrativas, valeu-se dos estudos de Betty Mindlin e Graça Barreto.

O segundo capítulo empenhou-se em analisar dois aspectos da obra: as vozes que permeiam o romance e os conflitos mais cruciais observados no enredo. O primeiro aspecto se debruçou sobre uma análise acerca do narrador-personagem Arminto, uma das personagens centrais do romance. Ele é a voz do romance, narra lembrando sua história de desencontro

amoroso por Dinaura, mulher que o fez abdicar da herança deixada pelo pai. Conta a sua história e de outras personagens. É a voz elaborada, pensada, refletida; é um discurso que se projeta, que quer passar uma “verdade” a partir de seu ponto de vista. Entretanto, observa-se que há aspecto de infidelidade em sua narrativa, visto que narra a partir do que lhe vem à memória em tom subjetivo, não tendo, portanto, ninguém que o conteste. Ao narrar essas histórias, Arminto já é velho, tem a mente fraca, consome álcool e é considerado louco.

Em seguida, empenhou-se em analisar Dinaura, outra personagem central do romance da qual pouca coisa sabe-se a seu respeito. No romance não se capta uma palavra dita por ela. Dinaura: índia do alto Rio Negro, não se sabe ao certo sua origem. Órfã, entregue à madre Caminal, é custeada por Amando. Dinaura é uma personagem que merece um estudo à parte, mas aqui é compreendida como a mulher explorada, marginalizada, abusada, silenciada pelas circunstâncias que a vida lhe impusera. É uma metáfora do silêncio, do mistério, da impenetrabilidade, da complexidade, da profundidade, da inacessibilidade, assim como é também metáfora da ruína. Ela é o silêncio dos migrantes nordestinos, dos seringueiros; órfã que resume em si o descaso e abandono de todos os órfãos dos beiradões dos rios da Amazônia, os ditos “filhos do boto”, do patrão que não quer ver sua imagem maculada por acusações infames. Dinaura é também o silêncio que se estabeleceu entre pai e filho. Dinaura é o silêncio da periferia amazonense que grita e não é ouvida. É o silêncio da Amazônia que de algum modo é silenciada por grupos que fazem propagandas de avanço social e desenvolvimento econômico, entretanto têm interesses apenas de saquear as riquezas da região. Além dessas duas vozes, foi imprescindível analisar ainda outras duas – Florita e Estiliano – por estarem intimamente ligadas a Amando, Arminto e Dinaura. A primeira voz – Florita – pelo fato de haver cuidado de Arminto desde criança, e de ter um relacionamento amoroso tanto com o pai quanto com o filho e, saber do passado de Amando. A segunda voz – Estiliano – por ser o advogado da empresa, conhecer todos os negócios de Amando, defender o empresário, mas principalmente, por ser seu grande amigo. O segundo aspecto debruçou-se sobre os conflitos percebidos na obra, cabendo destacar a relação nem um pouco amorosa entre Amando e Arminto, pai e filho respectivamente. Ainda averiguou-se outro conflito que sobressai na narrativa: o triângulo amoroso entre Florita, Amando e Arminto.

O terceiro capítulo cuidou de analisar acerca da ficção e decadência. Para tanto, verificou compreender a distinção entre ficção e história e seus entrelaçamentos no enredo do romance a partir do que diz Gustavo Bernardo. A decadência é evidente quando se verifica que a obra aborda o período histórico do Ciclo da Borracha. Inicialmente a ilusão de contrair

riqueza disseminada pelas propagandas elaboradas pelo governo brasileiro, a fim de atrair migrantes nordestinos para trabalharem no Amazonas no cultivo da borracha é frustrada – nada ou quase nada do que as propagandas anunciaram fora cumprida – verifica-se, então, a primeira decadência. Em seguida refletiu-se sobre a maior decadência propriamente dita: a desvalorização da borracha no mercado internacional promovida pelo fim da Segunda Guerra Mundial, que conseqüentemente afeta diretamente as empresas produtoras e exportadoras de borracha.

Em *Órfãos do Eldorado* todos os discursos advêm da memória narrativa do narrador-personagem. Por ela transitam tanto a fala de Arminto quanto as falas de outras personagens. Assim, pode-se compreender que o narrador-personagem empresta sua voz para dar voz a outras personagens. Dessa maneira, é que se concorda com Irene Machado quando diz que “a idéia básica de Bakhtin é que todo romance deveria ser lido como um *texto entre aspás*. A enunciação nele reproduzida não é emissão de uma voz narradora, mas transmissão do discurso de outrem citado pelo autor. O caráter fictício do romance é sua condição de discurso de representação, ou seja, um discurso bivocalizado” (MACHADO, 1995, p. 109), portanto, a narrativa de Arminto em *Órfãos do Eldorado* não se constitui uma narrativa unívoca, mas um discurso polifônico.

Dessa forma, o olhar voltado para essa obra revela que Milton Hatoum ao abordar temas universais como o mito do Eldorado, o comércio de exportação de borracha para a Europa e sua decadência, evidencia temas locais como as narrativas indígenas, o silêncio da região Amazônica configurado na personagem de Dinaura, bem como todas as outras formas de silêncio supramencionadas. Assim, Milton Hatoum não é apenas um escritor que acumula prêmios literários de reconhecimento nacional e internacional, é, acima de tudo, um escritor que reatualiza temas dando-lhes sentidos locais, elevando-os a níveis universais com traços pós-modernos.

REFERÊNCIAS

- ANDREATTA, Elaine Pereira. **Memória, influência e superação na prosa de Cíntia Moscovich**. Manaus: UEA, 2016.
- ASSIS, Joaquim Maria Machado de. **Memórias póstumas de Brás Cubas**. Rio de Janeiro: Record, s/d.
- BACHELARD, Gaston. **A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria**. Trad. Antonio de Padua Danesi. São Paulo: Martins Fonte, 1989.
- BARRETO, Graça. **Na encruzilhada do pecado**. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2007.
- BAUMAN, Zygmunt. **Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi/Zygmunt Bauman**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 7ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994 – (Obras escolhidas v. 1).
- BERNARDO, Gustavo. **A ficção de Deus**. São Paulo: Annablume, 2014.
- BÍBLIA Sagrada. Ludovico Garmus (Coord. Geral). 9ª ed. Petrópolis: Vozes, 1989.
- CALVINO, Ítalo. **As cidades invisíveis**. Trad. Diogo Mainard. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- CANDIDO, Antonio. **Literatura e Sociedade**. 9ª ed. Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul, 2006.
- CASTRO, José Maria Ferreira de. **A Selva**. 37ª edição. Lisboa: Guimarães, s/d.
- CHARTIER, Roger. **A história ou a leitura do tempo**. Trad. Cristina Antunes. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- CHAVES, Maria do Perpétuo Socorro Rodrigues. **De “Cativo” a “Liberto”**: o processo de constituição sócio-histórica do seringueiro na Amazonas. Manaus: Valer, 2011.
- CHEVALIER, Jean, GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, gestos, formas, figuras, cores, números**. Trad. Vera da Costa e Silva [et al.]. 19ª ed. Rio de Janeiro: José Olympo, 2005.
- DISTANTE, Carmelo. **Memória e Identidade**. *Tempo Brasileiro* (95). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1998.
- DUVIGNAUD, Jean. Prefácio. In: HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Trad. Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Vértice, 1990, p. 9-17.

- ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. Trad. Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2004. (Coleção Debates – 52).
- _____. **O sagrado e o profano**. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fonte, 1992. (Tópicos).
- _____. **Mitos, sonhos e mistérios**. Trad. Samuel Soares. Lisboa: Perspectiva, 1989. (Edições 70).
- _____. **O mito do eterno retorno**. Trad. Manuela Torres. Lisboa: Perspectiva, 1985. (Edições 70).
- ENGRÁCIO, Arthur. **Restinga**. 2ª ed. Manaus: União Brasileira de Escritores do Amazonas – UBE-AM, 1982.
- _____. **Histórias de submundo**. 2ª ed. Manaus: Valer / Governo do Estado do Amazonas / Edua / UniNorte, 2005.
- FREITAS, Marcílio de e SILVA, Marilene Corrêa da. **Estudos da Amazônia Contemporânea: dimensões da globalização**. Manaus: Universidade do Amazonas, 2000.
- GENTIL, Gabriel dos Santos. Apresentação. In: BARRETO, Graça. **Na encruzilhada do pecado**. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2007.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Trad. Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Vértice, 1990.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva & Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.
- HATOUM, Milton. **Relato de um certo Oriente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. **Dois irmãos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- _____. **Cinzas do Norte**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. **Órfãos do Eldorado**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. **A cidade ilhada**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- _____. **Um solitário à espreita**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- _____. **A noite da espera**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil**. São Paulo: Brasiliense; Publifolha, 2000. (Grandes nomes do pensamento brasileiro).
- HOUAISS, Antônio. VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009. 891; 1029; 1639 p.
- JACOB, Paulo. **O gaiola tirante rumo do rio da borracha**. Rio de Janeiro: Cátedra, 1987.

- KAVÁFIS, Konstantinos. A cidade. In HATOUM, Milton. **Órfãos do Eldorado**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- KRÜGER, Marcos Frederico. **Amazônia**: mito e literatura. Manaus: Valer / Governo do Estado do Amazonas, 2003.
- _____. O mito de origem em *Dois Irmãos*. In: PINHEIRO DE CRISTO, Maria da Luz (Org) et al. **Arquitetura da memória**: ensaios sobre os romances *Dois Irmãos*, *Relato de um Certo Oriente* e *Cinzas do Norte* de Milton Hatoum – Manaus: Universidade Federal do Amazonas / UNINORTE, 2007, p. 180-191.
- KUMU, Umúsin Panlõn (Firmiano Arantes Lana); KENHÍRI, Tolamã (Luiz Gomes Lana). **Antes o mundo não existia**: a mitologia heróica dos índios Desâna. São Paulo: Cultura, 1980.
- LEANDRO, Rafael Voigt. **Os ciclos ficcionais da borracha e a formação de um memorial literário da Amazônia**. Brasília, 2014. Tese de Doutorado (Doutorado em Literatura Brasileira). Programa de Pós-Graduação em Literatura Brasileira da Universidade de Brasília.
- LEÃO, Allison. **Amazonas**: natureza e ficção. São Paulo: Annablume; Manaus: FAPEAM, 2011.
- LEMOES, Vivian de Assis. **Mito, História e Memória em Órfãos do Eldorado de Milton Hatoum**. São José do Rio Preto, 2013. 117 f. Dissertação (Mestrado em Letras). Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”. UNESP de São José do Rio Preto.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Trad. Tânia Pellegrini. 8ª ed. Campinas, SP: Papyrus, 2008.
- LIMA, Frederico Alexandre de Oliveira. **Soldado da Borracha**: das vivências do passado às lutas contemporâneas. Manaus: Valer/FAPEAM, 2014.
- LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura Amazônica**: uma poética do imaginário. São Paulo: Escrituras, 2001.
- LOWENTHAL, David. **Como conhecemos o passado**. São Paulo: EDUC, 1981.
- LURKER, Manfred. **Dicionário de Simbologia**. Trad. Mário Krauss, Vera Barkow. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- MACHADO, Irene A. **O romance e a voz**: a prosaica dialógica de Mikhail Bakhtin. Rio de Janeiro: Imago. São Paulo: Imago, 1995.
- MAQUÊA, Vera. **A escrita nômade do presente**: literaturas de língua portuguesa. São Paulo: Arte & Ciência, 2010.

- MINDLIN, Betty e Narradores Indígenas. **Terra Grávida**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- _____. **Moqueca de maridos**: mitos eróticos indígenas – São Paulo: Paz e Terra, 2014.
- ORLANDI, Eni Puccinelli. **As formas do silêncio**: no movimento dos sentidos. 6ª ed. Campinas, SP: UNICAMP, 2007.
- PINTO, Pimentel Júlio. **Uma memória do mundo**: ficção, memória e história em Jorge Luís Borges. São Paulo: Estação Liberdade, 1998.
- PIZARRO, Ana. **Amazônia: vozes do rio**: imaginário e modernização. Trad. Rômulo Monte Alto. Belo Horizonte: UFMG, 2012.
- PORRO, Antônio. **O povo das águas**: ensaios de etno-história. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.
- PRADO, Paulo. **Retrato do Brasil**: ensaio sobre a tristeza brasileira. ebooksbrasil. Fonte da digitalização da 1ª edição em papel de 1928. São Paulo: Duprat-Mayença, 2006. (Reunidas).
- RANGEL, Alberto. **Inferno verde**. 5ª ed. Manaus: Valer / Governo do Estado do Amazonas, 2001.
- REIS, Eliana Lourenço de Lima. A floresta e o jardim: visões da natureza amazônica. In: LEÃO, Allison. **Amazonas: natureza e ficção**. São Paulo: Annablume; Manaus: FAPEAM, 2011, p. 13-22.
- SANTOS, Boaventura. **Pela Mão de Alice**: o social e o político na pós-modernidade. Lisboa: Afrontamentos, 1994.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). **História, memória, literatura**: o testemunho na era das catástrofes. Campinas, SP: UNICAMP, 2003.
- SLATER, Candace. **A festa do boto**: transformação e desencanto na imaginação amazônica. Trad. Astrid Figueiredo. Rio de Janeiro: Funarte, 2001.
- SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- SOUZA, Márcio. **Breve história da Amazônia**: a incrível história de uma região ameaçada contada com o apaixonado conhecimento de causa de um nativo. 2ª ed. Rio de Janeiro: Agir 2001.
- _____. **História da Amazônia**. Manaus: Valer, 2009.
- SOUZA, João Mendonça de. **O grande Amazonas**: Mitologia, História e Sociologia. 2ª ed. Manaus: Vozes, 2000.
- TUFIC, Jorge. **Quando as noites voavam**. 2ª ed. Manaus: Valer, 2012.

Consultas eletrônicas

BRASIL. Decreto 6.040 de 7 de fevereiro de 2007. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm>. Acesso em: 10.01.2019 – 01:00h 12min.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. História oral e narrativa: tempo, memória e identidades. In: **História Oral**, 6, 2003, p. 9-25. Disponível em: <<https://moodle.ufsc.br/pluginfile.php/819734/modresource/content/1/DELGADO%20Lucilia%20E2%80%93%20Hist%C3%B3ria%20oral%20e%20narrativa.pdf>>. Acesso: 28.05.17 – 11:00h 17min.

FENSKE, Elfi Kürten (pesquisa, seleção e organização). **Milton Hatoum: o arquiteto da memória**. Templo Cultural Delfos, maio/2013. Disponível em: <<http://www.elfikurten.com.br/2013/05/milton-hatoum-o-arquiteto-da-memoria.html>> Acesso em: 16.10.2017 – 03h:06min.

GURGEL, Luiz Henrique. Milton Hatoum: “Não há literatura sem memória”. In **Na ponta do Lápis**. Ano IV, n. 8. AGWM Editora e Produções editoriais, p. 2-4, Junho/2008, p. 4.

Disponível em: <<http://www.elfikurten.com.br/2013/05/milton-hatoum-o-arquiteto-da-memoria.html>>. Acesso em: 16.10.2017 – 03h:06min.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: **História Geral da África - I: Metodologia e pré-história da África**. Joseph Ki-Zerbo (Ed.). 2ª ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010. Cap. 8, 167-212 p. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/345975/mod_forum/intro/hampate_ba_tradicao%20viva.pdf>. Acesso em: 26.11.18 – 02:00h 14min.

LANGER, Johnni. O mito do Eldorado: origem e significado no imaginário sul-americano (século XVI). In: **Revista de História** 136 1º semestre de 1997 – p. 25-40 – FFLCH-USP 1997.

Disponível em: <<file:///C:/Users/Windows/Downloads/18809-22340-1-PB.pdf>>. Acesso em: 25.09.17 – 00h32min.

LEÃO, Allison. *Dois Irmãos*: da escrita à narrativa poética. In: **Revista FIKR**, v. 2 p. 44-55, 2010. Disponível em: <<https://sitebibliasp.files.wordpress.com/2014/05/fikr-15.pdf>>. Acesso em: 14.07.2018 – 01:00h 12min.

PICCHETTO, Fernanda. Milton Hatoum, em entrevista "O escritor da Manaus não-exótica, da literatura universal", por Fernanda Picchetto/Icarabe, 22.5.2009. Disponível em:

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

Acesso em: 16.10.2017 – 03h:06min.

SCRAMIN, Susana. **Conversa com Milton Hatoum**. In: Babel – Revista de poesia, tradução e crítica. Ano 1, n. 1, p. 6-15, jan./abr.2000, p.10-12. Disponível em: <<http://www.elfikurten.com.br/2013/05/milton-hatoum-o-arquiteto-da-memoria.html>>.

Acesso em: 16.10.2017 – 03h:06min.

SECRETO, Maria Verônica. A ocupação dos “espaços vazios” no governo de Vargas: do “Discurso do Rio Amazonas” à saga dos soldados da borracha. In: **Estudos históricos**, nº 40, julho/dezembro de 2007, p. 115 – 135.

Disponível em:

<<https://www.google.com.br/search?q=A+ocupa%C3%A7%C3%A3o+dos+espa%C3%A7os+vazios+no+governo+vargas&oq=A+ocupa%C3%A7%C3%A3o+dos+espa%C3%A7os+vazios+no+governo+vargas&aqs=chrome..69i57.43662j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8>>.

Acesso em: 27.04.18 – 02h48min.

SLEIPNIR, R. **Julunggul: a serpente Arco-Íris**. Disponível em: <<http://portal-dos-mitos.blogspot.com.br/2017/06/julunggul-serpente-arco-iris.html>>. Acesso em: 27.02.18.

Consultas em sites

AMAZÔNIA: a busca do Eldorado (sem autor). Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/30211/30211_4.PDF>. Acesso em: 10.12.2017.

ENERGIA ELÉTRICA EM MANAUS. Disponível em: <<http://www.redetiradentes.com.br/energia-eletrica-completa-120-anos-em-manaus/>>. Acesso em: 11.12.2017.

HISTORIAZINE, 27.07.2016. Disponível em: <<https://historiazine.com/o-mito-do-el-dorado-b1fce7797a58>>. Acesso em: 25.03.18.