

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM
FACULDADE DE LETRAS - FLet
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS – PPGL

RAFAEL DA SILVA QUEIROZ

**A AMAZÔNIA COMPLEXA E RESIDUAL DE *ÓRFÃOS DO
ELDORADO*, DE MILTON HATOUM**

Manaus-AM

2017

RAFAEL DA SILVA QUEIROZ

**A AMAZÔNIA COMPLEXA E RESIDUAL DE *ÓRFÃOS DO
ELDORADO*, DE MILTON HATOUM**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Faculdade de Letras, da Universidade Federal do Amazonas, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Letras.

Área de concentração: Estudos Literários

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Cássia Maria Bezerra do Nascimento

Manaus-AM

2017

Ficha Catalográfica

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

Queiroz, Rafael da Silva

Q3a A Amazônia complexa e residual de Órfãos do Eldorado, de
Milton Hatoum / Rafael da Silva Queiroz. 2017

106 f.: 31 cm.

Orientadora: Cássia Maria Bezerra do Nascimento
Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Federal do
Amazonas.

1. Literatura. 2. Órfãos do Eldorado. 3. Milton Hatoum. 4. Amazônia. 5.
Complexa. I. Nascimento, Cássia Maria Bezerra do II. Universidade
Federal do Amazonas III. Título

RAFAEL DA SILVA QUEIROZ

**A AMAZÔNIA COMPLEXA E RESIDUAL DE ÓRFÃOS DO
ELDORADO, DE MILTON HATOUM**

MEMBROS DA BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Cássia Maria Bezerra Nascimento (Orientadora)

Universidade Federal do Amazonas – UFAM

Prof. Dr. Marcos Frederico Krüger Aleixo (1º examinador)

Universidade do Estado do Amazonas – UEA

Prof. Dr. Carlos Antônio Magalhães Guedelha (2º examinador)

Universidade Federal do Amazonas – UFAM

Prof. Dra. Rita do Perpétuo Socorro Barbosa de Oliveira (1º suplente)

Universidade Federal do Amazonas – UFAM

Prof. Dr. Gilson Vieira Monteiro (2º suplente)

Universidade Federal do Amazonas – UFAM

Apresentado em: ____/____/____

Conceito:

DEDICATÓRIA

Ao Luiz e à Maria

AGRADECIMENTOS

Acredito ser esta a parte mais difícil da escrita por ser o momento de se colocar de lado o rigor científico e de se permitir a liberdade para, em poucas palavras, evidenciar os muitos: “obrigado pelo livro”, “era essa ideia que não havia conseguido fechar!”, “acho que você me disse o que não consegui escrever”, e várias outras contribuições as quais serviram em certos momentos de clareamento ao trabalho em si, e, em outros, como um encorajamento à continuidade desse ciclo complexo: a trajetória acadêmica.

Creio que ainda omitirei muitos que contribuíram para este trabalho alcançar a defesa, mas muitos foram os momentos em que o meu “muito obrigado” materializou-se em outras formas de agradecimento as quais não cabem na formalidade dessa lauda, portanto, não se sintam injustiçados. Por uma questão didático-cronológica, faço-os à forma machadiana.

À minha orientadora Cássia Nascimento, cuja paciência e maleabilidade conduziram a pesquisa indicando os caminhos a seguir. Não haveria um *Órfãos do Eldorado* complexo e residual sem a sua contribuição. Agradeço por permanecer confiando que, dentre tantos percalços, o trabalho se materializaria.

Aos membros de minha banca, por indicarem leituras, teorias e clarificarem certas obscuridades que a trajetória acadêmica nem sempre nos permite alcançar.

Aos colegas das Secretarias de Educação, por possibilitarem que esse Mestrado fosse realizado com o apoio logístico, que mais tarde se tornou também fundamental pela amizade e encorajamento.

Aos meus alunos Gabriel Veras, Luana Beatriz, Rafaela Queiroz, Thaysa Beatriz e Vinícius Milhomem, pelas discussões no Grupo de Estudos Márcio Souza, sempre no final da tarde, às vezes cansados, mas repletos de ideias a inquietarem a escrita deste trabalho.

Aos meus pais Luiz e Maria, por sempre estarem dispostos a viver e a ensinar, a qualquer preço, que a Academia deveria ser o espaço para tornar possível sonhar com um futuro que mude a nossa realidade e com isso nos possibilite mudar a realidade do outro.

Eldorado

Gaily bedight,
A gallant knight,
In sunshine and in shadow,
Had journeyed long,
Singing a song,
In search of Eldorado.

But he grew old—
This knight so bold—
And o'er his heart a shadow—
Fell as he found
No spot of ground
That looked like Eldorado.

And, as his strength
Failed him at length,
He met a pilgrim shadow—
'Shadow,' said he,
'Where can it be—
This land of Eldorado?'

'Over the Mountains
Of the Moon,
Down the Valley of the Shadow,
Ride, boldly ride,'
The shade replied, —
'If you seek for Eldorado!'
(Edgar Allan Poe)

RESUMO

Esta pesquisa consiste em um olhar literário acerca da complexidade amazônica na análise do romance *Órfãos do Eldorado* (2008), do escritor amazonense Milton Hatoum, tendo como aporte teórico e metodológico a Teoria da Complexidade, de Edgar Morin, e a Teoria da Residualidade Literária e Cultural, de Roberto Pontes. A escolha destes métodos investigativos se justifica por ser a Amazônia reconhecida por possuir diversas representações envolvendo espaços, grupos e mentalidades. Assim, este trabalho buscou, por meio das orientações do paradigma complexo e dos pressupostos da residualidade, possíveis significados assumidos pela cidade, pelo rio e pela floresta no romance de Hatoum. Reconhece-se, que da hibridação cultural constitutiva da Amazônia, surgem nesse organismo complexo, uma série de costumes e tradições; e, naquilo que é residual, é possível desvendar imaginários de entrelaçamento cultural a compor o mesmo espaço. Indaga-se quais os Eldorados presentes no romance de Hatoum, quais as representatividades que o rio assume no texto e como o diálogo do homem com a floresta remanesce como uma relação composta de várias incertezas.

Palavras-chave: Literatura. *Órfãos do Eldorado*. Milton Hatoum. Amazônia. Complexidade. Residualidade.

RESUMEN

Esta investigación consiste en una mirada literaria del libro *Órfãos do Eldorado* (2008), del escritor amazonense Milton Hatoum, teniendo como marco teórico y metodológico la Teoría de la Complejidad, de Edgar Morin, y la Teoría de la Residualidad Literaria y Cultural, de Roberto Pontes. La elección de estos métodos investigativos se justifica por ser la Amazonia reconocida por poseer diversas representaciones envolviendo espacios, grupos y mentalidades. Así, este trabajo buscó por medio de las orientaciones del paradigma complejo y de los presupuestos de la residualidad, los posibles significados asumidos por la ciudad, por el río y la selva en el romance de Hatoum, en una perspectiva compleja y residual. Se reconoce que, de la hibridación cultural constitutiva de la Amazonia, surgen, en este organismo complejo, una serie de costumbres y tradiciones; Y, en lo que es residual, es posible desentrañar imaginarios de entrelazado cultural a componer el mismo espacio. Se indaga cuáles son los Eldorados presentes en el romance de Hatoum, cuáles son las representaciones que el río asume en el texto y cómo el diálogo del hombre con la floresta sigue siendo una relación compuesta de varias incertidumbres.

Palabras-clave: Literatura. *Órfãos do Eldorado*. Milton Hatoum. Amazonia. Complejidad. Residualidad.

SUMÁRIO

A AMAZÔNIA EM DESVENDAMENTO	11
SEÇÃO 1: AMAZÔNIA COMPLEXA E RESIDUAL.....	14
1.1 A TEORIA DA COMPLEXIDADE.....	21
1.1.1 A Organização do Conhecimento	22
1.1.2 A <i>Scienza Nuova</i>	24
1.2 A TEORIA DA RESIDUALIDADE	28
1.2.1 Resíduo.....	31
1.2.2 Cristalização.....	35
1.2.3 Híbridação Cultural.....	36
1.2.4 Mentalidade e Imaginário	39
1.3 A PERSPECTIVA AMAZÔNICA.....	41
SEÇÃO 2: RIO, CIDADE E FLORESTA	50
2.1 O espaço amazônico.....	51
2.2 O sujeito amazônico.....	60
2.3 Mitos e imaginário amazônicos.....	69
SEÇÃO 3: OS <i>ELDORADOS</i> NO COMPLEXO AMAZÔNICO	82
3.1 A busca dos viajantes.....	88
3.2 Eldorados da Pan-Amazônia	92
3.3 A cidade do ouro residual	95
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	98
REFERÊNCIAS	104

A AMAZÔNIA EM DESVENDAMENTO

Em meados de 2014 estive em contato a primeira vez com o livro *Órfãos do Eldorado*, de Milton Hatoum (2008). O encontro aconteceu em um ciclo de discussões sobre literaturas de expressão amazônica, ocorrido naquele mesmo ano, como parte das ações no Projeto Ciência na Escola – PCE –, financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas – FAPEAM, realizado na Escola Estadual Senador Petrônio Portella, zona oeste de Manaus. Muito em decorrência das discussões dos alunos acerca dos diferentes significados de rio, cidade e floresta, a obra suscitou-me grande interesse.

O Projeto PCE tinha por objetivo comparar expressões literárias da Amazônia com manifestações artísticas de outros locais buscando encontrar as representações das culturas em diferentes leituras ao redor do mundo. Após a finalização oficial do Projeto, o grupo de estudos percebeu a necessidade de continuar as reuniões e instituiu na escola o Grupo de Estudos Literários Márcio Souza – GELMAS, que esteve ativo durante todo o ano de 2014 trabalhando em diálogo da literatura com outras disciplinas. O Grupo passou a promover eventos mensais com escritores e outros artistas convidados para as mesas de “bate-papo” com alunos e professores.

A partir das discussões acerca dessa Amazônia multicultural e seus diferentes significados constituídos na literatura, o Projeto debruçou o estudo sobre como rio, cidade e floresta estão interligados em diversas perspectivas. Uma delas está no reconhecimento de que para o homem amazônico andino, a relação com os elementos da natureza se dá de forma díspar do sujeito que está localizado na Amazônia oriental, em consequência de um percurso histórico também distinto.

As leituras e discussões no GELMAS desenvolveram-se por afinidades literárias pessoais e propiciaram o levantamento de diversas questões. Para o fechamento do ciclo de leituras, o romance *Órfãos do Eldorado* foi escolhido e não sabíamos, até então, que este seria, na verdade, o começo de um novo processo de estudo baseado em teorias e métodos que nos faltavam àquele tempo. Os estudos no Grupo nos levaram a reconhecer que esse livro traz uma Amazônia repleta de elementos que exigiriam uma leitura mais cuidadosa.

Assim, propus a investigação dessa obra em projeto para o Mestrado. E, durante o curso, foi possível confirmar a necessidade de amparo teórico que permitisse estudo do livro em sua complexidade e na construção cultural amazônica, tanto espacial quanto temporal. Logo, foi preciso buscar, para a escrita dessa dissertação, métodos de análise e pesquisadores

que tenham, anteriormente, tido inquietações com semelhante objeto de estudo. As teorias basilares de análise humana e, conseqüentemente, culturais foram a da Complexidade, de Edgar Morin (2015) e a *Residualidade Literária e Cultural*, de Roberto Pontes (1999). Para pensar a Amazônia, houve a necessidade de recorrer a escritos de estudos realizados por Leandro Tocantins (1982), Djalma Batista (2006) e outros autores, como suporte às possíveis leituras do texto de Hatoum (2008).

A escolha pelo paradigma da complexidade deu-se porque investigar a Amazônia por meio da literatura exige o estudo de uma multiplicidade de saberes que ultrapassam o cientificismo. O olhar que deve ser lançado a ela necessita de uma problematização do homem, sua história, a sua interação com o meio e como tudo isso torna as comunidades amazônicas hibridizadas, praticantes de teorias ancestrais e ao mesmo tempo tão próximas ao mundo globalizado. Recorrer a Morin possibilitou utilizar o paradigma da Complexidade compreendendo como a teia unidade-todo são necessários para esse estudo. A percepção de que cada parte é essencial para a composição do que se denomina, hoje, a Amazônia, ancora a sua existência no encadeamento de todos os componentes que a tornam esse objeto de estudo ímpar para tantas pesquisas.

No entanto, com o decorrer do curso e a apropriação de novas teorias, foi possível concluir que a Complexidade, para esse trabalho, necessitava de uma outra perspectiva para que a pesquisa se fizesse mais próxima ao que o livro em análise buscava. A percepção de que a teoria da Residualidade proposta por Pontes partia do pressuposto de que uma cultura sempre remanesce de outra criava uma dualidade teórica que contemplava os dois grandes questionamentos iniciais sobre o projeto de texto: as manifestações culturais amazônicas hibridizadas e como elas se materializam provenientes de fatos ou influências que estão inscritos no percurso da história.

Para além desse prisma, foi necessário entender como a Amazônia apresenta-se ao pesquisador como um lugar em que o homem se desenvolve historicamente por meio das muitas manifestações culturais. As heranças linguísticas, religiosas e ideológicas, entrelaçadas, permitem ao amazônida uma pluralidade que não o esgota enquanto estudo, dado o dinamismo existente entre os seus constituintes. Dessa forma, captar a multiculturalidade em produções literárias requer uma linha de pesquisa que compreenda o homem-personagem, situado em seu espaço e na sua interação com o outro, por meio de estudo transdisciplinar de sua capacidade de lidar com o ambiente, e como todos estes aspectos o individualizam dentro de uma perspectiva literária.

Nesse sentido, as teorias da Complexidade, proposta por Edgar Morin, e da Residualidade Literária e Cultural, sistematizada por Roberto Pontes, possibilitam relacionar o homem amazônida situado na sociedade e sem excluir quaisquer aspectos externos que o levaram a esta condição. As teorias possibilitam uma análise acurada de como os processos formadores da Amazônia repercutem com uma heterogeneidade singular na Literatura.

A Complexidade, de Morin, propõe uma reformulação dos estudos científicos sobre o homem. A ciência tradicional de averiguação da verdade e, por consequência, o desvendamento do que se convencionou chamar de real, promove uma busca pela percepção de como o ser humano se relaciona com o ambiente, e pelos resultados que estas interações promovem.

Como complemento ao olhar lançado sobre o homem amazônico, a Residualidade, de Pontes, traz para a pesquisa a ruptura da necessidade de um ponto de partida na sociedade e na cultura da Amazônia bem delimitado. Em contrapartida, promove o arcabouço teórico de análise dos aspectos que remanescem de outros tempos e espaços, percebendo como a hibridação cultural ocorre mediante apropriações de hábitos, costumes e mentalidades provenientes de outros grupos ou adaptados de acordo com as realidades das coletividades que destes se apropriam.

As duas teorias propiciam o entendimento da Amazônia como fruto de um contínuo processo de apropriação e ressignificação. Da mesma forma, concebem-na com interações que modificam a estrutura deste sistema complexo. Tais fatores são necessários para o entrelaçamento que as ciências sociais possuem com a literatura, num diálogo do real e com o ficcional refletindo uma Amazônia distinta, que não se esgota facilmente no estudo das ciências humanas.

Nessa perspectiva, passemos às bases teóricas da Teoria da Complexidade proposta por Edgar Morin, com o objetivo de aproximar Armino de sua natureza biocultural, tão negada por aqueles que o cercam.

1 AMAZÔNIA COMPLEXA E RESIDUAL

O romance *Órfãos do Eldorado* é a história de Arminto e Dinaura. Arminto é filho de Amando Cordovil, um importante empresário do setor de transporte pelo rio Amazonas, bastante respeitado nos espaços em que frequenta por sua habilidade em gerir negócios e ser generoso com os que o cercam. Amando fora casado com Angelina, cuja morte ocorreu com o nascimento do filho Arminto, fato que algumas vezes é lembrado no livro como tragédia, tendo o filho como culpado por tal acontecimento. Este episódio faz com que o título do livro seja ainda mais destacado, uma vez que sugere que o pai rejeita o filho naturalmente por culpá-lo pela morte de sua esposa.

O cenário inicial da narrativa está no fausto ciclo da borracha, período em que trabalhadores, inclusive de outros países, buscavam a Amazônia como reduto dos seus sonhos. Essa riqueza, vivida por uma elite econômica em Manaus, abarca uma série de acontecimentos inseridos na infância de Arminto e coloca-o em uma posição financeira privilegiada e, ao mesmo tempo, de isolamento emocional. O fato de o pai trabalhar com o transporte de materiais no rio Amazonas e cuidar de negócios em outras cidades faz com que o filho fique bastante tempo solitário aliado à sugestão de rejeição paterna pela morte da mãe no parto. A incumbência de suprir as demandas emocionais e educacionais de Arminto é da personagem Florita, que figura como uma governanta do casarão de Amando. Florita tem participação importante neste romance pois ela é a referência mais próxima à maternidade para Arminto e o elo que a narrativa desenvolve entre o considerado nativo, de Vila Bela, e o urbano, de Manaus. Além dela, alguns personagens fazem parte do rol indígena que o cerca: Ulisses Tupi, Joaquim Roso e Dinaura são alguns exemplos.

O romance desenrola-se em três espaços principais: Manaus, Vila Bela e Eldorado. A Manaus, apresentada por Hatoum, fornece-nos informações sobre o período de grandiosidade da borracha, em que a migração em massa de diversos trabalhadores fez da Amazônia um espaço ainda mais heterogêneo, implicando em novos meios de produção que beneficiaram substancialmente os negócios de Amando. Após a morte do pai e a crise financeira na empresa deixada de herança, Arminto vive um período tortuoso em que toda a sociedade exige que ele tenha a mesma destreza que o pai para salvar os negócios da família da falência.

Em Vila Bela, Arminto conhece Dinaura, descendente indígena órfã, que vivia sob os cuidados das Carmelitas. A partir dessa relação, Arminto começa a abstrair uma cidade encantada, falada por alguns dos habitantes locais, mas principalmente por Dinaura. Ela apresenta-a como um lugar em que apenas os seres encantados habitam, um lugar onde há

riqueza e vive-se de forma diferente; um lugar em que Arminto encontraria sua paz. Dinaura apresenta-o a um universo que ele já buscava. A realidade amazônica aparece com um valor diferente do tratado pelas pessoas que o criticam e que pode de alguma maneira salvá-lo de sua situação penosa. As distintas visões sobre o mundo apresentadas na narrativa demonstram que a visão urbana está voltada ao sucesso empresarial, à formação de patrimônio e outras conquistas materiais enquanto a visão nativa representada em Vila Bela está destinada ao encontro da paz e da harmonia com a natureza. Após uma noite de amor à beira do rio, no entanto, Dinaura desaparece e deixa-o ainda mais confuso sobre que caminho tomar. Arminto engendra buscas de várias formas para alcançá-la, mas não tem êxito. Finaliza o relato de sua própria tragédia à beira do rio, solitário, tendo ainda um tom de saudosismo e esperança de um dia os dois órfãos ainda possam viver sua história de amor no Eldorado, físico ou mítico.

A narrativa de Hatoum demonstra como as mentalidades fazem parte dos grupos que os indivíduos participam. Para Amando, felicidade é a segurança empresarial. Dinaura, no entanto, tem a percepção que a alegria está diretamente atrelada à vida em harmonia. É possível perceber, sob tais visões tão distintas, que a identidade é proveniente do lugar, da posição social e das percepções do universo. Partindo dessas premissas apontadas por Geertz (1989), reconhecemos em *Órfãos do Eldorado*, como as relações estabelecidas na Amazônia estão intimamente encadeadas à forma como o sujeito lida com o meio que o cerca. Verifica-se que a identidade vivenciada pela personagem Arminto, não se constitui de forma harmônica. As mentalidades desenvolvidas pelos sujeitos que o cercam estão intrincadas de resíduos ideológicos da superioridade europeia, em que o sujeito que se apropria dos meios de produção deve agir conforme um determinado padrão, consumindo um nível estabelecido de produtos. Isto inclui, inclusive, a forma com que o homem dessa época percebe o ser feminino, fazendo da mulher parte de um arquétipo específico, como se fosse, também, uma de suas propriedades. Essas constituições mentais constroem ideias, que quando coletivizadas, tornam-se a verdade para determinado grupo, em um tempo específico.

O conflito gerado pela fuga ao padrão esperado de um Cordovil produz uma discussão sobre como as ideias eram dispostas nos diferentes espaços sociais. O modelo estabelecido pelos antecessores familiares previa várias especificidades do homem de negócios: um empresário competente, com um casamento estabelecido com uma família de mesma casta social e consumidor dos mesmos bens que os demais homens de igual estrato econômico. No entanto, Arminto torna-se um empresário falido e diferente do que se espera dos demais homens em seu grupo social, prefere a indígena Dinaura, não se interessando pelas outras mulheres que estariam na mesma condição econômica de sua família. O

desinteresse de Arminto por vinho, negócios e demais itens, caracterizadores de um Cordovil, fazem-no alvo de críticas, uma vez que ele é mais familiar à cachaça, ao peixe com farinha e a outras preferências populares.

Perceber a transgressão ao padrão natural coletivo da trama nos leva à compreensão das representações dos vários sujeitos que permeiam a realidade amazônica. As situações na narrativa tornam-se mais significativas quando compreendemos que o complexo envolvido na construção ideológica do texto perpassa diferentes culturas. Sob a teoria da Complexidade de Morin (2015), é possível analisar que a densidade desta heterogeneidade exige que o entendimento destes espaços seja feito por meio de um estudo do individual e do coletivo. Em nossa análise literária, encontra-se inserido um estudo da sociedade remanescente do apogeu da borracha em que dialogaram o indígena, o ribeirinho, o negro e outros grupos confrontados em suas vivências. A construção híbrida dessa sociedade, com seres e espaços complexos, leva-nos a um estudo transdisciplinar de Literatura, o qual se confirma com a História, a Geografia, a Sociologia e a Antropologia ocupando importante posição para esta pesquisa.

Ao recorrermos a Morin, tornamos possível a compreensão do viver amazônico nas múltiplas interações estabelecidas entre os sujeitos e suas culturas: “A consciência da complexidade nos faz compreender que jamais poderemos escapar da incerteza e que jamais poderemos ter um saber total: ‘A totalidade é a não verdade’” (MORIN, 2015, p. 69).

Para inquirir a Amazônia, fez-se necessário elencar informações que estão além do recorte temporal que o livro utiliza, uma vez que vários fatores compuseram este lugar no decorrer dos anos. É preciso verificar como as influências de outros meios sociais compõem resíduos que hoje integram a literatura e o viver amazônicos. A subjetividade presente na obra literária é objeto de análise, descrição, interpretação e outras leituras que surgiram a partir do confronto do texto ficcional com as ciências.

Uma vez que a obra se situa no período de intensa documentação formal, analisar este espaço requer detalhes histórico-geográficos. Para tanto, recorremos a Djalma Batista como uma das fontes sobre o saber amazônico. Seu olhar singular entre o sensível e o científico acura a vivência do homem na Amazônia sob vários prismas e retrata um elo possível da literatura com as ciências sociais, descrevendo os hábitos praticados na região:

Restaram na Amazônia, ainda, apreciáveis mostras de heranças ameríndia no comportamento do povo. Uma delas, das mais típicas, é uma dose visível de preguiça reinante entre os habitantes do vale, uma indisposição para o trabalho sistemático, um conformismo com o resultado dos modestos esforços realizados e uma permanente despreocupação com o dia de amanhã. E eu sempre me pergunto: será que a razão não está do lado do caboclo? Outras heranças são o hábito do banho

de imersão frequente; as preferências alimentares pelo peixe, pela farinha de mandioca, pelo tacacá e pelo açaí [...] (BATISTA, 2007, p. 63).

A análise feita por Djalma Batista (2007) recorre a palavras que nos levam aos termos operacionais dos estudos residuais, sobre os quais melhor esclarecemos no capítulo inicial desta dissertação:

A residualidade se caracteriza por aquilo que resta, que remanesce de um tempo em outro, podendo significar a presença de atitudes mentais arraigadas no passado próximo ou distante, e também diz respeito aos resíduos indicadores de futuro. Este último é o caso de artistas que, independente da estética à qual pertençam, incluem em suas obras uma linguagem precursora, sendo por isso comumente considerados artistas avant la lettre. Mas a residualidade não se restringe ao fator tempo; abrange também a categoria espaço, que nos possibilita identificar também a hibridação cultural no que toca a crenças e costumes. (PONTES, 2003, p. 88, grifos do autor)

As palavras “restaram”, “heranças”, “permanece/permanente” nos fazem reconhecer como elementos de algum passado, de algum processo de hibridação, foram essenciais para a construção da complexidade amazônica. O texto de Hatoum (2008) traz diversas nuances destas práticas amazônicas. A tragédia econômica de Arminto está diretamente relacionada a um desinteresse nos negócios do pai e na inabilidade em direcioná-los. *Órfãos do Eldorado* ficcionaliza a vivência do homem real, vivente das tradições que na Amazônia ainda relutam em permanecer vivas, cristalizadas no cotidiano.

Por tudo isso, a ideia de estabelecer uma leitura do livro *Órfãos do Eldorado* dentro do século XX não seria suficiente para o presente estudo, visto que a obra retrata como o tempo presente é resultado de diversas reminiscências históricas. Entender a sociedade que se estabelece nos ciclos da borracha na Amazônia apenas pelo tempo em que o látex era extraído da floresta, limita-se à não observância de todas as mudanças históricas e culturais a tornarem complexas as relações humanas, o que, por sua vez, seria insuficiente.

A vivência na Amazônia proporcionou-me um contato bastante próximo de uma realidade que desperta questionamentos: o sujeito amazônico. A complexidade cultural que o forma beira o inesgotável, uma vez que se reformula através do tempo. A busca por desvendar uma parte desse complexo humano deságua em diversas fontes, entre elas: as históricas, as sociais, ou as manifestações da arte. Perceber a literatura narradora de parte dessa engenhosidade é compreender que as relações humanas na Amazônia se reproduzem tal qual o texto literário: permeada de significados infundáveis tantos quantos sejam os indivíduos a ele exposto. Batista (2006, p. 11) afirma que “falar da Amazônia, em qualquer dos aspectos – fisiográfico, social, intelectual – é aventurar-se alguém a enfrentar senão o infinito, pelo menos o indefinido”.

Para realizar este estudo, foi necessário compreender o homem como partícipe de um espaço heterogêneo, modificado a partir de suas atividades e modos de pensar. Estas faculdades sugerem que o ser no espaço pode moldá-lo a partir de seus interesses e necessidades. Santos e Oliveira (2001) explicam que o espaço da narrativa é relativo, compreendendo-o a partir do entendimento de como o homem se relaciona com ele. Logo, ao pensar uma narrativa na Amazônia, deve-se levar em conta o momento histórico, as condições geográficas, mas também, principalmente, a maneira como ocorre o diálogo dos sujeitos na sociedade.

Para chegar à discussão desse espaço, algumas perguntas norteiam o estudo a partir desses aspectos. São elas: a quais Eldorados refere-se a obra de Milton Hatoum? Que representatividade mítica o rio assume ao ligar tantos interesses/sentimentos? Como o rio e a floresta devolvem ao homem urbano a incerteza do infinito e do desconhecido? Para responder a estes questionamentos, de forma geral, analisamos quais os significados de que a cidade, o rio e a floresta se apropriam no romance. A partir destas leituras, consciente de que o texto literário necessita transbordar para a vivência das sociedades amazônicas e para perceber como a literatura representa a sua realidade, investigamos acerca da complexidade amazônica no percurso social da narrativa, encontrando como o texto de Hatoum (2008) significa um ambiente sistêmico indissolúvel, sendo impossível analisar o ser de forma unitária.

O passo seguinte compõe-se de uma análise residual sobre a tríade rio-cidade-floresta, uma vez que esta composição se encontra, de certa forma, tão intrincada que analisá-la separadamente não concebe a sua totalidade. A relação do homem nativo com a natureza foi modificada, fazendo com que muitas remanescências do indígena amazônico se tornassem híbridas com outras culturas. A afinidade do homem com o rio, a cidade e a floresta é mais que uma interligação natural de um ambiente.

No romance de Hatoum (2008), essa tríade corresponde a um modo peculiar de relacionar a ficção com os muitos sujeitos amazônicos que compõem esta vivência. As heranças deixadas pelas culturas que entraram em contato na Amazônia continuam produzindo diferentes representações nas sociedades que se formam nos dias atuais. Estas cristalizações revelam que embora conflituosos momentos históricos estejam silenciados na floresta, ainda hoje as culturas estão marcadas de traços que se atualizaram ou apenas se reproduzem de forma diferente, mas não se apagaram no tempo.

A Amazônia explorada no livro *Órfãos do Eldorado*, de Hatoum (2008), denota várias faces que os habitantes e os recém-chegados a estas terras encontravam. O fausto

propagado na Europa e, logo a seguir, na Ásia, trazia imigrantes de várias partes do mundo em busca da riqueza que o espaço inexplorado dentro da floresta podia proporcionar. As migrações de diversas partes do Brasil e de outros países compuseram a Amazônia, fazendo desta região um complexo emaranhado de culturas e diversidade. O indígena, residente inicial da região, afasta-se pela massificação dos centros urbanos, mas deixa resíduos de seus costumes na vivência dos primeiros colonizadores, bem como estes são também influenciados por seus hábitos. Somando-se aos demais viajantes, compuseram os passos iniciais de novos modos de produção dentro de um ambiente socialmente heterogêneo.

Por último, cabe analisar os diferentes significados de Eldorado presentes no complexo amazônico, promovendo um estudo de como “os *Eldorados*” foram representados na história e como o romance ficcionaliza-os. A Amazônia híbrida criada a partir do choque e do encontro de culturas promove o diálogo de diversos imaginários, representados por Hatoum. O Eldorado, ora simbolizado como o “El Dorado”, o chefe inca; ora a cidade dos rios de ouro, localizada misteriosamente na navegação do rio Amazonas e objeto de busca de Pizarro, Ordaz, Raleigh, materializa a sua representatividade em *Órfãos do Eldorado* como o local que os navegantes e expedicionários não poderiam encontrar, já que é privilégio apenas dos nativos usufruí-lo e os mapas não contemplam: o fundo do rio.

O esforço de Dinaura para achar o lugar de descanso espiritual e abundância, localizado entre os seres encantados no fundo do rio, rompe a lógica instalada há mais de cinco séculos pela busca exata da terra do ouro. No entanto, se desde o século IV a.C. o homem constrói a imagem de uma cidade no fundo do mar – Atlântida – (LEY; DE CAMP, 1963, p. 13), não cabe o entendimento de que este Eldorado do fundo do rio seja totalmente novo. Para o olhar literário debruçado à luz das ciências humanas, ele se torna a representatividade de uma releitura histórica, o imaginário que chegou do estrangeiro e se instalou na Amazônia a partir do diálogo com o nativo, tendo como veículo de manifestação deste símbolo da mentalidade indígena: Dinaura.

Essa Amazônia mitificada se manifesta ideologicamente entre os grupos por diferentes motivos. Para os que chegam à Amazônia com os modos de produção destinados à exploração, encontrar a cidade do ouro e enriquecer representa o poder que o capital exerce para a sua exploração; enquanto, para o indígena, a possibilidade trazida pelo imaginário de convivência com seres de elevação espiritual simboliza um modo de vida voltado à harmonia com a natureza, evidenciando um conflito entre os interesses de culturas que convivem em um mesmo espaço, perpassam o mesmo imaginário, mas representam diferentes leituras.

Reconhecemos, a todo o momento, nesta pesquisa, que o esforço em (re)descobrir e solucionar a Amazônia e torná-la problema em um trabalho de pesquisa, engendra um embrenhamento em território insolúvel, sendo esta dissertação, delimitada no romance de Milton Hatoum, apenas uma pequena parte do grande sistema amazônico possível no universo literário. Há mais de quinhentos anos, seja na História, na Geografia, na Sociologia, na Antropologia, na Filosofia e nas Artes, a Amazônia ainda permanece como uma grande interrogação aos que se dedicam a nela encontrar seus Eldorados. E por mais que estas terras, rios e florestas ainda se encontrem em contínuo descobrimento, é no homem que reside o seu impossível esgotamento.

Assim, partiremos para uma compreensão mais ampla das teorias basilares desta pesquisa. Nas seções que seguem, serão apresentadas a Complexidade de Edgar Morin e a Residualidade de Pontes, bem como a perspectiva de Amazônia construída pelo nativo e pelo invasor.

Os primeiros relatos documentados desse período são de viajantes que buscavam, em geral, povos ou tesouros escondidos. Com a oficialização de Cabral e Colombo acerca de terras além-horizonte, havia não somente uma corrida territorial disposta por Portugal e Espanha, em pleno desenvolvimento do comércio marítimo no mundo, como também a sede destas potências em promover expedições, instalações e outras atividades que financiassem a sua busca pelo poder, outrora materializado em terras e metais preciosos.

Outrossim, a América logo se tornou alvo desta avalanche de fantasias e a descoberta do nativo nessas terras trouxe ao europeu uma relação diferente da que era estabelecida como desenvolvimento àquela época. A harmonia com a natureza, o politeísmo e as diferentes manifestações culturais praticadas no novo mundo fundamentam os imaginários sobre como o nativo estabelecia a sua relação com o ambiente.

Em contrapartida, o europeu procurava domesticar o indígena e, a partir disso, iniciaram os primeiros conflitos na Amazônia. A catequese jesuítica desembarcou na América com a função de ensinar os índios a falar o idioma do invasor, aprender os seus costumes e adorar ao seu deus. No entanto, as comunidades, forçosamente impelidas à prática cristã, não se entregaram pacificamente ao abandono de suas atividades culturais para assunção de atividades estrangeiras.

O pensamento europeu de constituir uma sociedade sobre uma tábula em branco, muito em decorrência do ideal de ingenuidade e do mito do bom selvagem não foi consolidada. Na Amazônia e em toda a América já havia grupos estabelecidos com as suas próprias convicções, que em muito diferiam dos modos de produção estrangeiros. A

abdicação de valores e crenças não poderia acontecer pacificamente, assim, há marcas deixadas pelos conflitos em quem aqui chegou, bem como no próprio nativo, cujo resquício de seu sistema de ideias permanece até a atualidade. O erro do colonizador estava justamente em pensar que a sua própria cultura estava acima daquilo que ele não reconhecia como organização social. O nativo não era um sujeito sem civilização; ele apenas produzia a sua cultura de uma forma que o homem branco não aceitava. Perceber que o homem apenas o é quando reproduz os anseios do outro, certamente, foi o grande equívoco ideológico cometido pelos que aqui desembarcaram. Ao escrever sobre a cultura, Geertz explica como o homem é um ser inseparável de suas convicções:

A imagem de uma natureza humana constante, independente de tempo, lugar e circunstância, de estudos e profissões, modas passageiras e opiniões temporárias, pode ser uma ilusão, que o que o homem é pode estar tão envolvido com onde ele está, quem ele é e no que acredita, que é inseparável deles (1989, p. 26).

A organização humana na América Colonial estava envolvida de outros elementos significativos, à maneira própria de seus habitantes. Este envolvimento proposto por Geertz (1989) com o lugar e a crença promoviam diferentes formas de se relacionar com a natureza. Os deuses nativos eram muitas vezes provenientes da floresta ou de outros meios naturais e se reproduziam nos grupos indígenas de acordo com o local de ocupação, uma vez que a diferente geografia do espaço desenvolve distintos significados. O colonizador chegado ao novo mundo não estabelecia o diálogo com os costumes nativos e, por consequência, conflitava para a instauração de sua própria crença, a qual residia em outros critérios geográficos, históricos e sociais. Estes conflitos persistiram durante séculos, até que, através da hibridização das culturas, as novas gerações não percebessem que outros costumes haviam sido inseridos e ressignificados em suas sociedades.

Nesse contexto de hibridização, o romance *Órfãos do Eldorado*, de Milton Hatoum (2008), tem a sua temporalidade inserida no apogeu e queda da borracha. A Amazônia descrita por Hatoum refere-se a um tempo em que os olhos do mundo voltavam-se ao mesmo tempo ao capital que a floresta podia proporcionar, como ao universo a ser descoberto dos desvendamentos da natureza a que somente o homem amazônico tinha acesso.

1.1 A Teoria da Complexidade

Historicamente, a realidade tem sido objeto da inquietação humana, buscando-se analisar ora a parte, ora o todo. Ainda que os sistemas filosóficos tenham avançado na busca

da transposição do olhar fragmentado, pautado na parte ou no todo, em especial nos séculos XIX e XX, por meio da perspectiva da totalidade, ainda perdura o problema da limitação na descrição do real nas ciências.

O conhecimento transcende o olhar reducionista sobre o objeto, como também, não pode ser elucidado mediante um conjunto de leis e teorias que convergem num único sentido, visto que a realidade em sua complexidade acolhe infinitas visões. Nesse sentido, é impossível conhecer o homem, o mundo e a vida utilizando uma única lente.

Ao inferir que o homem, o universo, a vida e as relações estão entrelaçados e que desvendar a essência de cada um, por meio da fragmentação é impossível, urge considerar os pressupostos epistemológicos da Teoria da Complexidade, considerando a necessidade de avançar na produção de um conhecimento não fragmentado, mas multidimensional.

Por conseguinte, reconhecer que a ciência buscou, por muitos séculos, descrever o real com a utilização de protótipos copiados da natureza, em determinados momentos por meio da utilização de valores quantitativos ou qualitativos, é compreender que houve um hiato entre a objetividade e a subjetividade. Esta ciência, conseqüentemente, tornou-se incapaz de sequer olhar para a possibilidade de visualizar a totalidade.

Assim, passemos à análise dos fundamentos da Teoria da Complexidade, a saber: a organização do conhecimento e a *Scienza Nuova*. Aquela, na concepção de Morin, se opõe à visão cartesiana predominante ainda na atualidade; esta, salienta a singularidade do sujeito no seu fazer ciência.

1.1.1 A Organização do Conhecimento

De acordo com Morin (2015), a investigação científica relativa ao homem reduz-se ao uso do paradigma oriundo das ciências naturais. Tal paradigma revela limitações acerca da descrição e da compreensão da essência humana, assumindo formas fragmentadas e obscuras quanto à abrangência da complexidade do sujeito.

A partir desse cenário, a limitação epistemológica tem ocasionado uma lacuna na ciência no que tange à descrição da realidade humana, na perspectiva de sua totalidade, visto que o espaço e o tempo não podem ser compreendidos enquanto entidades absolutas e independentes (MORIN, 2015). Ainda que se apresentem modelos científicos cujo protótipo herdado da natureza determinam as relações sistêmicas, estas ainda não são suficientemente capazes de descrever a complexidade no sentido amplo das relações estabelecidas entre o homem e o mundo. Nesse sentido,

Como a teoria dos sistemas responde a uma necessidade cada vez mais urgente, ela com frequência tem ingressado nas ciências humanas por dois lados ruins, um tecnocrático e o outro um vale-tudo; uma abstração geral excessiva afasta do concreto e não chega a formar um modelo (MORIN, 2015, p. 24).

Uma vez que a busca pela não-totalidade dos seres é uma das formas de se encontrar mais localizados os indivíduos, as realidades e os objetos, o mesmo modelo pode-se aplicar também ao texto. Isso porque não é a palavra o instrumento unitário de entendimento enquanto representação humana e nem se pode empreender uniformidade ao conjunto delas. Cada elemento composicional literário tem sua contribuição ao todo, assim como ao todo também se atribuem significados. Da mesma forma que a ciência, a literatura busca ser visualizada de maneira complexa, na medida em que os que se debruçam sobre esse estudo também o fazem utilizando suas próprias convicções.

A construção de um modelo científico capaz de apreender a realidade tem sido experimentada por meio de cópias extraídas da natureza e alcançou um espaço significativo para a noção de organização do conhecimento, compreendendo que o organicismo pressupõe uma sistematização complexa e rica (MORIN, 2015). No entanto, a visão orgânica também não foi suficientemente eficaz em descrever a totalidade das relações do homem com o mundo e tal limitação justifica-se “porque é exatamente com a vida que a noção de organização toma uma espessura orgânica, um mistério romântico” (MORIN, 2015, p. 29).

Por consequência, os paradigmas científicos oriundos das ciências naturais aplicados à ciência do homem limitaram-se à formulação de leis gerais que não conseguem explicar a realidade em vista da singularidade dos sujeitos. Portanto, vislumbrar a sociedade segundo um protótipo biológico é insuficiente para justificar a complexidade da vida social.

Para Morin (2015), as relações do homem num mundo complexo, até hoje indesvendável à mente humana, necessitam da utilização de uma abordagem epistemológica, para além do racionalismo e do experimentalismo predominante no pensamento científico. Nesse contexto, a *Complexidade*, concebida a partir de uma teia de interações entre diferentes unidades, avança no sentido de agrupar um conjunto infindável de objetos:

[...] não compreende apenas quantidades de unidades e interações que desafiam nossas possibilidades de cálculo: ela compreende também incertezas, indeterminações, fenômenos aleatórios. A complexidade num certo sentido *sempre tem relação com o acaso* (MORIN, 2015, p. 35, grifos do autor).

A transposição do olhar epistemológico, visando à produção do conhecimento científico, implica também a reflexão que o cientista adota quanto à dimensão sujeito-objeto.

Em primeiro plano, urge superar a dicotomia cartesiana do *ego cogitans/res extensa*, pois sujeito e objeto constituem-se em unidade, porém resguardados de identidade própria. De tal modo, o desafio posto às ciências é a integração sujeito-objeto. Assim, a complexidade defende a ideia de apreensão da realidade, considerando a interação unidade-diversidade, continuidade-rupturas, porque:

O que queremos resgatar, mais além do reducionismo e do holismo, é a ideia de unidade complexa, que liga o pensamento analítico-reducionista e o pensamento da globalidade [...] a *scienza nuova* não destrói as alternativas clássicas, não oferece solução monista como se fosse a essência da verdade (MORIN, 2015, p. 53).

Para tanto, a proposição de uma abordagem epistemológica possível de apreender o objeto em múltiplas dimensões, com a ruptura do cientificismo, é significativa diante de um mundo e das relações sociais complexas, resultantes das ações dos sujeitos. Tal ruptura do paradigma científico, que vinculou as disciplinas a determinados objetos, não tem sido suficiente para explicar a complexidade do contexto social e dos sujeitos no momento histórico contemporâneo.

Nas reflexões de Morin (2015), a complexidade do universo também permite descrever o homem, concebido como uma unidade complexa, constituído de dimensões que interagem e abrangem o físico, o biológico, o psíquico, o cultural, o social e o histórico. Ainda que a educação impute a dimensão humana à ciência, esta não consegue apreender a unidade complexa, devido à aplicação de modelos científicos oriundos das ciências naturais na investigação do homem e da sua relação com o mundo.

1.1.2 A *Scienza Nuova*

A reflexão sobre o cotidiano é o referencial significativo para compreensão da complexidade evidenciada a cada momento das relações dos sujeitos no/e com o mundo. O desvendamento da realidade em meio à complexidade das relações implica o reconhecimento do valor da singularidade dos sujeitos, considerando o tempo, o espaço e o movimento, que interferem de forma direta na produção da vida cotidiana e material, já que:

Cada ser tem uma multiplicidade de identidades, uma multiplicidade de personalidades em si mesmo, um mundo de fantasias e de sonhos que acompanham a sua vida [...] tudo isso indica que não é simplesmente a sociedade que é complexa, mas cada átomo do mundo humano (MORIN, 2015, p.57-58).

A partir dessa concepção, pode-se inferir que o conhecimento relativo ao homem e produzido pelas ciências tem sido limitado à dimensão biológica. O reflexo desse

conhecimento relativo ainda é evidente nas questões étnico raciais, mitigado por políticas afirmativas em alguns países. Contudo, há a necessidade de avançar na compreensão da singularidade humana, com o intuito de promover a valorização dos sujeitos e de sua autonomia. Para tanto, a interação e a intervenção dos sujeitos no mundo compõem o processo de acabamento, em meio a uma relação dialética, visando compreender a realidade e o sentido da existência social, posto que:

Ser sujeito não quer dizer ser consciente: também não quer dizer ter afetividade, sentimentos, ainda que evidentemente a subjetividade humana se desenvolva com a afetividade, com sentimentos. Ser sujeito é colocar-se no centro de seu próprio mundo, é ocupar o lugar do “eu”[...] ser sujeito é ser autônomo, sendo ao mesmo tempo dependente. É ser alguém provisório, vacilante, incerto, é ser quase tudo para si e quase nada para o universo (MORIN, 2015, p. 65-66).

Ao inquietar-se, o sujeito reflete sobre os processos de apreensão do conhecimento e reconstrói o olhar da ciência sobre o mundo. E, em particular, passa a reconhecer que o universo comporta ordem-desordem, num constante devir do qual é capaz de emergir novos fenômenos, sejam eles sociais ou físicos. Assim, o desafio posto à epistemologia refere-se à produção de outro paradigma, que possibilite apreender a realidade.

Não se pode negar que a história da humanidade sempre comportou infinitos fenômenos os quais se entrelaçam nas relações do sujeito com o mundo. Tais fenômenos determinam e definem novas formas de relações, sejam elas sociais, econômicas, políticas ou culturais. Cabe à ciência o desafio de construir um paradigma epistemológico voltado para a superação do olhar reducionista e disciplinar acerca da realidade, Morin exemplifica essas relações:

A visão não complexa das ciências humanas, das ciências sociais, considera que há uma realidade econômica de um lado, uma realidade psicológica de outro, uma realidade demográfica de outro etc. Acredita-se que essas categorias criadas pelas universidades sejam realidades, mas esquece-se que no econômico, por exemplo, há as necessidades e os desejos humanos. Atrás do dinheiro, há todo um mundo de paixões, há a psicologia humana. Mesmo nos fenômenos econômicos *stricto sensu* atuam os fenômenos de multidão, os fenômenos ditos de pânico, como se viu recentemente ainda em Wall Street e em outros lugares. A dimensão econômica contém as outras dimensões e não se pode compreender nenhuma realidade de modo unidimensional (MORIN, 2015, p. 68-69).

Essa ilustração permite inferir que apreensão da realidade na perspectiva multidimensional evidencia-se no contexto do pensamento complexo, com o intuito de reconhecer os fenômenos para além da finitude proposta pela visão disciplinar, sejam elas da biologia, da física, da antropologia sejam as demais ciências. Essa situação induz também a reflexão sobre a forma concebida ao objeto científico, visto que desde os clássicos, a

discussão relativa à parte, ao todo, ainda é o referencial utilizado nos círculos acadêmicos.

Segundo Morin (2015), existe um elo interativo entre a parte e o todo, ou seja, um não se sobrepõe ao outro, mas convergem numa relação de interdependência visando possibilitar a construção de diferentes visões sobre a realidade. A forma de apreensão do cientista sobre a realidade, mediado pela visão de mundo e de sociedade, determina a visão sobre o objeto. Portanto, não há neutralidade na relação do cientista com o objeto investigado.

Como alternativa promotora da ruptura com o paradigma cartesiano, o entrelaçamento do sujeito com o objeto, visando à formação de uma unidade, avança no campo epistemológico, o qual promoveu a dicotomia sujeito-objeto. Nesse contexto, é fundamental olhar o mundo destituído da visão fragmentada, porque:

O paradigma complexo resultará do conjunto de novas concepções, de novas visões, de novas descobertas e de novas reflexões que vão se acordar, se reunir [...] você vai juntar o Uno e o Múltiplo, você vai uni-los, mas o Uno não se dissolverá no Múltiplo e o Múltiplo fará assim parte do Uno. O princípio da complexidade, de todo modo, se fundará sobre a predominância da conjunção complexa (MORIN, 2015, p.77).

Com isso, a compreensão de que a realidade é complexa induz ao rigor no desvendamento dos problemas e impossibilita apreender a multidimensionalidade presente na vida social. Nesse caso, toda ação é impregnada de situações complexas, resultantes do entrelaçamento de relações produzidas no cotidiano, as quais, com o uso de estratégias, possibilitam encontrar respostas às questões que se revelam diariamente.

Se o cotidiano está repleto de situações e de saberes, o desafio que se coloca às ciências é a sistematização dos elementos componentes do todo na parte e da parte no todo, visando ao alcance do conhecimento. A vida social é movida por condições determinativas, as quais são orientadas por justificativas causais e destinadas a buscar o equilíbrio nas relações sociais. Morin explicita este fato ao afirmar que:

A sociedade, por exemplo, é produzida pelas interações dos indivíduos que a constituem. A própria sociedade, como um todo organizado e organizador, retroage para produzir os indivíduos pela educação, a linguagem, a escola. Assim, os indivíduos, em suas interações, produzem a sociedade, que produz os indivíduos que a produzem. Isso se faz num circuito espiral através da evolução histórica (Idem, 2015, p. 87).

Nesse caso, a ruptura da visão fragmentada, difundida pelas ciências, para explicar a realidade implica a reconstrução da forma de pensar e ver o mundo e as relações nele estabelecidas. O exercício proposto por Morin é o da superação do olhar processual, como se cada parte não tivesse relação ou estivesse ligada ao todo.

A ciência, ao definir que a eficácia do método de investigação para a apreensão do

objeto consta do fracionamento da parte em relação ao todo, também ensinou a sociedade a pensar e agir de maneira fragmentada. A contribuição do pensamento complexo sobre o futuro do planeta alcança espaço significativo no debate ético e político, pois “não só a parte está no todo; o todo está no interior da parte que está no interior do todo” (MORIN, 2015, p. 88).

Historicamente, a humanidade convive com a incerteza e esta condição motiva a busca permanente da realidade, da inquietação frente ao aparente, da certeza de que nada está concluído, portanto ainda há diversos caminhos a percorrer na busca do desvendamento do real, na perspectiva da totalidade. A reflexão sobre o papel social das ciências aponta a limitação quanto ao atendimento das demandas da humanidade, portanto os paradigmas epistemológicos não conseguiram esclarecer tudo ao homem. Nesse caso, o desafio a enfrentar é o crédito nas incertezas, visto que tudo muda constantemente, e há necessidade de o homem lidar com situações imprevistas, incertas. Nada no mundo existe de forma determinada, de maneira certa, como se a história humana já estivesse traçada numa linha determinística.

Na literatura, a utilização das teorias científicas ganha espaço para desvendar como as relações humanas são tornadas ficcionais. Uma vez que a cultura também é representada pelo texto, verificar como uma sociedade é composta pelas suas manifestações artísticas promove uma forma de enxergar como estavam dispostas as muitas relações que os indivíduos estabeleciam entre si.

Em *Órfãos do Eldorado* não há como dissociar que as relações humanas complexas não estejam vinculadas de forma que seja possível separar distintamente o que há de nativo e estrangeiro, o que realmente é puramente amazônico e o que é originalmente europeu, por exemplo. Essa impossibilidade de configurar a cultura, a ordem social ou os costumes como pertencentes a uma ou outra sociedade, encontra na literatura a possibilidade de compreender como a ficção expressa as relações humanas em uma época.

A análise do livro de Hatoum (2008), utilizando a Teoria da Complexidade, contribui para que os sujeitos representados na ficção sejam compreendidos a partir das diversas relações estabelecidas na Amazônia, inscritos em um momento histórico específico que expressa, nas ideias veiculadas no texto, como a sociedade se forma em diferentes mentalidades. A impossibilidade de compreender o homem de forma separada se transmite à ficção, de modo que o entendimento das relações humanas representadas através da obra não seja disposto por um caráter fragmentado, mas que seja possível visualizar as muitas formas de se observar as relações humanas na literatura.

Com isso, a complexidade dessas relações humanas deixa resíduos nas próprias relações, se não, nas presentes, com certeza nas futuras. A partir desta pressuposição, a Residualidade de Pontes pode influir nas discussões acerca das interações dos personagens de *Órfãos do Eldorado*.

1.2 A Teoria da Residualidade

Verificar como, quando e onde surgem determinados aspectos de uma sociedade traz inquietações que fazem do pesquisador um sujeito em busca de um ponto de partida. O desvendamento desse marco inicial, no entanto, remonta a um ponto anterior, o qual por sua vez leva a outro, que também se interliga a outros fatores os quais, entrelaçados em diversas culturas, influências e remanescências, concebem uma imbricação de constituintes formadores ora de unidades, ora de complexos culturais.

A Teoria da Residualidade almeja perceber a complexidade de fatores que compõem a cultura ao investigar resíduos deixados ou importados de outros grupos sociais que se tornaram parte inconsciente do modo de viver de outra sociedade. Para a Teoria, “Na cultura e na literatura nada há de original; tudo remanesce; logo, tudo é residual” (PONTES, 2012, p. 392). Para tanto, o olhar científico de um objeto de estudo cultural ou literário deve, então, perceber que outros componentes constituem o percurso histórico daquele objeto, compreendendo-o como um ser complexo. Logo, toda produção na arte estará afetada por formações históricas, culturais, discursivas e ideológicas que conferirão o caráter analítico residual como formadores daquela produção. Nesse sentido, Roberto Pontes afirma que:

Significa dizer que no âmbito da cultura e da literatura não podemos falar em produções originais, sendo errôneo igualmente enquadrar determinada obra ou dado autor num estilo de época, numa escola ou num exclusivo movimento estético (PONTES, 2004, p. 2).

O resíduo componente de um longo processo que permeia nosso cotidiano de uma maneira tão natural que nos apropriamos destes costumes. Alguns exemplos dessa apropriação estão perpetrados ao longo de toda a história da humanidade: a história oficial nos remonta às festividades desde a antiguidade clássica, quando do tempo da colheita. As tradições nos contam que, para cada colheita, grandes banquetes eram organizados em celebração à fartura daquele alimento. Esse costume atravessou gerações, continentes, e nos mais diversos povos são realizados. Algumas vezes de forma macro, como a Festa do Cupuaçu, em Presidente Figueiredo – AM, ou o Dia de Ação de Graças, nos Estados Unidos;

e outras vezes, de forma micro, como o costume de ter o alimento como parte de uma celebração de uma conquista pessoal, como um aniversário, uma promoção no trabalho ou um casamento. Para todos eles, o resíduo se manifesta pelo hábito de se alimentar em coletivo como representação de fechamento de um ciclo com sucesso.

A utilização de hábitos antigos nas sociedades atuais está, de certa forma, imbricada nos costumes tradicionais que não são referidos como provenientes do passado. Isto porque o residual atravessa o percurso do tempo e do espaço e se solidifica em uma cultura, fazendo-se componente natural daquela sociedade. Neste ponto, a Teoria da Residualidade investiga o que fica através dos tempos, o cristalizado na literatura.

A Residualidade se manifesta em várias expressões do cotidiano das sociedades quando apropriamos elementos do passado como referentes à nossa própria realidade e muitas vezes, sem perceber, reproduzimos hábitos provenientes de outras gerações. Esta composição cultural híbrida torna o resíduo uma substância social essencial para a constituição da humanidade. O resíduo atravessa as gerações em um povo e está contaminado de diversas participações externas que se unem às consideradas próprias, originais, enraizadas na história daquele povo. Sobre esse assunto, Geertz explica que:

Alimentar a ideia de que a diversidade de costumes no tempo e no espaço não é simplesmente uma questão de indumentária ou aparência, de cenários e máscaras de comediantes, é também alimentar a ideia de que a humanidade é tão variada na sua essência como em sua expressão (GEERTZ, 1989, p. 27).

Se a humanidade é esse conjunto de variedades híbridas, descontrói-se a ideia de que exista uma unidade mínima da qual o homem é composto. A multiplicidade de grupos que desenvolveu diferentes formas de produção, naturalmente, constituiu-se em diversas “essências” humanas que não cabe à ciência classificar. Isto porque reside justamente na variabilidade deste complexo: a natureza humana.

Mesmo nas sociedades atuais reproduzimos costumes e tradições que nos parecem característicos de determinados lugares e/ou culturas, traduzindo-os como representações regionais, tornando-se parte de uma linha subjetiva de pensamento de uma época ou espaço. Soares exemplifica a *Residualidade* no estudo medieval:

Na literatura, tomada aqui como parte indispensável da cultura, ocorre o mesmo fenômeno. Se examinarmos, por exemplo, um modo poemático medieval conhecido como *tensó*, em que os trovadores disputavam uns com os outros para saber quem se saía melhor na improvisação do poema cantado, veremos que o modo parte do mesmo princípio que rege as peijas dos repentistas nordestinos (SOARES, 2015, p. 17).

A exemplo dos trovadores, a peleja dos repentistas nordestinos de hoje traz do passado medieval o mesmo modo poemático. Para diversos residentes do Nordeste brasileiro, os artistas repentistas são trovadores particularmente instalados como padrão histórico e cultural. Tal representação manifesta-se de forma muito presente nos últimos séculos na região e, por isso, o falar popular caracteriza-o como identitário daquela comunidade. A afirmação do costume àquele povo, adaptado às características vocabulares, rítmicas e temáticas aos acontecimentos locais, promove uma consolidação desta forma artística como própria, presente no imaginário popular como oriunda de seus próprios antepassados.

É importante salientar que, para os habitantes e visitantes da comunidade em que o resíduo se adaptou e se ressignificou, não existe o pensamento de que ele seja proveniente de outra cultura. O argumento de que outras gerações locais o fizeram é suficiente para que a popularidade o cristalice como nascido com aquele povo.

Nesse sentido, o resíduo é raramente questionado, tal qual a força que toma dentro dos diversos símbolos de que um grupo se apropria. O símbolo, materializado em costume, ganha status de cultura e, assim, as gerações vindouras o mantêm até que outros resíduos o modifiquem, novamente e gradativamente, a sua operacionalização. Deste modo, o sujeito:

[...] os encontra já em uso corrente na comunidade quando nasce e eles permanecem em circulação após a sua morte, com alguns acréscimos, subtrações e alterações parciais dos quais pode ou não participar. Enquanto vive, ele se utiliza deles, às vezes deliberadamente e com cuidado, na maioria das vezes espontaneamente e com facilidade, mas sempre com o mesmo propósito: para fazer uma construção dos acontecimentos através dos quais ele vive (GEERTZ, 1989, p. 33).

Essa hibridação cultural compõe os estudos da Teoria da Residualidade, examinando como o resíduo permanece através dos tempos e das sociedades, tornando-se híbrido a partir de contatos e influências de outras culturas. A partir do estudo do resíduo, é possível verificar que mentalidades compunham determinado grupo em um recorte temporal específico.

Uma vez que o resíduo mantém uma cultura no tempo, várias gerações são afetadas, perpetuando um caráter ativo na sua reprodução. A partir dela, as sociedades o modificam, integrando ou adaptando outros elementos próprios que o tornarão característico daquele povo. Dessa maneira,

[...] *residual* é tudo aquilo que *remanesce*, que *resta* ou *sobrevive* de uma cultura passada para outro momento histórico, permanecendo como elemento ativo, pronto a ser resgatado, aprimorado e reutilizado, pois conserva sua força vigorante. Esse aprimoramento ou refinamento, em sua nova forma, o professor chama de *cristalização* (ANDRADE, 2009, p. 23, grifos do autor).

Chega-se, então, a diversos conceitos operacionais necessários ao entendimento desta teoria. Resíduo, cristalização, hibridação cultural, mentalidade e imaginário serão ainda abarcados neste trabalho como formadores da Teoria da Residualidade.

1.2.1 *Resíduo*

A compreensão da Teoria da Residualidade utiliza diversos conceitos de operacionalização para definir como o objeto de pesquisa na cultura e na literatura são efetivamente práticas ou pensamentos advindos de outras fontes. O resíduo é a parte mínima que prevalece na sociedade. Trata-se de uma manifestação que foi iniciada no passado e que por conta de sua força na sociedade teve a capacidade de adaptação, sobrevivência, atualização. Esta base de manutenção cultural, artística e literária pode sofrer metamorfoses de acordo com o interesse e necessidade daqueles que inconscientemente a utilizam.

Estanciando-se a Teoria da Residualidade em uma inscrição atemporal, em que o resíduo é proveniente de outras representações que se unem para compor o presente cultural, artístico e literário de uma sociedade, não há como definir onde, quando e como surgiu. Seria incongruente afirmar que tudo é resto, indicando um ponto de partida. Roberto Pontes explica que:

O *resíduo* consiste no principal elemento atualizador da produção cultural. Parece ser de lei na ordem da cultura que nada dispõe de originalidade e *tudo deriva de um resto*. Não se pode pensar em lápis, se antes não for pensada a madeira com que se fabrica o bastão e a pedra mineral de onde se extrai o grafite. Tudo deixa o seu *resíduo* no reino complexo da cultura. O próprio lápis, exaurido, apontado inúmeras vezes, chegando ao seu fim, ainda deixa um *resíduo*, o traço negro ou colorido no papel, que é outro *resíduo* em operação na natureza. E as letras ou figuras são o *resíduo* que impregnam as mentes e formam as *mentalidades* ao longo de um processo de cognição. E este ato de conhecer termina explodindo em palavra oral ou escrita, em invenção plástica, sonora, rítmica, enfim, numa produção qualquer de caráter cultural. O *resíduo*, pois, se mantém numa permanente latência, em constante possibilidade de uso, de forma a poder ser atualizado ou *cristalizado* a qualquer momento, não se sabe quando nem por quê (PONTES, 2004, p. 9, grifos do autor)

Ao resíduo, não basta estar formado e cristalizado em uma sociedade. Ele precisa ser representação do presente, uma característica de uma reprodução ideológica viva. Raymond Williams escreve que ele é “efetivamente formado no passado, mas que ainda está ativo no processo cultural, não só como elemento do passado, mas como um elemento efetivo do presente” (WILLIAMS, 1979, p. 125). Uma vez que ainda esteja ativo na sociedade, sua capacidade de sobrevivência ocorre de modo natural, incutido no grupo social que o compõe.

Essa capacidade de mudança e cristalização confere ao resíduo a possibilidade de ser parte de diversos grupos, uma vez que cada um pode lidar de forma própria com suas características. A adaptação a novas realidades confere a maior força de manutenção pelos diversos contextos que se apresenta. De acordo com Soares:

Toda manifestação cultural e literária é possuidora de elementos tão fortes, tão vivamente arraigados na sociedade, que não conseguem morrer, e que, ao contrário, têm força suficiente para atualizar-se e permanecer no seio da sociedade, embora com novas formas que lhe permitem a adaptação (SOARES, 2015, p. 21).

Essa adaptação o caracterizará como parte de uma ou de outra sociedade. Significa dizer que, a partir da adaptação a novas realidades, o mesmo resíduo se manifesta de diferentes formas e conferindo-lhe outras representações. O aprimoramento e reutilização dão vigor a novas práticas que utilizam a mesma base de execução. Andrade explica que:

Como o *resíduo* permanece em estado latente na *mentalidade*, em constante possibilidade de uso, infinita é sua potencialidade de *cristalizações*. Pontes também assinala que a *residualidade* abrange as noções de tempo e de espaço, o que proporciona a *hibridação cultural*, relativa a crenças e costumes (ANDRADE, 2009, p. 23, grifos do autor).

Na Amazônia retratada por Hatoum (2008), o resíduo se manifesta na existência, entre as sociedades que permeiam a sua complexidade, invariavelmente remanescências do passado. Os resíduos se constituem, muitas vezes, da aglutinação de remanescências deixadas pelos povos nativos, os quais, com o decorrer dos anos, se agregaram às tantas outras culturas que posteriormente depositaram novas histórias. O resultado é um imaginário popular carregado ainda de vocábulos, explicações e linearidades com crenças indígenas a compor a história da Amazônia.

Na composição desse imaginário contribuíram os colonizadores, os negros e, como habitantes iniciais da Amazônia, os índios. As crenças do colonizador atravessaram o Atlântico e se depositaram com novas formas, utilizando o espaço, sujeito e tempo locais para readquirir força. Diversos símbolos, ressignificados pelos seus novos operadores, começaram a fazer da Amazônia uma mescla do que se fazia oriundo do nativo e das heranças trazidas pelo estrangeiro. Potencializa-se, por conseguinte, a fantasia do paraíso nas Américas, documentada tanto por Colombo quanto por Caminha em suas expedições. No romance de Hatoum (2008), a personagem Dinaura estabelece um caminho para expressar o Eldorado Amazônico:

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. 33)

O resíduo, aqui presente como cidade encantada, mescla-se com o Eldorado medieval. Mesmo antes de o homem se lançar à corrida marítima em busca de terras além-mar, já havia interesses comerciais em financiar expedições que encontrassem a terra do ouro. Os reinos inglês, espanhol e português foram os que mais se propuseram navegar por águas desconhecidas, principalmente no litoral da África e na Ásia, buscando a terra encantada. Essas terras eram descritas, principalmente por viajantes que mencionavam um lugar de fartura e riqueza.

As relações estabelecidas entre os estrangeiros e os nativos na América, e principalmente na Amazônia, proporcionaram diferentes Eldorados, ao mesclá-lo com o imaginário europeu, com a vivência indígena e com as incertezas míticas resultantes das relações entre esses povos. Na fala de Arminto, O Eldorado, como no imaginário indígena, consiste em uma cidade no fundo do rio. No entanto, há o caráter de indefinição sobre a real passagem a este lugar encantado, uma vez que a neblina espessa não garante que o fato tenha realmente ocorrido. O mesmo mistério relativo ao rio, ainda presente na perspectiva atual de Arminto, era disseminada havia mais de cinco séculos entre os que se aventuraram em busca da cidade dourada.

Pelos princípios da *Residualidade*, dos diversos Eldorados que se imaginava encontrar na Amazônia, é possível estabelecer que esta cidade abrigada no fundo de um rio remete à lendária *Atlantis*, símbolo clássico de equilíbrio e paz, sendo esta imaginada, no entanto escondida no fundo do oceano. Dado que o resíduo tem esta capacidade de adaptar-se à realidade, substitui-se o oceano clássico pelo rio, por ser o último, presente na Amazônia. Enquanto os habitantes da *Atlantis* clássica são animais e criaturas marinhas, na Amazônia são representados por seres encantados da floresta que encontraram no fundo do rio seu equilíbrio. Esta travessia oceânica do mito e transformação da *Atlantis* em Eldorado reside no esgotamento de tentativas de localizar a cidade na Europa e a possibilidade de estabelecê-la em um espaço a ser descoberto. A união do mito da cidade do ouro com a cidade submersa encontrou na América um novo significado, modificado de acordo com as mentalidades dos nativos e dos invasores, conforme se pode observar no relato de outros pesquisadores:

Quando enfim descobriu a América, alguns eruditos tiveram dúvidas se Platão quisera, com efeito, falar da América. Tudo parecia concordar perfeitamente: um vasto continente longe, a oeste, de civilizações fecundas, tendo reis e príncipes vestidos de modo estranho, e ouro – ouro por toda parte, nas roupas, nas armas, nos

templos, com a exceção de que tudo estava bem conservado quando, ao contrário, Platão afirmara que tudo se encontrava destruído! A Atlântida era sem dúvida outra coisa ainda; tratava-se de descobri-la entregando-se a sérias deduções... Foi então que a procura da Atlântida começou com todas suas singulares e aflitivas vicissitudes (LEY; DE CAMP, 1963, p.16).

Essa capacidade de reformulação confere vigor diferente à realidade local, permitindo que haja um valor mais representativo dos sujeitos que se utilizam destes símbolos para sua realidade. O imaginário criado pelas representações da cidade de ouro não se confere na visão europeizada de *Atlantis* nem no conceito nativo de Eldorado. Os dois espaços se mesclam na formação de um cenário que represente uma nova sociedade estabelecida na América.

A atualização do resíduo permite aos sujeitos se apropriarem de novos significados os quais dialogam com o presente de suas sociedades. O resíduo torna-se fonte de sua história, tendo como força a sua constituição enquanto integrante do cotidiano. O romance de Hatoum (2008) demonstra como este resíduo com traços de Atlântida e Eldorado se expressa na fala indígena:

Uma índia, uma das tapuias da cidade, falava e apontava o rio [...]. 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. [...]. De repente a tapuia parou de falar e entrou na água. Os curiosos ficaram parados, num encantamento. E todos viam como ela nadava com calma, na direção da ilha, mas não encontraram a mulher. Desapareceu. Nunca mais voltou (HATOUM, 2008, p. 11).

A crença depositada nesse tipo de narrativa corrobora a sua atualização em uma sociedade. A modificação dos espaços, dos sujeitos e dos elementos regionais, constituintes de sua complexidade, renova o resíduo, permitindo que os seus operadores interajam em consonância com a sua realidade, fazendo com que ele se sinta adequado àquele contexto.

Enquanto a *Atlantis* clássica se reproduz em sua roupagem de Eldorado Amazônico, modificam-se também todos os demais partícipes de sua composição. As sereias e grandes animais marinhos são substituídos pelos seus correspondentes indígenas, que podem ser botos, a Uiara ou outros seres que variam de acordo com a cultura nativa. Esses relatos compõem a linha discursiva de um grupo e passam a ser reproduzidos através das gerações, tornando-se parte integrante da cultura do povo descendente. Ao assimilar como próprias essas ocorrências, perde-se a noção de que elas são provenientes de outra comunidade, inscrita em outro tempo e localizada em outro espaço. É neste momento que o resíduo solidifica a sua força como materialização cultural.

Essa noção de resíduo está diretamente ligada ao conceito de cristalização. Apenas pode se chegar à noção residual se for possível determinar como isto está arraigado na sociedade, como a base cultural foi adaptada a um contexto diferente e como este contexto foi reinventado, reinscrito, com capacidade de se tornar identidade de um grupo social. Tal conceito será tratado no subtópico a seguir.

1.2.2 *Cristalização*

Cristalização é um conceito muito próximo e dependente do conceito de resíduo. Chama-se cristalizado um resíduo que se encontra adaptado a um novo contexto. No entanto, é importante frisar que adaptar não confere a ideia de modificação, ou pelo menos, no que se refere à essência do termo. O resíduo mantém a sua essência, mas a maneira como é representado se modifica conforme a necessidade coletiva. De acordo com o professor Roberto Pontes, ao ser utilizado, o elemento residual, então, é polido e lapidado, impregnando-se de novas representações, próprias do cenário em que está inscrito. Com isto, renova sua força de expressão na sociedade, dota-se de novo vigor, remanescendo em outro símbolo: cristaliza-se.

Essa capacidade de reinvenção própria do resíduo confere transmissibilidade da cultura e da literatura no tempo. É mediante tal capacidade que costumes, tradições e modos de produzir das sociedades importam lógicas sociais as quais são inseridas no seu próprio cotidiano de maneira adaptada, tornando-se imanente daquele grupo em questão. A força adquirida pelo resíduo a partir do momento em que começa a fazer parte de um novo grupo, faz da atualização um processo necessário às sociedades. Assim, a cristalização revigora um costume antigo ou não totalmente adaptado e torna-o prática social para um grupo.

Ilustrativamente, temos uma Amazônia permeada por várias excursões jesuíticas e outras formas de ocupação que o homem branco, temente a esses princípios, também o fez. Durante esse período, as crenças indígenas foram influenciadas pelo resíduo religioso da expiação do pecado. Assim, o homem amazônico passou por uma compreensão do mítico regional como uma forma inferior de crença, a partir do modelo europeizado de que a religião formalizada era mais válida que o crer primitivo. Hatoum (2008) demonstra como a cristalização do ritual da penitência ocorre na Amazônia:

Quando anoiteceu, o bispo pediu ao povo que ouvisse em silêncio a penitência de sete órfãs. [...] A primeira contou que numa noite de chuva ela foi possuída pela Cobra-Grande e ficou tão agitada que toda a ilha começou a tremer, e por isso o rio

Amazonas inundou sua casa. Depois ela se ajoelhou e rezou para expulsar da mente essa história profana (HATOUM, 2008, p. 44).

Da mesma forma que na Idade Média, o ritual era feito, em sua maioria, em público e o indivíduo, exposto a essa situação, recebe a limpeza espiritual mediante a ajuda de um sujeito formalmente designado para a função por uma entidade clerical coletivamente referendada para esse fim. Percebe-se que o elemento amazônico *Cobra Grande*, elemento folclórico ribeirinho, é utilizado como forma de demonstrar a cristalização. O costume da expiação de pecados ainda é o mesmo, mas mudam-se os personagens, o motivo da expiação, o espaço geográfico, enquanto o costume ainda se mantém, ressignificado, impregnado do mesmo funcionamento que desde a Europa se repete.

Embora o ritual cristão não esteja presente na narrativa de forma valorativa, o cenário sugere-a como uma prática repetida para a comunidade. Quando Hatoum (2008) constrói o lugar de acontecimento desta celebração religiosa, colocando o povo como espectador, verifica-se tratar-se de um evento popular. Se observamos que há a presença de um grupo participando da celebração, pode-se afirmar que esse costume não é um fato isolado, mas uma ocorrência cristalizada. Repete-se a mesma ideologia medieval referente ao castigo sofrido por haver cometido alguma falha, mesmo que esta seja inconsciente e apenas ideal. O simbolismo presente na inundação de sua casa pelo rio Amazonas remete ao mesmo conceito de punição divina sofrida pelos cristãos no medievo: a retaliação espiritual materializada em acontecimentos naturais catastróficos.

Essa mescla de culturas ressignificadas fez com que o resíduo tivesse a capacidade de modelar-se de acordo com as diferenças dos elementos que o compõem, podendo ser reinscrito com diferentes roupagens.

1.2.3 *Hibridação Cultural*

O contato entre culturas produz efeitos nos grupos sociais. Quando o homem passa a visualizar diferentes costumes, tradições, formas de pensar e produzir que não seguem a sua rotina coletiva, inevitavelmente o contato com a diversidade se refletirá sobre suas ações sociais. Para a mitologia, é considerado híbrido o ser constituído por naturezas diversas, geralmente tratando-se do aspecto físico. No entanto, a hibridação residual utiliza critérios culturais – e não físicos – para explicar as várias manifestações provenientes de diferentes povos.

O processo de formação da Língua Portuguesa, por exemplo, ocorreu por hibridação. Segundo Teyssier (2001, p. 6), a faixa territorial que hoje conhecemos como Portugal e Espanha era habitada por povos de diferentes culturas. Alguns desses povos eram Iberos, Cartagineses, Fenícios e Gregos. Com a chegada dos romanos em 218 a.C. a língua latina torna-se oficial. A troca cultural e a mistura linguística fizeram desse espaço um lugar multicultural, em que diferentes tradições formavam uma nova sociedade. Pouco mais de duzentos anos mais tarde, invadiram o império romano diversos povos germânicos, entre eles Vândalos, Suevos e Visigodos. Esses povos trouxeram modificações importantes, principalmente para a fonética da língua e, então, o Latim deixa de ser a língua oficial dando espaço para que uma nova língua seja predominante, marcando o início do Castelhana. Os árabes, alguns séculos mais tarde também participaram desta construção, convivendo por vários séculos até sua expulsão.

Dessa forma, os costumes, a gramática e o vocabulário da Língua Portuguesa podem ser chamados de híbridos, pois diversas foram as contribuições que outros povos tiveram para a sua construção. Como a língua é parte da cultura de um povo, tal hibridação foi também cultural, conferindo uma nova roupagem sem necessariamente abandonar o que antes havia naquele local.

Em vista disso, podemos afirmar que as culturas não são criadas a partir de um ponto zero. Os povos estão importando e exportando culturas de forma que o intercâmbio entre costumes esteja sempre a serviço de uma renovação, uma nova maneira de ressignificar ou repensar a própria cultura. A esse processo chama-se hibridação cultural. Pontes conceitua a hibridação da seguinte forma:

Hibridação cultural é expressão usada para explicar que as culturas não andam cada qual por um caminho, sem contato com as outras. Ou seja, não percorrem veredas que vão numa única direção. São rumos convergentes. São caminhos que se encontram, se fecundam, se multiplicam, proliferam. A hibridação cultural se nutre do conceito de hibridismo comum à mitologia. Que é um ser híbrido? É aquele composto de materiais de natureza diversa (PONTES, 2006, p. 5-6).

É importante frisar que, embora a hibridação tenha esta capacidade de alteração da cultura, ela não pode, por si só, modificar um resíduo. As trocas culturais promovem uma modificação do resíduo em suas manifestações nas sociedades, porém não necessariamente o substitui ou o elimina. O resíduo pode ser cristalizado pela hibridação, mas não por ela ser excluído ou extinto.

O monoteísmo, por exemplo, chegou às Américas através do invasor. Logo, a crença de um Deus criador do universo disseminou-se nas Américas e na África em decorrência da

colonização. A maioria dos americanos primitivos quanto os africanos possuíam crenças politeístas, muitas vezes atribuindo a várias divindades uma mesma atividade.

Na maioria das sociedades indígenas, cabia ao Pajé (o líder espiritual) da tribo o direcionamento para atividades como plantação, casamento, cura, colheita, conduta nômade e outras decisões que dependeriam de auxílio de guias espirituais. Porém, com a chegada do homem branco e a incorporação de elementos culturais oriundos da colonização, a pajelança tornou-se um ritual híbrido. Isto porque o Pajé era considerado o homem mais sábio da tribo, conseqüentemente, estabelecia o contato com o colonizador. Com isso, as crenças politeístas foram aos poucos se tornando mais centralizadas na figura de um ser humano dotado de habilidades sobrenaturais que com sua morte chegaria ao plano dos outros deuses, considerados também seres com habilidades sobrenaturais em outros planos espirituais.

Hatoum (2008) sugere essa transição quando explica como a mulher indígena retrata as habilidades do Pajé e como se estabelece esta hierarquia espiritual:

Quando o pajé olhava as nuvens em movimento, dizia que estava no mundo sagrado e eterno, e assim ele podia agir no mundo humano. Ele via o que eu não via, o que nenhum de nós vê, disse Maniva. Via os ossos do próprio corpo, via a alma viajar para muito longe, até chegar à boca do rio que corre no fundo da terra. Depois ele continuava a subir por uma escada, caminho para o outro céu. O pajé mais antigo mora lá em cima, na última escada. Um céu todo branco e prateado. Um novo mundo. Céu sem doença (HATOUM, 2008, p. 45).

As possibilidades de ver além do que se enxerga possibilitava ao Pajé da tribo estar além do que qualquer outro homem daquele grupo estava. Ao ‘ver o que nenhum deles via’, o Pajé sobrepunha-se aos demais e demonstrava, por meio de habilidades a ele conferidas, que a manutenção daquela coletividade dependia de um homem que pudesse estar em contato com o mundo imaterial.

No entanto, o que se observa de residual nesse trecho está na observação que se o indígena acredita em vários deuses e diversos planos espirituais, perceber que existem Pajés inferiores e superiores em outros planos, incluindo ‘o pajé mais antigo que mora lá em cima’, é bastante semelhante à organização religiosa de uma hierarquia espiritual trazida pela colonização.

A ocorrência desse hibridismo tem suporte em fatos históricos, em que o nativo esteve em posição inferiorizada referente à sua crença. Colombo, quando propôs documentar a América, descreveu os nativos como seres “desprovidos de língua, (...) se veem sem lei ou religião” (TODOROV, 2011, p. 49). O colonizador não reconhece, pois, os rituais nativos como religiosos por não executarem exatamente o que ele próprio fazia no cristianismo. Em

consequência, a instalação de rituais cristãos na Amazônia trouxe uma série de mudanças nas crenças primitivas indígenas. Observa-se que no ritual de pajelança retratado por Hatoum (2008) é possível encontrar um mundo inferior e outro superior. A estes, o cristianismo denomina inferno e céu, agora reinventados e hibridizados na crença indígena.

É importante destacar, na hibridação, a inexistência de qualquer exclusão ou negação do resíduo de um povo. Ela apenas interage nesse processo de incorporação de uma cultura pela outra, possibilitando a sua cristalização com uma roupagem mista, capaz de ser solidificada em uma sociedade com novos modos de operacionalização e significados. Essa incorporação cristaliza-se na mentalidade e no imaginário dos povos em contato, fechando o processo de hibridação.

1.2.4 *Mentalidade e Imaginário*

Para operacionalizar todos os conceitos aqui já abarcados acerca da Teoria da Residualidade, dois outros são necessários: mentalidade e imaginário. A pesquisa que utiliza essa teoria reclama a apropriação destes conceitos, pois a análise de uma sociedade requer seu percurso histórico, social e cultural. Todos esses caminhos complexos são trilhados a partir do entendimento de como são compostas as visões que os sujeitos possuem de si e do mundo em que estão inseridos.

A mentalidade de um povo era composta pela forma como os indivíduos se viam no mundo. A maneira como a sociedade era compreendida mediante a visão de um grupo de pessoas formava esse conceito. As atitudes mentais coletivas que faziam parte dos grupos em um mesmo tempo e espaço que, por sua vez, orientavam modos de agir, pensar e produzir, compunham as ações de um grupo em um recorte temporal. De tal modo, a mentalidade se refletia através dos objetos materiais e imateriais (abstratos) analisados a partir de uma sociedade específica, num tempo e num espaço.

A Residualidade utiliza o conceito de mentalidade para explicar os fenômenos que tornam as práticas de uma sociedade no presente, provenientes de outras atividades já existentes e modificadas ao longo da história. Esta capacidade de se veicular na história justifica a representação do resíduo no presente e possibilita a sua atualização. Le Goff descreve como essa trajetória histórica permanece de alguma forma inscrita na sociedade:

A história das mentalidades obriga o historiador a interessar-se mais de perto por alguns fenômenos essenciais de seu domínio: as heranças, das quais o estudo ensina a continuidade, as perdas, as rupturas (de onde, de quem, de quando vem esse hábito mental, essa expressão, esse gesto?); a tradição, isto

é, as maneiras pelas quais se reproduzem as sociedades, as defasagens, produto do retardamento dos espíritos em se adaptarem às mudanças e da inegável rapidez com que evoluem os diferentes setores da história. Campo de análise privilegiado para a crítica das concepções lineares a serviço histórico. A inércia, força histórica capital, mais fato referente ao espírito do que à matéria, uma vez que esta evolui frequentemente mais rápido que o primeiro. Os homens servem-se das máquinas que inventam, conservando as mentalidades anteriores a essas máquinas. Os automobilistas têm um vocabulário de cavaleiros; os operários das fábricas do século XIX, a mentalidade de camponeses, seus pais e avós. A mentalidade é aquilo que muda mais lentamente. História das mentalidades, história da lentidão na história (LE GOFF, 1988, p. 72).

Embora haja a ideia inicial de ser o imaginário meramente a cópia de algo já existente, servindo apenas como um modelo a ser seguido, o seu significado não se solidifica com a simples reprodução. A sua capacidade de adaptação a um novo tempo e espaço, em que se articule, insere a ideia de que há também a reformulação de como é constituído. Le Goff afirma que “o imaginário pertence ao campo da representação, mas ocupa nele a parte da tradução não reprodutora, não simplesmente transposta em imagem do espírito, mas criadora, poética no sentido etimológico da palavra” (LE GOFF, 1980, p. 12).

O imaginário busca compreender como a mentalidade se apresenta em um determinado momento histórico. Ele vem a ser o conjunto de imagens que um grupo de uma época faz de si e do que está à sua volta. Uma vez que o resíduo é algo que está na essência de um grupo, não é possível chegar à parte mínima da cultura sem entender como estava composta a ideologia do grupo em estudo.

A apropriação de todos esses conceitos operacionais se faz necessária para que o estudo residual não se torne meramente uma forma de classificar a cultura e a literatura como pertencentes a esta ou àquela sociedade, mas compreender como essas manifestações produzem um efeito histórico, social, de modo que para cada uma delas exista uma relação à qual o pesquisador deva se ater.

As representações que o invasor tentou construir na Amazônia do início do século XX buscavam uma europeização dos centros urbanos. Um exemplo registra-se na tentativa de tornar Belém e Manaus a Paris dos trópicos, de modo a fazer com que a Europa ocidental vislumbrasse as cidades no meio da floresta. Manaus recebeu diversos modelos arquitetônicos europeizados e Códigos de Postura foram imediatamente incorporados pelas prefeituras como estratégias para que não somente o físico estivesse mais próximo dos moldes europeus, como também os habitantes desta terra agissem conforme as regras francesas.

Logo, a higiene e o trânsito de pessoas e mercadorias modificaram o modo de produção indígena, preponderante até o século passado e a efervescência da modernidade

chega à beira do Rio Negro. Por outro lado, resgatar o imaginário que aquela sociedade possuía de si não pode ser percebido como uniforme, ou estaríamos cometendo um grave erro de Complexidade. Há que se dizer, portanto, que coexistiam imaginários e mentalidades, bem como que, mesmo quase um século após tal tentativa de transferência de um pensar europeu para a Amazônia, ainda são múltiplas as formas de o homem ver a si mesmo neste contexto. Em *Órfãos do Eldorado*, Arminto reproduz este pensar da seguinte forma:

Meu pai gostava de Vila Bela, tinha um apego doentio pela terra natal. Antes de morar na Saturno, fui duas ou três vezes de férias para Manaus. Não queria voltar para Vila Bela. Era uma viagem no tempo, um século de atraso. Manaus tinha tudo: luz elétrica, telefone, jornais, cinemas, teatros, ópera (HATOUM, 2008, p. 17).

Arminto Cordovil representa uma classe privilegiada com o crescimento da busca pela borracha na Amazônia. Sua fala está permeada de julgamentos dos quais a sua posição de sujeito economicamente favorecido pode se beneficiar da Manaus da *belle époque*. Quando compara Manaus a Vila Bela, menciona que o século de atraso refere-se à luz elétrica, ao telefone, a jornais, a cinemas, a teatros, à ópera, mas não demonstra que essa mesma Manaus possuía os bairros Educandos e São Raimundo como refúgios dos trabalhadores braçais expulsos para essas regiões periféricas como forma de embelezar a elite econômica que agora tomava o centro da cidade como sua residência e impunha seus próprios interesses.

Não é objetivo deste trabalho a verificação das vozes silenciadas dentro desse processo nem trazer à discussão a opção de Hatoum (2008) pela ausência de uma caracterização mais profunda das classes excluídas da Manaus do século XX. No entanto, pensar um imaginário e uma mentalidade sem referir-se aos outros lados que a narrativa não contempla, torna-se perigoso, uma vez que representar um contexto tão heterogêneo quanto é a Amazônia requer uma perspectiva sociológica do pesquisador.

1.3 A Perspectiva Amazônica

Estudar a Amazônia requer uma linha de pesquisa que contemple os funcionamentos de seu emaranhado de saberes, costumes e tradições e os percursos históricos que compuseram – e ainda compõem – um espaço tão denso e complexo. Embora, *a priori*, a pesquisa seja limitadamente geográfica, um segundo momento exige que o pesquisador perceba quantas outras Amazônias podem ser problematizadas em um mesmo espaço.

Para cada nova Amazônia (re)descoberta por um olhar diferente lançado pelo pesquisador a esse objeto de estudo, observa-se que muitos são os seres que se tornam

complexos para a pesquisa. Porquanto, cada uma dessas novas Amazônias, tornada complexa por um novo grupo e híbrida por seus diversos aspectos, compõe infinitas possibilidades de problematização. Geertz explica que:

O homem é composto de “níveis”, cada um deles superposto aos inferiores e reforçando os que estão acima dele. À medida que se analisa o homem, retira-se camada após camada, sendo cada uma dessas camadas completa e irredutível em si mesma, e revelando uma outra espécie de camada muito diferente embaixo dela. Retiram-se as variadas formas de cultura e se encontram as regularidades estruturais e funcionais da organização social. Descascam-se estas, por sua vez, e se encontram as regularidades estruturais e funcionais da organização social. Descascam-se estas, por sua vez, e se encontram debaixo os fatores psicológicos – “as necessidades básicas” ou o-que-tem-você – que as suportam e as tornam possíveis. Retiram-se os fatores psicológicos e surgem então os fundamentos biológicos – anatômicos, fisiológicos, neurológicos – de todo o edifício da vida humana (GEERTZ, 1989, p. 28).

Ao aplicar esse “descascamento” na Amazônia, chega-se a um novo sistema complexo a ser discutido e pesquisado. O “edifício da vida humana”, proposto por Geertz, requer a necessidade de apreender quais foram as estruturas e funcionalidades constitutivas da Amazônia do século XX, para então entender como o homem está inserido em determinada cultura. As fontes históricas que hoje se observa nesse emaranhado híbrido amazônico estão fundamentadas em um processo contínuo de trocas e, conforme são pesquisados, revelam que outras camadas precisam ser estudadas.

A Teoria da Complexidade nos traz a compreensão de que o olhar científico deve estar permeado de desconstruções. O formato científico de encaixar conceitos, fórmulas, dados e outras formas de mensurar ou dividir os objetos de estudo em suas respectivas classificações não seria suficiente para abarcar as multiplicidades que compõem este objeto de estudo. A proposição da Amazônia enquanto um objeto complexo, inexplicável pela unidade e também incompreensível pela totalidade, reside no argumento de não ser possível analisá-la de forma simplista.

Se a Amazônia não pode ser vista como um objeto de estudo limitado, remetemo-nos à ideia de que sua complexidade está no emaranhado de culturas que, por diversos aspectos históricos e sociais, encontraram-se nesse espaço e ainda hoje constroem novas relações de poder, de produção e, por conseguinte, produzem novas culturas. Tocantins demonstra esta multiplicidade ao lembrar que:

Só no Brasil independente foi permitida a presença maior de colonos de outras nacionalidades. Franceses, italianos, espanhóis, belgas, suíços. O governo imperial oferecia lotes de terra, instrumentos de trabalho agrícola, sementes. Na agricultura, fracassaram. Êxito mesmo, nos empreendimentos industriais, nos serviços de utilidade pública, no comércio, pertenceu aos ingleses na fase áurea da borracha.

Foram inexcedíveis, transferindo, para a Amazônia, capitais, técnicas e experiências já testados em outros trópicos, no Oriente e na África (TOCANTINS, 1982, p. 87).

A chegada desses imigrantes proporciona uma pluralidade na cultura que também se relaciona à forma como o homem lida com os meios de produção. O assentamento dessas famílias no período imperial trouxe novas técnicas de manejo com a agricultura, uma lógica diferente de diálogo com o capital e um comércio que permitia a pluralização do consumo. É notório, à beira dos Portos de Belém e Manaus, a arquitetura inglesa como forma de representar que aquele espaço estava a serviço de um sistema acumulativo, com a organização não somente da área portuária, mas também a construção dos mercados de ferro, bancos e outros serviços nas proximidades da beira do rio, favorecendo o escoamento da produção.

Uma vez que tais unidades formadoras da Amazônia também estão permeadas de resíduos, cabe ao cientista estabelecer os recortes mais relevantes para o desenvolvimento literário e cultural de sua pesquisa. Descrever esse complexo em sua totalidade seria impossível, visto que sua própria teoria é inesgotável, sendo-o também braçal empregar a tentativa. Neste trabalho, referimo-nos à Amazônia colonial ao século XX, utilizando alguns de seus aspectos internacionais, embora o foco seja a Amazônia brasileira.

A descoberta das Américas impactou a lógica do mundo no século XV. Entender que os mares portugueses além-horizonte eram habitáveis representava uma nova possibilidade de compreender o universo. Para as elites europeias, uma nova rota de exploração mercantilista; para os menos afortunados, a possibilidade de novas fontes de esperança.

Com isso, o lançamento dos portugueses, em demanda de novas terras, alavancou a corrida pelo poder entre as potências emergentes à época. O império em que “o sol não se põe” provocou a febre das navegações com a qual o homem impunha sua força em quantidade territorial. Europa, África, Ásia e, então, Américas faziam parte do repertório português de domínio global.

Em contrapartida, a chegada do homem branco à América não somente mudou a lógica de produção europeia, como também provocou uma série de desdobramentos nos povos nativos. Muda-se a produção, a religião e as mentalidades: o indígena não produz apenas para sua própria manutenção, mas para o acúmulo proposto pelo capital; o politeísmo aos poucos vai se extinguindo; e, as diversas explicações para os acontecimentos do cotidiano se traduzem para a aplicação sistemática dos preceitos cristãos.

Essa hibridação, ora mais ora menos notadas, faz com que diversos resíduos se apresentem em sua complexidade, pois muitas são as combinações e intensidades de suas influências. Na composição da Pan-Amazônia, é possível encontrar do gelo andino ao calor

equatorial, do espanhol ao crioulo, das águas do pacífico, caribenhas ou atlânticas do litoral à maior fonte de água doce do mundo.

Há de se considerar também que a Pan-Amazônia é composta por oito países: Brasil, Venezuela, Bolívia, Peru, Equador, Colômbia, Guiana e Suriname; e que pelo menos cinco idiomas oficiais já fizeram parte dela: Português, Espanhol, Inglês, Holandês e Francês, acrescentando-se ainda as muitas línguas indígenas cujo levantamento de quantas realmente compuseram este emaranhado linguístico ainda é impreciso. As várias composições humanas e geográficas permitem uma heterogeneidade. Neste sentido, Batista escreve que:

Culturalmente, as Amazôniaas também diferem muito, começando pela língua. Cinco idiomas são falados (além do *quíchua* dos Andes): português, espanhol, inglês, holandês e francês. O português é a mesma língua abasileirada, que ficou no país da cultura lusitana; mas o espanhol é mais no castelhano, que os brasileiros entendem perfeitamente, sem que a recíproca seja verdadeira (ninguém entende o português, ao falarmos nos países limítrofes). O inglês, o holandês e o francês das antigas Guianas têm uma versão crioula muito típica (BATISTA, 2007, p. 43).

Embora o didatismo nos leve a classificar cada país como formalmente falante de uma língua oficial, não se pode ignorar as influências que as invasões estrangeiras e os viajantes tiveram tanto no vocabulário quanto na fonética local. Mais forte ainda é a presença de grande parte dos substantivos deixados pelos povos primitivos remanescentes no cotidiano amazônico. No Amazonas, por exemplo, alguns peixes possuem nomes indígenas (Curimatã, Matrinxã, Pacu, Tambaqui); e, em Roraima, os rios que formam o Rio Branco possuem nomenclatura indígena (Amajari, Mau, Surumu, Cotingo). No país vizinho, os venezuelanos utilizam o tipiti para extrair o caldo da mandioca, bem como alguns amazônicos brasileiros e os andinos ainda preservam a observação das estrelas como forma de contagem dos ciclos.

Se muitos são os adventos tecnológicos para várias atividades do cotidiano humano, os modos de produzir a língua, o alimento e a contagem do tempo já poderiam estar em conformidade com os confortos da modernidade. No entanto, o primitivo prevalece. E é nele que visualizamos sua complexidade. Seja na resistência, seja na adequação a novos instrumentos com os mesmos objetivos do passado. Não houve, ainda, qualquer atividade de cultivo que tenha conseguido substituir a mandioca, base da alimentação em toda Amazônia, fato constatado por Batista:

Além da rusticidade e facilidade de cultivo, a mandioca é transformada através dos processos arcaicos, mas que se integraram na cultura da população. Para substituí-la, portanto, é preciso que surjam atividades seguramente rentáveis e produtos que satisfaçam as exigências do paladar e a força da tradição. E até agora nada surgiu capaz de substituí-la (BATISTA, 2007, p. 74).

No entanto, a resistência cultural não ocorreu de maneira fácil, sem que houvesse conflitos. As disputas por terra, riqueza e, conseqüentemente, poder fizeram também desta Amazônia um ambiente em que o homem branco impusesse a colonização de forma violenta. Batista descreve como esses confrontos modificaram a Amazônia:

O conflito entre a cultura que chegava e a tradicional, dos senhores da terra, era inevitável. [...] Para o índio, os resultados desse choque foram sumamente graves: houve mudança nos métodos de trabalho e dos hábitos alimentares; a imposição de novas crenças, embora o absurdo de pretender que o primitivo pulasse, de um salto, do politeísmo ao monoteísmo; o propósito de subordiná-lo, pela escravidão declarada ou disfarçada aos conquistadores, além de modificações profundas na estrutura familiar (BATISTA, 2007, p. 55).

O indígena era visto como um ser ainda a ser domesticado. Não por coincidência, mas por uma percepção eurocêntrica de mundo, indígenas e africanos eram vistos como animais; necessitavam da catequese, dos ensinamentos, da vestimenta. Colombo quando chegou à América diversas vezes referiu-se ao indígena como um ser inferior, classificando como covarde, por tratá-lo pacificamente; e em outras ocasiões, referindo-o ao mito do bom selvagem, uma vez que os índios lhe mostravam ouro em troca de louças quebradas e outros objetos de menor valor.

Na Carta a Santangel, Colombo descreve o indígena como um ser sem alma, sem religião, variando entre o animal e o humano. Os índios faziam parte simplesmente da paisagem, não poderiam ser tratados como humanos, uma vez que não reconheciam sua religião, sua língua e seus costumes. Em outras palavras, se eram mais próximos aos animais, precisavam ser domesticados. No entanto, o *bon sauvage* não aceitaria pacificamente a colonização. Os conflitos advindos da reação indígena prevaleceram do período colonial até a atualidade.

Nesse contexto de carnalidade, a não aceitação europeia dos diferentes modos de viver indígena produziu entraves à chegada estrangeira na Amazônia. O cristianismo, a vestimenta, a língua, tudo se configurava como formas de transformar o mundo novo em uma nova casa aos que na Amazônia pretendiam depositar sua história. Um dos conflitos ocorreu no Pará, já no século XIX, a revolta da Cabanagem. O levante demonstrava uma insatisfação popular com o modo de produção local que incluía tapuias, negros, índios e outras classes excluídas.

Assim, podemos dizer que resistir também é um resíduo amazônico. Embora grande parte da história coloque as peças deste jogo como jesuítas e catequisados, há que se dizer também que “aceitar” a catequese é apropriar-se de novas formas de produção trazidas pelo homem branco, logo, é resistir. Enquanto as companhias jesuítas se instalavam na Amazônia

às custas de uma política de integração colonizadora, cabia aos indígenas a resistência pela força ou pelo silêncio. Aqueles que escolheram a força, aos poucos alimentavam o solo com o sangue de sua luta; os que escolheram o silêncio, paulatinamente, adaptavam-se à catequese ora por medo, ora para apropriar-se dos ensinamentos que consideravam úteis à sua subsistência.

O nomadismo indígena aos poucos foi substituído pelo sedentarismo. Ao apropriar-se de técnicas de cultivo e não mais da coleta de alimentos aleatória na floresta, o indígena conseguiu permanecer por mais tempo no mesmo local com o suficiente para a subsistência da tribo. Porém, o preço para que tal assimilação das técnicas de cultivo e de colheita ocorresse foi a cristianização e o consequente abandono do politeísmo desenvolvido por esses povos. Sobre esse resíduo amazônico da resistência, Batista relata que

Na psicologia do paraense, então, a presença do índio é insofismável: o espírito extremado de luta que tem o povo, sua permanente participação nos problemas políticos locais, além de uma fidelidade aos chefes, que são a encarnação dos morubixabas (Idem, p. 62)

Djalma Batista (2007), quando documenta a Amazônia, tem à disposição diversos grupos para utilizar ao se referir à resistência. No entanto, a escolha do indígena para contá-la garante a primazia ao homem originalmente da terra. E esta parece ser uma das grandes características do homem enquanto sujeito de sua história. O inconformismo, a desconfiança e o espírito de manutenção de suas raízes permanecem como forma de caracterizar o ser amazônico.

Para ilustrar essa resistência presente em *órfãos do Eldorado*, o convento em Vila Bela representa um belo quadro entre o cristianismo na Amazônia e o resistir indígena. Enquanto a Madre, em pleno século XX, ainda catequiza e propõe a difusão do catolicismo na comunidade, as jovens que estão sob sua responsabilidade utilizam o seu espaço como forma de buscar abrigo, alimentação, vestuário e outras necessidades humanas que não lhes são satisfeitas.

A igreja é vista como uma forma segura de moradia em que o respeito pelas instituições religiosas faz com que mesmo as moças com problemas familiares, em geral abandonadas pela família ou com pais violentos, encontrem nessa instituição uma possibilidade de paz, desde que aceitem agir de acordo com os preceitos religiosos. Verifica-se que os indígenas reais da colonização que utilizavam os modos de produzir trazidos pelos colonizadores e as meninas do orfanato da igreja ficcionais não estão muito distantes: os dois

grupos procuram de que forma a presença cristã na Amazônia pode assegurar melhores condições de vida.

Quando a narrativa descreve Dinaura, é possível perceber que esta personagem é a que mais se aproxima do nativo da colonização. Fala a língua indígena, incompreensível aos demais, acredita nas histórias dos rios e de lugares encantados, assim como possui o nomadismo e ausência de valorização da propriedade privada. Assim, a Madre Carminal a descreve:

Então falou da órfã, uma moça trabalhadeira e inteligente. Podia ter sido uma carmelita, serva do Senhor. Ela até ficou animada, mas desistiu. É difícil seguir o raciocínio dessas moças. Um dia querem uma coisa, no dia seguinte já esqueceram tudo. Rezam com devoção e não acreditam em nada (HATOUM, 2008, p. 40).

O resíduo da resistência à colonização permanece em Dinaura. A personagem possui qualidades louváveis à Madre, no entanto, por não se tornar exatamente uma “serva do senhor”, é criticada por ser indecifrável tal escolha. A ideologia do colonizador ainda se faz presente nessa descrição, uma vez que a posição discursiva da Madre estabelece uma verdade intocável: a superioridade cristã frente à crença indígena.

Desde que o estrangeiro empregou seus esforços em dominar as terras na Amazônia, a imposição religiosa foi imperativa. Não somente em decorrência de o predomínio religioso ser uma das primeiras formas de dominação do pensamento, mas também como parte de uma discursividade maior que incluía a negação dos costumes e tradições nativas. Estas eram vistas como inferiores ante a civilização dita avançada. Para efetivar o domínio europeu, as pregações cristãs foram impostas como parte integrante da vivência na Amazônia; para tanto, o uso dos artefatos jesuíticos desde o período colonial se estabeleceu entre as culturas indígenas ao longo do rio Amazonas e perpassa, até os dias atuais, o imaginário da população. Dinaura, enquanto representatividade nativa, resiste através do silêncio, sem luta, apenas profere palavras que para si não se atribuem significados, e, ao fazê-lo, demonstra meramente um mecanismo de obtenção do que precisa para a sua condição de mulher, órfã, sozinha na Amazônia. Verifica-se que todas as meninas presentes no orfanato são de classes economicamente desfavorecidas e não são voluntariamente encaminhadas aos cuidados da Madre Carmelita.

Em *Órfãos do Eldorado* é possível observar a frequência com que as crianças são levadas à vida em outros lugares sem a família, seja pela venda, pela fuga em busca de outras condições ou pela doação dos pais para que os filhos tenham oportunidades melhores. No caso das órfãs em Vila Bela, o narrador as descreve:

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 (HATOUM, 2008, p. 41).

A manutenção da linguagem nativa representa a permanência da cultura indígena através das gerações. E, como forma de silenciar e restringir a cultura local, o pensamento colonizatório de exterminar o que era considerado inferior, materializa-se por meio da proibição dessa fala no orfanato. Logo, observamos nesta recorrência que no século XX o pensamento de aniquilamento da cultura dos povos indígenas ainda remanesce.

Paralelo a essa recorrência, o comportamento indígena prevalece. O costume de acumulador do colonizador não foi totalmente incorporado ao povo amazônico. Em alguns casos, trabalham o suficiente para a subsistência, ainda produzem o que é necessário para se alimentar, vestir e morar em coletivo. O espírito viajante também não é geral. O nomadismo que existia em alguns grupos indígenas foi aos poucos diminuindo e o sedentarismo geográfico passou a prevalecer, principalmente, após o domínio das técnicas de agricultura e pecuária.

A Amazônia não desfruta de uma europeização total em seus modos de produção. A manutenção dos costumes indígenas ainda é muito visível, hibridizada com os modos estrangeiros. Grande parte da gente amazônica permanece com as preferências primitivas de subsistência. Hatoum evidencia o cotidiano pelos hábitos de Arminto: “Florita me avisou que a banheira estava cheia. Depois do banho ela serviu o almoço: feijão com jerimum e maxixe, peixe na brasa e farofa com ovos de tartaruga” (HATOUM, 2008, p. 26).

O homem amazônico utiliza os meios que a própria terra lhe favorece. O uso de produtos importados não se incorporou aos costumes da sociedade em geral, não somente pelo paladar muito peculiar presente na tradição local, mas também em virtude de entraves econômicos. Desse modo, o homem amazônico se alimenta basicamente dos itens que a própria natureza fornece. A preferência pelos peixes e carnes salgadas, provenientes do modo estrangeiro de conservação alimentar, não alcança a preferência por animais frescos e frutas que ainda chegam aos mercados com a seiva úmida da colheita. A natureza local conserva ainda sua prioridade de consumo nativo, como relata Batista:

Terra feiticeira e boa, portentosa e triste, que encerra o futuro da humanidade no seu seio carinhoso – no recesso ignoto de suas florestas, onde corre a seiva fecunda de uma botânica intrincada e nova, e toda uma zoologia que assombra e fascina; na trama vascular de seus caudalosos rios; no sistema nervoso de suas cidades, vilas e povoados, vibrando ao toque mágico de suas convulsões potâmitas, geológicas e

econômicas; – *homem*, novo e vigoroso, impressionante pelo seu heroísmo e pelos seus aparentes contrastes, vivendo uma vida própria, na assimilação fatal das condições mesológicas especialíssimas de toda a Amazônia (BATISTA, 2006, p. 12).

Os traços residuais e complexos permanecem na Amazônia como se a teoria propriamente compusesse os seus entrelaçamentos. Não há como perceber um indígena que não tenha se hibridizado com as tentativas de colonização e nem perceber um descendente europeu que não divida os costumes e nem participe das tradições indígenas. Este sistema, emaranhado de multiculturas, cria um ambiente muito próprio, com inesgotáveis desvendamentos que não cabem a uma única pesquisa, ou a um viés particularmente definido, ou que não caiba reflexão.

Por consequência, a concepção da Amazônia como um organismo complexo deve compreender que os diversos construtores deste espaço carregam uma interação diferenciada. O homem e a natureza não possuem uma dependência apenas biológica, mas a sua relação se constitui pelos significados que o ser humano atribui ao ambiente e às imposições do ecossistema, no qual rio, floresta e cidade se corporificam.

2 RIO, CIDADE E FLORESTA

O homem amazônico constitui-se a partir de sua dependência dos três componentes da região em que está inserido: o rio, cidade e a floresta. Compreender esse processo demanda uma análise de como esses elementos transitam estas relações e de como as mutualidades geradoras de outros significados se configuram como próprios ao viver amazônico. Assim, é possível perceber como as constituições sociais possibilitam uma singularidade a esta relação.

Desde as primeiras documentações de organização social na Amazônia o homem é resultado de sua interação com o rio. A definição da vivência humana por um critério geográfico encontra suporte nas maneiras com que o ser humano se desloca, promove a sua subsistência e percebe a água como o elemento fundamental para a sua existência. Mesmo as crenças populares estão relacionadas a este dialogismo constitutivo de uma identidade comum à Pan-Amazônia, enquanto objeto de investigação, desde que o colonizador navegou nos mares de água doce, há mais de cinco séculos.

O emaranhado de rios, cuja função está em ligar a Amazônia material e ideologicamente, configura diversos significados ao se unir ao imaginário que desembarcou com o homem branco. Os rios não se apresentam apenas como as avenidas naturais, mas se constituem também como fonte de diversas construções mitológicas que permeiam o imaginário da população.

Os mistérios da selva, mitificados por resíduos históricos de outras culturas, fazem com que rio e floresta sejam inseparáveis. As representações do imaginário disseminadas por habitantes da Amazônia a partir do século XV mesclam o fantástico europeu sobre o mundo medieval, as expectativas de descoberta de seres míticos, dos navegantes e os relatos indígenas sobre suas crenças da floresta misteriosa. Mediante este cenário, ganham força os relatos sobre criaturas encantadas que tanto carregam traços nativos como traços estrangeiros. Do mesmo modo, há narrativas sobre lugares misteriosos que se tem como exemplo o Eldorado e tantas outras narrativas formadoras da sociedade na Amazônia.

O sujeito que se estabelece na Amazônia logo será fruto dessa multiplicidade de crenças, enigmas, mistérios. Como consequência, o formador dessa linha discursiva, se apropria do modo de vida regido pelo rio e pela floresta e, embora desfrute dos estabelecimentos das metrópoles na selva, ainda carrega traços bastante distintos das demais instalações situadas à beira de portos. O homem da Amazônia, envolto na atmosfera de significados regidos pela selva, reproduz no seu cotidiano uma heterogeneidade de saberes, costumes e culturas. Reproduz ora o modo de vida do que se entende como modo civilizado

urbano, ora permanece com a sua tradição indígena primitiva de se alimentar, produzir e gerir as relações sociais.

Problematizando essa multiplicidade de composições, elucidar a região, o nativo e o pensar amazônicos não é esgotável somente em uma linha de pesquisa. *Órfãos do Eldorado* dialoga com homem do século XX por essas relações biopsicossociais de rio, floresta e sociedade. À luz da Residualidade e da Complexidade e com a leitura da obra identificam-se os elementos formadores desta complexidade: o espaço, o sujeito e o imaginário.

2.1 *O espaço amazônico*

Discutir o espaço em uma perspectiva complexa requer a compreensão de que a totalidade da composição amazônica não pode ser alcançada por este estudo. Por outro lado, compreender as multiplicidades que existem nesta pesquisa auxilia a análise literária na busca da significação do texto enquanto objeto dialógico dos vários espaços, lugares e ambientes que se redefinem a partir de sua interação com o homem.

Quando a Amazônia integra os estudos da Literatura, como seu objeto de análise, torna-se necessária a percepção dos espaços representados em *Órfãos do Eldorado* não exclusivamente como materiais, objetivos e concretos. O estudo desta ficção não pode unicamente buscar a *veracidade*¹ ou ratificar estudos sociais dentro de um texto literário. Cabe, mais que isso, compreender como os muitos micro e macro espaços presentes no texto de Hatoum (2008) demonstram uma Amazônia não estática do ponto de vista espacial pela multiplicidade dos sujeitos que a compõem.

O sujeito amazônico modifica o espaço de suas relações não somente com a terra, mas também pelas diversas formações históricas que o constitui. As interações do homem com o espaço produzem diferentes culturas, modos de produção e ideologias que se tornam híbridos. A Amazônia brasileira não pode, por exemplo, ser igualada à Andina. Não somente o clima, mas também a língua, o diálogo do homem com a terra e dos sujeitos entre si as diferenciam. Este processo dialógico com a terra produz uma identidade própria, única de cada sociedade que a compõe. Brandão especifica esta perspectiva analisando o ser enquanto local, composto e formador da realidade que o cerca

¹ O termo *veracidade* aqui empregado não carrega o sentido de busca de uma verdade, mas o proposto nos estudos da *Complexidade* como desvendamento do real enquanto perspectiva mutável, metamórfica, variável de acordo com as interações dos sujeitos que integram uma sociedade.

O espaço da personagem em nossa narrativa seria, desse modo, um quadro de posicionamentos relativos, um quadro de coordenadas que erigem a identidade do ser exatamente como identidade relacional: o ser é porque se relaciona” (BRANDÃO, 2013, p. 68).

Porquanto, não cabe, ao estudo literário, verificar ações de um sujeito, analisando-o simplesmente pelo local em que a narrativa se desenvolve. Divergindo de um estudo restrito a um recorte que analisa o homem no espaço, o olhar literário percebe o espaço formar-se por meio da junção do homem com o ambiente em que vive. É o que compõe as formações identitárias daquele ser com o local que está inserido: forma-o e é por ele formado. Esse movimento infinito de homem e natureza promove uma posição de sujeito no espaço.

O homem amazônico está impregnado de reminiscências das várias culturas que aqui se miscigenaram. Uma vez que muitas foram as incidências de outros povos na Amazônia, principalmente no final do século XIX, várias são as identidades encontradas no pós-colonial. Os franceses instalados no interior do Pará, os japoneses que migraram para as proximidades de Parintins, os ingleses que abriram negócios à beira do Rio Negro em Manaus, são apenas alguns exemplos. Se todos esses povos que aqui depositaram suas vidas, carreiras, famílias, trouxeram consigo seus próprios costumes, como é possível pensar uma identidade amazônica pura?

O processo de ressignificação com o espaço surge, principalmente, por estar nele o questionamento acerca da justificativa do *Complexo* da Amazônia. A identidade amazônica é a multiplicidade de significados que o homem estabelece com o espaço, tornando-o híbrido. O processo dialógico de indivíduos com seus ambientes produz modificações mútuas neste espaço, constituindo a sua *complexidade*.

Mesmo que as várias chegadas de estrangeiros tenham alterado a Amazônia pré-colombina, muito ainda se encontra da relação do homem com o meio. Ainda se encontra bastante vestígio indígena nas culturas das sociedades na Amazônia. A identificação do homem com a terra não reside somente por ser o berço ou a linhagem familiar que carrega. A identidade está em sentir-se parte de um grupo que também é construtor, formador de um espaço dinâmico. Em *Órfãos do Eldorado*, Arminto evidencia este processo de ligação com o lugar de pertencimento:

Desembarquei em Vila Bela às duas horas da tarde de 24 de dezembro e, quando avistei o palácio branco, senti a emoção e o peso de quem volta para casa. Aqui eu era outro. Quer dizer, eu mesmo: Arminto, filho de Amando Cordovil, neto de Edílio Cordovil, filhos de Vila Bela e deste rio Amazonas (HATOUM, 2008, p. 25).

É possível perceber que o texto carrega elementos de identidade intrínsecos e imutáveis a qualquer pessoa: o nome, a família e a origem. A gradação da narrativa leva a uma sequência de importância definida: filho, pai e avô, em uma linhagem patriarcal que exclui como singularidade familiar a presença feminina, uma vez que cabe ao homem a hereditariedade do sobrenome. Também, o pertencimento à Vila Bela, local não somente berço do filho, mas também de toda a família, representa que o tronco hereditário tem uma história fincada neste local, o Amazonas, enquanto raiz de todas essas relações estabelecidas.

Vila Bela representa a unidade entre ser e espaço. O significado que a cidade recebe no texto modifica-se a partir das relações que a narrativa estabelece entre seus personagens e faz com que o sujeito, agora partícipe e construtor da realidade, possa apropriar-se de elementos culturais, opondo-se ao que era esperado socialmente. A sua relação com o lugar é tão arraigada que estar em Manaus era considerado um castigo:

Devia ter uns vinte anos quando Amando me levou para Manaus. Meu pai calou durante toda a viagem; só no desembarque é que disse duas frases: vais morar na pensão Saturno. E tu sabes por quê.

Era um sobrado pequeno e antigo na rua da Instalação da Província. Morei num dos quartos do térreo, e usava o banheiro ao lado do porão, onde dormiam uns rapazes que haviam fugido do Instituto de Jovens Artífices (HATOUM, 2008, p. 15).

Se Manaus representava o esplendor do período áureo da borracha e estar nesta cidade caracterizava-se um castigo, certamente é possível vincular a identificação de Arminto com Vila Bela. A vivência do castigo em Manaus, em decorrência das *brincadeiras* sexuais com Florita, proporcionaram à narrativa uma possibilidade de vislumbramento das diferenças entre a capital e o interior. O *boom* das grandes capitais atraía imigrantes de várias partes do mundo, conforme explica Batista:

Manaus e Belém se viram povoados dos melhores artistas da época, professores abalizados, jornalistas de alta estirpe, advogados que mereceram justificada fama, médicos e humanistas de grande cabedal, profissionais de toda sorte e rara capacidade.

Os sertanejos trouxeram o arrojo e a ambição que propiciaram a riqueza. Graças a eles também foi possível que se escrevesse aquela página gloriosa para o desbravamento do Oeste, que foi a penetração e a conquista do Purus e do Juruá. (BATISTA, 2006, p. 71)

A ficção de Hatoum (2008) se aproxima aos relatos de Batista (2006) e nesse ponto encontra-se a caracterização sobre onde a personagem se sente enraizada. Para Arminto, a sua identidade não estava pautada no fausto nem nas grandes fontes de capital que as duas principais urbes da Amazônia proporcionavam. A sua ambição estava muito mais voltada à vivência e ao consumo das especialidades eminentemente amazônicas.

Não eram os grandes centros que o atraíam. Em Vila Bela, permanecia a sua residência não somente na prática, mas de identidade, assim como as culturas, os costumes e as tradições. Não é por coincidência que as demais propriedades de Amando não eram de seu conhecimento e não houve ligação de afetividade entre a gerência patrimonial e a sua perda. Os imóveis deixados por Amando não foram contestados, pois não se incluíam, os que Arminto havia sido criado. Logo, eram apenas imóveis, mas não possuíam significado de lar. Essa falta de interesse é evidenciada no texto quando ocorre o acesso ao inventário de Amando: “Quando Estiliano abriu o inventário, soube que meu pai era proprietário de uma área no bairro de Flores, vizinha ao hospício. Ele deixou para um amigo um bom pecúlio e uma casa na beira da Lagoa da Francesa” (HATOUM, 2008, p. 29).

Os espaços que realmente faziam-se importante a Arminto não estavam no valor comercial. Eles relacionavam-se muito mais ao significado que possuíam dentro do contexto de homem amazônico e natureza do que de ter ou não ter algo. O rio, por exemplo, figura como um importante meio de representação. Pelo fato de o romance se inscrever na beira do rio, diferentes denotações são referidas a esse espaço. A representatividade desse espaço - objeto que ainda será discutido neste trabalho - abarca-se de diferentes acepções. Os portos na Amazônia, por exemplo, possuem particularidades que não estão fundamentados somente no embarque e desembarque de pessoas e mercadorias. Eles retratam diferentes significados que se inserem a partir das diversas relações humanas, ancoradas em seus trapiches. Em Manaus, Arminto consegue perceber como o capital passa a integrar o cotidiano das pessoas, fazendo-se presente na linguagem, nos costumes e no consumo.

A rotatividade de estrangeiros no porto proporcionava a chegada de ideias e, conseqüentemente, a inserção de diferentes formas de funcionar da sociedade. Tocantins explica que

Com regular frequência, os intelectuais, e mesmo pessoas de todas as classes viajavam para a Europa, e, em intimidade com a vida cultural de Paris e os prazeres da cidade-luz. Uma geração amazônica desfrutou dos encantos da civilização europeia e trouxe para a sua terra os hábitos de bom gosto, o polimento social, o amor pelas coisas do espírito (TOCANTINS, 1982, p. 125).

Percebemos o Porto como um lugar que novas culturas possuem para conviver com a sociedade amazônica. Logo, a multiplicidade de sujeitos convivendo nesse espaço fará com que ele seja um lugar único, influenciado pelos viajantes que trazem à Amazônia o mundo através do rio. Hatoum (2008) representa o fervilhar em Manaus na fala de Arminto:

Passava o dia todo no porto, sem tempo para estudar. Não recebia salários, apenas gorjetas. E ganhava roupa, chapéus e livros usados. 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-América do Sul (HATOUM, 2008, p. 20).

Embora pertencentes ao mesmo país, estado e rio, os portos configuram-se de maneira diferente. Enquanto em Manaus o porto é fonte de riqueza, cultura e trabalho, o porto em Vila Bela é representado com uma mistificação de uma sociedade que ainda não se abriu da mesma maneira à chegada estrangeira. Vila Bela apresenta-se como uma província em que ainda, à beira do Amazonas, fala-se sobre o místico, nas vozes nativas que não se impregnaram com os interesses do capital: “No porto de Vila Bela alguém espalhou que a órfã era uma cobra sucuri que ia me devorar e depois me arrastar para uma cidade no fundo do rio. E que eu devia quebrar o encanto antes de ser transformado numa criatura diabólica” (HATOUM, 2008, p. 34).

Enquanto em Manaus a relação do porto com as pessoas é motivada principalmente pela circulação impessoal, vinculada ao capital, em Vila Bela o porto é retratado como um espaço em que o ser humano não está relacionado ao que faz, mas a quem é. No porto da capital, os comandantes são apenas comandantes, identificados pelos barcos em que trabalham. Em Vila Bela, a órfã é uma pessoa reconhecida pela comunidade, que abandonara Arminto Cordovil, que não era somente mais um encarregado do porto, mas sim um pertencente àquela comunidade, de quem se consegue detalhar a vida.

Isso ocorre principalmente porque o castigo a ser cumprido em Manaus não modificou a identidade de Arminto com a sua cidade. A maneira como Arminto compreende Vila Bela não se aproxima com a sua estada em Manaus. O significado de lar, para Arminto, permaneceu no interior, fazendo com que Manaus fosse somente uma cidade, mas não “a sua cidade”. A urbanidade descontrolada de Manaus não refletia a calma que ele procurava em Vila Bela. Manaus, a essa altura, com o êxtase de enriquecimento rápido e fácil da borracha, trazia diversos problemas sociais que não proporcionavam uma vida tranquila aos que fossem sensíveis às questões coletivas. A vida na pensão Saturno colocava em choque dois opostos: uma infância tranquila de uma classe média alta e um grupo de indivíduos que lutavam para ter o mínimo de dignidade com trabalhos informais.

Não se pode deixar de constatar que a vida nas metrópoles amazônicas se agitou em virtude da chegada indiscriminada de imigrantes. De um lado, o grande empresariado se abastecia de tudo que a Amazônia oferecia em exploração, serviços e comodidade. De outro, a população tentava de alguma maneira se encaixar nesse meio produtivo para manter uma subsistência que lhe faltava em outros locais. Pela exclusão natural que o capital proporciona,

uma leva de miséria tomava conta de Belém e Manaus, convivendo lado a lado com a opulência dos senhores da produção.

Arminto, que era proveniente de uma família com posses, pouco consegue problematizar sobre a exclusão social, mas descreve na ficção como a *belle époque* foi cruel com aqueles que se dedicavam à mão-de-obra das urbes:

Já me acostumava com o trabalho no Roadway. Conversava com jovens que iam estudar no Recife, em Salvador e no Rio de Janeiro. Outros iam para a Europa. Chegava gente de muitos países e de todos os cantos do Brasil. O problema eram os pobres, o governo não sabia o que fazer com eles. As praças amanheciam com famílias que dormiam sobre jornais velhos, 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 (HATOUM, 2008, p. 22).

A falta de estrutura de Manaus para receber as chegadas de viajantes que concorriam a sua busca de enriquecimento na Amazônia promoveu um crescimento desordenado, em que as elites tinham o privilégio de concentrar-se no centro e a mão-de-obra excluída se acumulava em palafitas e barracos flutuantes, nas periferias à beira do rio. Os bairros do Educandos e São Raimundo, que estão às laterais do Porto de Manaus, formavam grandes comunidades compostas de pessoas excluídas do processo de enriquecimento verificado desde final do século XIX.

Nesses bairros, as famílias que prestavam serviços aos grandes comerciantes depositaram as suas instalações de forma precária. A cidade flutuante se encarregava de receber aqueles que foram expulsos do centro como forma de europeizar os paços e praças da cidade. Após os Códigos de Postura de 1890 e 1910, eram proibidos de permanecer nas ruas os desempregados, porque as elites não queriam conviver com um modelo que não atendesse às expectativas estrangeiras de limpeza, mesmo que ferissem os direitos fundamentais daqueles que não conseguiam se inserir na linha produtiva. Esses Códigos influenciavam diretamente no trânsito de pessoas, empurrando cada vez mais a massa de indivíduos para a criação de periferias as quais, mais tarde, também seriam alcançadas em suas novas moradias por estas leis como propagadores de doenças e outros males.

Essa tentativa de europeização do espaço urbano na Amazônia se dava por meio da ideologia, que perpassa a arquitetura, o comportamento e os gostos. A Paris n'América se desenvolvia nas elites com uma potência que negava qualquer apego ao nativo. A construção de uma Manaus de costas para o rio, as recomendações posturais referentes às fachadas das casas, a imponência de um teatro rodeado de um paço eminentemente europeu, tudo significava mais que o concreto urbano; trazia a materialização de um sistema de ideias. O

narrador representa estes traços não somente nas construções, mas no comportamento humano:

A voz rouca e grave de Estiliano intimidava quem quer que fosse; era alto e robusto demais para ser discreto, e tomava boas garrafas de vinho tinto a qualquer hora do dia ou da noite. Quando bebia muito, falava das livrarias de Paris como se estivesse lá, mas nunca tinha ido à França. Vinho e literatura, os prazeres de Estiliano; não sei onde ele metia ou escondia o desejo carnal. Sei que traduzia poetas gregos e franceses (HATOUM, 2008, p. 19).

Vinho e literatura não são componentes de uma sociedade amazônica. Estes elementos são importados de uma Europa que respirava, na primeira metade do século XX, o gosto pela arte, o refinamento gastronômico e outras atividades que não se inscreviam em grande parte dos sujeitos amazônicos. As transformações intensificadas na região não couberam harmonicamente em todos os grupos sociais e, por isso, inscreveram-se heterogeneamente, promovendo um desenvolvimento aleatório. Batista descreve estas transformações como gradual:

Evidentemente houve uma súbita transformação no processo cultural da Amazônia: a miscigenação se apressou, entre o caboclo – descendente do índio com o branco – e o mestiço imigrado, saído do *menting-pot* nordestino, entre o branco, o negro, o mulato, o índio, o zambo-cafuz e o curiboca; o monoextrativismo matou a agricultura incipiente, dos cafeicultores, dos cacaulistas e dos outros lavradores; o álcool entrou em larga dose e as doenças chegaram com a civilização (o impaludismo, muito provavelmente com o navio a vapor; a febre amarela, a tuberculose, a sífilis e as demais venéreas, tudo veio do vórtice do progresso); os burgos do interior transformaram-se em centros de aventuras políticas e comerciais; os jornais das capitais surgiram brilhantes e noticiosos, traduzindo o cérebro de seus redatores, no tempo em que não havia boletins de agências, nem *copyright*, que simplificam a tarimba dos homens da imprensa... Houve conferências, festas literárias e polêmicas famosas. Carlos Gomes veio morrer em Belém, para onde Antônio Lemos arrebanhou uma luzida centúria de figuras exponenciais; lá também chegaram Carlos Dias Fernandes, Emilio Goeldi, Celso Viera, Eliseu Cesar, Paul le Cointe, pe. Dubois e quantos mais. Ao Amazonas vieram ter Alberto Rangel, Manoel de Bethencourt, Jaques Huber, o maestro Joaquim Franco, Júlio Nogueira, Adriano Jorge, Araújo Filho, João Barreto de Menezes, Achilles Bevilacqua, Ribeiro da Cunha, Sá Peixoto, Hermenegildo de Campos, Plácido Serrano, Vicente Reis, Wolferstan Thomas, João Leda, Alfredo da Matta, Galdino Ramos, Adolfo Ducke e tanta gente! (BATISTA, 2006, p. 71).

Essa heterogeneidade no espaço é representada nas relações do homem com a natureza. A Manaus do fausto e da riqueza torna-se uma ilusão para os que ainda não descobriram a Amazônia. Ao mesmo tempo, a ideologia social nos grupos que aqui já se encontravam excluídos remanesce o desejo por uma real fonte de harmonia e riqueza. Esta perspectiva do porvir se envolve de outros significados, *hibridizados* entre a realidade e o imaginário. Para o colonizador, a ideia de Eldorado foi ressignificada na Amazônia, promovendo no próprio nativo uma cristalização no significado de cidade encantada. Em

Órfãos do Eldorado, este significado não se relaciona ao ouro, mas à harmonia com a natureza, já vivenciada pelo nativo amazônico em séculos anteriores. Este Eldorado passa então a ser ressignificado, possuindo outras formas de inscrição.

Para chegar a esse entendimento múltiplo é necessário que sejam analisados em separado os Eldorados referidos na narrativa. Para tanto, é necessário compreendermos características próprias de cada Eldorado e as diferirmos entre as demais. Somente desta forma podemos chegar mais próximos da complexidade referida por Hatoum (2008). Santos referenda este método de separação como essencial para a compreensão do todo em suas partes ao explicitar que:

Percebemos a individualidade de um ente à medida que o percebemos em contraste com aquilo que se diferencia dele, à medida que o localizamos. Só compreendemos que algo é ao descobrirmos onde, quando e como – ou seja: em relação a quê – esse algo está (SANTOS, 2001, p. 68).

Logo, Santos nos define que o objeto de estudo deve ser compreendido a partir das relações que estabelece com outros meios, que o localizamos com elementos temporais, espaciais e de que maneira há o diálogo com o meio em que está. Para buscar o Eldorado de Hatoum (2008), é necessário remeter ao mítico amazônico e diferenciar entre o que pensavam os viajantes, o que mistificavam os indígenas e como esse Eldorado chegou à Amazônia, provavelmente residual de uma cultura clássica antiga. O El Dorado é tão europeu que sua escrita obedece à língua espanhola, confirmando a presença de conquistadores de diversos lugares do mundo. À primeira vista, pode-se pensar que tal mentalidade está localizada em um recorte histórico distante, mas a própria cidade de Macchu Picchu, descoberta em 1904, em pleno século XX, ainda foi por muitos imaginada ser a cidade de ouro dos Incas. Brandão explica o uso deste tipo de construção histórica:

[...] a partir da negação à ênfase em empírica do espaço, mediante sua humanização, chega-se não ao espaço historicamente humano, mas ao espaço idealizado, ou seja, que recusa a circunscrição histórica, espaço que se configura segundo a prevalência da clave mítica (BRANDÃO, 2013, p. 171).

A mentalização desse espaço obedece, portanto, a uma idealização, não a um relato fidedigno plenamente documentado. Não há que se falar de El Dorado enquanto espaço físico real. É necessário apropriar-se destes relatos enquanto documentação ficcional de uma cidade existente na literatura a partir do fantástico local. Para a origem de Dinaura, o Eldorado representava uma cidade de refúgio, localizada no fundo do rio:

Dinaura foi atraída por um ser encantado, diziam. Era cativa de um desses bichos terríveis que atraem mulheres para o fundo das águas. E descreviam o lugar onde ela

morava: uma cidade que brilhava de tanto ouro e luz, com ruas e praças bonitas. A Cidade Encantada era uma lenda antiga, a mesma que eu tinha escutado na infância. Surgia na mente de quase todo mundo, como se a felicidade e a justiça estivessem escondidas em um lugar encantado (HATOUM, 2008, p. 64).

Estudar os Eldorados, no entanto, não é objeto de estudo deste capítulo. Este texto ainda se dedicará às formas de compreender como se formaram as mentalidades acerca desse espaço mítico a partir das várias manifestações culturais. Por outro lado, perceber que a criação do espaço se dá por meio do dialogismo das culturas é uma ferramenta importante da qual a literatura se compõe para desvendar como essas singularidades se representam. Geertz, quando escreve sobre estas hibridações culturais, salienta o papel do homem no processo, visto que:

O que quer que a antropologia moderna afirme – e ela parece ter afirmado praticamente tudo em uma ou outra ocasião –, ela tem firme convicção de que não existem de fato homens não-modificados pelos costumes de lugares particulares, nunca existiram e, o que é mais importante, não o poderiam pela própria natureza do caso (GEERTZ, 1989, p. 26).

Por isso, ao interagir com o meio, o amazônida passa a estabelecer as relações identitárias auxiliando na compreensão do sujeito amazônico como um ser *complexo*. As afinidades com o meio – a cidade, o rio e a floresta – estão enraizadas na forma com que o nativo lidava com a terra, tornando-se parte de uma consciência coletiva a qual reafirma a sua relação com o ambiente. Em *Órfãos do Eldorado*, a condição de Arminto expressa como a sua existência está diretamente atrelada a um local. Hatoum (2008) expressa esta singularidade através de Florita:

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 homem amazônico permanece com as suas raízes estabelecidas no rio, na sua cidade, rodeada pela floresta. A representação de Hatoum (2008) ilustra o que foi cristalizado nessa sociedade, sendo parte integrante de muitos grupos. A busca pelo Eldorado por Arminto não irá se satisfazer, uma vez que a sua cidade não está na outra, mas na própria, naquela em que ele mesmo estabeleceu os seus vínculos afetivos, sociais e históricos. Dessa maneira, se reflete muito sobre como o homem na Amazônia compõe um sistema complexo do qual é indissociável. Homem e terra não estão ligados por relações de interesse, mas por um elo que se materializou na cultura.

2.2 O sujeito amazônico

Embora tenha se optado neste trabalho por utilizar a nomenclatura no singular, leia-se “o sujeito amazônico” como o coletivo de indivíduos que, impregnados de diversos significados extraídos a partir de múltiplas vivências, pluralizam esse ambiente em construção.

O homem na Amazônia não pode ser constituído de uma visão micro porque muitas seriam as suas possibilidades; e nem macroscópica, pois grande seria o risco de contemplar um ou outro grupo social. Partindo desse pressuposto, alguns recortes são utilizados como forma de desvendar o sujeito amazônico presente em *Órfãos do Eldorado* pelas representatividades que Hatoum (2008) desenvolve.

A Amazônia fervilhante da borracha configura um cenário em que os adventos do maquinário modernista convivem com o que ainda restava de colonial-primitivo do início do século XX. Ao mesmo tempo, os modos de produção europeus que chegam à região com o intuito de explorá-la, desvendá-la, também são modificados quando deparam com um habitante, que por meio da destreza com a floresta e suas peculiaridades, produz sua própria maneira de gerir a dinâmica local. O saber indígena das ervas locais aos poucos cede à medicina formal, a exploração da seringueira de forma artesanal dá lugar à grande produção fabril e o prático que conhece os rios, braços e leitos das águas é substituído pela navegação instrumental.

Cria-se nos centros urbanos uma mescla de uma europeização não consolidada e um primitivismo² latente. Manaus e Belém, os grandes expoentes da época áurea da borracha na Amazônia, solidificam um organismo complexo não apenas nas ferramentas que giram a produtividade da *belle époque* como também nas relações humanas. Com isso,

Plantas, animais, criaturas humanas desenvolvem-se juntas, dependem extremamente uns dos outros. A floresta, os rios, os igapós, os paranás, os igarapés, os lagos, com seus povoados vegetais ou animais, envolvendo o homem numa teia de interesses, de necessidades e de competição. O que faz vislumbrar na Amazônia aquele “organismo vivo” no qual “operam harmoniosamente vários sistemas vivos, o vegetal, o animal, o humano” (TOCANTINS, 1982, p. 45).

Perceber que a Amazônia se dá na interação entre cada um destes seres componentes de seu ambiente pressupõe a compreensão de que a complexidade desse organismo depende de influências mútuas. A floresta por si não se torna complexa somente pelas plantas, mas

² O termo *primitivismo* refere-se a costumes, tradições e outras manifestações sociais do indígena, negro, caboclo e outros grupos sociais que tiveram maior afinidade com a Amazônia e utilizaram os recursos locais como forma de subsistência.

também pelo conjunto de sistemas que interagem, fazendo com que a flora dependa também dos animais, da malha fluvial, dos ventos e todas as demais interações naturais. O mesmo ocorre quando o olhar passa a buscar a análise humana. O homem amazônico é complexo quando percebemos que o sujeito, ao interagir com o outro, passa a fazer parte do emaranhado de saberes, práticas, normas e muitas outras regras de funcionamento da sociedade na Amazônia.

Perceber o sistema que compõe tal sociedade não é certamente tarefa simples. Isto porque para se chegar a uma análise mais acurada dessa perspectiva é preciso questionar quais são os sujeitos que integram o grupo, a qual local na Amazônia se refere a pesquisa, em que recorte temporal os sujeitos estão dispostos, entre outros elementos. Para cada parte da Amazônia que se dispõe a pesquisa é preciso se aproximar do percurso histórico-social traçado para aquele grupo.

As modificações ocorridas na sociedade amazônica são decorrentes de todos os conflitos, entraves, contatos, hibridizações e demais acontecimentos que constituem o homem amazônico um ser em constante mudança. Se “a formação da cultura na Amazônia tem estado intimamente ligada à colonização e à economia” (BATISTA, 2006, p. 68), como problematizar o sujeito amazônico sem analisá-lo na história?

Uma das perspectivas que abarca a modificação nos modos de produção primitivos na Amazônia é a mescla entre o que havia de tradição indígena e o que foi imposto pela colonização. A fixação de comunidades que posteriormente se tornariam comarcas é uma forma de compreender como o descimento tornou efetiva a proposição de praticar a agricultura de forma técnica, observando os passos necessários para estabelecer a sua história em um lugar específico. Esta modificação certamente altera o panorama das relações sociais do homem primitivo.

A chegada do homem branco na Amazônia ainda carregava os traços ideológicos do poder representado pelo território que cada povo possuía. As razões para que ele se fixasse em um ponto específico estavam vinculadas à maneira de impor suas próprias convicções acerca da representação da terra no novo mundo, enquanto símbolo de conquista. A partir dessa perspectiva, o indivíduo amazônico *hibridiza* a sua relação com a terra com o modo europeu de subsistência, surgindo as primeiras perspectivas de propriedade privada.

A documentação que Colombo faz dos primeiros povos que tiveram contato com o homem europeu demonstra que não havia a noção de posse, uma vez que ao indígena, os bens eram de uso coletivo:

Alguns índios que o Almirante tinha trazido de Isabela entraram nas cabanas (que pertenciam aos índios locais) e serviram-se de tudo o que era de seu agrado; os proprietários não deram o menor sinal de aborrecimento, como se tudo o que possuísssem fosse propriedade comum (TODOROV, 2011, p. 54-55).

Não cabia ao nativo a noção de propriedade. Não era ele que havia se lançado ao mar para ampliar o poder exercido pelo domínio. No entanto, a ausência da ideia do privado e a implantação ideológica por meio da força tornaram o colonizador o regulador das novas tradições. Se a implantação de costumes europeus se fazia presente na Amazônia, não eram os interesses dos nativos, mas os dos invasores que deveriam ser satisfeitos. Já que o colonizador necessitava do indígena para diversos afazeres em que se utilizavam os saberes próprios daquele lugar não dominado pelo homem branco, era preciso que o nativo abandonasse várias tradições, dentre elas o nomadismo, para que pelo sedentarismo fosse possível aprender o conhecimento que os grupos amazônicos desenvolveram. Muitos grupos indígenas já se faziam sedentários à época que a colonização se fez mais intensa, mas era necessário que cada vez mais comunidades nativas estabelecessem os seus assentamentos em locais fixos. Estes interesses ultrapassavam os costumes do outro; aos nativos era imposta uma domesticação forçosa, promovendo uma negação que houvesse, nos grupos indígenas locais, a manutenção de parte de sua cultura e organização. Isso posto, é importante lembrar que

O primeiro esforço de disciplinar as atividades regionais, devemos aos missionários, que intentaram o aldeamento dos gentios e sua incorporação à civilização do tipo europeu; e aos reinóis, que se fixaram nestas paragens, em busca de aventura ou no desempenho de funções administrativas (BATISTA, 2006, p. 68).

O indígena acabou cedendo às suas necessidades de incorporação aos modos de produção que se instalaram na Amazônia. Pouco a pouco, o sujeito amazônico já não era totalmente indígena, mas não o abandonara ao todo; uma mescla de caboclos compunha a maior parte da população ora reproduzindo um, ora outro costume. Assim como o indígena, coube ao nativo modificado reproduzir o que os jesuítas lhe cediam em troca de serventia.

Essa herança ainda permanece na história desenhada com perfis de outros personagens, em outros locais, com outra roupagem. Em virtude das necessidades econômicas impostas pelo capital, as pessoas de menor poder aquisitivo são impelidas a ter práticas que beneficiem os possuidores dos meios de produção, mediante o recebimento de favores, sejam eles pecuniários ou não. Da mesma forma que o homem primitivo da Amazônia se apropriou de alguns modos de cultivo, higiene e linguagem dos jesuítas que se depositaram nas comarcas amazônicas, também hoje o praticam os sujeitos excluídos das regalias do capital, retratados por Hatoum (2008) em Vila Bela, tal qual se materializam na geografia equatorial em diversos municípios, principalmente do interior. A ficção de Hatoum (2008) demonstra

como as necessidades levam alguns personagens a sujeitarem-se a pequenas doações revestidas de interesses dos que possuem o poder em Vila Bela. Embora seja o recorte abaixo retirado de uma ficcionalização, muito ainda se encontra dessa prática em ocorrência na Amazônia:

Comecei a procurar Dinaura na cidade. 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. Perguntava por minha amada e ouvia o nome de Amando (HATOUM, 2008, p. 62).

Amando Cordovil representa o homem branco, possuidor dos modos de produção e de capital. A leitura desta concepção de sujeito não se modificou através dos anos: quase sempre herdeiro ou descendente de um imigrante, estabelecido para explorar o que o *complexo* amazônico oferece e munido da legitimidade social conquistada pela troca estabelecida entre os seus próprios interesses e a necessidade do outro.

Esses sujeitos do século XX, dotados de uma marcação histórica que a narrativa oral pouco alcança, estão permeados de conflitos de interesses surgidos desde a chegada estrangeira na América. Por um lado o coletivismo indígena aos poucos destituído como organização social e, de outro, a acumulação instituída indiscriminadamente pelos que buscaram na Amazônia seu Eldorado. Como pensar que tais sujeitos não se tornam *complexos* dentre mudanças ideológicas que perpassam a economia, a história, a religião, a cultura? Em quinhentos anos, os povos primitivos partiram do isolamento do oriente à mundialização cultural, feridos em suas práticas originais.

As mudanças ocorridas na Amazônia não estão impressas somente no idioma, na vestimenta e na religião. Elas ultrapassam os limites do respeito à individualidade do ser, fazendo-o sujeito à imposição descarregada aos povos nativos, porque:

A rebeldia dos indígenas, a rarefação populacional, a extensão imensa da terra, a luta contra os invasores nas suas iterativas sortidas, o desenvolvimento econômico precário – tudo isso contribuiu para que nada ou quase nada resultasse em favor da cultura, nesses primeiros tempos, sobretudo porque pretenderam os brancos fazer com que os peles-tostadas ascendessem, de um salto, do totemismo ao monoteísmo, da barbárie ao cristianismo, do nomadismo à atividade sedentária, da colheita aleatória dos bens da terra e da água à agricultura sistemática. O fato, tal qual aconteceu nos longes 1600 a 1700, se repete hoje, historicamente, no pouco rendimento cultural do trabalho da catequese (BATISTA, 2006, p. 68).

A figura representada por ser um Cordovil trazia uma série de obrigações sociais que não se esgotavam em ser o herdeiro de um trabalho familiar perpassado nas gerações. Edílio e Amando carregam a representação da mão dura de um gestor, revestidos de um carisma social refletido na mentalidade acumuladora europeia: são homens de sucesso porque são bons

gestores. Os negócios, a família e a religião são partes de uma engrenagem cujos padrões estão socialmente vinculados ao êxito, tendo, nas escolhas estabelecidas por esse sujeito, consequências inclusivas ou exclusivas nos grupos sociais que passa a frequentar.

Arminto Cordovil não permanece na linha familiar de sucesso empresarial. Não possui essa habilidade e nem interesse em realizar as suas relações econômicas tal qual o estrangeiro se apropriou e inseriu o capital na Amazônia. As suas inoperâncias nos negócios tornam a sua figura de ser um Cordovil questionável, uma vez que os juízos feitos por seu insucesso financeiro são diretamente relacionados à sua essência, como se um bom Cordovil tivesse, obrigatoriamente, que ter a mesma herança empresarial que seus ascendentes. O peso desta pressão social demonstra como as mentalidades se compuseram a partir da chegada do capital na Amazônia, modificando as relações entre os homens. Arminto descreve como esta representação do capital se torna um fardo pela sua incapacidade de geri-lo: “o empréstimo. Só de pensar, fico agoniado. Acho que vai chover. Esse bafo, o mormaço...” (HATOUM, 2008, p. 56).

Outro fator diferenciador de Arminto da linhagem dos Cordovil está em seus costumes e hábitos alimentares. Os costumes trazidos pelo modo de vida europeu se distanciam dos costumes locais, quando é possível perceber que o homem se estabeleceu na Amazônia sem ter mais a percepção de que havia a necessidade de o indígena ensiná-lo a lidar com a floresta. Esta segregação ocorre principalmente no consumo, entre as classes. O consumo de produtos considerados importados ou em voga na Europa denotam, para a mentalidade do início do século XX, uma ascensão ou importância social. Arminto representa o seu consumo de acordo com a bebida: “Quando esquenta assim, tenho que tomar um gole, senão me dá falta de ar. Antes só bebia vinho. Agora bebo uns goles de tarubá, cachaça boa que ganho dos índios saterês-maués. Alivia o sufoco” (HATOUM, 2008, p. 56).

O hábito do vinho foi imposto a ele inconscientemente por ser proveniente de uma família de posses, mantenedora de uma postura considerada de alta classe, logo, reproduzindo o hábito que o colonizador tinha, desde a chegada nas Américas, de eleger vinho aos destilados nativos. Isto conferia pertencimento a um grupo e significava prestígio, uma vez que as classes economicamente inferiores não poderiam ter livre acesso a outras bebidas como o próprio vinho, o uísque e demais alcoólicos não eram produzidos no Brasil.

Os costumes introduzidos na América envoltos de significados promoveram a existência de mentalidades que se reproduziram através das gerações. As engrenagens que se revestem esses grupos sociais classificam os sujeitos através da economia, da cultura e da sociedade.

Esse *sistema* interage na história e torna-se capaz de modificar os grupos, o pensamento, o discurso, sempre renovando a sua atuação. Tal sistema torna-se cada vez mais Complexo quando outros sujeitos interatuam e modificam-se uns aos outros, com perdas e ganhos para ambas as partes. Pode-se dizer que ao indígena primitivo coube a europeização da vestimenta - mesmo que forçosamente - ao mesmo tempo em que, ao europeu, a medicina indígena foi de grande serventia para as doenças tropicais não contempladas na literatura médica universal da época. Essas trocas culturais permitiram ao homem local uma multiplicidade de técnicas, saberes e costumes.

A rapidez do processo, no entanto, não é mensurável sob o critério do tempo. Embora a Amazônia tenha sido colonizada com maior intensidade há mais de dois séculos, a massificação disso começa a ocorrer no final do século XIX. As urbes dos trópicos interagem com culturas do mundo inteiro, incluindo grandes migrações financiadas com interesse das elites locais. Por esse motivo, torna-se impossível verificar a complexidade amazônica sem perceber que a maior riqueza científica deste estudo reside nas plurissignificações adquiridas pelo homem no processo:

A crônica das gentes, das plantas, dos animais que o dinamismo cultural e social do homem amazônico logrou imprimir na vida regional, em prolongamentos pan-europeus, representa um capítulo importante na ecologia social ou humana na Amazônia (TOCANTINS, 1982, p. 64).

Muitos são os sujeitos que constituem a complexidade amazônica. O regateiro, o viajante, o caboclo, o indígena, todos constroem um dinamismo próprio, multifacetado, em que cada um é necessário à vivência que Tocantins (1982) classifica como harmônica. Hatoum (2008) descreve a Manaus complexa a partir do homem pela representação do ambiente à beira do rio. A Amazônia de *Órfãos do Eldorado* consegue alcançar o urbano, o humano, a fauna, a flora, evidenciando que este conjunto inseparável compõe a Manaus do século XX:

Fui embora da pensão quando entrei na Universidade Livre de Manaus. E na mesma semana Juvêncio também saiu da Saturno. Ele foi morar na calçada do High Life Bar, e eu, no alto da mercearia Cosmopolita, na rua Marquês de Santa Cruz. Era um quarto espaçoso, com uma janela que dava para os edifícios da alfândega e da guardamoria. O coração e os olhos de Manaus estão nos portos e na beira do Negro. A grande área portuária fervilhava de comerciantes, peixeiros, carvoeiros, carregadores, marreteiros (HATOUM, 2008, p. 19).

As influências estrangeiras são representadas no nome do bar registrado no cenário da narrativa juntamente com a presença colonizadora evidenciada pelo nome português da rua em que estava situado. A geografia arquitetônica do urbano se confunde com a floresta

quando Hatoum (2008) retrata uma tentativa de organização econômica que transforma a margem do rio, originalmente livre, limpa, em um espaço constituído de prédios de controle de mercadorias, como da Alfândega e da guardamoria. Essa arquitetura inscreve o urbano não somente em um espaço de vivência, mas de representação da instalação de pessoas, ideias e culturas.

Embora já seja aparente o uso desse tipo de urbanização tropical europeizada, observa-se que a narrativa não define o modelo estrangeiro como o preponderante em Manaus. No ciclo da borracha já havia o Porto formalmente constituído, com o *Roadway* em plena operação. O texto, no entanto, utiliza a expressão “os portos na beira do Negro”. Ao pluralizar este espaço às margens do rio, sugere que a referência feita no texto está nas atracções menores, sejam elas clandestinas, ou consideradas pequenas demais para integrar o *Harbour*, ou, ainda, a beira de rio onde seus barcos descarregam na água propriamente dita, sem flutuantes, rampas ou trapiches. Nesses espaços considerados menores, muitos são os sujeitos que fervilhavam – e fervilham – o ir e vir da complexidade Amazônica, levando e trazendo não somente mercadorias, mas principalmente o viver da floresta, do rio e da cidade em constante movimento.

Os sujeitos simbolizados por Hatoum (2008) como: “comerciantes, peixeiros, carvoeiros, carregadores, marreteiros” são componentes diários do complexo amazônico. É por meio desses indivíduos que os furos dos rios, as ruas das cidades, os caminhos da floresta são desvendados e ressignificados. Para cada sujeito representado, cabe uma Manaus que mescla o indígena da terra, o invasor branco com seus prisioneiros africanos e o caboclo que se instalou principalmente no interior.

Enquanto o comerciante precisava estar atento à mina de ouro que a Amazônia se tornava, também precisava perceber a concorrência cada vez maior de negócios ainda em constante prosperidade em Manaus. O colonizador português começou a ceder espaço à imigração árabe com seus produtos em tecido, ao mesmo tempo em que já concorria com a presença italiana que comerciava o mesmo artigo. Os ingleses trouxeram sua organização bancária para financiar negócios que não se limitavam apenas ao Negro, mas que cruzavam o Atlântico chegando a Londres, Liverpool e Frankfurt. Logo, mesmo se definirmos um só sujeito à “categoria” comerciantes, o estudo não seria pleno sob o ponto de vista da Complexidade. Estas relações que o capital estabelece dialoga com os sujeitos nessa nova lógica, inscrita na história mediante sistemas de valor que se não se esgotam na economia, mas alcançam representações sociais. Todorov (2011) descreve como o nativo lida com essa situação quando o invasor chega às Américas com o intuito acumulativo:

“Seja coisa de valor ou coisa de baixo preço, qualquer que seja o objeto que se lhes dá em troca e qualquer que seja seu valor, ficam satisfeitos” (*Carta a Santangel*, fevereiro-março de 1943). Colombo não compreende que os valores são convenções (...) e que o ouro não é mais precioso do que o vidro “em si”, mas somente no sistema europeu de troca (TODOROV, 2011, p. 52).

Mesmo grande parte da literatura retratando o indígena como um agente que realizava trocas comerciais, não podemos aqui enquadrá-lo como um sujeito partícipe e construtor dessa história mercantil. Coube ao nativo, na maioria das vezes, um escambo forçado, ou uma comercialização desinteressada. O indígena não almejava acumular. A acumulação de capital e bens era uma ânsia europeia e não foi de imediato praticada na Amazônia pelos povos nativos. Não é à toa que não se encontra, mesmo nas reminiscências dos negócios da borracha hodiernos, qualquer predominância ou concorrência indígena de livre disputa no empresariado de outrora. Mesmo no final do século XX, com a chegada de chineses para concorrer no comércio Amazônico através de produtos importados, não é possível encontrar no indígena uma organização mercantil voltada ao capital. A descrição de Batista (2006) reitera esse cenário descrevendo esse período da história da Amazônia:

Quanto à economia, não permitiu a arrancada com que principiamos o século a superação da fase predatória: continuamos e continuamos extrativistas. Mal chegamos à pré-industrialização da borracha, com a simples lavagem do produto bruto. Mantemos presentemente uma economia artificial, sob a tutela do governo, obrigando os líderes da produção, dos Estados e territórios, a uma, duas e mais viagens anuais ao Rio de Janeiro, a reclamarem, de chapéu na mão, à beira da falência, o pagamento das safras. Em outras palavras: não principiamos sequer a construir uma economia no sentido capitalista (BATISTA, 2006, p. 74).

Hatoum (2008) reitera como característico da economia na Amazônia a gestão voltada aos empresários que estabeleceram seus negócios provenientes de outras terras. A ficcionalização do que fora observado por Todorov (2011) e Batista (2006) transborda no texto de Hatoum (2008) pelo comportamento dos que estavam excluídos dos meios produtivos; os que se ocupavam simplesmente em servir. Arminto descreve como está inscrita a subordinação ideológica entre o chefe e o subalterno ou estrangeiro e o nativo na Amazônia:

Não era o lugar que me perturbava: era a lembrança do lugar. Os filhos dos empregados se aproximavam da varanda e paravam para observar a casa. Crianças caladas, filhos de homens calados. Voz mesmo, só a de Amando: voz para ser obedecida (HATOUM, 2008, p. 68).

Esse empresariado ainda domina as ordens do capital e, conseqüentemente, ideológico. Há a representação do silêncio e do poder da voz, por meio de dois polos antagônicos: o possuidor dos meios de produção e o subalterno executor de suas ordens. No entanto, o comerciante amazônico não era, portanto, somente o bancário, o lojista de roupas

ou tecidos, nem o dono das embarcações que escoavam as especiarias da floresta para o mundo. Há muito mais na complexidade amazônica do que o mero trabalho formal. Pode-se listar, rapidamente, como compositores desta categoria de trabalho: o regateiro, o caixeiro, o cambista, o mula, o traficante, e muitas outras definições que longo seria o esforço em catalogá-los. A informalidade desses ofícios exigia que a sua destreza em lidar com o cotidiano plural fosse bastante apurada, uma vez que diversos saberes, línguas e interesses rodeiam a beira do rio.

Essa complexidade mercantil não se inseria nem no modelo europeu comercial nem no escambo indígena. Embora o meio termo seja o mais aproximado para que se possa descrever esse tipo de ofício, é importante destacar que os sujeitos inseridos nessa parcela de trabalhadores eram em sua maioria composta por aventureiros que se lançaram na Amazônia em busca de riquezas e viviam como ambulantes, tomando conhecimento do rio e da floresta por meio do contato com indígenas, caboclos e ribeirinhos que orientavam os caminhos fluviais.

Por certo, a multiplicidade de culturas não permite que o olhar para esse sistema esteja em busca de uma verdade. Pelo contrário, representa que a não-totalidade reafirma uma Amazônia híbrida formadora de um complexo inesgotável, dialógico nas sociedades. Nela, o sujeito amazônico tem as faces indígenas, caboclas, negras, brancas, femininas e várias outras que compõem esse *complexo*. Não é possível esgotar a pesquisa em desvendar e elucidar todos os seres que permeiam a Amazônia nessa teia indissociável de movimentos.

As relações se dão de maneira conjunta e perceber o homem sem visualizar como se dá a sua aproximação com o outro não enseja uma análise acurada, pois se perde o fator mais próximo de vida em sociedade: a cultura. É ela que ramifica interesses, ideologias, histórias, fatos, repletos de significados pendentes de novos atores que os refaçam. É dessa forma que Tocantins compreende esse espaço *complexo*:

A nobre terra, a água essencial, a floresta mágica, é a tricotomia em que o homem, na Amazônia, se enredou em teias de seda e às vezes de cipó, para um tanto rousseanamente honrar o contrato ecológico. Harmonias e desarmonias que acabam sempre em paz. Ajustamentos e reajustamentos que pedem o equilíbrio biótico. Ensaio geral de vida para ser totalmente integrada nesse grande palco do ecossistema. Destas realidades é que se fazem carne e sangue, em circulação tensa, cósmica, solidária, Homem e Natureza na Amazônia (TOCANTINS, 1982, p. 65).

A Amazônia ainda é um objeto em construção. E essa engrenagem que se move em direções indefinidas não pode ser prevista, ela se dá nas construções diárias de homens e mulheres que, influenciados por diversas linhas discursivas, fazem do sujeito amazônico um objeto em constante mudança.

2.2.1 A mulher no cenário amazônico

Os grupos sociais construtores da Amazônia ditam os padrões normativos de comportamento e emanam também uma série de obrigações adjacentes ao sucesso que exigem aos herdeiros das grandes famílias determinados padrões, ensejando na exclusão aos que a ela não se adequam. A engrenagem imposta para participação nestas castas se materializa nos discursos presentes nos que o cercam. Para Arminto, uma possível maneira de estar à parte de unir-se, inclusive afetivamente, com uma mulher de uma família reconhecidamente *compatível* financeiramente com a sua expressa-se em uma ocasião de festejo, proveniente do próprio pai:

Um deles, diretor da Manaus Tramway, quis que eu conhecesse sua filha. Apontou uma mocinha ao lado do piano. Ela sorria para o teclado: boa dentadura, belos olhos e feições, boa e bela em tudo, só que pálida demais, a pele da cor do papel. Eu ainda observava a brancura quase transparente, quando Amando disse ao amigo:
 – Não vale a pena. Meu filho é louco pelas indiazinhas (HATOUM, 2008, p. 24).

A mulher representava parte do sucesso masculino. Não somente na área empresarial, mas também a gerência familiar fazia parte deste destaque, principalmente porque a família também era significada como um negócio. Logo, a escolha da mulher que comporia este mecanismo dependia da família, das posses, da linhagem, dentre outros aspectos que levavam em consideração critérios objetivos. Hatoum (2008) desenha a imagem de uma esposa dentro dos critérios que a sociedade espera de Arminto: filha de um diretor importante, interessada em música, com cuidados médicos, protegida inclusive das ações da natureza como o sol, significando que aquela mulher estava inscrita nos moldes que uma esposa de um Cordovil deveria estar e com aspecto europeizado. O nome estrangeiro dedicado à empresa do pai denota que a moça, assim como ele, descendia de uma família não proveniente dos nativos da Amazônia, mas chegada do estrangeiro, por conseguinte, detentora de modos de produção e capital.

No entanto, quando Arminto se envolve com uma mulher que não está inscrita na linha de objetividade, as críticas apresentadas não estão relacionadas à moral ou ao comportamento feminino, mas apontam principalmente à origem, às posses, ao nome. Amando deixa bem claro a sua insatisfação com tal preferência quando utiliza a raiz de Dinaura no diminutivo: “indiazinha”. A filha do diretor era “boa e bela em tudo”, mas Dinaura era apenas uma “indiazinha”. Este apontamento de inferioridade estabelecido entre o

nativo e o estrangeiro ainda está presente na Amazônia nos diversos discursos que datam desde o encontro do europeu com o indígena. A crítica a essa quebra nas expectativas sociais não se exauriu com o pai:

Quando Estiliano me ouviu falar de Dinaura, desdenhou: Essa é boa, um Cordovil embeijado por uma mulher que veio do mato. E 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).

O advogado Estiliano acompanhara Amando durante a sua trajetória. Frequentavam os mesmos meios sociais, trabalhavam nos negócios da empresa e havia, além disso, uma relação fraterna que também envolvia a família. Logo, esperava que Arminto cultivasse as mesmas expectativas do pai. No entanto, o desdém demonstra como a superioridade de pertencer à família Cordovil necessitava materializar-se nas escolhas feitas pelo filho. A família era proveniente principalmente de Vila Bela, uma cidade do interior. Como condenar Dinaura simplesmente porque é “uma mulher que veio do mato”? A inscrição desse discurso está relacionada ao mesmo motivo da crítica estabelecida por Amando: os Cordovil pertencem a um estrato superior, estrangeiro, estabelecidos na Amazônia com o intuito de produzir, mas não necessariamente enraizados nela. O fato de Dinaura ser órfã, trazida de uma comunidade indígena, sem posses, promove uma lacuna entre ela e Arminto.

Essa mentalidade ainda é remanescente da chegada europeia na América, quando o colonizador impôs a sua cultura e as suas faculdades mentais como superiores. Com efeito, esta linha discursiva se impregnou de tal maneira que Florita, embora sendo também pertencente a uma classe economicamente excluída, reproduz o pensamento mesmo “sem conhecer a órfã”. Concretiza-se que a não aceitação de Dinaura como possível Cordovil se dá mediante preconceitos os quais não estão relacionados ao humano, mas a prerrogativas sociais inseridas inconscientemente no imaginário popular.

Florita não alcança a leitura de que é igual à Dinaura. Embora tenham as duas sido provenientes de linhagem indígena e sem posses, Florita se vê em posição diferenciada por haver uma formalidade nas suas relações de trabalho e por sentir-se protegida dentro de uma família influente. O fato de Dinaura haver sido entregue ao Convento faz com que ela seja vista com desconfiança. No entanto, a violência do abandono sofrida pelas duas tem uma ligeira diferença: enquanto uma cresce com a falsa noção de pertencimento, a outra é mais uma das órfãs chegadas pelo rio através de sujeitos que navegam na Amazônia.

Dentre tantos desbravadores do comércio, alguns atuavam como traficantes de mercadorias e de pessoas, principalmente de mulheres. Elas eram as mais exploradas nesse

processo. Seja como parte do pagamento de um produto ou serviço, seja na fuga para a possibilidade de uma vida mais atraente, elas faziam parte temporária das embarcações de alguns viajantes. Hatoum (2008) demonstra essa realidade quando Denísio Cão traz uma menina do paraná do Caldeirão, dizendo a Arminto tratar-se de Dinaura: “Ela perdeu a mãe. (...) E o pai ofereceu a filha ‘pra’ mim” (HATOUM, 2008, p. 63). Quando Arminto o questiona sobre quanto havia pagado pela moça, Denísio revela que “tinha dado uns trocados ao pai da menina, e na viagem para Vila Bela abusou da coitada. Quase criança, os olhos fechados de medo e vergonha” (HATOUM, 2008, p. 63).

As mulheres na Amazonia claramente representavam as classes em interação nos centros urbanos. Algumas cuja origem eram famílias com pouca perspectiva social eram aliciadas por promessas de uma vida mais frutífera e por expectativas de crescimento. Outras, ainda remanescentes de uma mentalidade patriarcal, eram trazidas  Amazonia como parte de uma mão de obra intelectualizada. As migrações para o norte do país figuravam a mulher como esposas de empresários, fazendeiros, políticos e para estas coube uma vivência gloriosa de uma Europa tropical ou, nos casos das famílias que se aventuraram em busca de quaisquer perspectivas de sobrevivência, como doméstica, artes e demais atividades que não envolvessem o conhecimento formal. Algumas, ainda, eram fruto de contrabando, ameaça ou outra atividade ilícita e eram expostas a trabalhos forçados ou em troca apenas de moradia e alimentação.

Hatoum (2008) representa parte dessa figura feminina na Amazonia por meio da personagem Florita, que  a responsável em cuidar dos afazeres domésticos e assume um papel de cuidadora dos Cordovil. Logo, a mulher aqui não é significada como um sujeito pensante, mas como parte de uma engrenagem que executa serviços conforme a necessidade patronal masculina:

Abandonar Florita? Como eu podia abandonar a intérprete dos meus sonhos, as mãos que preparavam minha comida, e lavavam, passavam, engomavam e perfumavam minha roupa? Gostei dela desde o dia em que a vi no meu quarto: a moça de rosto redondo, lábios grossos e cabelo escorrido, cortado em forma de cuia, o olhar terno e triste que foi adquirindo malcia e dureza no convívio com Amando (HATOUM, 2008, p. 74).

Florita representa várias mulheres da Amazonia que dedicaram vidas inteiras ao serviço doméstico e sexual de seus patrões. A maioria delas era de linhagem indígena e buscavam, pelas oportunidades de trabalho, qualidade de vida e segurança. Estar a serviço de uma família com posses, mesmo que significasse apenas moradia e alimentação, já supria as necessidades básicas, consideradas por essas mulheres, mínimas  sobrevivência. Muitas delas

serviam às fantasias eróticas dos homens como se esse trabalho – o sexual – fosse também naturalizado como parte dos afazeres que executavam. O romance *Órfãos do Eldorado* traz essa perspectiva através da voz masculina, representada pelo filho do patrão, sobre como ocorreu sua iniciação sexual:

Florita sentia ciúme de mim por eu ter dormido com ela uma única vez na rede: a brincadeira que ela me ensinou, dizendo: Faz assim, pega aqui, aperta minha bunda, não faz assim, põe a língua *pra* fora e agora me lambe: a brincadeira que foi a despedida da minha juventude virgem e me castigou com a temporada na pensão Saturno e quatro ou cinco anos de desprezo de Amando (HATOUM, 2008, p. 74).

Enquanto Arminto classifica tal situação como “brincadeira”, verifica-se que, uma vez que o ato sexual foi estabelecido mediante uma relação de poder patrão-empregado, Florita foi utilizada apenas como objeto de satisfação por esta não ter a consciência do ato em decorrência do lugar ocupado por ela na sociedade, enquanto subserviente, submissa, empregada.

Essas relações de poder estabelecidas entre a mulher e sua subsistência na Amazônia carregam significados para além das relações normalmente regidas entre patrões e empregados. Elas estão impregnadas de patriarcalismos que ignoram a Amazônia também constituída por mulheres que não tenham atuado meramente como figurantes de um sistema bastante dependente de sua presença. Poucos são os registros em que se encontra esse sujeito feminino atuando na política, nos negócios ou outras lideranças. Em raras ocasiões, foi ainda permitido que a história documentasse um pouco da presença feminina nas artes, desde que a produção artística em questão se desse como mero entretenimento, uma vez que o questionamento, a reflexão e a crítica não poderiam ter a voz da mulher.

Em virtude dessas várias ocorrências que não eram apenas sociais, mas principalmente sobre a mentalidade do papel feminino na sociedade, coube ao meretrício uma das formas que algumas mulheres excluídas encontraram para a sua sobrevivência. Uma vez que o mercado não conseguia recebê-las adequadamente, a resistência para a não submissão aos serviços domésticos residia no único pertencimento que não cabia ao homem retirá-lo: o corpo. Embora esta seja uma forma de se deixar dominar pela engrenagem que impelia a mulher aos serviços considerados inferiores, restava na mentalidade das que se negavam a esse exercício a tentativa de subjugar o sistema, como uma forma de negar o destino que a sociedade as impunha.

Os meretrícios surgiram, em sua maioria, próximos ao rio e tinham como objetivo principal os viajantes. Em Belém, ainda hoje se encontram prostíbulos nas proximidades da Companhia Docas do Pará e, em Manaus, nos arredores da Rua da Instalação, a poucos

metros do Roadway. O modo de subsistência desses locais preserva semelhanças com o início da ocupação na Amazônia, em que existe a mantenedora da pensão – que fora ou é prostituta – que gerencia a entrada e saída de clientes, a segurança e agenciamento de suas *funcionárias* e em troca recebe parte dos ganhos de seus trabalhos.

Florita, Dinaura, as órfãs do convento e as demais representações femininas apresentadas no romance de Hatoum (2008) carregam histórias que são comuns a várias mulheres na Amazônia. Na busca por Dinaura, Arminto é confrontado por essas realidades:

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

A violência destinada ao feminino vem desde a infância, reproduzindo um modo de ver a mulher como ser inferior, serviente, incapaz de desenvolver a sua própria honra. O defloramento pelo pai constitui uma perspectiva que Hatoum (2008) desenvolve como a falta de autonomia da mulher sobre o seu próprio corpo, fazendo-o apenas objeto de pertencimento seja ao pai, na infância, seja ao marido após o casamento. Embora o recorte utilizado aparente ser esta uma situação isolada na ficção, o próprio Arminto faz as suas ponderações diante do fato, descrevendo-o como costumeiro na sua vivência:

Isso me perturbou: era o destino de muitas filhas pobres na Amazônia. Eu me perguntei por que um pai sente esse desejo estranho de possuir sua própria cria. Só pode ser maldade do pensamento, sanha do demônio. Mande Florita ao colégio das carmelitas: que pedisse à madre Caminal para cuidar da mocinha (HATOUM, 2008, p. 63).

Se a solução para o problema social era o encaminhamento para a igreja, não havia como esse plano ser estabelecido mediante a fé, pois o que as órfãs buscavam no convento não se exauria com a prática religiosa. A mistura de crenças entre o que ainda há de indígena e o que foi trazido de Cristianismo à Amazônia promove um sincretismo que inclui também as religiões africanas, asiáticas, árabes e outros ritos. A busca dessas mulheres por um lugar de segurança não ocorre em virtude da religião, mas elas utilizam como forma de defender-se em uma coletividade respeitada por diversos segmentos sociais.

2.3 Mitos e imaginário amazônicos

A chegada estrangeira na América confrontou diferentes realidades que no transcorrer da história construíram novos imaginários para a Antropologia. Quando o homem

branco estabelece o primeiro contato com o indígena e logo se estabelecem as primeiras diferenças linguísticas, culturais e históricas, retira-se uma cortina que separava dois grandes grupos distintos e enlaça-se uma série de relações que estão dispostas a negar, adaptar e reinventar as culturas.

As empreitadas navais destinadas a reconhecer e conquistar solo do além-Atlântico não estavam dispostas a reconhecer a posse da terra pelos seus habitantes naturais. A sua missão era tomar como propriedade dos países que financiavam estas expedições e utilizar os nativos como mão-de-obra escrava ou informantes para elevar as aquisições destas viagens. Logo, reconhecer o indígena como humano, estabelecer uma relação de respeito à religiosidade, costumes e tradições não veiculava entre os expedicionários incumbidos de realizar tais missões.

A saída do viajante da Europa no final do século XIV está permeada de questionamentos que constituem parte do imaginário já existente no medievo acerca do universo. Embora as teorias já tivessem provado que o mundo não poderia ter o formato plano, a existência de outros entraves marítimos ainda reinava entre os que se aventuravam ao mar. Monstros marinhos, sereias, ilhas encantadas e demais descrições e relatos que circulavam no imaginário dos habitantes, à beira dos portos, criavam um universo fabuloso de um desconhecido a ser desvendado.

Quando o colonizador desembarca na Amazônia, desaguam com ele todos esses imaginários sobre o mundo desconhecido. Embora o catolicismo seja o prevalente quando as expedições atravessam o Atlântico em busca de riquezas, as crenças populares, principalmente as veiculadas entre os marujos possibilitam a manutenção desses seres fantásticos no imaginário. E, uma vez que a América representa o novo mundo, é consolidada como o lugar de materialização de diversas crenças.

A mescla das expectativas com as que os indígenas locais já cultivavam fez com que a Amazônia tivesse uma religiosidade bastante híbrida. Os muitos povos nativos que habitavam as Américas estabeleciam ritos próprios, com organizações religiosas distintas. A diversidade de crenças aliada ao catolicismo e ao imaginário dos viajantes permite a coexistência de vários rituais religiosos e múltiplas crenças populares, mesmo que, na história, seja o catolicismo implantado forçosamente às comunidades locais, há:

O homem típico da Amazônia, embora com uma experiência de trezentos anos de contato com a civilização, ainda guarda muitos dos princípios de fé que marcaram a cultura indígena. Aqui também a miscigenação racial implica o sincretismo religioso e as influências se fazem sentir na mesma proporção de ocorrência das raças formadoras da etnia (SANTIAGO, 1986, p. 86).

A história conta que a chegada do homem branco na Amazônia busca corroborar o imaginário que se tinha de lugares distantes. Mesmo que o colonizador tivesse a certeza de que não estava nas Índias ou a caminho da Ásia, buscava encontrar aquilo que os ditos marítimos dos viajantes relatavam. O estrangeiro chega, então, à Amazônia, buscando materializar aquilo que os relatos descrevem sobre o mundo. A ideia de paraíso, seres encantados e riqueza se estabelece nas Américas como justificativa para a exploração e o assentamento de comunidades dos países que financiam estas expedições.

Vários resíduos se tornam mitificados na Amazônia como forma de explicar a noção de terra virgem em que habitam criaturas que o homem ainda não conseguiu dominar. Tocantins (1983) explica que as Amazonas não são provenientes da floresta amazônica, mas estavam presentes no imaginário do homem desde a navegação na Ásia. Segundo o autor, há o relato de que:

Justino, historiador latino do século II, num trabalho de condensação da História Universal de Trogno Pompeu, conta que as amazonas da Capadócia matavam os filhos varões e as filhas recebiam educação diferente da que em geral se dá às mulheres. Elas se adestravam no manejo das armas, na caça, na equitação, na guerra, e, detalhe especial, extraíam-lhes o seio direito, a fim de manejarem com maior facilidade o arco (TOCANTINS, 1983, p. 19).

A chegada do invasor no interior da floresta renova a existência das representações femininas na Amazônia. Os relatos de mulheres de habilidades e bravuras que excedem muitos exércitos masculinos, rapidamente, espalha-se entre as embarcações que ancoram no Novo Mundo. O Frei Gaspar de Carvajal, em seu relato, descreve como a notícia das Amazonas permeava o Norte do novo continente: “Tudo o que este índio disse, já nos haviam contado a umas seis léguas de Quito, porque ali falam muito nestas mulheres” (CARVAJAL, 1941, p. 67). Carvajal relata tê-las visto e demonstra a sua surpresa pela aparência física incomum ao das demais nativas na América: “Estas mulheres são muito alvas e altas, com o cabelo muito comprido, entrançado e enrolado na cabeça. São muito membrudas e andam nuas em pelo, tapadas as suas vergonhas, com os seus arcos e flechas nas mãos, fazendo guerra como dez índios” (CARVAJAL, 1941, p. 60.).

A presença das Amazonas permaneceu no relato de diversos viajantes que navegaram em busca do Eldorado. Alguns destes textos propuseram a explicar o funcionamento social destas guerreiras:

Quase todas as amazonas ficam grávidas. Se nasce um varão, elas o retornam ao pai, ficando apenas com as meninas. Muitas das mulheres guerreiras, entretanto, foram doadas às tribos por seus próprios pais, movidos por um profundo desejo de

aumentar a população e o poder feminino. Só não consegui confirmar se é verdade que cortam o bico dos seios das criancinhas (SAN MARTIN, 2002, p. 65).

O relato das Amazonas na Ásia coincide com a sua descrição na América em virtude de um imaginário que se inscreveu do outro lado do mundo e não foi ratificado. Uma vez que o novo mundo confere ao imaginário um novo berço de possibilidades, ganha força a possibilidade de que tudo que outrora não se pode ratificar, agora seja possível constatar. A referência às Amazonas é apenas um exemplo de diversos imaginários que atravessaram o globo para ganhar novos significados e cristalizações.

Essas crenças de povos encantados permitiu ao imaginário romper com o objetivismo que se propunha o Catolicismo e percorrer caminhos em que a razão não se fazia presente. As crenças indígenas acerca de elementos da natureza e entidades híbridas se incorporaram com maior força ao imaginário amazônico, criando uma teia mesclada de elementos nativos e estrangeiros. O homem amazônico, mesmo antes da chegada do colonizador, desconhece uma religiosidade única, tendo como presença maior a influência do nativo na consolidação da fé:

A inteligência do homem culto dos tempos antigos, sem conseguir uma verificação positiva da natureza e alçar-se aos segredos do Cosmos, aceitou os poderes sobrenaturais e uma corte de divindades para definir a Criação, a que os poetas celebraram, os filósofos interpretaram, às vezes, liricamente, e o povo exteriorizou na prática religiosa ou mística (TOCANTINS, 1983, p. 32).

Essa multiplicidade de poderes sobrenaturais, divindades, entidades e outras manifestações da fé remanesceram mais fortemente entre aqueles que compunham um diálogo mais próximo com as comunidades indígenas. A utilização do místico como forma de explicação da realidade permaneceu entre os habitantes da floresta através das gerações. Mesmo nos centros urbanos, embora haja novas concepções religiosas dominantes nas discursividades do povo, ainda se encontram relatos e crenças sobre os rituais e outras manifestações do mítico na Amazônia.

Hatoum (2008) destaca, por meio das vozes que emanam estes relatos, como os grupos sociais indígenas estão marcadamente mais próximos do imaginário: “Lendas que eu e Florita ouvíamos das 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). É possível perceber que o local em que se ouve a narrativa está localizado distante de um centro urbano. Logo, vincula-se esta narrativa a sujeitos que compõem uma discursividade interiorana.

As vozes que permitem o alcance aos relatos pertencem às avós das crianças da Aldeia, sugerindo que a geração anterior possuía o costume de compartilhar estes contos com

os demais familiares. Conforme a tradição da Amazônia, as narrativas são desencadeadas entre as gerações pelos mais velhos, cuja incumbência está em ensinar aos mais jovens as histórias da floresta narradas por seus antepassados. Este costume traz o resíduo da mesma prática didática utilizada pelos europeus para doutrinar as crianças sobre as suas práticas no cotidiano.

Tais narrativas compõem as culturas com considerável cristalização a qual poucos habitantes da Amazônia hodierna se prestam a negar. Em sua maioria não o creem, mas também não duvidam; estão inscritos entre o que lhes diz o formalismo de suas crenças e as histórias da selva. A percepção do mito enquanto realidade confere o verossímil aos seus relatos dentro da comunidade com força suficiente para alcançar a sua cristalização. É o que escreve Mircea Eliade sobre a verdade conferida ao mito: “Um mito narra sempre qualquer coisa que se passou realmente, que um acontecimento teve lugar no sentido estrito da palavra, quer se trate da criação do Mundo, da mais insignificante espécie animal ou vegetal, ou de uma instituição” (ELIADE, 1972, p. 8-9).

Essa capacidade do mito de se adaptar a uma nova realidade promove a atualização da história de um povo, quando estão dispostas nele – o mito – as suas explicações de existência, criação e costumes. As sociedades que primam pelos relatos míticos como balizadores de sua existência – como os grupos nativos da Amazônia – utilizam do mito como fonte histórica para as suas percepções do mundo e o utilizam como formador da cultura. Este choque da utilização do mito entre as sociedades consideradas arcaicas e as chamadas modernas promove uma forma diferenciada de utilização desta fonte histórica para cada cultura, conforme Eliade afirma

Ao passo que o homem moderno, embora considerando-se o resultado do curso da História Universal, não se sente obrigado a conhecê-la em sua totalidade, o homem das sociedades arcaicas é obrigado não somente a rememorar a história mítica de sua tribo, mas também a reatualizá-la periodicamente em grande parte. A irreversibilidade dos acontecimentos é nota característica da História para o homem moderno ao passo que não se constitui uma evidência para o homem das sociedades arcaicas (ELIADE, 1972, p. 17).

Esse conflito se apresenta na obra de Hatoum (2008) por meio de Arminto e Florita. Enquanto a composição dele denota o homem moderno, Florita representa as sociedades nativas, permeadas de construções de sentido com o mito que ultrapassam anedotas populares, mas se representam como verdades trazidas de outras gerações, assim:

Florita traduzia as histórias que eu ouvia quando brincava com os indiozinhos da Aldeia, lá no fim da cidade. Lendas estranhas. Olha só: a 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, enquanto ele se contorcia, estrangulado, a moça perguntava, rindo: Cadê a piroca esticada? (HATOUM, 2008, p. 12)

O julgamento de Arminto é que tais mitos sejam “estranhos”. No entanto, não se observa no texto quaisquer estranhezas sobre as crianças da Aldeia. Tal fato se explica por ser esse tipo de narrativa reconhecidamente verdadeira entre a comunidade indígena. A sua forma de transmissão ainda permanece tão original que a própria língua que se utiliza para o conto seja a indígena, necessitando de uma tradução de Florita para o entendimento. É importante lembrar que

O mito conta uma história sagrada, ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma “criação”: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser. O mito fala apenas do que realmente ocorreu, do que se manifestou completamente. Os personagens dos mitos sempre são seres Sobrenaturais. [...]. Os mitos revelam, portanto, sua atividade criadora e desvendam a sacralidade. [...]. Em suma, os mitos descrevem as diversas e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do “sobrenatural”) no Mundo. É essa irrupção do sagrado que realmente fundamenta o Mundo e o converte no que é hoje. E mais: é a razão das intervenções dos Entes Sobrenaturais que o homem é o que é hoje, um ser mortal, sexual, cultural (ELIADE, 1972, p. 11).

Ainda se encontra, no texto literário, a exclusão a que as comunidades indígenas foram expostas no século XX, uma vez que se localiza “lá no fim da cidade”, disposta geograficamente de maneira periférica aos acontecimentos sociais. O afastamento, no entanto, não excluiu o imaginário nativo à inscrição na voz da mitificação da Amazônia. Coube ao indígena uma organização dessas crenças por ser esse o sujeito mais voltado à observação da natureza.

A busca por explicações do cosmos baseado em acontecimentos relacionados ao ambiente fez com que o imaginário da floresta se encarregasse de utilizar os seus próprios elementos, conferindo uma autoridade aos habitantes dessas terras. Somente o indígena, por sua relação próxima e harmônica com a natureza possuía a representação divina para operar em favor daqueles que necessitavam. Quando Arminto necessita de intervenção espiritual para reencontrar Dinaura, recebe o aconselhamento de procurar alguém com esta habilidade:

Ulisses Tupi queria que eu conversasse com um pajé: o espírito dele podia ir até o fundo das águas para quebrar o encanto e trazer Dinaura para nosso mundo. Sugeriu que eu fosse atrás de dom Antelmo, o grande curandeiro xamã de Maués. Ele conhecia os segredos do fundo do rio e podia conversar com Uiara, chefe de todos os encantados que viviam na cidade submersa (HATOUM, 2008, p. 64).

O imaginário popular reconhece que os xamãs, pajés e outros curandeiros têm representatividade de lidar com as criaturas encantadas dos rios e das florestas. Nenhum outro ser está habilitado a atuar junto aos espíritos da selva. No entanto, muito do que se convencionou chamar de puramente indígena está na verdade cristalizado com outros elementos locais a partir da hibridação que o imaginário indígena e o europeu formaram. Um exemplo da manifestação da residualidade está inserido justamente no que se refere à cidade submersa, sob a chefia de Uiara, ou Iara, conforme diferentes etnias indígenas costumarem grafar:

A iara (ig-água, iara-senhor, na língua do aborígene) é criação do português. Não existe nenhum registro indígena sobre a lenda, que está impregnada de elementos culturais europeus. É a sereia branca, passando a ser tropical. Metade peixe, metade mulher, cabelos longos voz maviosa, encanta os caboclos de beira de rio e de lago, como já encantara Ulisses, na *Odisséia*, de Homero (TOCANTINS, 1983, p. 40).

Manifestações do resíduo europeu na Amazônia não são somente pontuais, mas também estão em diversas outras crenças que a população se apropria em seu cotidiano. Santiago (1986) aponta que a *Matintaperera* seja uma reconstrução do indígena para o *Lobisomem*, entre outras formas de recriar na selva o imaginário que já se difundia desde antes da chegada do homem branco à América.

A possibilidade de dar um novo vigor a estas manifestações do imaginário encontrara solo fértil nos caminhos da floresta e se instituiu com poder de permanecer, mesmo já decorridos mais de quinhentos anos desde que o homem branco estabeleceu a sua vida nos arredores dos rios da Amazônia. Um exemplo está em os animais passarem a ser romantizados como participantes deste repertório de crenças populares e assumem um papel importante como veiculadores de bons ou maus acontecimentos. É comum na Amazônia a observação de pássaros que são ditos como anunciadores de vida ou morte, bem como sob alguns paira o mistério de relatos de encantamento.

A busca da personagem Arminto por Dinaura também tangencia o pensar das comunidades à beira do rio quando iniciam as conjecturas sobre o que haveria ocorrido com a órfã:

Quando essas notícias se espalharam em Vila Bela, fui perseguido por um inferno de rumores. Uns diziam que Dinaura havia me abandonado por um sapo, um peixe grande, um boto ou uma cobra sucuri; outros sussurravam que ela aparecia à meia noite num barco iluminado e dizia aos pescadores que não suportava viver na solidão do fundo do rio (HATOUM, 2008, p. 65).

Os animais descritos por Arminto se inscrevem na Amazônia como possuidores de mistério não provado pela ciência moderna, mas que carrega uma considerável credibilidade

entre os nativos. O “sapo” possui uma representação de fertilidade, e à sua semelhança mórfica se representa o *muiraquitã*, amuleto cunhado pelas Amazonas e com o qual conferiam a preferência pelo guerreiro que deveria encontrá-la na lua nova para reprodução. O “peixe grande” pode representar um destino mais trágico à Dinaura, uma vez que pode ser entendido como a Piraíba que dizem ser o peixe que atinge grandes dimensões nos rios da Amazônia e pode, inclusive, devorar um ser humano. “O boto”, que dizem ser o Don Juan amazônico, também com características europeias e trajes incomuns aos caboclos, por se tratar de uma vestimenta típica do estrangeiro. “A cobra”, desde o antigo Egito já era símbolo de engodo, uma vez que rituais hipnóticos eram feitos utilizando esse animal. Na história do Cristianismo, a cobra foi o animal que seduziu o homem ao consumo do fruto do conhecimento e por este motivo todos os seus descendentes herdaram o pecado original. Na literatura há registros que esse animal tenha sido responsável por ocorrências de hipnose e sedução, conforme Thiago de Mello nos retrata:

Sei do caso de um índio que ficou doido, depois de atraído pelo olhar de uma gigantesca jiboia. Çaterê, esse índio, servia de guia a uma pequena expedição que atravessava um pedaço denso de selva. Foi surpreendido depois, o olhar fixo, caminhando com extrema lentidão num rumo inexorável, pelos companheiros que acabaram descobrindo e matando, a tiros de rifle, a cobra, que só de cabeça tinha coisa de meio metro. Salvo, o índio não sabia mais caminhar para a frente, andava em círculos, procurando o olhar fascinador. Foi levado amarrado para a aldeia, onde ardeu em febre e berros durante dias. Quem me contou essa história é pessoa muito séria, que muito sabe da vida e dos segredos da floresta, o meu amigo Teófilo Tiuba, hoje provedor da Santa Casa de Misericórdia de Manaus (MELLO, 2002, p.56).

Esses relatos não ocorrem de forma isolada, mas perpassam o cotidiano amazônico em diversos estratos. No entanto, é principalmente nas comunidades mais isoladas e mais próximas à vivência com a natureza que as narrativas ocorrem de maneira mais recorrente, sendo parte da formação destas sociedades. O dialogismo entre estes acontecimentos ultrapassa cinco séculos de convivência e não houve, ainda, qualquer manifestação religiosa com força ideológica suficiente para inscrever uma crença que promova a negação de quaisquer destas manifestações do imaginário.

Hatoum (2008) ratifica o cotidiano das pessoas que se inserem como contadores de suas próprias histórias com estas manifestações encantadas, as quais somente encontram solução mediante uma autoridade divina da floresta:

[...] recebi cartas e bilhetes de pessoas que tinham sido seduzidas e depois perseguidas por seres do fundo das águas. Uma grávida, com medo de dar à luz uma criança com cara de boto, escreveu que dormia na beira do Amazonas e cantava para o rio quando o sol nascia. Um homem que sonhava com uma inscrição milenar numa pedra no rio Nhamundá e se dizia imortal porque os encantados não morrem. Um sujeito metido a conquistador que se tornava impotente quando uma mulher de

branco aparecia durante a noite. E várias histórias de homens e mulheres, todos vítimas de um ser encantado que surgia em sonhos, cantando a mesma canção de amor. Eram atraídos pela voz e pelo cheiro da sedução, e alguns enlouqueceram e pediram ajuda a um pajé (HATOUM, 2008, p. 65).

O pajé prevalece como o único representante capaz de livrar o encantamento das pessoas. Embora o cristianismo tenha forçosamente eclipsado parte da cultura ritualística indígena, ainda remanesce com muita força a crença nas ervas, nos elementos da floresta com poderes de cura, agouro ou sorte, da mesma forma que a alguns humanos lhes foi conferido algum dom espiritual de dialogar com os seres encantados. Os curandeiros e benzedeiros ainda continuam com suas práticas, principalmente nas comunidades do interior. Por sua vez, as capitais renderam-se ao consumo de uma ciência objetiva, reconhecida por métodos que o mercado ratifica. É comum nos mercados de Belém e Manaus a existência de banhos, objetos de proteção e outras alquimias para lidar com as energias do cosmos. Como personagem que se insere entre o indígena e o civilizado, Florita confia na proteção destes amuletos e confere a Arminto a sua crença: “Antes de ir embora, Florita me deu um olho de boto. Olho esquerdo, para o teu desejo, disse. Agradei e enfiei o olho no bolso da calça” (HATOUM, 2008, p. 91).

A crença do nativo permanece arraigada no trato com a selva. A catequização não obteve o resultado esperado e o resíduo indígena se manteve vinculado à crença da terra, dos antepassados, do sujeito que realmente estabeleceu a sua harmonia com a natureza: o indígena. Tocantins diz que “A igreja católica, apesar da clara e persuasiva cultura cristã e dos rigorismos dogmáticos, não conseguiu esvanecer o véu mitológico e supersticioso que paira no subconsciente do homem” (TOCANTINS, 1983, p. 33). O imaginário popular remanesce com propriedade de ser uma das mais fortes fontes do que se manteve com as comunidades mais afastadas, cultura que se mesclou há mais de quinhentos anos e não se inclinou às imposições da ideologia religiosa.

3 OS *ELDORADOS* NO COMPLEXO AMAZÔNICO

O mito do Eldorado, ao chegar nas Américas, desencadeia várias formas de representação. O Eldorado, na escrita galega, ou o El Dorado proveniente do castelhano, se apresentou distintamente: personificado, como do chefe inca El Dorado; como uma cidade física, cujas casas, ruas e vestimenta de seus habitantes feitos de ouro; entre outras formas que tanto o nativo das Américas quanto o invasor imaginavam.

A corrida em busca dessa representação de riqueza foi motivo de muitas expedições patrocinadas por diversos países da Europa. Todavia, a posse das terras além do Atlântico ficara, em sua maioria, sob a tutela de Espanha e Portugal, conseqüentemente os Eldorados na Amazônia se compuseram principalmente pelos imaginários provenientes desses países.

Os relatos dos viajantes que cruzaram a Amazônia em busca dessas terras somaram-se a elementos nativos para compor a sua própria concepção de Eldorado. A transposição do mito para a Amazônia necessita da criação de uma identidade que torne possível a sua existência nas Américas. A vastidão do Novo Mundo, o contato com os nativos e o imaginário fantástico criado sobre as terras em descobrimento apresentaram-se como um grande pano de fundo para que o mito estivesse harmonizado com um novo espaço a ser depositado. Tocantins descreve como o mito do Eldorado motivou muitas expedições na Amazônia:

A procura de metais preciosos criou histórias fantásticas, como aquela do Eldorado, reino onde o príncipe banhava-se em pó de ouro. Localizar esse país lendário passou a ser uma obsessão, como sempre o foi em outros lugares em que a ideia-força, representada pelo mito, motivou a descoberta geográfica e jamais a do mundo de coisas ilusórias criadas pelas idealizações coletivas (TOCANTINS, 1983, p. 12).

A obsessão descrita por Tocantins (1983) promoveu expedições em diversos rios na Amazônia procurando a cidade do Eldorado. O mito era tratado como um lugar verdadeiramente puro, com a qual nenhuma civilização ainda tivera contato. As marchas em terra que encontraram ouro mais tarde se tornaram comarcas, como posteriormente vieram a ser verificadas, por exemplo, no distrito de Las Claritas, na Venezuela, cuja comarca é chamada de El Dorado; no sul do Pará, onde se encontra o município de Eldorado do Carajás, da mesma forma que várias cidades que foram exploradas, como garimpos e por sua abundância de ouro, receberam este mesmo nome.

A existência do chefe Eldorado motivou viagens que cruzaram do Atlântico ao Pacífico promovendo contato das civilizações nativas com os invasores, mas nem sempre de maneira pacífica. Uma vez que a febre da busca pela cidade do ouro impulsionava um

financiamento considerável dos reinos europeus, os capitães destas expedições necessitavam de um retorno que não estivesse pautado somente nos relatos que os escrivães documentavam. A ideia de haver um líder cuja riqueza material o permitisse banhar-se em ouro alavancava a sede de desbravar a América. Diversos povos que se localizavam no que hoje chamamos Colômbia, Peru, Equador, Guiana e Brasil estiveram em conflito com os invasores que acreditavam estar próximos da cidade do ouro em virtude dos ornamentos e utensílios que os habitantes dessas cidades utilizavam, cunhados desse material.

A perseguição pela cidade mítica promovia uma forma diferente de adentrar a Amazônia. Enquanto a ideia inicial se traduzia em estabelecer pontos estratégicos para assentamento e exploração do que o Novo Mundo proporcionava, a busca pelo Eldorado era especificamente uma expedição que não necessariamente procurava a fundação de uma nova comunidade, mas a conquista e mapeamento de uma já existente. Logo, o invasor que se ateuve a capitanejar as incursões tinha claramente o objetivo de alcançar e tomar, em nome de seu financiador, toda a riqueza que a mítica cidade poderia oferecer. A diferença entre os objetivos dessas expedições reside em que:

Enquanto a maioria dos viajantes das primeiras eras a isto se lançara tendo em vista somente um fim colonial ou sem intenções comerciais (realizando, algumas vezes, atos de pura pirataria), o verdadeiro explorador pretendia, em sua partida, ter uma razão mais séria, além do interesse material (LEY; DE CAMP, 1963, p.8).

Essa razão mais séria, em se tratando do Eldorado, estava vinculada ao poder que a conquista dessa cidade específica traria para a nação que a dominasse, posto que, o poder, no período colonial, estava vinculado às terras e à quantidade de metais preciosos que um determinado povo possuía. A tomada da cidade do ouro por um país representava estar um passo à frente não somente do aspecto econômico, mas também do símbolo de sucesso que essa dominação representa.

Em *Órfãos do Eldorado*, a representação de sucesso referente ao Eldorado é mantida nos negócios da família Cordovil. A ideia de prosperidade vinculada ao nome da cidade mítica prevalece na obra como uma fonte de riqueza na navegação dos rios na Amazônia. A primeira referência ao cargueiro na obra ocorre através dos jornais, quando Arminto vivia em Manaus:

Florita estava acostumada ao conforto da chácara em Manaus e do palácio branco em Vila Bela. Eu perguntava sobre Amando, mas ela não me contava tudo. Não disse nada sobre o novo cargueiro da empresa. Um barco a vapor com rodas nas laterais, fabricado no estaleiro alemão Holtz. Um cargueiro de verdade, os outros dois eram batelões, barcaças. Fiquei orgulhoso, e mostrei o jornal para Florita (HATOUM, 2008, p. 15-16).

A comparação estabelecida entre o novo cargueiro e os demais denota como o nome conferido a ele carrega uma simbologia de superioridade. A nova aquisição fazia-se tão significativa e imponente aos demais que a sua veiculação ocorreu na mídia impressa. Uma vez que Arminto e Amando não possuíam um bom diálogo, o cargueiro apenas pode ser visto pelo filho algum tempo depois, conforme ele próprio descreve: “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).

O julgamento de Arminto sobre o nome do cargueiro demonstra como o Eldorado segue sendo motivo de ostentação. As palavras “cobiça” e ilusão”, sugerem que a embarcação corporifica a ressignificação de uma riqueza que não pode ser alcançada. As pretensões de Amando se assemelham com as do invasor quando chegou ao Novo Mundo com o intento de se apropriar de toda a fortuna que pudesse ser encontrada nas Américas e, com a sede de alimentar essa perspectiva, trouxe consigo o mito para revigorar essa esperança.

Para Arminto, os negócios estabelecidos pelo pai não figuravam entre seus principais interesses. Mesmo após a morte de Amando e a assunção das responsabilidades da empresa, não houve o interesse em gerir a herança e conseqüentemente o *Eldorado* não se comunicou com a sua realidade. A descrição desse sentimento quanto à representação de riqueza foi precisa, referindo-se unicamente à necessidade do vínculo entre o humano e o material: “Em Vila Bela, eu só me lembrava do gerente 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” (HATOUM, 2008, p. 30).

Assim como vários trechos do livro de Hatoum (2008) retratam, o Eldorado para o nativo não era senão um lugar de paz. Nesse sentido, embora Arminto seja pertencente a uma linhagem não nativa, é possível compreendê-lo como uma personagem que corporifica diversas características assemelhadas à indígena. A inoperância aos negócios formais configura-se como uma dessas particularidades e a visão do capital unicamente como necessidade e não de acumulação o diferem de Amando.

A utilização de *Eldorado* como nome da embarcação sugere a configuração do rio como fonte da alimentação do sonho de riqueza, conferindo ao cargueiro uma similitude com a cidade encantada através do significado do sucesso. Quando Colombo navega em busca desta cidade descreve como os significados atribuídos aos elementos locais se renovam:

O signo que constitui a água doce (portanto, grande rio, e, portanto, montanha) é interpretado, após uma breve hesitação, conforme a opinião dos santos e sábios. Tenho em minha alma por muito certo que lá onde eu disse se encontra o Paraíso terrestre, e me baseio para isso nas razões e autoridades ditas acima (TODOROV, 2011, p. 23).

A conexão entre o rio e a procura pela cidade encantada se unem na Amazônia pela necessidade de ser esse o caminho mais adequado à mobilidade das expedições. A falta de conhecimento geográfico do continente fazia com que as marchas tivessem pouca efetividade tanto no avanço dos grupamentos quanto no envio de notícias. Dessa forma, o rio se configura como a maneira mais eficiente de estabelecer a relação entre a busca e o espaço. O navegador na Amazônia, então, atribui que a cidade do ouro possa ser uma ilha ou o destino final dos muitos braços do Rio Amazonas.

O rio está atrelado à realidade do habitante da Amazônia. Hatoum (2008), assim, descreve o contato de Arminto com o seu passado e a relação entre o rio, Eldorado e a sua vida no momento em que a personagem está no cemitério de Vila Bela: “Um rosto atraiu meu olhar. O retrato de um morto. Eu me aproximei da lápide: Cristóvão A. Cordovil, morto num naufrágio na costa da Guiana Inglesa. O nome do barco naufragado parecia atado ao meu destino: *Eldorado*” (HATOUM, 2008, p. 80). A ocorrência da palavra *Eldorado* como nome da embarcação na Guiana Inglesa não sucede por coincidência, mas pela grande concorrência que se lançaram expedições marítimas nestas terras em busca da cidade do ouro a qual Sir Walter Raleigh relatou à Inglaterra.

A sequência de acontecimentos relacionados ao Eldorado na vida de Arminto denota que os fatos descritos por ele como destino conferem um caráter trágico à sua vida, ligando a palavra *Eldorado* – seja ela relacionada a lugar, objeto ou fantasia – a um momento de perda, assemelhando-se à sensação de desapontamento percebida pelos viajantes que não encontraram a cidade do ouro. A perda do amigo do pai e advogado da empresa, Estiliano, demonstra como esta ligação de desengano se estabelece entre Arminto e o Eldorado: “O destino é o que há de mais imponderável na vida, ele costumava dizer. Stelios da Cunha Apóstolo. Morreu quando eu estava navegando para o Eldorado. Foi enterrado no jazigo dos Cordovil. Guardei o poema espanhol, e até hoje guardo o mapa da ilha” (HATOUM, 2008, p. 100).

Arminto já havia falido a empresa com o naufrágio do barco, perdido o contato com a amada Dinaura, sofrido o falecimento de dois entes queridos: o avô, nas Guianas, e o amigo Estiliano quando viajava; tudo relacionado ao Eldorado. Mesmo quando Arminto procura uma forma de romper com a negatividade que se estabelece com o Eldorado, não consegue

sucesso. Antes de falecer, Estiliano lhe disse que Dinaura poderia estar em uma ilha, de mesmo nome do cargueiro naufragado: “A ilha fica a poucas horas de Manaus. Dinaura deve estar no Eldorado. Viva ou morta. Não sei. Eu é que não queria morrer com esse segredo. Por isso vim aqui. E também por amizade ao teu pai” (HATOUM, 2008, p. 99). No entanto, como parte de um destino trágico, Arminto não tem sucesso em encontrar Dinaura, mais uma vez a frustração ligada ao Eldorado percorre a sua trajetória.

O Eldorado de Arminto não era o mesmo que o colonizador buscara em sua chegada às Américas. Os significados atribuídos ao Eldorado da personagem estavam relacionados à alegria de reencontrar sua amada. Tal como Arminto, muitos viajantes na Amazônia estavam à procura de outras ambições que não se relacionavam necessariamente ao ouro. O imaginário, já existente na Europa de lugares fantasiosos, foi recriado na Amazônia e essa busca se mesclou com muitos diferentes objetivos a que lançavam os viajantes nessas terras. Segundo Batista,

Não queremos fazer aos intelectuais e artistas que vieram para a Amazônia (e aqui se incluem não somente os que se detiveram em Belém, como os que avançaram até Manaus e aos outros centros menores da hinterlândia) a grave injustiça de julgá-los atraídos tão-somente pelo ouro: quando muito, os buscavam eles, entre sonhos fantásticos e ilíadas helênicas, novos Jasões dos novos tempos, o velocino misterioso... (BATISTA, 2006, p. 71).

O mito do Eldorado veste-se em várias roupagens, significando, de acordo com o imaginário coletivo e a manifestação do que o indivíduo estabelece, com o seu interesse particular. Para Amando, o *Eldorado* representava o cargueiro que impulsionaria a empresa no transporte nos rios da Amazônia; para Dinaura, o Eldorado era a cidade encantada, de equilíbrio e paz, no fundo do rio; para Estiliano, o *Eldorado* representava parte da consultoria de negócios que mantinha com a família Cordovil; para Arminto, a soma de todas elas de forma trágica, em similitude com a decepção que viveram os invasores quando exploraram a Amazônia em busca da cidade do ouro.

O mito do Eldorado repercutindo em Arminto, cuja temporalidade está no século XX, é fruto de um imaginário que desembarcou nas Américas desde o século XV e que não se esgotou no tempo. O caráter de cristalização do resíduo permitiu que as gerações propagadoras das histórias, após a febre inicial da cidade do ouro no início da colonização, ainda hoje fossem representadas no imaginário cultural, mantendo o mito vivo sob diversos significados. A atualização do mito do Eldorado permitiu que o nativo utilizasse o imaginário do europeu como parte integrante de sua cultura e, assim, mesmo findada a corrida pela

cidade encantada, fosse possível inscrevê-lo no fundo do rio, junto aos demais seres encantados da floresta.

Estes relatos de uma América imaginária que se constituiu nos documentos dos primeiros visitantes do Novo Mundo foram incorporados e remanescem na história – principalmente a oral – dos povos na Amazônia:

As lendas antigas são, às vezes, tenazes e a América do Sul não constitui uma exceção a esse respeito. Ainda hoje, as histórias de cidades, de raças perdidas, de minas muito ricas, de indígenas brancos, de pigmeus, de mulheres guerreiras, de dinossauros, vestígios de uma época mesozoica, atordoam os ouvidos do viajante. Não é de se admirar que romancistas tenham aproveitado esse tesouro de invenções e algumas vezes é difícil precisar se uma história que surge de repente baseia-se em um rumor direto, uma vaga lembrança ou ainda uma história escrita que lucrou muito ao ser ligada a esse boato (LEY; DE CAMP, 1963, p.211).

Os escrivães, a serviço das capitânicas, detiveram-se a documentar os relatos dos visitantes e habitantes do Novo Mundo. A troca de informações entre capitães, tropas, nativos, chefes das tribos e outros sujeitos nas Américas produzia cenários fantásticos, devido à imprecisão dos relatos sobre localizações e a não comprovação da existência material dos povos, seres e cidades fantásticas veiculados.

Desta forma, os muitos seres fantásticos que se acreditava habitar a América se faziam presentes em textos dos navegadores principalmente por necessitar levar às suas Coroas alguma comprovação material do que se imaginava existir além do Atlântico. O financiamento das expedições ultramarinas não poderia ocorrer mediante uma justificativa frágil, ou retornar sem a possibilidade de confirmar aquilo que se projetava nas Américas. Da mesma forma que a navegação heroica a caminho das índias tinha o seu caráter mitológico, assim também a América se apresentava: uma terra em descoberta que carregava tantos segredos que nem mesmo o nativo podia esgotá-la. Para isso, o colonizador deveria empregar os seus meios de ocupação e invasão.

O ouro se mostrava financeiramente como o principal motivo das expedições pela cidade encantada, embora outros elementos figurem como parte do que as expectativas estrangeiras procuravam nos relatos dessas viagens. O escrivão de Colombo relata, em sua demanda, que “O Almirante diz que na véspera, a caminho do rio do ouro, viu três sereias que saltaram alto, fora do mar. Mas elas não eram tão belas quanto se diz, embora de um certo modo tivessem forma humana de rosto” (9.1.1493) (TODOROV, 2011, p. 21). O relato de seres fantásticos nas Américas serve como pano de fundo para esta caça ao Eldorado. Ora, se não encontramos a cidade do ouro, descobrimos que existem amazonas, sereias, ciclopes e outros seres a dar sentido exitoso à expedição.

A travessia do Atlântico certamente não tinha como objetivo a descoberta desses seres encantados. Após a instalação nas Américas, Colombo percebeu que não seria tão simples a descoberta das fontes de riqueza que procurava. A sede do descobrimento o fez relatar, logo após desembarcar no Novo Mundo: “No dia seguinte à descoberta, 13 de outubro de 1492, ele anota em seu diário: ‘Estava atento e tratava de saber se havia ouro.’ E volta a isso constantemente: ‘Não quero parar, para ir mais longe, visitar muitas ilhas e descobrir ouro’” (TODOROV, 2011, p. 9). O valor estabelecido pelo capital na Europa do século XV em muito diferia pelas comunidades nativas nas Américas. As incursões feitas não somente por Colombo, mas por vários navegantes por toda a América não facilmente teve acesso ao que tanto almejavam. A constante navegação permitiu que o intercâmbio entre o invasor e o nativo tivesse um resultado bastante distinto nas muitas colonizações que se instalaram nas Américas. E é nessa troca cultural que se inscrevem muitos resíduos presentes nas sociedades da Amazônia.

3.1 A busca dos viajantes

A América de Colombo, durante a colonização, abriu-se a viajantes bastante heterogêneos os quais não se classificavam unicamente como caçadores de riquezas, traficantes de especiarias, invasores, catequistas ou outros grupos que desembarcaram com os mais variados objetivos. Havia, nas embarcações ultramarinas, a amostra da complexidade humana da época. Os “colonos” abarcavam objetivos, ambições e histórias tão singulares que não podem ser contadas como um grupo que vislumbrasse no Novo Mundo as mesmas pretensões.

Na Europa, a disseminação da chegada ao novo mundo promove a esperança de que a riqueza do além-mar proporcionaria um modo de vida mais farto aos que concordassem em se lançar na aventura. Logo, a composição dos marinheiros para o desafio de enfrentar os percalços marítimos em busca de uma vida mais próspera do outro lado do mundo envolveu os diversos estratos sociais. Assim como o financiador das expedições procurava o ouro e outros metais preciosos para multiplicar a sua fortuna, os capitães buscavam a glória da conquista em nome de suas coroas, a classe desprovida de bens a almejava a possibilidade de uma vida mais confortável, da mesma maneira que muitos outros componentes dessas expedições somam os seus objetivos e propósitos com o Novo Mundo a bordo das caravelas.

As destrezas desenvolvidas por esses indivíduos não estavam ligadas somente à navegação, mas também à resolução de conflitos com esquadras inimigas, comunicação com

diferentes línguas nativas, estabelecimento de fortes para proteção da expedição e outros. Muitas habilidades eram necessárias à manutenção das campanhas, dentre elas:

O próprio viajante servia muitas vezes para provar a veracidade de seus relatos, porque as privações, as provas por que passavam os exploradores, nos tempos antigos, exigiam que para enfrentá-las se tivesse uma alma de têmpera. Era-lhe preciso combinar a bravura e a destreza do guerreiro com a velhacaria, a agilidade do adivinho, a fim de repelir os inúmeros ataques, evitar catástrofes, conciliar os estrangeiros que poderiam estar dispostos a matá-lo ou a deixá-lo com vida. Em resumo, era-lhe preciso tanto coragem quanto habilidade, mas teria recebido, dando prova de estreita franqueza, mais desvantagens que consideração (LEY; DE CAMP, 1963, p. 8).

A expectativa de encontrar riquezas e a garantia de estabelecer assentamentos propostos pelas Coroas permitiram aos vários estratos sociais alçarem-se à categoria de viajantes, dispondo-se a abandonar as suas vidas na Europa em troca de uma esperança nas Américas. Os relatos das primeiras expedições que estiveram por esse lado do globo alimentaram o desejo de muitas classes sociais que estavam dispostas ao risco de atravessar o Atlântico. As constantes descrições de seres extraordinários e terras fecundas uniam-se ao imaginário do paraíso encontrado e aliado ao esgotamento da vida nas cidades, era atrativo, conforme explica Tocantins:

Desejava-se trocar o viver estático nos mosteiros, castelos e cidades pelo dinamismo nos espaços dos novos hemisférios. O ímpeto desse movimento, que os historiadores julgam não só ter um sentido de ordem prática de descoberta, mas também possuir uma construção ideológica, teve início no alvorecer do século XVI (TOCANTINS, 1983, p. 5).

Dado que a maioria dos que se lançavam a essas aventuras não eram inicialmente os detentores do capital, as missões na América obrigatoriamente tinham que atender as vontades dos seus financiadores. Para os que já entendiam que a acumulação de bens haveria de se significar em poder, a demanda pelas riquezas se materializava em terras e metais preciosos. Os relatos de Colombo explicam como esta fixação pelo ouro se fazia presente: “Ao ler os escritos de Colombo (diários, cartas, relatórios), poderíamos ter a impressão de que seu motivo principal tenha sido o desejo de enriquecer (...). O ouro, ou melhor, a procura deste (já que não se encontra quase nada no início), está onipresente no decorrer da primeira viagem” (TODOROV, 2011, p. 9).

Os relatos dos viajantes quanto ao esforço empenhado na descoberta da cidade dourada utilizavam descrições que favoreciam a criação de um espaço harmônico natural propício ao desenvolvimento. As viagens malogradas precisavam de alguma forma justificar o não descobrimento, de modo a enfatizar o quão próximo o homem europeu estava de se tornar possuidor de toda essa riqueza. A documentação de Sir Walter Raleigh denota a exuberância

paradisíaca que o Novo Mundo possuía, para tanto, muitos relatos pretenderam discorrer acerca de outras cidades enquanto paraíso cultural, arquitetônico e econômico:

A terra tem tanto ouro que tudo indica ser mais rica que qualquer outra. Tem mais casas e construções do que o próprio império do Peru tinha, quando a mineração da prata florescia. [...] Quem já viu Manoa, a cidade imperial da Guiana, não para mais de falar sobre a grandiosidade sua beleza e abundância das suas riquezas. Sua localização é altamente favorecida, suas casas e ruas são maiores e melhores do que qualquer outra cidade do Novo Mundo. Fica ao lado da mina de ouro de “El Dorado” e à beira de um lago salgado com duzentas léguas de comprimento, que lembra muito o mar Cáspio (SAN MARTIN, 2002, p. 42).

As descrições maravilhosas sobre as prováveis cidades escondidas, em cujo cerne o ouro abundava, promoviam a corrida para encontrar as novas terras ainda não exploradas. A indicação, no relato, sobre a exploração da prata no Peru indica que o invasor já estivera alcançando da costa Atlântica ao Pacífico em busca do Eldorado sem ter tido sucesso. Já se havia atravessado os territórios que hoje se conhecem como Brasil, Guiana, Venezuela, Colômbia e Equador. Em pouco mais de um século de descoberta, muito já se havia navegado o Amazonas e demais rios procurando a cidade encantada sem que sua descoberta tivesse sido oficializada. Conforme o próprio Raleigh, a descoberta da cidade do ouro teria um impacto fundamental na história da humanidade, relatando que “Se os espanhóis descobrirem o caminho de Eldorado, ameaçarão a segurança de todos na Europa, tornando-se praticamente invencíveis no mundo inteiro” (SAN MARTIN, 2002, p. 45).

Em nome da Coroa Inglesa, Raleigh navegou pelas Guianas, Amazônia e Caribe à caça do Eldorado. Além do recolhimento das oralidades nativas e outros capitães que tinham o mesmo propósito, não pôde oferecer senão uma visão paradisíaca da América do século XVI e nenhum retorno concreto sobre a sua missão original neste lado do globo. No entanto, a sua observação demonstra como os diversos viajantes que estiveram por aqui participaram da história da ocupação das Américas principalmente na Amazônia. Muitos capitães foram documentados como participantes desta corrida, como descreve em seu escrito:

A conquista do império e a descoberta do caminho do Eldorado também foi tentada por Diego de Ordás [...]. Calcula-se que Ordás, um cavaleiro da ordem de Santo Iago, tenha partido para os mares do sul há mais ou menos setenta anos, o que o situaria vinte anos antes de 1542, o ano em que Orellanas proclamou-se o descobridor do Rio Amazonas (SAN MARTIN, 2002, p. 45).

Alguns desses aventureiros se tornaram personagens importantes da história nos lugares em que estiveram. A marcha de Ordaz por terra na Venezuela em busca do Eldorado e seu assentamento às margens do rio que mais tarde se transformaria na cidade de Puerto Ordaz permitiu que os metais preciosos encontrados no interior destas terras pudessem escoar

até o mar. E assim seguiram-se Orellana, Pizarro, o próprio Raleigh no rastro de boatos e deduções que levassem à cidade do ouro, indo cada vez mais ao centro do continente. Aos poucos o esgotamento da localização dessa cidade próximo ao litoral atraía os levantes aos lugares mais remotos utilizando os grandes rios na Amazônia. O século XVI fervilhou com novas expedições que já não mais partiam da Europa, mas que se deslocavam a partir das comarcas já estabelecidas nas Américas, com um pouco conhecimento sobre as áreas em que se buscava o Eldorado:

Depois de Orellanas, um jovem chamado Pedro de Ursúa, cavalheiro da ordem de Navarro, arriscou-se em mais de uma investida pelo caminho de Eldorado. Ele partiu do Peru, construindo embarcações especiais à beira do rio “Hoja”, que fica ao sul de Quito. Com um bragantino novo em folha, desceu o vasto “Hoja”, desembocando no Amazonas. Seguiu em frente, trazendo a companhia até a demarcação da província peruana de Mutilones (SAN MARTIN, 2002, p. 52)

A localização do Eldorado desloca-se para o lado mais próximo ao Pacífico, como demonstra na navegação de Ursúa e não mais se localiza na região do Caribe conforme Raleigh propunha. O novo esgotamento da procura pela cidade do outro lado do continente outra vez modifica a sua localização e as buscas começam a ocorrer na região central do norte da América do Sul, conforme a expedição de Berrio, o qual segundo San Martin:

Berrio procurou o caminho do Eldorado 1.500 milhas ao norte. Achava que, por ali, encontraria uma passagem no meio da selva. Sendo o primeiro a utilizar tal percurso, de pouco lhe servia a experiência de seus antecessores espanhóis, nem a de navegantes estrangeiros. O governador estudara os erros de todos e tinha a certeza de que não voltaria a repeti-los. Continuou sua busca pelo rio Cassanar, que desagua num grande alagado, conhecido como Pato Pato. Este lago se funde com o rio Meta e termina cortado pelo Orinoco, onde o chamam de rio Baraquan (SAN MARTIN, 2002, p. 58)

A peregrinação de todos esses capitães cobre todo o norte da América do Sul. A febre pelo Eldorado foi motivo de inúmeras incursões, muitas que sequer é possível ter relatos, mas que pela oralidade documentada por alguns escrivães se podem perceber. Os deslocamentos da cidade para vários lugares denotam a fixação pelo encontro do Eldorado como uma necessidade para a qual não se mediam esforços. Estes deslocamentos se tornam significativos para que o mito permanecesse vivo como um espaço possível de conquista, como demonstra a ocorrência do Eldorado no lado mais oeste do Brasil:

A Colômbia oriental, a Venezuela do Sul e as partes adjacentes do Brasil tinham sido exploradas em todas as direções sem nenhuma notícia do El Dorado, e com isso o mito foi deslocado mais para este, no vale do Rio Branco ao norte do Brasil, e nas regiões vizinhas da Guiana do sudoeste onde o rio Essequibo e seus numerosos afluentes correm para norte, na direção do oceano (LEY; DE CAMP, 1963, p. 208).

É importante destacar que essas expedições eram empreitadas, principalmente, de portugueses e espanhóis, mas outras nações também se fizeram presentes. A facilidade para os dois primeiros, no entanto, residia na instalação de suas colônias em território americano, assim o reabastecimento, a manutenção das embarcações e outras situações de ordem logística estavam sempre acessíveis. Estas facilidades, é claro, não estavam disponíveis aos invasores de outros países. Embora a logística não fosse negociável com os lusos ou hispanos, Raleigh relata incursões de franceses em diligência pela cidade do ouro, escrevendo que no “ano de 1595, os franceses andaram por ali à procura do caminho do Eldorado. Só não os considero uma verdadeira ameaça aos nossos interesses porque até agora tentaram entrar na Guiana pelos caminhos mais equivocados” (SAN MARTIN, 2002, p. 59).

3.2 Eldorados da Pan-Amazônia

Muitos foram os Eldorados imaginados no Novo Mundo. A composição desses lugares míticos não pode ser mencionada unicamente como a cidade do ouro. Embora o ouro seja o objeto de significação principal dessa cidade, outros elementos servem como componentes dos Eldorados que se compuseram na América. O significado de poder que o capital já exercia na chegada dos invasores ao Novo Mundo não se inscrevia nas comunidades nativas. Uma vez que a acumulação de bens não figurava entre os principais objetivos dessas comunidades, o Eldorado indígena de alguns grupos foi representado como um espaço espiritual paradisíaco, em que seres encantados vivem em harmonia. A ideia de fartura terrena não se vinculava a esse Eldorado, uma vez que o poder indígena não se manifestava pela acumulação de ouro como ocorria com o sistema europeu.

A não compreensão desse sistema de valores diferente do que o século XVI representava na Europa impossibilitava a entendimento do invasor sobre o comportamento indígena. Colombo menciona diversas vezes em seus relatos como os nativos no Caribe agregavam pouco valor ao ouro e inclusive mostravam onde encontrá-lo. Para o recém-chegado ao continente, era pouco provável entender que o ouro significasse tão pouco e existisse em tanta abundância sem que os habitantes dessas terras tentassem protegê-lo. O uso do ouro pelos nativos não tinha o caráter de riqueza e se tratava, senão, de um adereço que algumas lideranças utilizavam, conforme demonstra os relatos de Raleigh:

Nas tribos ribeirinhas do Amazonas, André Thevet constatou que todos os caciques e velhos guerreiros trazem um tipo de cruz de ouro no pescoço. Este *croissant* tem o mesmo desenho e tamanho das gargantilhas que se veem no pescoço dos índios da

Guiana. Assim, é fácil constatar que o ouro do Eldorado já se espalhou por um raio de 250 léguas, adornando os chefes indígenas, do Amazonas a Dominica (SAN MARTIN, 2002, p. 61).

Ao observar as ocorrências desses adornos em vários lugares nas Américas, os viajantes tentavam conferir a eles a simbologia própria de poder como se os significados do consumo fossem os mesmos entre culturas distintas. Utilizavam desses significados para se convencer de que o Eldorado se havia difundido em uma grande faixa terrestre e que os nativos possuíam contato com a cidade do ouro.

Esse Eldorado europeu paradisíaco encontra lugar nas Américas pela capacidade do mito de se envolver com uma vestimenta específica ao utilizar elementos de sua nova localização. Uma vez que as Américas ofereciam a imagem do caminho inexplorado, da ainda pouca colonização e participação humana na natureza, o mito do Eldorado enquanto cidade, para o europeu, compunha uma imagem intocável, com a sua localização nunca antes alcançada pelo homem. As descrições dos vários caminhos para o Eldorado por capitães e escrivães denotam uma natureza ainda não modificada, conforme descreve a expedição inglesa:

Saindo dos alagados à beira-rio, o caminho do Eldorado se torna uma terra fértil que nunca inunda nem resseca. É solo virgem e verde, com grama nunca marcada por botas de cristão algum. É terra, em seu estado puro, conforme Deus fez o mundo. Nunca foi queimada pelo sal da guerra ou a areia dos desertos, nem foi alterada pelo estrume com que adubamos nossas plantações (SAN MARTIN, 2002, p. 204).

A existência de uma cidade do ouro nunca vista alimentava a navegação por lugares que outras expedições ainda não haviam estado. Estas expedições eram repletas de todo tipo de imaginários que não somente estava na composição física de uma cidade construída toda em ouro, com ruas, rios e tudo mais que existisse em dourado, mas também em seres fantásticos que habitavam este cenário, conforme descreve Franck Aubrey:

O autor identificava Manoa, El Dorado e o monte Roraima como sendo uma só coisa. Seguia-se um estranho romance onde um gigante, uma cidade de torres brilhantes de ouro (cidade pré-egípcia), habitantes cuja sabedoria lhes permitia viver muitos séculos, uma árvore que devora os mortais, verdadeiro vegetal ao qual se sacrificam vítimas etc. criam uma atmosfera das mais apaixonantes (LEY; DE CAMP, 1963, p. 213).

Diversos romances, relatos, mapas e outras formas de indicar a existência e localização da cidade do ouro foram feitos na tentativa de apontar um caminho para a tomada do símbolo de poder que a cidade significava. Todavia, a não confirmação da existência real deste lugar fez com que o mito se mesclasse a outros entendimentos de Eldorado. Estes

entendimentos retiravam o caráter meramente físico representado por casas, templos e por ruas de ouro, bem como misturavam-se à representação humana de El Dorado – escrita hispânica utiliza o artigo “El” seguido do nome próprio “Dorado” para referir-se a uma representação humanizada, personificando o que *a priori* se tratava somente de um espaço físico. Aos viajantes que buscaram a cidade do Eldorado no Brasil a escrita não se alterou, uma vez que pouco houve a crença de que o lugar fosse uma pessoa em vez de uma cidade.

A humanização do El Dorado tornou-se uma manifestação do mito mais voltada para as terras localizadas mais próximas ao Pacífico e às Guianas, em sua maioria de colonização espanhola, daí a utilização desta forma de grafia. Esta referência humanizada ocorreu, principalmente na região do Peru, do Equador, da Colômbia e da Guiana onde a crença de que o chefe El Dorado se banhava em ouro, rapidamente, ganhou espaço com o contato mais próximo entre o invasor e as comunidades incas, conforme a tentativa de convencimento através do relato:

Sei de quem ainda duvide da existência deste império, com suas cidades engalanadas, seus templos monumentais e tesouros inimagináveis. Considero uma boa medida deixar bem claro a estes que “El Dorado”, o imperador da Guiana, é um nobre inca, descendente direto dos magníficos reis indígenas do Peru (SAN MARTIN, 2002, p. 41).

As palavras “monumentais” e “inimagináveis” corroboram uma construção de sentido que exalta as terras na Guiana e elevam a importância do chefe El Dorado. Ao referir-se a ele como “nobre” e “magnífico”, distingue-o dos demais chefes mencionados anteriormente como líderes comuns nativos. Mais uma vez, pelo significado imputado à quantidade de ouro como representação de poder, os líderes que possuíam ornamentos comuns de ouro diferiam do El Dorado pela quantidade que o último dispunha em utilizar o símbolo no cotidiano, sem que houvesse qualquer limitação ou esgotamento. A exaltação deste chefe em detrimento dos demais denota sua superioridade unicamente pela quantidade de ouro em seu poder. Ley; De Camp, por outro lado, afirmam que o mito da cidade do ouro é que sobreveio ao chefe El Dorado:

Em lugar de ser polvilhado com ouro, somente no dia de sua subida ao trono, o homem fabuloso estava sempre preparado e assim também seus oficiais, à medida que o tempo passava... Finalmente, o termo el dorado estendeu-se do homem dourado, mítico, a toda uma região: Eldorado, onde o ouro era coisa tão comum quanto a lama do chão e só aguardava a vinda dos ambiciosos espanhóis (LEY; DE CAMP, 1963, p. 203).

O uso contínuo de adjetivos como “fabuloso” demonstra como as representações humanas eram voltadas à acumulação. A ideia suntuosa de banhar-se em ouro, não somente o

chefe, mas também seus oficiais, remete à disponibilidade infindável deste recurso e à riqueza de ter à sua disposição um metal raro utilizado como item para uma atividade corriqueira como o banho. A quantidade de ouro chega a ser tão extensa que se compara à lama, como um convite ao invasor de tanta abundância do metal.

3.3 A cidade do ouro residual

As muitas expedições e intercâmbios entre nativos e invasores permitiram que vários resíduos fossem cristalizados em diferentes partes do continente. A cidade do ouro não foi extinta do vocabulário dos povos da América, embora estejam esgotados os meios empregados de encontrá-la. Em pleno século XX, a obra de Hatoum (2008) remete a esses Eldorados que estiveram presentes durante alguns séculos na Amazônia como um instrumento ainda vivo de alcance da felicidade.

O resíduo empregado ao significado do Eldorado não se extinguiu plenamente com o não descobrimento da cidade escondida na Amazônia. A atribuição de riqueza conferida não mais ao lugar, mas à representação que o nome Eldorado carrega, ainda esteve representado pela ambição de Amando. Isso se materializa, por exemplo, no nome da embarcação construída para a empresa: “O que tinha valor era o cargueiro alemão: o *Eldorado*” (HATOUM, 2008, p. 56). Quando o barco é representado como homônimo à cidade encantada, o significado que Amando atribui ao objeto se assemelha ao que o invasor tivera quando chegou a essas terras em busca do ouro: a riqueza, o *status*, o poder representado pela acumulação.

A visão de enriquecimento pela acumulação não se confunde com o Eldorado do indígena representado por Hatoum (2008). Para o nativo, em *Órfãos do Eldorado*, a cidade encantada não possui o ouro como elemento significante de riqueza. A ascensão a que é aludida o alcance dessa cidade está relacionada à paz, à harmonia, à convivência com seres encantados e, conseqüentemente, o pertencimento a um mundo em que as mazelas vitimizadoras do nativo amazônico não se fazem presentes. Esta mentalidade se manifesta na personagem Dinaura em vários momentos, uma vez que na obra, é através dela que mais são evidenciadas as características do Eldorado indígena: “Quando vi o rosto, reconheci Dinaura, e ouvi sua voz dizer com calma que só poderíamos viver em paz numa cidade no fundo do rio” (HATOUM, 2008, p. 49).

A existência dessa cidade encantada no fundo do rio leva em consideração a capacidade que a água possui em atribuir significados para muitas comunidades na Amazônia.

Arminto encontra relatos desse Eldorado justamente em Vila Bela, onde a proximidade com as comunidades indígenas permitiu ao mito da cidade no fundo do rio estar mais vivo e ser contado com maior força. Florita, que também representa a voz nativa, descreve para onde Dinaura pode ter partido, referindo-se à cidade no fundo do rio:

Quem sonha com outro mundo não pode estar aqui. Muito menos uma amante arrependida.
Esperou meu olhar de interrogação e acrescentou: Dinaura foi morar numa cidade encantada (HATOUM, 2008, p. 62).

As falas representadas por Hatoum (2008), acerca de como os indígenas descrevem a cidade encantada como um mito comum às comunidades ribeirinhas próximas a Vila Bela, significam não se tratar de uma crença meramente local. Os registros de viajantes pela Amazônia dialogaram com as comunidades nativas e provocaram a propagação do resíduo. Os relatos vinculavam-se à ideia de que não somente o ouro nem tão somente o encantamento da cidade comporiam esse lugar mítico, mas, principalmente, a junção dos vários Eldorados. Esses fatores se constituem em Residualidade ao conferir a atualização do resíduo e promover o seu revigoramento. Hatoum (2008) apresenta por meio da fala de Ulisses Tupi essa mescla entre o ouro e a paz:

Era cativa de um desses bichos terríveis que atraem mulheres para o fundo das águas. E descreviam o lugar onde ela morava: uma cidade que brilhava de tanto ouro e luz, com ruas e praças bonitas. A Cidade Encantada era uma lenda antiga, a mesma que eu tinha escutado na infância. Surgia na mente de quase todo mundo, como se a felicidade e a justiça estivessem escondidas num lugar encantado (HATOUM, 2008, p. 64).

A fala de Ulisses Tupi denota como a ideia europeia de um Eldorado aurífero e o desejo nativo por felicidade e justiça se renovaram em outra roupagem, fazendo com que a cidade do século XX fosse deslocada de um espaço possível de ser descoberto para o fundo do rio, onde as incertezas de sua localização seriam ainda mais difíceis de materializar.

Nesse sentido, o Eldorado residual na obra de Hatoum (2008) se assemelha à *Atlantis* descrita muitos séculos antes na Europa. “Os relatos de Platão que fazem referências à Atlântida (...) evocam uma civilização desaparecida como uma grande ilha que foi tragada pelo mar” (LEY & DE CAMP, 1963, p. 14). Tal qual o Eldorado na Amazônia, *Atlantis* também se representava como um lugar harmônico em que seres fantásticos viviam em justiça e paz. O deslocamento deste mito para a Amazônia ocorreu pelas mesmas razões que o levaram a também se deslocar para vários lugares no continente americano: o esgotamento de espaços à sua localização.

A descrição de Atlântida por Platão utilizou elementos muito similares ao do Eldorado e tais similitudes contribuíram para que a procura pela cidade do fundo do mar fosse também realizada no Novo Mundo. A chegada à América proporcionou um novo espaço para se buscar a cidade, e os relatos das expedições ultramarinas proporcionavam a ilusão de que fosse possível encontrar a mítica *Atlantis* no novo Eldorado. A negação da inexistência ou destruição de Atlantis motivou a busca no novo continente:

Quando enfim descobriu a América, alguns eruditos tiveram dúvidas se Platão quisera, com efeito, falar da América. Tudo parecia concordar perfeitamente: um vasto continente longe, a oeste, de civilizações fecundas, tendo reis e príncipes vestidos de modo estranho, e ouro – ouro por toda parte, nas roupas, nas armas, nos templos, com a exceção de que tudo estava bem conservado quando, ao contrário, Platão afirmara que tudo se encontrava destruído! A Atlântida era sem dúvida outra coisa ainda; tratava-se de descobri-la entregando-se a sérias deduções... Foi então que a procura da Atlântida começou com todas suas singulares e aflitivas vicissitudes (LEY; DE CAMP, 1963, p.16).

A suposição de se encontrar no Eldorado uma nova *Atlantis* atualizou o resíduo. A cada novo relato produzido por um escritor, um novo diálogo estabelecido pelos capitães com os nativos e os significados produzidos nessas relações, novos Eldorados se estabeleciam para comprovar a existência da cidade do ouro, da paz e da justiça presente na Amazônia. O esgotamento geográfico de incursões à procura dessa cidade deslocou o seu lugar de existência para o fundo do rio, remetendo que o mito está mais próximo às comunidades nativas. A obra de Hatoum (2008) denota que o Eldorado europeu se relaciona em diferentes significados na Amazônia dependendo do grupo social que o utiliza. Essas diferenças na Amazônia se dão não somente pela heterogeneidade econômica, mas também pela multiplicidade cultural que permite ao homem, num mesmo espaço, interagir de formas diferentes com o imaginário.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O não esgotamento do estudo da Amazônia surge com a percepção de que as interferências humanas geram possibilidades infinitas de reproduzir a realidade, principalmente, quando a história de ocupação do território está relacionada a diferentes sujeitos formadores de culturas que ora dialogam, ora se afastam. As muitas comunidades nativas com seus próprios meios de produzir, convivendo com os mais diversos interesses do colonizador, desenvolveram outros modelos de compor a cultura, de forma que, embora habitantes do mesmo espaço, as sociedades na Amazônia necessitam de um estudo que compreenda como essas formas diferentes de diálogo e produção se refletiram em suas mentalidades.

Esta pesquisa, que inicialmente teve como base o descobrimento e a elucidação de objetos de estudo materiais, logo se tornou ineficaz, uma vez que os significados que se atribuem a cada componente da singularidade na Amazônia não residem na coisa, mas na subjetividade que as relações humanas dialogam para percebê-la. Para chegar à conclusão da constituição do sujeito como parte desse processo significativo, foi necessário recorrer a vários fatores das ciências sociais que se expressam na literatura, percebendo como as relações humanas com o organismo amazônico se constituem de maneira distinta.

Para esta pesquisa se ater a tais particularidades, tornaram-se necessários não somente realizar a análise literária a partir do estudo histórico e geográfico como também utilizar teorias as quais pudessem compor o humano não enquanto um todo homogêneo e nem enquanto uma unidade isolada. Entender a Literatura como parte componente da cultura de um povo exige que a sua percepção se dê como uma representação da complexidade humana. O uso da Teoria da Complexidade, proposta por Edgar Morin (2015), solucionou a falta de concatenamento existente entre as percepções das ciências sociais sobre a Amazônia e a Literatura. A aplicação dos conceitos operacionais da Teoria da Complexidade possibilitou clarificar como as diversas invasões, os assentamentos e outras formas de ocupar a Amazônia pelo estrangeiro, mesclaram-se com a realidade nativa, possibilitando que os costumes, as narrativas e os modos de produção estivessem imbricados de vestígios dos mais diferentes povos.

Essas imbricações se reproduziram na literatura (seja escrita ou oral) e na cultura, fazendo com que muitos povos na Amazônia estejam repletos de crenças, tradições e costumes que se formaram a partir da junção do nativo com o estrangeiro. Dentre as que se representam em *Órfãos do Eldorado*, destaca-se o mito, o folclore, a lenda, o conto e outros

vestígios para os quais não se pode definir um marco inicial de criação. Para dar conta da explicação das muitas ocorrências em Hatoum (2008), recorreu-se à Teoria da Residualidade organizada por Pontes (1999). A ideia de resíduo proposta pela Teoria auxiliou, principalmente, na transposição de vários mitos presentes no livro, mas pontualmente na ideia de Eldorado. A possibilidade de verificar como a *Atlantis* atravessa nas embarcações e se instala no Novo Mundo vestida em Eldorado faz com que o século XVI esteja repleto de relatos em busca da cidade do ouro ou do chefe dourado, conforme cada cultura entenda tais representações.

Os estudos sobre a Amazônia aliados ao suporte teórico de Pontes e Morin permitiram lançar uma outra visão sobre como o livro *Órfãos do Eldorado* pode ser estudado, levando em conta os significados de alguns elementos amazônicos: rio, cidade e floresta. A percepção que o homem atribui a cada um desses faz com que a pesquisa se aproprie da noção de rio não somente espaço físico, mas também espaço psicológico da esperança, abrigando a cidade encantada. A cidade, representada além do conglomerado urbano, possibilita verificar os sujeitos deste espaço heterogêneo que abriga, na beira do rio, realidades distintas. A floresta, abrigo do mito e da lenda, ultrapassa a visão de paraíso remetida por Colombo quanto ao exotismo da fauna e da flora, e se torna signo para o acolhimento do oculto, do indesvendável e do imaginário.

A percepção do rio como fonte significativa para esta pesquisa reside desde os primeiros documentos estrangeiros na Amazônia. Embora o nativo já houvesse criado um vínculo singular com a água nas Américas, os relatos dos invasores possibilitaram entender que não somente a imensidão da bacia hidrográfica tornava esse elemento diferenciado, como também a relação que o homem estabelecia com ele. A crença em seres encantados que habitavam as profundezas das águas alimentavam a sede de novas descobertas nas entranhas fluviais. Depositaram-se muito do que havia no oceano nas entranhas do mar de água doce, principalmente o mito, uma vez que o Eldorado também se incorporou ao fundo das águas.

Hatoum (2008) descreve a relação do homem com o rio a qual, além de mítica, também se representa na economia, na moradia, nas relações humanas. Os portos à beira do rio são cenários sempre presentes no texto, demonstrando como o homem amazônico estabelece o seu viver em dependência com as águas, seja ela meramente econômicas ou não, conforme Hatoum (2008) denota ao descrever os trabalhadores à beira do rio, ou as suas habitações, quando a percepção das comunidades ribeirinhas inscreve as palafitas como solução habitacional aos que muitas vezes também retiram do rio o seu sustento.

Esses sujeitos que dialogam à beira do rio compõem uma Amazônia que se torna mais complexa com essas interações. A multiplicidade de nativos, viajantes, mercadores e outros que interagem nesse espaço, promove culturas que se interseccionam. As influências mútuas fazem com que seja impossível analisar um determinado sujeito isoladamente, uma vez que muitos são os meios sociais em que ele está inserido. A complexidade individual se expande para a coletiva, fazendo com que no mesmo ambiente interajam indivíduos das mais distintas classes sociais e econômicas, produzindo novas formas de pensar. Somente na beira do rio, não é possível enquadrar o trabalhador da Manaus *Harbour* com o indivíduo que exerce atividade laboral na beira do rio em Vila Bela, de Hatoum (2008). Embora trabalhadores das margens do Amazonas, as suas vivências são completamente diferentes, logo, reproduzem distintos modos de pensar, de agir e produzir.

As influências remanescentes no pensamento coletivo puderam ser verificadas pelas teorias bases do texto e entender como a sociedade amazônica foi constituída. A mescla entre o nativo e o estrangeiro permeou o imaginário cultural das sociedades e esteve atrelado à forma com que o homem via a sua realidade. A vivacidade do mito na Amazônia se atualiza pelos elementos utilizados na sua composição. Quando as novas gerações percebem o mito como componente de sua história, automaticamente, a incorporação dele vincula um revigoramento, envolto de traços comuns à realidade das sociedades.

O Eldorado é uma das formas de atualização de um mito. Ganhou um novo nome, um novo lar e passou a representar ora a busca incessante pela riqueza representada pela acumulação europeia, ora a busca pelo lugar encantado divino. Através das gerações, o mito foi repassado como conto, como lenda ou como mito.

A partir dessa concepção, pode-se inferir que a ficcionalização do Eldorado ainda está presente em muitas narrativas orais e escritas. A Literatura, enquanto representação de um momento histórico, demonstra como o mito permanece tão vivo que não se encontra isolado nas comunidades nativas. Em *A conquista do Rio Amazonas*, de Silvio Meira (1963), é possível perceber como o texto ficcional se assemelha aos relatos dos viajantes que estiveram nas Américas no século XVI:

Se os brancos caminharem com o rio (Amazonas) vão encontrar a foz do Yurupau, rio muito grande e largo. Subindo por ele, depois de alguns dias de viagem, não podem mais navegar. Depois caminham por terra durante 3 dias até um outro fio d'água, o Yurupá, e deste ao Yquiari, chamado por todas as tribos daquela região, o "rio do ouro". É aí, perto de uma grande serra escura, que eles vão tirar aquele metal dourado, o Yuma. Retiram-no aos grãos. Lá habita a nação dos Managús (Amanagus) que lhes fornece ouro por troca de outras matérias. Os tiradores de metal são os Yumaguaris (yuma-guaris) (MEIRA, 1963, p. 68-69).

É pertinente apontar o percurso histórico da busca pela acumulação por meio da visão do Eldorado e como os sujeitos de variados contextos geográficos deixaram vestígios incorporados no pensar e no sentir amazônico, e tal heterogeneidade se expressa ora nos espaços ribeirinhos, ora nos espaços urbanos, resultante da interferência das diferentes culturas.

O Eldorado amazônico persiste nas perspectivas projetadas nos olhares dos múltiplos sujeitos, ora individualizadas ora coletivas. As perspectivas individuais estão na atração pela abundância de meios destinados a exploração da natureza e transformados em bens de consumo; as coletivas, estão nas políticas estatais destituídas da análise contextual do modo de viver dos povos amazônicos, aspectos esses contidos na produção literária amazônica.

Mesmo no século XX, a sua representação de riqueza ainda se manifesta na arte com o mesmo significado de cinco séculos atrás. É possível perceber que o mito ainda se refere, mesmo que de um ponto de vista histórico, às impressões que o invasor tinha quando avançou no continente em busca da cidade do ouro conforme se pode observar na toada *Eldorado*, de Tadeu Garcia e David Assayag (1997):

Montanhas cobertas de ouro
Estradas do Eldorado
Sol do Inca, do reino encantado
Montanhas cobertas de ouro
Estradas do Eldorado
Sol do Inca, do reino encantado
Atawalpa, Imperador imortal
Valeu rios de ouro, no tempo colonial
Atawalpa, Imperador imortal
Valeu rios de ouro, no tempo colonial
Pico da Neblina, Ye'pa Oa'kêe
Parima, Pacaraima, Maturaca, Jauaretê
Pico da Neblina, Ye'pa Oa'kêe
Parima, Pacaraima, Maturaca, Jauaretê
Misterioso ritual guataviana
Do homem que virou ouro
Na era pré-colombiana
Mina de metal precioso
A história secular, está no ar
É o paradoxo sem terra
Do Eldorado Karajá
O nosso ouro é o Garantido
Nosso tesouro é o Garantido
O Eldorado, é Garantido.
(GARCIA; ASSAYAG, 1997, Faixa 08).

A descrição da cidade do ouro localizada no império Inca, a menção de um homem que virou ouro e a descrição dos rios de ouro são relações similares às estabelecidas entre o Eldorado personificado em um líder e a cidade nunca encontrada. Essa análise histórica reside

nos vários relatos que compuseram o mito tornando-o parte da cultura amazônica de forma heterogênea, moldando não somente a partir dos relatos próprios de cada povo, mas também com as relações que o nativo e o invasor estabeleciam e na qual o mito se reproduzia.

Dessa forma, foi necessário compreender como o Eldorado poderia ser atualizado, sendo possível compreender que os significados atribuídos a ele se tornassem plurais. Para chegar a esta análise, foi necessário primeiramente esclarecer sobre as Teorias da Complexidade e da Residualidade Literária e Cultural. Compreendendo a construção híbrida amazônica que se reflete em seres e espaços complexos, que nos levou um estudo transdisciplinar de Literatura, a se confirmar na História, Geografia, Sociologia e Antropologia; e os conceitos de resíduo, cristalização, hibridação cultural, mentalidade e imaginário que nortearam a análise do texto literário.

O estudo de teóricos que norteiam as pesquisas sobre a Amazônia se fizeram necessários para entender como a cultura se entrelaça com a história e como as relações humanas se constroem a partir desses entrelaçamentos. A localização da obra *Órfãos do Eldorado* na Amazônia necessitava de um aporte teórico que abarcasse o entendimento dos significados remetidos ao rio, à cidade e à floresta, entendendo como as conexões entre os sujeitos deste processo são frutos de relações complexas.

A ação do aventureiro em busca do eldorado na Amazônia reflete consideravelmente nos espaços geográficos, decorrente da ação dominante que resulta na orfandade dos diferentes povos submetidos à exploração, tais como seringueiros, extrativistas, garimpeiros, pescadores artesanais, roceiros, e demais minorias, os quais ao serem destituídos dos meios de produção, tornam-se órfãos do modo explorador.

Ainda que se apresentem indícios de Residualidade nas atitudes mentais dos povos amazônicos, para além da dimensão temporal, visto que o avanço do modo de produção dominante modifica o espaço e as perspectivas de construção da existência, é possível identificar crenças e costumes contrapostos, mas convivendo dialeticamente no contexto sócio cultural amazônico.

Perceber que o homem e a terra nesse sentido estabelecem uma história diferenciada fez com que o texto se direcionasse à análise do Eldorado como fonte histórica e literária de diversos acontecimentos na Amazônia, promovendo mentalidades que não se extinguiram ao mesmo tempo em que se esgotaram as buscas pelo Eldorado. Tal qual o resíduo, o significado do Eldorado se renova na história, seja pelo deslocamento geográfico, seja pela subjetividade traduzida em materialidade ou, ainda, na transferência para o fundo do rio.

A visão de Eldorado imputado historicamente à Amazônia nos diferentes ciclos econômicos revela o quanto a conquista do território é impregnada pela lógica acumuladora, mediante o enaltecimento do comerciante bem sucedido e bem intencionado em suas relações com os povos habitantes nos diferentes espaços geográficos, como também, é possível identificar o quanto os potenciais naturais descritos por meio do rio, das águas, das florestas, transformam-se em Eldorado a ser desvendado e torná-lo objeto mercadológico a ser consumido para gerar lucro.

Essas relações que se estabelecem na cultura estão em constante choque, permitindo que os olhares lançados à obra literária necessitem estar baseados em critérios sociais que levem à reflexão do texto como fonte de um complexo histórico, situado em um local específico.

O próprio nascimento deste trabalho não está vinculado a um gabinete ou a uma ideia fixa de se produzir um texto sobre a Amazônia. O seu registro inicial se dá em conversas, conflitos de ideias, interpretações que constituíram a complexidade de um grupo de estudo nos fins de tarde e a esse grupo, lhe é devido a honraria de se constituir em projeto e posteriormente em dissertação que ganhou corpo a partir de novas interações de teorias que clarificaram os aspectos abarcados neste trabalho.

A pesquisa realizada possibilitou construir referenciais para debates sobre a literatura amazônica, em especial, na busca para desvelar o aporte teórico visando contribuir para a formação dos professores nos cursos de letras, além de pavimentar o percurso no programa de pós-graduação para produção do conhecimento literário relativo a Amazônia como objeto de estudo, em particular no desvelamento dos inúmeros Eldorados contidos nas perspectivas da objetividade e subjetividade que a região abriga de forma infundável.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Silvana. **Caldeirão**: resíduos do medievo na guerra dos beatos. 2009. Dissertação (Mestrado em Literatura) - Programa de Pós-Graduação em Letras. Universidade Federal do Ceará, Fortaleza.
- BATISTA, Djalma. **Amazônia** – Cultura e Sociedade. 3ª ed. Manaus: Valer, 2006.
- _____. **O Complexo da Amazônia** – análise do processo de desenvolvimento. 2ª ed. Manaus: Valer, Edua e Inpa, 2007.
- BRANDÃO, Luiz Alberto. **Teorias do espaço literário**. 1ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- CARVAJAL, Gaspar de. Descobrimento do Rio de Orellana. In: **Descobrimientos do Rio das Amazonas**. Tradução: C. de Melo-Leitão. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1941.
- ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- GARCIA, Tadeu; ASSAYAG, David. **Eldorado/ Faixa 08. CD. Garantido 1997: Parintins para o mundo Ver. Manaus. 1997**.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- HATOUM, Milton. **Órfãos do Eldorado**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- LE GOFF, Jacques. **Para um novo conceito de Idade Média**. Lisboa: Editorial Stampa, 1980.
- _____. As Mentalidades: Uma história ambígua, In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. **História: Novos objetos**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.
- LEY, Willy; DE CAMP, Sprague. **Da Atlântida ao Eldorado**. Itatiaia, Belo Horizonte, 1963.
- MEIRA, Silvio. **A conquista do Rio Amazonas**. Rio de Janeiro: Record, 1963.
- MELLO, Thiago de. **Amazonas, pátria da água**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. 5ª ed. Porto Alegre: Sulina, 2015.
- PONTES, Roberto. **Poesia insubmissa afrobrasilusa**. Rio de Janeiro: Oficina do autor; Fortaleza: Edições UFC, 1999.
- _____. **Mentiras e verdades na peregrinação de Fernão Mendes Pinto**. Rev. de Letras, Fortaleza, v. 25, n. 1/2, p. 36-39, jan./dez. 2003.
- _____. **Em torno de um resíduo: Santa Maria Egípcia**. In: COLÓQUIO DO PPRLB - PÓLO DE PESQUISA SOBRE RELAÇÕES LUSO BRASILEIRAS. DESLOCAMENTOS E PERMANÊNCIA. 2., 2004., Rio de Janeiro. Actas... Rio de Janeiro: Real Gabinete Português de Leitura do Rio de Janeiro. 2004.

_____. **Entrevista sobre a teoria da residualidade, com Roberto Pontes**, concedida a Rubenita Moreira, em 05/06/06. Fortaleza: (mimeografado), 2006.

_____. “Poesia & ciência em Augusto dos Anjos: fundação de uma lírica diversa”. In: ARAGÃO, Maria do Socorro Silva, SANTOS, Neide M., ANDRADE, Ana I. S. L. (Orgs.). **Augusto dos Anjos: a heterogeneidade do eu singular**. João Pessoa: Mídia Gráfica e Editora Ltda, 2012.

SANTIAGO, Socorro. **Uma poética das águas**. Manaus: Puxirum, 1986.

SANTOS, Luís Alberto Brandão; OLIVEIRA, Silvana Pessoa de. **Sujeito, tempo e espaço ficcionais**: introdução à teoria da literatura. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SAN MARTIN, E. **O caminho do Eldorado**/Walter Raleigh. Porto Alegre: Artes e ofícios, 2002.

SOARES, Jessica. **Resíduos do amor medieval em Marília de Dirceu, de Tomás Antônio Gonzaga**. 2015. Dissertação (Mestrado em Literatura) - Programa de Pós-Graduação em Letras. Universidade Federal do Ceará, Fortaleza.

TOCANTINS, Leandro. **Amazônia**: natureza, homem e tempo. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

_____. **O rio comanda a vida** (Uma Interpretação da Amazônia). 7ª ed. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1983.

TEYSSIER, Paul. **História da Língua Portuguesa**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América**: a questão do outro. 4ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e Literatura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1979.