



Imagens-conceituais da Amazônia:

Olhares interculturais

Bene Martins

Bene Martins

**Imagens-conceituais
da Amazônia: Olhares
interculturais**

PPG Artes
Programa de Pós-graduação
em Artes da UFPA

2021

**Imagens-conceituais da Amazônia:
Olhares interculturais**

Direitos reservados © copyright by Bene Martins - 2021

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ

Emmanuel Zagury Tourinho (Reitor)

Gilmar Pereira da Silva (Vice-Reitor)

PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO (PROPESP)

Maria Iracilda da Cunha Sampaio (Pró-Reitora)

INSTITUTO DE CIÊNCIAS DA ARTE (ICA)

Adriana Valente Azulay (Diretora-Geral)

Joel Cardoso da Silva (Diretor-Adjunto)

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARTES (PPGARTES)

José Afonso Medeiros Souza (Coordenador)

Rosângela Marques de Britto (Vice-Coordenadora)

EDITORA PPGARTES*

Lilium Cristina Barros Cohen (Coordenadora Editorial)

Larissa Lima da Silva (Assistente Editorial)

COMITÊ CIENTÍFICO

Prof^a. Dra. Lilium Cristina Barros Cohen (Presidente)

Prof^a. Dra. Ana Flávia Mendes Sapucaí

(ICA, Universidade Federal do Pará)

Prof^a. Dr^a. Ana Mae Tavares Bastos Barbosa

(ECA, Universidade de São Paulo; Universidade Anhembi-Morumbi)

Prof. Dr. Áureo Deo de Freitas Júnior

(ICA, Universidade Federal do Pará)

Prof^a. Dr^a. Giselle Guilhon Antunes Camargo

(ICA, Universidade Federal do Pará)

Prof. Dr. José Carlos de Paiva

(FBA, Universidade do Porto)

Prof^a. Dr^a. Laura Malosetti Costa

(IA, Universidad Nacional San Martin)

Prof^a. Dr^a. Maria das Vitórias Negreiros do Amaral

(CAC, Universidade Federal de Pernambuco)

Prof. Dr. Orlando Franco Maneschy

(ICA, Universidade Federal do Pará)

Prof^a. Dr^a. Rejane Coutinho

(IA, Universidade Estadual Paulista)

Prof^a. Dr^a. Valzeli Figueira Sampaio

(ICA, Universidade Federal do Pará)

*A Editora do Programa de Pós-Graduação em Artes da UFPA pratica a avaliação por pares (preferencialmente externos) e seu eixo editorial refere-se às linhas de pesquisa deste programa.

COMISSÃO CIENTÍFICA

Prof. Dr. Reinaldo Martiniano Marques – UFMG
(Presidente)

Prof. Dr. João de Jesus Paes Loureiro – UFPA

Profa. Dra. Eneida Maria de Souza – UFMG

Profa. Dra. Myriam Corrêa Araújo Ávila – UFMG

Profa. Dra. Ivete Lara Camargos Walty – PUC-MG

Profa. Dra. Eliana Lourenço de Lima Reis – UFMG

(Coordenadora de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários FALE/UFMG)

Projeto Gráfico, diagramação

Osimar R. Araújo

Capa

Pérola Martins

Normalização técnica

Rosemarie de Almeida Costa

Revisão textual

Vilma Monteiro

Fotos

Leonilde Príncipe

Impressão e acabamento

Osiart

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) Biblioteca do Programa de Pós-graduação em Artes (PPGARTES-UFPA)

M386i Martins, Bene.

Imagens-Conceituais da Amazônia [recurso eletrônico]: olhares
interculturais / Bene Martins. – Belém, PA: PPGARTES/UFPA, 2021.
1 recurso eletrônico.

Inclui bibliografias.

Acesso: <https://ppgartes.proresp.ufpa.br/index.php/br/pesquisa/producao-intelectual>

ISBN 978-65-88455-25-8 (PDF)

1. Estereótipos - Assimilação cultural - Amazônia. 2. Comunicação
intercultural. 3. Literatura - Amazônia. 4. Amazônia – Estudos interculturais
I. Título.

CDD – 23. ed. 306.409811

Elaborado por Larissa Silva – CRB-2/1585

Para Eduardo, Fernando e Pérola.
À Beatriz e Vicente, pelo amor incondicional.

Para meus pais
in memoriam.

Agradecimentos especiais:

Ao Professor Dr. Reinaldo Martiniano Marques,
pela orientação atenta e criteriosa.

Aos professores do Colegiado, à Coordenação e
à Secretaria da Pós-Graduação da UFMG.

Aos colegas da turma doutorado!

Sumário

Introdução	11
O olhar apressado do viajante	27
Capítulo 1	
Alguns estereótipos amazônidas	37
Imagens exageradas: do inferno ao celeiro verde	41
Do exagero à crença	51
Da Amazônia imaginada à Amazônia que vi	67
De celeiro do mundo a terra-do-já-teve	75
Capítulo 2	
O enunciado dos estereótipos: olhares controversos	95
Um olhar mais aproximado	105
Olhares mais atentos	119
Capítulo 3	
Outro olhar sobre as imagens-conceituais: sob o signo da transgressão	143
Outros enunciados	158
Imagens grotescas	161
Do grotesco ao encanto	180
Quem conta um conto, aumenta um ponto.	188

Capítulo 4	
Culturas para além da fronteira.....	207
Nos fios emaranhados da memória	209
Sob o olhar da reflexão	225
Antropofagia ribeirinha.....	229
Sob o efeito do encanto: Boto-Miguel-Boto	238
 (In)Conclusão	
Um gesto para o outro.....	257
 Bibliografia	261
 Anexo.....	283

De qualquer forma personalizada Belém vira personagem, agindo num certo meio, fadada a proceder de certa maneira. É uma persona dramática, um modo de falar, de gesticular, de andar, de comer, deitar, de dormir e sonhar. Já então a cidade se apresenta, ela mesma, como um conjunto legível, um texto para nossa leitura reflexiva, silenciosa ou em voz baixa.

Benedito Nunes

Introdução

A ideia de desenvolver este estudo para o doutoramento¹ surgiu, ou impôs-se, na verdade, de uma enorme insatisfação com os estudos iniciados para o mestrado. Parte da bibliografia² consultada à época, para trabalhar com fragmentos das narrativas coletadas pelo Projeto *O Imaginário nas formas narrativas orais populares (IFNOPAP-UFPa)* portava aquela visão romântica e organicista sobre as culturas Amazônidas: tudo que é da região seria puro, intocado e original. O contador de histórias e o índio seriam os portadores das culturas e das matas que restaram em estado de pureza, por um lado e, por outro, o lamento das perdas ocorridas na originalidade da cultura local devido às influências impostas ou transpostas pelos estrangeiros aos nativos da região.

Haveria, no mínimo, uma situação maniqueísta nestas ideias: pureza x invasão, ou esmagamento imposto pelo outro às tradições dos povos da Amazônia. Um dos pontos mais inquietantes nesses enfoques, apesar do complexo de colonizado, era a predominância das representações das culturas amazônidas numa perspectiva ufanista e acrítica. Uma representação que exaltava as características locais e a

¹ Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários, da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais. Linha de Pesquisa: Literatura, História e Memória Cultural, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Letras – Literatura Comparada, elaborada sob a orientação do Prof. Dr. Reinaldo Martiniano Marques, Belo Horizonte, 2004.

² Cf. Martins, Bene, (dissertação: Fragmentos de estórias amazônidas: memória e performance, publicada em 2020).

exuberância nativas da região. Exemplos dessas imagens-conceituais ufanistas da Amazônia³: pulmão do mundo, inferno verde, paraíso perdido, santuário ecológico, celeiro verde, espaço edênico, terra da assombração, entre outras.

A proposta para o doutorado teve como foco principal o de retomar e ampliar a pesquisa desenvolvida no mestrado, com vistas a rever e reler certos estereótipos sobre as culturas amazônidas, em particular da sua literatura e de outras formas de expressão cultural, mas especificamente, fragmentos de narrativas orais populares recorrentes no imaginário amazônida. Outra finalidade do estudo foi a de entrever ou sugerir olhares descentrados para as imagens conceituais atribuídas à região.

Assim, esta pesquisa investiga como as imagens-conceituais estereotipadas sobre as culturas dos povos amazônidas foram construídas, demonstra o local de enunciação dos responsáveis pela elaboração das “imagens-conceituais” selecionadas e identifica algumas estratégias desenvolvidas pelos habitantes da região, para se manifestarem, se fazerem ouvir, enquanto sujeitos produtores de expressões culturais. No corpus do trabalho: fragmentos retirados de relatos de viagens; do romance *O inferno verde* de Alberto Rangel; de narrativas orais populares e dos romances *O relato de um certo oriente*, de Milton Hatoum e *A terceira margem*, de Benedito Monteiro. Estes para demonstrar a complexa troca intercultural entre os povos, e o convívio, nem sempre harmonioso, entre as culturas, dada a impossibilidade de uma apreensão total das particularidades que cada cultura mantém.

³ O estudo faz referência à Amazônia brasileira, uma faixa territorial de aproximadamente 5 milhões de quilômetros quadrados, formada por 9 estados (Pará, Maranhão, Amazonas, Acre, Tocantins, Mato Grosso, Amapá, Roraima, Rondônia). Mas a região amazônica comporta uma porção internacional, a Pan-Amazônia, composta por Bolívia, Colômbia, Equador, Peru, Suriname, Venezuela, Guianas. Total do território 7,7 milhões de km².

A tese foi desenvolvida a partir de referenciais da Literatura Comparada e dos Estudos Culturais, cujos autores explicitam outros modos de interpretações de imagens-conceituais estabelecidas sobre aspectos socioculturais da região. Interrompo a tese com o texto Um gesto para o outro, para explicitar que, para além de garantias, o gesto para o outro sinaliza para o respeito às alteridades.

Voltando às buscas por entender um pouco mais sobre os inúmeros estereótipos sobre a região amazônica, enfatizo que, desde a conclusão do mestrado, minha inquietação foi intensificada, pois não conseguia constatar quase nada de tão original assim, na propalada pureza das manifestações culturais amazônidas. Mesmo quando fui a campo para gravar as performances dos contadores. O que eles fazem em suas performances de contadores de causos, lendas, é recontar, recriar, tirar ou acrescentar algo nas histórias. Estas advindas das mais variadas culturas. Assim elaboram uma mistura fantástica do arcaico com o novo, dos mitos com a tecnologia. Eles dominam uma liberdade de associação incrivelmente ampla, o que resulta, segundo Reinaldo Marques, em:

Mesclagens culturais decorrentes das transferências interculturais, em que se combinam elementos os mais tradicionais e arcaicos com os mais modernos produtos da tecnologia, a comunicação oral primária com as técnicas dos meios eletrônicos e massivos de comunicação, o rural e o urbano. E que bem exemplifica o fenômeno da hibridação cultural designado por Canclini. Um fenômeno relacionado, a meu ver, com os procedimentos da reciclagem⁴ cultural⁵.

⁴ O da reatualização, acréscimo meu.

⁵ MARQUES, 2000, p. 133.

E nesse processo do recontar ou reinventar histórias, eles são capazes de colocar a cobra grande, uma das narrativas constantes no imaginário amazônica, passeando num *Shopping Center* e de nos surpreender com histórias nada conservadoras sobre um dos mitos predominante da região: o Dom Juan caboclo. Ele, o boto, sedutor de jovens donzelas e até de mulheres bem casadas. O irresistível moço bonito que aparece, sem ser convidado, nas festanças ribeirinhas, escolhe uma “vítima”, a enfeitiça e a leva para o mundo do devaneio e do prazer imensurável. Nas versões coletadas sobre o boto, pelo referido Projeto, até essa personagem mítica estaria alterando a sua fama de conquistador das mulheres: existem versões de botos gays.

Há outras versões dos mais diversos mitos reescritas por escritores conhecidos. Na coleção infanto-juvenil, *Histórias do Rio Moju* – Reconto de narrativas amazônicas, publicadas pela FTD, Fanny Abramovich⁶, faz a sua versão do boto em três cenas: Ele, o moço elegante, aparece vestido de branco, sempre com chapéu, em sua forma mais conhecida de irresistível conquistador, conforme a tradição conta; Ela, a bota, moça encantadora que seduz, inebria e deixa o apaixonado a ver navios, suspirando por seu retorno a cada lua-cheia; Ele, novamente o moço, aparece num baile que acontece num luxuosíssimo palácio. Aqui haverá o confronto ou a desmistificação da fama do peixe-homem sedutor.

No momento em que Ele inicia o ritual de chamar a atenção sobre si e encantar a todos, eis que surge Ela, também de branco, elegantemente vestida, belíssima e deslumbrante. Encanta a todos, inclusive a Ele. Após troca de olhares, entregam-se às carícias, embalados pela música e pelo doce perfume das flores. Finalmente, encontrara uma mulher tão conquistadora quanto ele. A noite cedeu espaço para o amanhecer,

⁶ ABRAMOVICH, 2002.

ambos teriam de voltar para a água, impossível prolongar o enlevo. “Ela olhou para ele. Boquiabertou. Ele olhou para ela. Paralisou. Reviu as acontecimentos da noitada. Como num filme, clicou, entendeu. Ela também era boto. Uma bota. Como ele. Ela só sorriu, também descobriu”.⁷ Nessa versão o boto deixa-se vencer pela armadilha da sedução. Nunca mais quis saber de outras mulheres. Encontrara e perdera a sua mulher-bota. Mas ela continuou a enlevar outros homens, sem prender-se a nenhum.

Já o escritor amazonense Márcio Souza, no livro *A resistível ascensão do boto tucuxi*, (1982), além de transgredir a fama do mito, vai mais fundo, deturpa as suas características. Parodiando a política coronelista praticada na época, pinta um Boto diferente: Ele conserva a espinha dorsal da história, a fama de Dom Juan Caboclo que encanta a todas as mulheres que persegue. Mas tem uma diferença fundamental: ao contrário das narrativas populares, que o descrevem sempre como um moço alto e bonito, Márcio Souza o caracteriza como um homem baixinho, feio, sem atrativo físico algum, mas continua ganhando todas as mulheres que o interessam. E mais, ele ganha o estatuto de professor, entra para o meio político, faz comícios, apela para falcatruas e chega a ser governador da decadente Manaus dos anos cinquenta. “Ele é cínico, demagogo, mítico, bandido, cafajeste, traficante, corrupto, subversivo, populista, amoral, carismático, moderno. Ele é o maior cacique político do Amazonas”.⁸ Qualquer semelhança com práticas atuais não será mera coincidência!

O que há de fato nas versões, tanto dos antigos contadores de histórias, quanto de outros contadores contemporâneos, é uma reatualização, um acasalamento de imaginários do ontem, do hoje e até,

⁷ Idem, p. 38.

⁸ SOUZA, Márcio, 1982 (contracapa).

por que não, dos imaginários de amanhã, numa espécie de antecipação de certas tendências que poderão ocorrer, ainda, no modo de viver e de interpretar o mundo. Onde estaria então a originalidade tão apregoada por certos segmentos – os defensores do paraíso – da sociedade ribeirinha, com ares europeus? Vale lembrar que a ideia da pureza da cultura amazônica impera do senso comum ao *status* científico de conceitos elaborados ou atribuídos a cientistas que estudaram a região.

Como demonstra o antropólogo cearense, professor da Universidade Federal do Pará, Romero Ximenes Ponte, em sua pesquisa *Amazônia: A hipérbole e o pretexto*,⁹ os autores responsabilizados por algumas dessas imagens-conceituais já morreram ou vão morrer negando as afirmações. Em vão: elas já fazem parte do imaginário local e mundial sobre a Hiléia.¹⁰ É o falso que se tornou verdadeiro, numa referência a Mário de Andrade. São conceitos atribuídos a alguns autores que, na verdade, não confirmam tais créditos, ao contrário, negam peremptoriamente a autoria desses (pré)conceitos. O caso da Amazônia como pulmão do mundo, tomado como conceito atribuído a Harold Sioli, é um dos exemplos de imputação indevida. O suposto autor negou tal afirmação. Mas a força da repetição impera até nos dias atuais.

As dúvidas, indagações e suposições acerca da pureza das identidades amazônicas se acumularam de tal forma que geraram uma inquietação incômoda. Não esperava respostas definitivas, mas ansiava por novos esclarecimentos. As primeiras disciplinas do curso de doutoramento, aliadas a leituras paralelas que vinha desenvolvendo, é que elucidaram um pouco daquela nublada, estreita e datada visão

⁹ PONTE, 2000.

¹⁰ Hiléia: denominação dada à imensa floresta equatorial amazônica por Alexander Von Humboldt (1769-1859), naturalista alemão, e Aimé Bonpland (1773-1858), naturalista francês. HOUAISS, Antônio, 2001.

teórica. O professor Wander Melo Miranda foi o primeiro a balançar os alicerces referenciais, parcialmente formulados em minha formação acadêmica, ao apresentar as ideias de Homi K. Bhabha, George Yúdice, Alberto Moreiras, Stuart Hall e outros.

Esses autores, ao denunciarem ou alertarem para o fato de que toda teoria é uma questão de ponto de vista, formulado conforme o lugar de onde se fala, e que todo enfoque, teórico ou não, depende do lugar de enunciação do sujeito falante, acenaram para outras possibilidades de releituras sobre o que foi dito ou tomado como “verdade” sobre as culturas dos povos ribeirinhos. São outros conceitos e, embora não satisfaçam plenamente, trazem horizontes mais amplos, muito além daqueles que classificam, explicam, hierarquizam e excluem tudo que é diferente do seu modo de ser.

Os conceitos desses autores e outros utilizados nos estudos das disciplinas iluminaram alguns dos mecanismos construtores das visões exageradas sobre culturas amazônicas, cujo espaço era, ora considerado inferno, ora paraíso. No texto abaixo tentei passar um pouco das minhas impressões com relação ao que ouço, vejo e vivencio sobre em parte da região. As minhas impressões vêm carregadas, também, de um imaginário repleto de referências anteriores às constatações *in loco*.

Havia um protocolo. Um estudo a ser desenvolvido e apresentado. O tema: imagens-conceituais das culturas Amazônicas de um modo geral, e a literatura de um modo particular, ambas enfocadas, em sua maioria, pelo olhar do outro. O amazônica não teria fala, muito menos escuta, ele teria sido falado, e muito, pelos que o viram conforme suas projeções: os valores dos estrangeiros. Os valores dos que aqui aportaram por determinado tempo, ou se estabeleceram. Como foco de interesse, alguns estereótipos e imagens-conceituais cristalizadas

sobre as culturas ribeirinhas. Mas escrever sobre o quê, se há tanto para pesquisar? Algum recorte teria de ser feito. Opto, então, por alguns aspectos mais intrigantes, quais sejam: os da Amazônia em sua essência intocada e pura. Algumas imagens-conceituais, algumas falas – a de proteger a floresta, pulmão do mundo, inferno verde, celeiro do mundo e paraíso perdido, ao mesmo tempo – registram essa intenção, que precisa ser explicitada. Como discorrer sobre o que selecionei a partir de tais discursos?

Talvez recorrendo aos primeiros flashes registrados por minhas retinas e percepções ao chegar a Belém do Pará. Visões nada originais, mas elas poderão ilustrar um pouco da complexa sensação de perceber ou admitir as especificidades que cada cultura ostenta, pois, apesar das trocas simultâneas decorrentes das migrações inevitáveis, de uma região para outra, cujos contatos maculam para sempre, a tão buscada identidade cultural pura dos povos, algo de bem particular e intraduzível permanece.

Há quase duas décadas, por vias arbitrárias, ou por que outras razões estivessem na condução dos caminhos percorridos em minha vida, fui convencida a mudar de habitat, de um extremo ao outro, da região Sul para a região Norte. Belém do Pará, na Amazônia Brasileira, capital da maior floresta tropical do planeta, seria a minha nova morada. Assim, com a imaginação atíçadíssima, entre expectativa, medo e ansiedade, permeada por uma aposta positiva quanto à mudança, lá viveria, por apenas três anos... Mas, cá estou até hoje, mais de três décadas residindo na terra abençoada por Nossa Senhora de Nazaré, a Nazica, para os devotos mais íntimos.

Desnecessário mencionar o contraste climático, principalmente, enfrentado por uma sulista que, à semelhança da maioria dos brasileiros, mal ou nada sabia, e pouco sabe ainda, do contraste natural que há entre o Sul e o Sudeste do Brasil, regiões inegavelmente mais evoluídas nos aspectos socioeconômicos, e a outra parte do território brasileiro, especificamente a região amazônica, sempre tão à margem dos grandes programas de desenvolvimento sustentável, tão saqueada e explorada nos seus recursos naturais, tanto por brasileiros quanto por estrangeiros.

Além do choque natural causado pelo contraste da temperatura, havia uma sensação estranha ao desembarcar no aeroporto: 30 graus centígrados, sol escaldante, umidade sufocadora, e a maior decepção ainda viria, ao entrar na cidade: avenidas largas, poluição visual, esgotos a céu aberto, grandes lojas e, o pior, havia pouco verde na avenida principal, a de acesso à cidade. Ora, por que o espanto se chegara a uma capital? Não sabia ao certo. Havia uma inquietação terrível; mesmo à sombra, transpirava às bicas. Entre o espanto e o desapontamento, expectativa por terra, me sentia fora do tempo e do lugar. Era aquela “sensação de não estar de todo”¹¹ neste lugar, aliás, ainda não estou por inteira. Mas como sentir tudo isso se estava no mesmo país?

Ainda com a sensação de muita estranheza, passada a primeira noite, fui ao primeiro passeio no lugar mais tradicional de Belém, segundo os moradores, um dos cartões postais da cidade: o mercado Ver-o-Peso. Este, o lugar da diversidade cultural por excelência. O porto é o lugar das chegadas e partidas, é o espaço dos transeuntes apressados em contraste com a perseverança e a permanência de antigos feirantes que trabalham no local. Todos os seres, de todos os extremos do mundo, por ali se esbarram ou se cruzam, são encontros passageiros, mas na maioria

¹¹ SÜSSEKIND, 1990, p. 11.

das vezes deixam vestígios nos contatos furtivos. Todos, embarcados, embarcados e desembarcados, se deixam contagiar pelas ligeiras trocas. Ali é um dos maiores espaços dos encontros interculturais.

Nesse mercado popular, outro susto. Apesar da beleza do rio imenso e muito verde à beira do porto, os navios e barcos em movimentação de desembarque de mercadorias e de trabalhadores esperançosos em meio a tanta lama, novamente o contraste: um cheiro horrivelmente estranho no ar. Seria peixe estragado? Lixo acumulado? Restos de frutas e comidas em decomposição? E os urubus, em bando, chamavamminha atenção, mais do que a beleza do lugar. Mas, havia de modo mais suavizado, outros cheiros no ar. Estes bons, diferentes de tudo o que já sentira. Foi uma pequena compensação que ficará comigo para sempre.

Mais tarde fui conhecer, no mesmo local, a feira de frutas, verduras, carnes, aves, peixes e ervas. Uma profusão de corpos suarentos, de uma cor que não desbota e acentuada, a cada dia, pelo sol incandescente. Fisionomias intensas, marcadas pela chuva e pelo tempo. Vozes com uma pronúncia muito particular. Crianças, desde cedo, dominando a arte de manusear frutas e peixes. Idosos advertindo sobre o poder das ervas. Ali, os cheiros confundiam-se, ora o cheiro sabia a peixe, a carne vermelha, a frango, a frutas, a comidas típicas, ora aquele cheiro mais agradável. Cheiro de vida palpitante. Aí conheci o famoso cheiro-do-Pará, é este que compensa e, hoje posso dizer, supera os outros odores do local.

Essa profusão de cheiros é composta de vários ramos de ervas secas, que têm resultado em deliciosos perfumes e são utilizados, também, para banhos de descarrego. Aliás, nessa feira há uma imensidão de curandeiras dispostas a ensinar simpatias, das mais diversas, para combater todos os males, atrair os bons fluidos e realizar os desejos

dos consulentes. Essas impressões fortes sobre a cidade são recorrentes, desde as pessoas mais simples aos estudiosos da Amazônia. O jornalista paraense Lúcio Flávio Pinto assim indaga sobre a capital cabocla:

O que faz Belém ser única no planeta? O engenho de uma arquitetura europeia transplantada *ipsis literis* para o trópico amazônico, em seu interior, mas esnobando-o (ficou até de costa para o rio-rua). (...) A síntese de um sincretismo acasalado na malevolência. Disso surgindo a cor, o cheiro, o gingado, a cama, a cozinha, a rua, a calçada, os beirais, o telhado, os ais¹².

Diria, retomando a epígrafe de Benedito Nunes, o que faz Belém, ou outra cidade qualquer, parecer única é a sua capacidade de metamorfosear-se em personagem com as características que lhes atribuem. É a soma desses atributos e muito mais, a mistura do mítico, do fantástico, do exótico e do extravagante, que particularizam a cidade morena de pés descalços, misturada e contrastando com algumas pompas dos costumes europeus, adquiridos na época do ciclo da borracha. Época em que as famílias endinheiradas mandavam lavar as suas roupas finas na Europa!

Estranho hábito-luxo esse de mandar lavar as roupas fora, ao contrário do dito popular que recomenda lavar a roupa suja em casa. Na época, o ditado só era válido para as roupas do dia a dia, as mais comuns, lavadas pelas mãos caboclas que, apesar da inferior qualidade da água – não tratada pelas modernas instalações sanitárias – as deixavam limpas, alvas e cheirosas, ao gosto das patroas-madames. As roupas do uso diário, as mais íntimas, as de dormir, trabalhar, suar, as que demonstram um pouco mais do ser, porque mais próximas e vivenciadas de forma mais espontânea, ficariam no local.

¹² PINTO, Lúcio Flávio. 2000. (apresentação do disco: *Olá, Belém. Cantos do Portal da Amazônia*).

Aqui há a reiteração do ditado: “roupa suja se lava em casa”. Essas não precisavam do processo industrializado de lavagens a seco, por exemplo. As roupas comuns não seriam expostas, pomposamente, aos olhares dos outros, também elegantemente vestidos, para ocasiões especiais: época das grandes óperas, recitais e peças famosas exibidas no belo Teatro da Paz, para deleite das endinheiradas famílias, que se consideravam muito mais europeias do que amazônidas.

Estranha atitude essa de separar as roupas. As impregnadas por uma sujeira leve, num misto de perfume e odores noturnos, precisavam passar por uma assepsia mais intensa, nas lavanderias europeias, abastecidas com águas tratadas e aquecidas. As que ostentavam a aparência produzida pelo estilo chique, entre texturas esvoaçantes, bordados, sedas, paetês, brilhos e gabardines, não combinariam com a “rusticidade” do local e com as condições precárias de higiene, ainda longe da comodidade proporcionada pela era das máquinas. Ou melhor, essa esnobe atitude combinava, muito bem, com as ideias toscas que a dita alta sociedade vestia e alimentava sobre a modernidade ou sobre o que era ser gente fina. Lavar roupas caras na Europa era tão comum quanto mandar os filhos para serem educados nos moldes europeus. Os filhos enviados, à semelhança das roupas ou mais que estas, precisavam ser polidos via formação erudita. Eles precisavam desimpregnar-se dos resíduos das contaminações locais, precisavam livrar-se da cor, segundo eles, escuro-encardida, típica do caboclo amazônida. Seus filhos teriam de ser alvejados e polidos para regressarem à terra natal com uma tez mais pálida e modos mais requintados, conforme o perfil do homem europeu.

Assim, envolvendo-me um pouco com as histórias do local, um interesse maior pelo não conhecido foi despertado. O tempo passando, outros lugares visitados, a cidade inteira explorada. “Praias. Tomar banho de água doce em quase pleno mar”.¹³ Banhos em rios e igarapés

¹³ ANDRADE, Mário, 1983, p. 64.

aprovados pelo corpo, já um pouco familiarizado com os cheiros e com as sensações deste lugar, tão diferente de tudo que ouvira até então, por parte dos surpresos familiares: lá, em Belém, você vai encontrar jacaré andando pelas ruas. Vai ver todos os tipos de bichos nos quintais das casas. Vai tropeçar em índios vagabundos pelas ruas. Cuidado com as doenças tropicais. Não se esqueça das vacinas, tome todas, previna-se.

Pois bem, já vi vários tipos de bichos, mas no zoológico e no mato, nunca nas ruas de Belém... Impossível não se render ante tanta beleza, a imensidão da floresta e a natureza a exhibir suas entranhas, banhadas, nutridas e consumidas pela força das águas ora barrentas, ora cristalinas, nos incitando a mergulhos refrescantes e perigosos. É preciso ficar atento, há muitas feras nas águas: jacarés, botos vermelhos, piranhas, cobras, e o mais perigoso é o poraquê, peixe cujo corpo emite eletricidade que produz violentos choques, “quando esse peixe dá a descarga junto de um açazeiro, todos os frutos caem n’água”.¹⁴ Você precisa defender-se, nadar de olhos abertos e com as orelhas em pé, como dizem os caboclos.

Lembro-me do primeiro contato com uma das comidas típicas: maniçoba. Desse prato pode-se dizer que é uma feijoada sem feijão, acrescida com folhas de mandioca, a maniva. Um prato delicioso. E o tacacá? É uma espécie de caldo suculento, com muito cheiro e sabor, deve-se ingeri-lo enquanto quente tão quente quanto às tardes chuvosas e abafadas. E as frutas? Manga, graviola, bacuri, cupuaçu? Não sei qual a melhor. E o açaí? Dizem que “quem vem ao Pará, parou, tomouaçaí ficou”. Não importa se a sabedoria do povo é soberana ou não. Só sei que esses sabores marcaram e dão água na boca só de pensarmos cheiros que exalam, enquanto preparados. As comidas típicas e os sorvetes são realmente saborosos. Como diria Mário de Andrade: “Tudo

¹⁴ CRULS, 1954, p. 84-85.

em geral gostoso, muita coisa gostosíssima, porém fica sobrando uma sensação selvagem, não só na boca: no ser”.¹⁵ Seria o gosto selvagem da inquietação, do apetite pela busca, pela experimentação e pela curiosidade do querer sentir e saber mais?

Cá estou eu, impressionada com a exuberância natural, após as primeiras impressões negativas; tocada pelo gosto selvagem. Há nesse sabor certa sensualidade contagiante advinda ora do perfume das flores e das frutas silvestres, ora da atmosfera úmida e, às vezes, sufocante. É difícil não se deixar envolver, não ser atraído pelo diferente, pela abundância e pela beleza natural. Fui envolvida nas névoas quentes do local. Apesar de saber que alguma coisa falta. Não sou daqui. Eu estou aqui. Adaptada, mas com a sensação de estar muito distante, não sei exatamente do quê, mas estou deslocada. Não tenho a certeza de que “Belém foi feita pra mim e caibo nela que nem mão dentro da luva”,¹⁶ como disse o autor do *Turista aprendiz*.

Estou mais para peixe fora d’água, sinto-me em trânsito, embora resida aqui. Essa sensação talvez se esclareça na definição que Claude Lévi-Strauss apresentou em seu seminário sobre a identidade. Afirma o antropólogo francês que: “Entre duas culturas, entre duas espécies vivas tão vizinhas quanto se queira imaginar, há sempre uma distância diferencial, e (...) essa distância diferencial não pode ser superada”.¹⁷ É como se esta cidade fosse apenas mais uma paisagem a qual contemplo não um lugar a que pertenço. Minhas raízes estão soltas, não consigo fincá-las. E precisa? Aqui habito talvez como observadora dessa tamanha e familiar estranheza.

¹⁵ ANDRADE, Mário, 1983, p. 62.

¹⁶ ANDRADE, Mário, 1983, p. 67.

¹⁷ LEVI-STRAUSS, 1977, p. 322.

Mais tarde, ao começar a ler um pouco sobre a Amazônia: sua história, suas lendas, seus mitos, suas características e, mais especificamente, sobre o que os viajantes falaram sobre a região, pensei poder entendê-la melhor. Engano, eu estou cada vez mais emaranhada nas ramas locais e cada vez mais solta no espaço. Eu não sabia, mas meu primeiro olhar estava embaçado pelas lentes do discurso pedagógico do colonizador, ou do complexo de povo colonizado. Quanto ao clima, poderia quase afirmar, com Euclides da Cunha, estou prestes a fazer as pazes com o sol escaldante e a atmosfera úmida e sufocante, feita, parafraseando o autor, para as fibras e os nervos do caboclo “cabra-da- peste”, que a tudo resiste, sem perder a paciência e o bom humor.

Hoje, após algumas leituras e reflexões sobre o que disseram alguns estudiosos e ficcionistas da e sobre a Amazônia, começo a entender e a concordar, em princípio, com o geógrafo-filósofo Eidorfe Moreira, com o estudioso dos sertões, o engenheiro social Euclides da Cunha, e o incansável missivista Mário de Andrade. Afirmam eles, de modos diferentes, que não dá para entender, conceituar ou interpretar a esfinge tropical. “Quem quer que se proponha a conceituá-la, sob qualquer aspecto que seja, deve fazê-lo num sentido necessariamente lato, sem o que prejudicará essa conceituação”,¹⁸ recomenda o paraense Eidorfe Moreira.

Não se pode pensar que a selva obedeça às determinações da visão cartesiana, ou do pretenso materialismo do homem civilizado. A floresta tem suas leis próprias, sua magia, seus encantos, sua “sobrenaturalidade”, sua maneira de reagir às intempéries do homem ou mãe-natureza. Euclides da Cunha, ao referir-se ao estranhamento, ou aos espantos com a região amazônica, afirma que isso “É natural. A terra ainda é misteriosa. O seu espaço é como o espaço de Milton: esconde-se em si

¹⁸ MOREIRA, 1989, p. 13.

mesmo. (...) Para vê-la deve renunciar-se ao propósito de descortiná-la”.¹⁹ E Mário de Andrade, em seu livro *O turista aprendiz*, ao deparar-se com o grande rio, afirma: “A foz do Amazonas é uma dessas grandezas tão grandiosas que ultrapassam as percepções fisiológicas do homem. Nós só podemos monumentalizá-las na inteligência”.²⁰ Roberto Ventura reitera a impossibilidade de apreender a complexidade amazônica:

Toda cartografia ou interpretação da Amazônia será sempre tentativas, ensaios de captação de um objeto em perpétua mutação. A vegetação labiríntica e o emaranhado dos rios encontram expressão em uma sintaxe igualmente sinuosa. A opulência da floresta se recria no vocabulário luxurioso. Na guerra contra o desconhecido, a Amazônia se converte em esfinge que, uma vez desvendada, traria o fim da história natural²¹.

Assim, amparada e advertida pelos quatro estudiosos sobre a complexa empreitada: interpretar aspectos seja quais forem da cultura ribeirinha, recortei alguns estereótipos elaborados sobre a Amazônia e tentei explorá-los para demonstrar outras leituras; levantei alguns pontos para explicitar o lugar de enunciação de tais conceitos, mirabolantes e grandiloquentes, sobre a floresta tropical, sem, contudo, descortiná-la. Mas, quem sabe? Possa abrir pequenas frestas nessa densa cortina, para espiá-la de outros ângulos e consiga ampliar as experiências de leituras já feitas sobre as imagens-conceituais da Amazônia, tornando-a mais acessível a outros olhares distantes e dispersos no tempo e no espaço. E possa, ainda, (des)nublar um pouco da névoa mítico-hiperbólica em que se configuram a maioria dos discursos, sejam eles documentais ou fictícios sobre a Amazônia.

¹⁹ CUNHA, 1927, p. 4. (prefácio ao livro *Inferno Verde*).

²⁰ ANDRADE, 1983, p. 61.

²¹ VENTURA, 1993, p. 45.

O olhar apressado do viajante

Em todo panorama de estereótipos populares e eruditos construídos sobre a Amazônia, permanece uma gama de conceitos impregnados daquela visão exagerada, resultante de impressões e olhares apressados, sobretudo de viajantes que por aqui passaram algum tempo e saíram difundindo o que para eles era o caldo cultural amazônida. Alguns dos relatos de viagens mais conhecidos são os de Luiz e Elizabeth C. Agassiz, Francisco José de L. e Almeida, Henry Walter Bates, Carlos Maria de la Condamine e o de Mário de Andrade com seu livro *O turista aprendiz*. Mário, em sua viagem, embarca na atmosfera do povo ribeirinho, dá asas à imaginação e divaga, tentando, naturalmente, fugir das estereotípias estrangeiras ou dos olhares opressores que os brasileiros poderosos tinham sobre os destituídos da sorte, relegados apenas às benesses da mãe-natureza.

Desde então se tem focado as culturas amazônidas como algo homogêneo, coeso e harmônico, pautado seja por um enfoque romântico, seja por determinantes biológicos, seja em nome de uma Nação forte. Todavia, uma observação mais atenta do universo cultural amazônida permitirá apreender a presença de fortes cruzamentos de culturas, articulando uma realidade mesclada pela hibridez e heterogeneidade cultural que, embora se procure negar, ocorrem nas mais diversas formas de expressões culturais. A cultura ribeirinha da região amazônica, por exemplo, tão cantada em verso e prosa, quanto (in)definida, tem sido emoldurada numa sorte de imprecisões assustadoras e grandiloquentes. Os discursos elaborados sobre esse espaço beiram sempre os extremos do negativo ou do positivo.

Nesses extremos, a Amazônia, por um lado, tanto é descrita como espaço edênico e inalterável, quanto como o infero, responsável por epidemias, febres e doenças tropicais mortíferas. E, por outro, é espreitada por aparições de seres fantásticos, alguns responsáveis até pela paternidade dos filhos das mães solteiras ou filhos das mulheres casadas seduzidas por forças estranhas. Essas impressões têm recebido as mais diversas denominações:

Eldorado para uns, inferno verde para outros; paraíso para os que a veem como objeto de estudo, tortura para quantos a tomam como objeto de conquista ou de ambição, a Amazônia não tem sido outra coisa como realidade histórica, social e econômica, senão o agigantado cenário de uma das mais ingentes experiências tropicais do homem (...). Mas a Amazônia, como observa Eugênio Horn, não é uma “terra de promessa” nem uma “terra de riquezas incalculáveis”, mas uma terra de problemas desconcertantes, ainda por resolver²².

A definição do geógrafo Eidorfe Moreira extrapola os estereótipos extremistas sobre a região e aponta para os problemas sócio-econômico-ambientais, a serem solucionados pelos programas de desenvolvimento sustentável, embasados em estudos consistentes que a Amazônia requer. Um dos problemas que chama a atenção de estudiosos da e sobre a Amazônia é uma espécie de vazio quanto a referenciais teóricos, com exceções de trabalhos recentes que vêm analisando arquivos, em sua maioria, particulares. Para citar apenas quatro bibliófilos: o filósofo e crítico literário Benedito Nunes; o estudioso das culturas amazônidas, o folclorista Vicente Sales; o jornalista Lúcio Flávio Pinto, autor e editor do *Jornal Povoal* e *Agenda Amazônica*; e o médico Camillo Martins Vianna, um defensor militante da saúde do planeta, entre outros da academia.

²² MOREIRA, 1989, p. 11-12.

Se os temas das culturas brasileiras e o das identidades nacionais são, há muito, motivos de debates e de pesquisas avançadas, não se pode afirmar que haja estudos realizados, com a mesma ênfase, sobre as culturas amazônicas. Apenas recentemente, nas últimas décadas, é que a questão das culturas locais vem sendo objeto de pesquisas e tem sido problematizadas em colóquios, artigos, dissertações de mestrado, teses de doutorado. A Amazônia, enfim, na academia.²³ Apenas esboçadas essas ideias, algumas indagações se colocam.

Nesse cenário globalizado e transnacionalizado, permeado de trocas e entrelaçamentos de culturas diversas, quais os traços identitários de um povo e quais as características ou expressões culturais que lutam, ainda, para serem evidenciadas? É possível continuar falando de culturas locais e imaculadas na Amazônia? Até que ponto essa cortina de imagens e visões hiperbólicas contribui para ofuscar as questões da diferença e da heterogeneidade cultural que nos (de)forma ou nos emoldura? Até que ponto, à luz dos novos olhares teórico-críticos, os conceitos atribuídos a uma Amazônia idealizada sustentar-se-ão? E de que Amazônia se tem falado tanto?

A hipótese que procurei desenvolver foi a de que até os traços mais tipicamente locais são “contaminados” pelas outras culturas. Todas as manifestações culturais são, em menor ou maior grau, produto de trocas, de influências e de negociações. Nesse processo de contatos algumas sobrevivem, mescladas com diversos tons das outras. Outros traços desaparecem ou agonizam para sempre. As culturas locais não são aquele conjunto de costumes que precisa ser defendido das “ameaças

²³ GAMA, Fábio Fonseca de Castro da. *A cidade Sebastiana. Era da borracha, memória e melancolia numa capital da modernidade*. Brasília: 1994. Belém: 1997; CASTILO, Luiz Heleno Montoril Del. *Fisiognomia da cidade moderna: estudo sobre três olhares e um lugar em transformação*. Belém: 1998. PONTE, Romero Ximenes. *Amazônia: a hipérbole e o pretexto*. Belém: 2000.

exteriores”. Culturas enfocadas aqui, como produto e resultado das inter-relações constantes que as dinâmicas culturais pressupõem. E que as diversas nuances e diferenças decorrem em função das interações com outras manifestações culturais.

No capítulo 1 da tese, *Alguns estereótipos amazônidas*, selecionei algumas imagens-conceituais sobre as culturas locais, elaborados, ora pelo olhar panorâmico do viajante; ora por estudiosos da Amazônia; por ficcionistas; pelas produções consideradas “menores”, as narrativas orais populares e por estudiosos das culturas amazônidas. Parte mais descritiva que forneceu os fios condutores dos demais.

No capítulo 2, *O enunciado dos estereótipos: olhares controversos* elaborei análise dos recortes destacados no primeiro. Explorei o processo de elaboração ou os mecanismos de construção das definições sobre as culturas que vêm se colocando, há muito tempo, sob outra ótica: a questão do jogo da alteridade a se contrapor àquela visão essencialista da cultura. Análise sob a luz dos novos enfoques teóricos que os comparatistas literários, os estudiosos das culturas e os novos historiadores vêm desenvolvendo nas últimas décadas. Esses enfoques têm apontado para leituras inclusivas de outros segmentos culturais, até então relegados à margem da academia.

Esses estudos têm focado as identidades como um conjunto de vetores, recorrências e pontos constelados produtores de tecidos ou redes culturais diferentes. Culturas como um complexo de signos e significações dinâmicos, instáveis e em constante processo de mutação. A proposta foi a de lançar outras possibilidades de interpretar as imagens-conceituais selecionadas para esta pesquisa e demonstrar que os (pré)conceitos são produtos de uma construção ideológica e podem ser desconstruídos, repensados à luz de outros enfoques. E que na Amazônia, com sua extensão territorial, riqueza de recursos naturais e da mistura de povos, nada é ou permanece original e intocado. Houve, há

trocas, perdas e sobrevivências de traços, sim, estes bem particulares, mas não em estado de pureza ou de essencialidade.

No capítulo 3, *Outro olhar sobre as imagens: sob o signo da transgressão*, lanço uma mirada sobre algumas imagens exageradas acerca da hiléia, com vistas a demonstrar que os (pré)conceitos foram construídos naqueles moldes fixados pelo olhar do forasteiro. E que a produção literária pode assumir, concordando com Eneida Maria de Souza, “funções próximas àquela do texto teórico, podendo ser interpretado como imagem em movimento na qual a rede metafórica é produtora de redes conceituais”.²⁴ Para contrastar com as três imagens densas e dramáticas do livro *Inferno Verde*, trouxe algumas versões do Boto, o mito peixe-homem sedutor. As narrativas foram coletadas no interior do Pará e são consideradas imagens mais lúdicas, as quais também compõem o imaginário do amazônida. As versões foram enfocadas como formas de transgressão, resistência ou versatilidade do modo de ser do homem amazônida, estabelecido pelo Outro, como modelo inalterado.

O *corpus* do capítulo 4, *Culturas para além das fronteiras* foi constituído pela análise de alguns aspectos do romance de Milton Hatoum, *Relato de um certo Oriente* (1989), que explicitem as trocas e entrecruzamentos culturais e de vozes diversas em convívio e em atritos constantes. Para enfatizar mais um pouco a mistura e a inter-relação das raças, recorri ainda, ao personagem principal da tetralogia de Benedito Monteiro²⁵: Miguel dos Santos Prazeres. Uma das leituras possíveis desse personagem é o paralelo entre Ele e o boto, Dom Juan Caboclo. Miguel, numa tentativa, talvez, de revanchismo contra os colonizadores, sonha e persegue seu intento: engravidar mulheres de diversas procedências.

²⁴ SOUZA, Eneida M. de, 2002, p. 43.

²⁵ Benedito Monteiro. Tetralogia amazônica: *Verdevagomundo, O minossauro, A terceira margem Aquele um*.

A (In)conclusão, *Um gesto para o outro*, apontou, em acordo com o desenvolvimento dos quatro capítulos, alternativas de abertura efetiva para outras manifestações culturais, com vistas a, pelo menos, induzir à conscientização da sua existência e a evidenciar a heterogeneidade das formações culturais. Além de destacar que o mais importante nas relações interculturais em que estamos imersos é arriscar na atitude, no gesto que acena e vê o Outro, não apostando numa relação harmônica e ideal de convívio, mas no respeito às alteridades.

A pesquisa teve caráter eminentemente interdisciplinar, próprio dos estudos literários e culturais comparados, na medida em que se desvencilhou de uma concepção essencialista dos campos disciplinares. Nesse sentido, a par dos conceitos da teoria e crítica literárias – enunciação, enunciado, intertextualidade, polifonia, plurivocidade – trabalhei com conceitos de outras disciplinas afins: Antropologia, Semiótica, Estudos Culturais, História, Sociologia, Geografia etc.

Em termos de marco teórico e metodológico, recorri a procedimentos da literatura comparada, com “um olhar descentrado, móvel. Um olhar que assuma o lugar a partir do qual se focaliza, posto que nenhum olhar seja inocente. Olhar descentrado que adquira mobilidade e flexibilidade, sendo capaz de rasurar e atravessar as fronteiras dos territórios nacionais em seu estatuto pedagógico, do tempo homogêneo e vazio”²⁶. Um olhar para o movimento complexo de semelhanças e diferenças, de continuidades e de rupturas e que, apesar do recorte – expressões culturais da região –, não ambicione o isolamento das demais, nem pretenda colocar-se no centro, invertendo ou negando as raízes outras que por aqui se bifurcam ou se multiplicam.

A construção das identidades culturais tomada na concepção de Homi K. Bhabha. Este autor apresenta visão contemporânea de outro lugar de enunciação e questiona as identidades fixas e as ideias de

²⁶ MARQUES, 1998, p. 54.

totalidade. Segundo ele, há “a necessidade de pensar o limite da cultura como um problema de enunciação da diferença cultural que tem sido rejeitada”.²⁷ Outros autores serão citados, para pontuar concepções de identidades em processo permanente de construção e em constante movimento de deslocamentos das fronteiras delimitadas e excludentes.

Deslocamentos provocados pela inclusão da produção cultural dos segmentos “menores”, os excluídos das escolas, por exemplo. Dessa maneira, constata-se que os “valores passam a ser valores de relação neste mundo cada vez mais transnacionalizado e ao mesmo tempo tão mais regionalizado”.²⁸ O estabelecimento de novos valores vem ocorrendo em função de estudos das literaturas regionais e das diversas minorias relegadas pela história oficial. São enfoques novos que vêm, aos poucos, sendo introduzidos em linhas de pesquisa de algumas universidades, pela veia dos estudos culturais e de outras áreas.

Homi K. Bhabha ratifica a necessidade da inclusão, ao lembrar que Fredric Jameson invoca algo semelhante em seu conceito de “consciência situacional” ou alegoria nacional, “em que o contar da história individual e a experiência individual não podem deixar de, por fim, envolver todo o árduo contar da própria coletividade”.²⁹ O que os autores propõem é que, sem negar a historicidade específica de um determinado povo, se procure inserir outras estratégias discursivas para ampliar o leque de atores que constroem a nação, enquanto ato performático, vivo, alterável, mutável, muito diverso, portanto, dos conceitos amarrados que somente a história oficial registra.

Evitei, entretanto, cair noutra tipo de reducionismo, erro comum em certos estudos que, na ânsia de trabalhar com as histórias rejeitadas e de tratar do Outro, os superestima e repetem as práticas da elaboração

²⁷ BHABHA, 1998, p. 63.

²⁸ YÚDICE, 1999, p. 310.

²⁹ BHABHA, 1998, p. 200.

ou da substituição de valores já desvelados, ou seja, as práticas de impor/ transpor a periferia para o centro, ou caem na armadilha de remontar uma totalidade a partir dos fragmentos que restaram.

A (In)Conclusão, ou melhor, a interrupção desta pesquisa concorda com Michel Foucault: a aposta está mais no gesto de desvelamento que na superação de todas as diferenças. Com o presente trabalho pretendi demonstrar e propor alternativas de ler ou de se trabalhar com as diversas expressões culturais. A originalidade da proposta consistiu no aproveitamento dos pressupostos teóricos, aqui esboçados, que apontam para uma maior preocupação com o ensino da literatura nas escolas, dissociados até então das demais manifestações culturais. O procedimento da não inclusão do Outro tem reproduzido uma visão distorcida das culturas e o empobrecimento do ensino.

Assim, para seguir uma das premissas benjaminianas, que destaca também o narrador de histórias, incluo outros tipos de narradores, por entender a narrativa em sentido amplo, a narrativa como expressão das representações sociais de uma comunidade, como elo de interação entre diferentes gerações. Proponho este olhar multifacetado e caleidoscópico para todos os níveis de ensino, procurando apontar brechas e novos jeitos de conhecer o Outro cultural, tão rico e tão diferente, nas suas especificidades, quanto excluído do sistema oficial.

O fim por que a hipérbole se estende tanto fora dos mesmos limites do que pretende persuadir, é porque quer chegar à verdade por meio da metáfora: mente e diz mais do que a coisa é, para que se lhe venha a crer o que é.

Pe. Antônio Vieira

Alguns estereótipos amazônidas

A finalidade deste capítulo foi a de selecionar algumas imagens-conceituais estereotipadas sobre as culturas amazônidas, cujas leituras resultaram naquela visão ora ufanista, ora depreciativa sobre as culturas ribeirinhas. Essa visão permeia, até hoje, o imaginário dos povos sobre o espaço e a população da Amazônia. Para tanto, selecionei algumas imagens-conceituais e representações retiradas de relatos de viajantes, de obras literárias e de produções populares. A produção literária tomada como representação do coletivo e da expressão do sujeito inserido numa determinada época. Os fragmentos de textos como discursos que explicitam o local da enunciação de quem os produziram.

Inicialmente, selecionei as imagens e tentei explicitar ou contextualizar as diretrizes motivadoras da construção dos discursos, hoje lidos como um conjunto de (pré)conceitos dos povos colonizadores sobre os colonizados. Daí a importância da leitura, para demonstrar os resultados cujos enfoques, ao serem delimitados sob os ideais da época, portaram primeiramente os objetivos da expansão-colonizadora, seguidos pelos ideais positivistas e progressista-civilizatórios, de modo que todas as ações empreendidas, justas ou não, eram justificadas pelos “benefícios” da civilização ou em nome deles, por um lado, e, por outro, pelos entraves da natureza enquanto legado de experiências-limite a desafiar a criatividade humana para superá-las.

A complexidade da selva, o confronto e o choque com as diferenças sempre provocaram interpretações díspares, equivocadas e violadoras dos direitos dos habitantes locais. Razão porque o que se noticia ou se conhece sobre a selva amazônica resulta mais das aparências, das descrições apressadas do que da observação da realidade ou do convívio com os modos de viver do povo nativo. Esse povo apresentava um jeito de viver muito diferente dos costumes dos que para cá vieram.

Mas qual seria a Amazônia seria mais próxima dos que nela habitam e julgam conhecê-la? Quantas Amazônias haverá? Poder-se afirmar que há tantas quantas leituras forem efetuadas. Ou que há uma infinidade de Amazônias devido à capacidade que o homem tem de alargar seus horizontes, sejam os imaginários, sejam os de pesquisas comprovadas. Leandro Tocantins, em “Amazônia: fundamentos de paisagem, vida e história”, palestra proferida em Serra do Navio, Território do Amapá, em janeiro de 1964, indaga: Que se compreende por região amazônica?

Um daqueles brasis fixados pelo sociólogo francês Lambert, justamente o Brasil mais atrasado, de estruturas arcaicas e economia subdesenvolvida, formando vivo contraste com o Brasil do progresso, o país em ascensão econômica e social? A Colônia não separada da metrópole-Brasil, mas nela incluída, como quer outro sociólogo francês, Roger Bastide? Uma área que escritores pessimistas denominam de “inferno verde” e os líricos de “paraíso verde”? Uma terra onde o homem ainda é um “intruso impertinente que chegou sem ser esperado nem querido – quando a natureza estava arrumando o seu vasto e luxuoso salão”, tal como visualizou Euclides da Cunha? Ou o “celeiro do mundo”, na profecia de Humboldt?³⁰.

³⁰ TOCANTIS, 1965, p. 6.

Lamentavelmente, passadas mais de cinco décadas, os questionamentos a respeito da compreensão da região amazônica, ainda ressoam como verdades para os brasileiros que não a conhecem tampouco imaginam a grandeza destas terras e águas benfazejas a nutrir farta natureza, apesar e para além das explorações e abusos de direitos dos povos que a habitam. Não há como negar que o contraste nos aspectos socioeconômicos apontado pelo sociólogo Lambert é hoje ainda mais grave. Continua havendo a divisão entre os dois brasis: Sul e Sudeste, mais desenvolvidos, e Norte e Nordeste, à margem dos grandes centros industrializados. E o quadro do desenvolvimento urbano vem se agravando devido aos deslocamentos incessantes daqueles que sempre estiveram à margem. Aos grupos dos marginalizados hoje são incluídos os perambulantes que vivem na periferia das grandes capitais, estes, na maioria das vezes, provindos de uma situação miserável.

Todos esses agrupamentos já não estão mais à distância dos centros, os moradores da periferia se deslocam constantemente, estão ao redor, no meio e misturados, geograficamente, nos espaços considerados urbanos. Não há como não percebê-los, até mesmo nos arredores dos condomínios fechados. A periferia está, também, no centro, muito mais pela expansão geográfica, pelo êxodo rural, ou pelo sonho de encontrar uma qualidade de vida melhor do que por programas efetivos de inclusão socioeconômica.

Nesse quadro de precário desenvolvimento econômico-social, a referência ao paradoxo: inferno verde x paraíso verde, celeiro do mundo é tema recorrente nos mais diversos tipos de discursos sobre a Amazônia, em pleno século XXI. Por essas e outras razões, não há que se procurar uma Amazônia verdadeira, seria uma vã procura, mas, ao contrário, buscar entender as diversas que existem delineadas

que foram de forma, às vezes, imaginada, porque representadas por outrem, forasteiro ou não, e também porque não há uma interpretação verdadeira. De qualquer maneira, se faz necessário conhecer melhor essas culturas locais, para poder abrir-se e conviver com as demais em estado mais aproximado de valores, sem a hierarquização estabelecida há muito.

Vale ressaltar, no entanto, que a representação, às vezes assimilada, não é resultado, necessariamente, de alienação por parte da população assimilante, ela acaba por se misturar e se confundir com a auto representação que a população alvo porta de si, mesmo que de modo inconsciente. Mesmo assim, a problemática econômico-social da esfinge tropical, embora (pré)conceituada por tantos, ainda não é palco incluído nas pautas das decisões políticas da nação.

Nesse sentido, a Amazônia é muito mais tematizada em sua vertente mítico-poética. As propostas de um desenvolvimento econômico-social sustentável, que considerem as necessidades e os valores dos povos locais, têm permanecido na esfera dos grandes encontros nacionais e internacionais. Não se trata de defender a heterogeneidade da cultura contra a homogeneidade. Trata-se de perceber que toda cultura nacional vai viver essa tensão o tempo todo, entre a coesão social e a fragmentação, entre o discurso totalizante da nação pedagógica e o discurso da nação performática. Isto é, uma nação em processo permanente de construção.

Imagens exageradas: do inferno ao celeiro verde

Depois de tempos de desastres e de grandes infelicidades; quando os povos fatigados começam a respirar. Então as imaginações, abaladas pelos espetáculos terríveis, pintam coisas desconhecidas para aqueles que não forem testemunhas.

Diderot

Desde as primeiras cartas, relatos e documentos escritos sobre a penetração do europeu no maior rio da Amazônia, a partir de 1541-2, houve a elaboração e registro de discursos assustadores sobre as suas andanças e aventuras realizadas nos rios e florestas. A começar pelo relato do dominicano frei Gaspar de Carvajal que, sob as ordens de Francisco Orellana, governador da cidade de Santiago de Guayaquil, monta uma grande expedição e parte em busca da conquista das terras do Eldorado e da canela, das árvores diversas e das especiarias³¹. Frei Carvajal não escapou à tradição dos cronistas viajantes, iniciou seu relato-documento sobre o descobrimento do Rio Amazonas afirmando que “tudo que eu vou contar d’aqui por diante será como testemunha de vista e homem a quem Deus quis dar parte de um tão novo e nunca visto descobrimento, como é este que adiante direi”.³² Aqui está explícito o poder testemunhal do texto escrito e, como tal, considerado documento verídico.

³¹ Especiarias chamavam os cronistas, transpondo para a Amazônia a ideia e a imagem do rico manancial do Oriente, que os portugueses perdiam a favor dos ingleses e holandeses. Drogas do sertão, assim denominavam os regionais e todas essas “especiarias” que a floresta prodigalizava e os rios podiam transportar facilmente. TOCANTINS, 1971, p. 176.

³² CARVAJAL, 1941, p. 13.

E continua o frei enumerando as dificuldades que vivenciaram na travessia do grande rio: a falta de comida, os perigos enfrentados nas fortes correntezas, até encontrarem a primeira povoação de nativos. Orellana conhecia parcialmente a língua daquele povo e conseguiu comunicar-se. Eles foram bem recebidos e “muito bem tratados pelos indígenas”: o tempo todo, eles eram servidos de comida farta, de joias e de ouro, estes sempre aceitos pelos visitantes e “retribuídos” por quinilharias, espelhos, por exemplo, novidade para os nativos.

Nesse povoado, tiveram notícias das Amazonas, mulheres que viviam num imenso e rico espaço; sem homens, elas dominavam a todos que por lá aparecessem. Elas até mutilavam o seio direito, para melhor manusearem as flechas e só aceitavam a presença incômoda/ necessária do homem quando queriam procriar, e de preferência, filhas mulheres. Os filhos homens elas entregavam para os pais criarem. A comunidade das Amazonas era essencialmente feminina. Franz Kreüther Pereira, no livro: *Painel de lendas & mitos da Amazônia*, explica como teria surgido o mito das Amazonas:

Tidas no princípio como fruto de uma observação mal feita pelos primeiros navegantes do Grande Rio; ou produto do delírio de um capitão espanhol; ou ainda, da ingenuidade clerical – sempre disposta a aceitar o “absurdo” desde que viesse dos selvagens pagãos – de um frei Gaspar de Carvajal ou Cristobal de Acunã; as Amazonas permanecem, ainda, quase meio milênio depois, envoltas no mesmo véu de mistério, magia e sedução. Esse véu foi, em parte, descerrado pelo pesquisador Jacques Mahieu.³³

³³ PEREIRA, 1994.

Em seu livro, *Os Vikings no Brasil*, Jacques Mahieu registra: “Etimologicamente, Amazonas significa sem seios, de A-Mazós, pois acreditavam os antigos que as famosas guerreiras da Cítia oblavam o seio direito para melhor manejarem o arco e flecha”.³⁴ Contudo, para o barão de Santa-Anna Nery, “o vocábulo tem raízes gregas, composta por ama, que quer dizer “união” e zona, significando “cinto”; assim, amazonas pode ser traduzido por unidas por um cinto”.³⁵ Já o paraense Alfredo Ladislau dá-nos, numa terminologia nativa, um significado que é exatamente igual ao que a lenda de Heródoto difundiu: “Aqueles que não têm seios”, no dizer dos índios Ikam-ny-abas.³⁶

O Padre de Acunã informa que Yacamiaba é o nome dado ao pico “que se destaca mais entre todos os outros”, nas altas montanhas – provavelmente do Tumucumaque – onde vivem “essas mulheres masculinizadas”.³⁷ Já, os índios Tapajós as conheciam por “cunhantensequina” ou “mulheres sem marido”, que significa “águas que retumbam” ou “ruído de águas”, como um pouco provável gerador da palavra Amazonas. Daí o nome de um dos rios principais da região. Franz Kreüther Pereira apresentou um inventário de prováveis origens do vocábulo Amazonas, a lenda que tanto povoou o imaginário dos viajantes e dos habitantes locais. Embora a lenda das Amazonas não seja tão conhecida, o espaço amazônico, por elas guardado, tornou-se mundialmente cobiçado por suas riquezas naturais.

O frei e a sua expedição reencontraram e ratificaram o imaginário dos escritos pelos viajantes cujas histórias sobre o Eldorado, a riqueza infinita, o “bom selvagem”, dócil e obediente, o lugar fabuloso das

³⁴ MAHIEU, 1976.

³⁵ NÉRI, 1979.

³⁶ Apud MAHIEU, 1976, p. 17.

³⁷ Apud MAHIEU, 1976, p. 51.

lendárias mulheres guerreiras estão, desde sempre, presentes nos documentos, permeados de devaneios, sobre a Amazônia. Essa porção terrestre-aquática comporta a maior floresta tropical e a maior bacia hidrográfica do mundo, também conserva uma inesgotável fortuna de lendas e mitos, que acabaram, por fim, seduzindo a todos os que a registraram com várias denominações: “inferno verde”, “deserto vermelho”, “pulmão do mundo”, “paraíso ecológico”, “terra-do-já-teve”, “celeiro do mundo”, entre outros exotismos que caíram no lugar comum, aliados às ideias de uma bonança e fartura inesgotáveis.

E, assim, desde a chegada dos europeus à América, construiu-se uma série de imagens-conceituais e definições duvidosas acerca do Novo Mundo. Imagens-conceituais inspiradas na tradição greco-romana e ibérico-renascentista, impregnadas pelo sentimento da suposta superioridade dos europeus que imaginavam fundar um lugar aonde chegavam. Eles se julgavam os disseminadores de uma cultura superior. Algumas dessas ideias foram postas em confronto quando, ao desembarcarem nas terras desconhecidas, eles, os estrangeiros, encontraram povos organizados, com suas crenças e modos de viver bem particulares. Esse foi o primeiro confronto do colonizador com as condições histórico-culturais embasadas em valores por aqueles não reconhecidos, no processo de “achamento” ou “invenção” do Novo Mundo.

A ambiguidade e o olhar narcísico se mantiveram ou se mantêm em nome da alteridade estrangeira – a dos europeus – os quais, frente a outros povos, têm dificuldade em reconhecê-los e impõem a sua identificação cultural, a única que conhecem, como referência para persuadir e dominar o Outro. Daí os equívocos ou o julgamento apressado sobre os novos lugares. Pois da unidade almejada e pretendida pelos

nacionalistas-modernistas, idealizadores de uma Nação homogênea e forte, à constatação da diversidade e riqueza da composição dos povos, os mosaicos da cultura subjugada sobreviveram aos retratos emoldurados. E, ante a impossibilidade da concretude de um todo e de confrontos em confrontos, as “mentiras” seguiram tentando dizer muito mais, ou menos, do que a coisa é, retomando a epígrafe de Diderot, para que se lhes deem estatuto de verdade.

O primeiro documento literário sobre o Brasil, a *Carta de Achamento*, de Pero Vaz de Caminha é exemplar. A carta tece considerações sobre a diversidade da nova terra e dos seus habitantes – alguns até comiam carne humana, os canibais –, com paralelos entre ela, os lugares e os moradores do mundo conhecido, numa trama de analogias e de diferenças que são, além disso, a pretensa confirmação da alteridade do colonizador. O estrangeiro-conquistador também percebe, no contato com os habitantes encontrados, que é recebido por esquemas de percepções (pré)estabelecidos e permeados por uma gama de estranheza e curiosidade entre as culturas de contato. O contato inicial é, na verdade, um confronto de (pré)conceitos mútuos.

Na história da Amazônia, a construção dessas imagens-conceituais não seria muito diferente, principalmente no que se refere às conotações canibalescas. O alemão Hans Staden, no relato das *Duas viagens ao Brasil*³⁸ (1547 e 1549), agradece a Deus por ter sobrevivido às garras indígenas. Hans Staden foi preso pelos índios Tupinambás, porque eles o confundiram com um dos invasores portugueses, inimigo, portanto. A relação do alemão com o indígena demonstra, “por um lado, o inferno antropofágico, [...] por outro, o paraíso perdido, sempre descrito ou sugerido por muitos viajantes europeus”.³⁹ Em seu livro sobre a viagem,

³⁸ STADEN, 2000, p. 169-79.

³⁹ FINAZZI-AGRÔ, 1993, p. 102.

Hans Staden produz um texto mítico e realista e ele próprio se torna o personagem ficcional de sua própria história e de fatos verídicos que presenciou. No capítulo XXVIII, “Com que cerimônias matam seus inimigos. Como os matam e como os tratam”, descreve alguns requintes da cerimônia assustadora:

Sim, aqui estou, quero te matar, porque os teus também mataram a muitos dos meus amigos e os devoraram. Responde-lhe o outro: “Depois de morto, tenho ainda muitos amigos que de certo hão de me vingar”. Então desfecha-lhe o matador um golpe na nuca, os miolos saltam e logo as mulheres tomam o corpo, puxando-o para o fogo, esfolam-no até ficar bem alvo e lhe enfiam um pauzinho por detrás, para que nada lhe escape. (...). Comem os intestinos e também a carne da cabeça; os miolos, a língua e o que mais houver são para as crianças. (...). Tudo isso vi e presenciei⁴⁰.

Não é difícil imaginar o terror do indivíduo ante um ritual, para ele, tão violento e realizado com tamanha naturalidade. Hans Staden afirma que não foi devorado, quando esteve prisioneiro dos índios, porque rogou muito a Deus para que o salvasse e chorou muito. “A ti imploro meu Deus, no meu pesar etc.” Os selvagens diziam então: “Vejam como ele chora, ouçam como se lamenta”.⁴¹ Sabe-se que o índio comia partes de determinados mortos, não para saciar sua fome, mas para assimilar virtudes, coragem e sabedoria, qualidades que Hans Staden não demonstrou possuir, naquele momento.

⁴⁰ STADEN, 2000, p. 61.

⁴¹ *Ibidem*.

O episódio problematiza a pretensa “superioridade” do colonizador que, aos primeiros impasses e frente aos ritos desconhecidos, descia rapidamente do pedestal. O ritual, para além da amostra singular da cultura indígena, traz à cena o índio-sujeito-ator em ação. Ele não é apenas aquele ser submisso às ordens de um senhor. Ele porta e preserva os seus traços culturais, não de forma original, mas de modo que os traços o identifiquem e o fortaleça enquanto representante daquele povo.

Essa é uma das constatações de que não há cultura melhor ou pior que a outra, há dificuldades em reconhecer os diversos hábitos de culturas diferentes, nas suas formas de viver e de interpretar o mundo. Há surpresas boas e assustadoras frente ao inesperado. Há decepções nas expectativas alimentadas em função de as terem moldado sob os padrões fixos de comportamento. Há espanto de ambas as partes, ante a multiplicidade de modos de ser próprio de cada comunidade. E, no caso de Hans Staden, ele utilizou o seu conhecimento para convencer a comunidade indígena, seus algozes, na oportunidade, de que ele não era inimigo.

Hans Staden, ao explicar ou prever fenômenos da natureza, os classificava como sinais de benção ou castigo enviados pelas divindades, ora satisfeitas, ora iradas com as atitudes dos índios. Nesses momentos o alemão assumia o papel do mediador-pajé entre os índios e os deuses. Hans Staden, para escapar da prisão, demonstrou medo, esperteza e perspicácia ao convencê-los de que possuía poderes mágicos para se comunicar com a natureza. Habilidades respeitadas e críveis pelos indígenas. Para eles, somente aos homens exemplares tais “poderes” eram concedidos pelas divindades. As atitudes do estrangeiro foram suficientes para que o tratamento recebido fosse modificado. Os índios passaram a respeitá-lo, enquanto homem que tinha poderes respeitáveis e significativos para eles.

Assim, desde os primeiros viajantes que por aqui passaram, a Amazônia foi definida e conceituada como aquele espaço dotado de natureza esplêndida, mas com habitantes ora selvagens e monstruosos, ora receptivos e hospitaleiros, ou preguiçosos e com inclinação maior para o lado festivo da vida, ao contrário do disciplinado europeu. Os discursos registrados pelos cronistas, viajantes e narradores outros enunciaram e fixaram noções apressadas ou deturpadas de tudo que imaginaram ou presenciaram, ao vivo ou não.

Retomando a epígrafe do Pe. Antônio Vieira, a hipérbole configura-se como um esforço de persuasão e de convencimento, de provar a verdade, de conferir ao enunciado o estatuto de voz inquestionável. O primeiro documento, já referido, sobre a terra dos perigos, a Carta sobre o achamento do Brasil, é revelador do etnocentrismo alienígena, ao relatar as impressões e o espanto dos portugueses ao se depararem com a nudez do selvagem e com a ausência de vergonha das índias, que desfilavam nuas em pelo, sem o menor pudor, sob os olhares acesos dos “civilizados”.

Daí em diante, uma série de interpretações será desenvolvida e imposta sobre esse povo “inculto, indefeso, perdido na mata”. Essa corja precisava, urgentemente, ser protegida, sob pena de arder no inferno, já que não acreditava num único Deus, mas em vários deuses incorporados na natureza. Para os brancos cristãos, essa prática era incompreensível, infundada, precisava ser erradicada e substituída pela fé no verdadeiro e único Deus deles.

Essa uma das razões para a matança ou humilhação dos índios rebeldes, que não se curvaram ao adestramento religioso-cultural há muito registrada e estudada por historiadores, antropólogos e outros estudiosos das culturas. Antonio Cornejo Polar, no livro *O condor voa*:

literatura e cultura latino-americana analisa o diálogo entre Atahualpa e o padre Vicente Valverde, em Cajamarca, na tarde de sábado, 16 de novembro de 1532.⁴² O padre entrega uma bíblia e um crucifixo ao índio, esperando, naturalmente, uma reverência aos signos da cristandade. Esses objetos não têm nenhum sentido para o indígena, não sendo úteis, ele os joga fora. O gesto espontâneo do índio foi interpretado como uma ofensa, um ato de rebeldia. O diálogo foi, na verdade, mais uma das cenas de imposição de valores cristãos aos indígenas.

O filme *Aguirre: a cólera dos deuses* (1972), de Werner Herzog, também captou a cena em que o padre Carvajal entrega a bíblia a um índio. O índio apanha a bíblia como se fosse uma caixa qualquer, a chacoalha para escutar algum barulho, alguma voz. Ela não responde. Ele a joga no chão, para o espanto e a ira do evangelizador. Para o índio, habituado a se comunicar oralmente, por gestos, pinturas nos corpos e outras formas de transmissão de mensagem, a palavra escrita não tinha valia alguma. As letras eram apenas rabiscos ou rastos deixados por um inseto numa folha de papel. Tampouco o único Deus lhe fazia sentido. Com o gesto da recusa, o índio introduz ou chama a atenção para a diferença cultural.

Até o século XVIII, os relatos dos viajantes portaram imagens de um continente imenso e impenetrável, imagens desenhadas pelos caprichos da imaginação advindos das leituras sobre o Novo Mundo. Após o século XVIII, os relatos começaram a mudar o tom dos seus escritos. La Condamine e Alexandre von Humboldt introduzem ideias mais simpáticas com relação ao povo indígena. Os dois autores foram os primeiros a dar ênfase aos costumes sadios e ao modo de viver do nativo. Ambos escapam das descrições meramente pitorescas e exóticas da população amazônica.

⁴² POLAR, 2000, p. 220.

Humboldt, cientista naturalista, utiliza métodos mais diversificados em suas observações. Ele não se prende somente às intuições, ao lado mítico-poético que o lugar inspirara aos seus antecessores. As lendas ficariam em segundo plano. Esse cientista se deterá mais nos fatos e nas condições reais vividas pelos indígenas. Humboldt faz com que a América deixe de ser uma quimera para imaginações fantásticas e se converta em objeto de investigação por parte dos exploradores.

Dessa maneira, à semelhança do “descobrimento” do Brasil, que teria sido um acidente de percurso – a frota portuguesa estaria rumando para a Índia e, num desvio de rota causado pelas intempéries, chegou à Terra de Vera Cruz – o “descobrimento” da Amazônia também parece ter sido obra do “acaso”, ou melhor, da aventura e das viagens de exploração. Todos vinham em busca do Eldorado, do paraíso das especiarias e dos demais recursos abundantes nas matas e nas águas amazônicas. Tais riquezas não poderiam continuar em mãos não hábeis para explorá-las, mãos dos nativos.

O processo inicial de achamento do território e de invenção da Amazônia foi obra de dois rebeldes ou dissidentes espanhóis: Vicente Pinzón e Francisco de Orellana. O primeiro havia sido integrante da Expedição de Colombo (1492) e o segundo era um comandante de Pizarro que partira de Quito em busca do El Dorado e das árvores de canela⁴³.

Os espanhóis dissidentes do comando da expedição – retratada no filme *Aguirre: a cólera dos deuses* –, embebidos das visões edênicas produzidas pelo Ocidente, chegaram e, naturalmente, ante os contrastes climáticos e culturais, deram asas à imaginação e outros relatos mais

⁴³ PONTE, 2000, p. 152.

fabulosos foram produzidos. Assim, são conhecidas e recorrentes, em toda e qualquer produção documental ou ficcional sobre a Amazônia, as definições fantasiosas, enriquecidas e misturadas com o imaginário dos espanhóis. Os que para cá vieram não poderiam ter outro olhar à época, a não ser o focado pelo projeto expansionista europeu.

Essas definições dos espaços encontrados, ao modo das narrativas orais populares, não têm autoria comprovada, mas sobrevivem e se espalham no tempo e no imaginário das pessoas, até das letradas, com a diferença de que as definições são atribuídas a alguém: um escritor, um cientista, um viajante que falou/escreveu algo e foi interpretado de forma diversa daquilo que realmente disse. Pois, quem conta um conto aumenta ou tira um ponto, conforme a sabedoria popular. Assim, essas ideias espalharam-se e foram aceitas como verídicas. Tão evidentes como as raízes que se espalham nas águas e nas matas amazônicas.

Do exagero à crença

Um dos conceitos mais conhecidos da Amazônia, destacado por Romero Ximenes Ponte, antropólogo cearense, é o do Inferno Verde, atribuído a Alberto Rangel. Esse é mais um caso de autoria indevida. Rangel escreveu um romance denominado *Inferno verde* e a frase é falada por um personagem num delírio febril. Pela difusão através de leitores e da oralidade, passou-se a atribuir ao autor a imagem segundo a qual a Amazônia seria um “Inferno Verde”. Outro caso semelhante ao de Alberto Rangel aconteceu com Humboldt, a quem se atribuiu a imagem da Amazônia como “celeiro do mundo”; nunca encontramos, afirma Romero, “ninguém que soubesse informar em que obra estaria o conceito ou a imagem de celeiro do mundo”.⁴⁴

⁴⁴ PONTE, 2000, p. 152.

Um terceiro caso é a imagem-conceito de “pulmão do mundo” atribuída a Harald Sioli, um cientista alemão que viveu na Amazônia. Sioli afirmou que a Amazônia não era a grande produtora de oxigênio do planeta. A declaração foi divulgada pela imprensa na forma de uma afirmativa. Sioli negou inúmeras vezes a autoria de tal frase, mas a “tentação da hipérbole”⁴⁵ ou a força do senso-comum desconheceu o desmentido e a imagem ganhou autonomia e povoou, soberba, o imaginário regional, incluindo certos círculos eruditos. A afirmativa se converteu em verdade nutrida no imaginário, no discurso oral ou na escrita sobre a imagem-conceito que se convertera em hipérbole. Assim, temos, até hoje, a “mentira” ganhando vida própria, à revelia dos autores referidos, com uma força avassaladora e inquestionável de persuasão e de convencimento.

Sabe-se que a Amazônia começou a ser realmente difundida em suas dimensões geográfica, socioeconômica e culturalmente após a passagem dos cientistas. Antes deles, a Amazônia ainda era uma lendária terra de mulheres guerreiras e de tesouros escondidos. O Eldorado incivilizável e quase inatingível. Na verdade, o que se nota é uma espécie de improviso nos conceitos elaborados sobre as culturas locais. A voz do amazônida, do povo ribeirinho é inaudível para quem a descreveu e a conceituou de forma estática, ou para aqueles que a conceituam como uma cultura autêntica e original. Autenticidade desmascarada, imediatamente, no confronto ou no contato com o estrangeiro, com o Outro, com o indivíduo que não pertence às suas culturas. À exceção do erudito alemão Theodor Koch-Grünberg que, em sua viagem pelo alto Rio Negro, ouviu e registrou uma série de lendas contadas pelos indígenas.

⁴⁵ Idem, p. 120.

Após publicação das narrativas recolhidas e analisadas pelo pesquisador alemão, Mário de Andrade utilizou algumas dessas lendas para criar o seu herói sem nenhum caráter, o Macunaíma, síntese da mistura de mitos de todo o Brasil. O pesquisador não estava interessado em explorar os recursos naturais da Amazônia, ele foi um dos primeiros estudiosos que preferiu demonstrar outros tipos de mitos, os dos nativos da região.

Os colonizadores sempre tentaram impor seus costumes aos nativos. Mas, em certos momentos, naquelas situações em que não dominavam os códigos tribais ou os modos de sobrevivência na selva, por exemplo, eles foram obrigados a ceder, cooperar, recuar em sua ofensiva. “Apesar das armas de que dispunham, os europeus viviam aterrorizados pela ameaça do canibalismo, das flechas ervadas com peçonha”.⁴⁶ Eles temiam as “perversidades” que os selvagens poderiam praticar com eles, enquanto dormissem.

Romero Ximenes Ponte aponta esse comportamento do estrangeiro como demonstração de que a dominação não se fez ou não se faz totalmente, isso porque há e haverá, sempre, elementos intraduzíveis de uma cultura para outra. É assim que começa a haver espaço para a negociação, ou melhor, para a admissão da existência do Outro, embora ele ainda permaneça como o estranho, o exótico ou o inferior, mas ele existe e permanecerá em luta pela sua sobrevivência, seja ela reconhecida ou não. Ou, ainda, a constatação da diversidade de perspectivas com relação aos interesses de uma comunidade. Há uma gama de signos que só têm significado para os que os conhecem e dominam. Há um emaranhado de desentendimentos que vão se estabelecendo no confronto de olhares díspares. O nativo é lido e descrito sob o foco da cultura do visitante-invasor.

⁴⁶ PONTE, 2000, p. 43.

Mais recentemente, após as expedições e a divulgação dos relatos portadores de tantas histórias espetaculares, a Amazônia viria a tornar-se fonte de recursos para a ciência e um dos locais mais atraentes do planeta. Mas, “acima de tudo, os viajantes estrangeiros que estiveram na Amazônia, no século passado, foram apaixonados aventureiros, amantes das viagens. E foram eles que empreenderam uma campanha que ficou na história: o primeiro grande inventário da região”,⁴⁷ afirma o jornalista Lúcio Flávio Pinto. E ressalta:

A Amazônia precisa descobrir, urgentemente, de que maneira faz parte do mundo e como conseguir uma inserção que lhe seja mais favorável, que não seja colonialista, na relação com o mundo e no relacionamento com as regiões líderes do próprio país. (...) a Amazônia ainda é uma idéia estranha à identidade nacional. Neste aspecto, a Amazônia não é exatamente o Brasil⁴⁸.

Se considerarmos as ideias cristalizadas e difundidas sobre a região, pelo país e pelo mundo, a Amazônia seria o espaço inesgotável de recursos naturais. Ela é cercada de exageros por todos os lados. Assim, a questão que se coloca não é a de ignorar os conceitos, as definições, os olhares sobre a Amazônia. Essas imagens-conceitos já se naturalizaram no imaginário coletivo, via intensa propagação. Trata-se de questionar a quem interessa pensar a Amazônia enquanto “espaço-mãe-útero-vegetal”, acolhedor, original e intocado, à semelhança da árvore “mãe-da-floresta”. (figura 1, anexa). Essa árvore apresenta em seu tronco uma espécie de vagina, útero ou o colo acolhedor da mãe que a todos os filhos provê, sustenta e ampara. A figura da árvore estaria de acordo com a visão de uma suposta origem, essência, ou de um porto seguro e uma identidade definida em sua plenitude, acabada. Ela pode

⁴⁷ PINTO, 2000, p. 5.

⁴⁸ Ibidem.

ser lida como representação dos parâmetros da época, tudo e todos classificados, identificados de forma segura e estável.

Há em compensação e para além das imagens-conceitos da Amazônia-fonte-inesgotável, a consciência de que o seu espaço precisa ser preservado em seus recursos naturais, apesar e acima da miséria e das dificuldades em que vive parte dos povos amazônidas. No início do século XX, a Amazônia encantou, também, um dos mais brilhantes brasileiros dessa época, que a percorreu com a ciência de engenheiro, mas sem perder a inventividade do escritor. Impressionado com uma natureza arrebatadora, rios que mudavam de curso e ilhas que se movimentavam, como se andassem por caminhos sinuosos que percorreram sobre as águas, Euclides da Cunha concluiu que a Amazônia era o último capítulo do Gênesis a ser escrito, não por uma mão divina, mas por delegação dela, pelo homem, o mesmo intruso que viria a instalar-se onde não fora convidado.

De qualquer forma, a Amazônia hoje é tema de polêmicas infundáveis: há os que defendem sua preservação total, e há os que defendem sua exploração, de modo sustentado, como meio de subsistência da população, que não tem alternativa senão os recursos que a natureza oferece. Vale ressaltar que são os nativos da região que detêm o saber do indígena e do caboclo no cuidado com a natureza, no trato com as ervas medicinais, na extraordinária habilidade – tão rica quanto à imensidão da floresta – que eles têm para reativar a memória nos momentos de contar os causos das encantarias e dos mitos que tentam, de algum modo, de entender e explicar os mistérios escondidos pela esfinge amazônida. Não há dúvida de que a região precisa e merece ser tratada de modo essencialmente sustentável.

Márcio Souza, no seu livro *A expressão amazonense: do colonialismo ao neocolonialismo*,⁴⁹ refere-se à primeira visão da Amazônia, concordando com o jornalista Lúcio Flávio Pinto sobre a importância do papel que os viajantes desempenharam, no sentido de divulgar e tornar a região um foco de interesse inesgotável. Um dos aspectos mais relevantes a destacar aqui é o que o autor assinala para a superação do complexo de povo colonizado. Os viajantes divulgaram outra forma de ver a Amazônia – não destituída de exageros – uma região rica, diversa, com traços jamais imaginados ou relatados de modo fiel. Os relatos dos viajantes também desmistificaram aquela ideia da selva impenetrável. A Amazônia, enfim, se abriu para a exploração de outras mãos e olhos plenos de curiosidade. Vale notar, entretanto, que ela não se entrega, ela se deixa envolver, mas... Segundo Márcio Souza:

Durante a fase da conquista e da penetração, o relato pessoal e surpreendido dos viajantes desempenhou na cultura o papel que o garimpo econômico e pesquisador da selva representaram para o mercantilismo. Foram esses relatos que serviram, posteriormente, em grande parte, na orientação, classificação e interpretação da região como literatura e ciência; foram eles, perscrutadores do fantástico e do maravilhoso, que permitiram o conhecimento das coisas visíveis e invisíveis, guiando uma futura expressão de representar o enigma regional numa peculiar escritura. A Amazônia abriu-se aos olhos do Ocidente com seus rios enormes como dantes nunca vistos e a selva pela primeira vez deixando-se envolver. Uma visão de deslumbrados que não esperavam conhecer tantas novidades⁵⁰.

⁴⁹ SOUZA, Márcio. 1978, p. 53.

⁵⁰ *Ibidem*.

O escritor amazonense Márcio Souza e o jornalista Lúcio Flávio Pinto talvez tenham sido os primeiros a reconhecer a importância das expedições que para cá se deslocaram. Foram os relatos escritos de maneira impressionada, produzidos nos momentos de choque inicial entre as culturas, que serviram de base para as primeiras tentativas de interpretação literária ou científica da região. E, como toda interpretação, essas também, foram alvos das mais diversas fantasias sobre os mitos, as lendas, as grandezas naturais inesperadas.

Um dos primeiros cientistas a empreender a aventura de atravessar a região foi o francês Charles Marie de La Condamine que, vindo de Quito, em 1743, percorreu rota parecida com a de Francisco Orellana. “La Condamine foi o primeiro cientista a fazer a descrição de várias espécies desconhecidas dos europeus até então, como os botos, o uso do curare e a borracha”.⁵¹

Antes de chegarem à região, os forasteiros tinham ideias mirabolantes sobre a Amazônia. Para eles, a Amazônia podia representar tanto a possibilidade de novos empreendimentos, quanto o fracasso de qualquer empreitada. Paradoxo instalado pelo medo do desconhecido e do convívio em meio a contrastes tão surpreendentes como os que encontraram. Mas, depois de passarem boa parte do século XIX navegando pelos rios, enfrentando animais desconhecidos, os temidos indígenas e resistindo às doenças tropicais, continuaram em busca dos, aparentemente, insignificantes insetos ou à cata de novidades para enviar aos seus conterrâneos. Após tamanho mergulho no cotidiano caboclo, alguns deles foram obrigados a rever suas impressões sobre a Amazônia. Eles contribuíram com o registro da própria história da região, porque foram os primeiros a divulgar, de forma positiva ou não, esse espaço tão estranho e desconhecido dos brasileiros, principalmente.

⁵¹ SOUZA, Márcio, 1994, p. 77.

Eles foram, também, os responsáveis pelo mito de que a selva impenetrável seria um vazio demográfico, um espaço hostil, desafiador e inadequado para a habitação de homens civilizados. As verdes matas seriam apenas terras encharcadas de águas pelas ramases poros, cujos moradores só poderiam ser os selvagens nativos, sem cultura, sem higiene, sem modos civilizados, adaptados às atrocidades das doenças tropicais e aos perigos da selva. Estes, nela viviam em suposta harmonia. Esse foi um dos pontos negativos contidos em seus relatos. Em contrapartida, a partir desses mesmos relatos exagerados é que o mundo voltou os olhos para a Amazônia, e essa parte do planeta começou a ser objeto dos mais diversos tipos de exploração. Não cabe aqui analisar méritos, julgar as empreitadas mais ou menos benéficas para a população local.

No artigo “Os cientistas na Amazônia: um século que passou”, – cito livremente – há comentários do jornalista Lúcio Flávio Pinto, sobre algumas particularidades no comportamento dos principais cientistas que vieram pesquisar a região. O naturalista suíço Louis Agassiz, professor da Universidade de Harvard, pretendia apenas mudar de clima por uns tempos para, num país tropical, tratar da sua saúde. Acabou sendo o mais fértil e fantasioso dentre os cientistas que circularam pela Amazônia. Uma das tarefas do professor suíço foi a de avaliar a compleição física dos índios, medindo os corpos assustadoramente tatuados. Seu relato é permeado por conclusões racistas, já que o seu parâmetro e os seus referenciais para a interpretação dos dados eram, naturalmente, os da sua raça.

Os jovens professores Henry Walter Bates e Alfred Russel Wallace navegaram pelas águas amazônicas, incitados pelas descrições do norte-americano Willian Edwards sobre o rio Solimões e os índios aculturados que viviam em suas margens. Queriam constatar, *in loco*,

o que haviam lido nas descrições dos relatos. Além disso, eles queriam colecionar insetos em lugares mais distantes do que os da sua Inglaterra, para comprovar teorias evolucionistas e aplacar a sede de viagens. Os cientistas ingleses desenvolveram importante trabalho sobre o que encontraram na região, principalmente para a área zoo-botânica.

Os dois jovens se uniram pelo amor às ciências naturais e eles “tinham em mente uma região tropical, para observar a luxuriante vida que dizem aí existir e ver com meus próprios olhos todas essas maravilhas que leram com tal encanto nas narrativas dos viajantes”.⁵² Em 1844, eles iniciaram a viagem para a terra “onde reina um verão sem fim”. Um mês após, chegam a Salinas, em seguida, foram para Belém. A primeira impressão sobre a cidade morena foi a “de que o misto de desalinho, riqueza e formosura das mulheres estava em perfeita harmonia com a natureza igualmente impressionante das riquezas naturais e da miséria humana”.⁵³ Ao olhar perscrutador do cientista tudo é motivo para interpretações.

Quanto ao clima, Henry W. Bates, ao contrário dos que o descreviam como uma estufa insuportável, aprovou. Para ele “a temperatura uniforme, a vegetação perene, a frescura da estação seca, quando o calor do sol é amenizado pelas brisas marinhas, e a moderação das chuvas periódicas fazem do seu clima um dos mais agradáveis da face da terra”.⁵⁴ Uma das mais conhecidas narrativas até hoje escritas sobre o mundo tropical saiu da pena do amadurecido Henry Bates, depois de quatro anos de expedições pelo interior amazônico, ele já o conhecia quase tão bem quanto seus guias.

⁵² BATES, 1944, p. 27.

⁵³ Idem, p. 7.

⁵⁴ Idem, p. 8.

Alfred Wallace, um dos primeiros a lançar um olhar mais suave sobre a fofalha verde, impressionado com a beleza dos indígenas, assim os descreveu: “Suas figuras são soberbas e diante das mais perfeitas estátuas eu nunca senti prazer igual ao que encontrava admirando esses modelos vivos de beleza a que podem atingir as formas humanas”.⁵⁵ Vianna Moog, autor do livro *O ciclo do ouro negro: impressões da Amazônia*, afirma que “ouvindo Wallace, tem-se a impressão de que ele deveria ter andado defrontando em nossas selvas com autênticos remanescentes dos discóbolos de Atenas, numa edição em bronze”.⁵⁶

Após passar 11 anos vividos nos trópicos, Henry W. Bates retorna, em 1859, para a Inglaterra. A princípio, temeu deixar o clima quente da Amazônia, mas acrescenta em seguida que “três anos de renovada experiência na Inglaterra” o convenceram de “como é incomparavelmente superior à vida civilizada à esterilidade espiritual de uma existência meio-selvagem, mesmo que passada no Jardim do Éden”.⁵⁷ Novamente os contrastes: selvagens desvirtuando o paraíso. A Amazônia, para a maioria dos viajantes, foi palco de experimentações apenas, não um espaço para viver uma vida inteira. Por outro lado, Henry W. Bates apresenta uma visão crítica em relação à invasão dos brancos em terras indígenas:

Como em todas as aldeias semicivilizadas, onde se perderam os hábitos ordeiros e trabalhadores dos índios, sem que nada os melhorassem, vivem os habitantes na maior pobreza. A escassez de peixe nas águas claras e baías pedregosas dos arredores é sem dúvida uma das causas da pobreza e fome perene que aí reinam⁵⁸.

⁵⁵ Apud. MOOG, 1975, p. 61.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ BATES, 1944, p. 24.

⁵⁸ Idem, p. 80.

Henry W. Bates aponta as mazelas sociais e o processo de aculturação como formas de degradação dos hábitos saudáveis dos indígenas. Embora os cientistas nem sempre dominassem a língua local, pouco soubessem dos costumes, o clima lhes fosse estranho e as pessoas constituíssem outro mundo, eles empreenderam uma campanha que ficou para a história. Carl Friederich von Martius veio para o Brasil, junto com seu amigo Johan Baptiste von Spix, para explorar o rio Amazonas, da foz até além das fronteiras brasileiras, numa das grandes expedições científicas, até então planejadas. Spix separou-se da expedição de Martius e subiu, de canoa, o rio Juruá, acompanhado de vários índios que levava de Belém. Estes foram recrutados em trocados outros que o acompanhavam, desde o início da viagem e, por algum motivo não esclarecido no relato, pretendiam matá-lo. Para realizar o assassinato, os índios estavam desviando o rumo da embarcação. Martius, ao perceber a armadilha ou a vingança tramada pelos seus “súditos”, mandou amarrar o piloto à borda da canoa e ameaçou com um revólver a ele e aos outros, prometendo matá-los caso não retomassem o caminho certo. O índio, amedrontado, obedeceu.

“Foi uma das raras ocasiões em que encontrei perversidade entre os índios”, diria ele mais tarde, no seu livro. Essa afirmação do autor ratificaria a ideia do bom e dócil indígena: obediente e fisicamente forte para abrir caminhos às expedições que nada conheciam da região. Aos índios não era cogitada a hipótese da defesa pessoal ou da defesa das suas terras, tampouco se cogitava sobre a possibilidade de que eles pensassem em algum modo de resistirem aos massacres cometidos contra o seu povo.

Outro estrangeiro que registrou as suas impressões, não tanto agradáveis, foi o francês Jean Louis Agassiz, considerado autor do livro *Viagem ao Brasil*. Mas quem realmente escreveu o livro foi a sua

esposa, Elizabeth Agassiz. Ela, diariamente registrava as atividades do marido e transformou essas notas num diário de surpreendente beleza, permeado pela intuição feminina, tão subjugada naquela época. Sua descrição dos lugares por onde passavam é tão minuciosa e exaustiva que até hoje é um roteiro que pode ser utilizado, com proveito, como obra de referência. O livro *Viagem ao Brasil* ficou famoso, aumentando os créditos de Louis. Elizabeth Agassiz, apesar de transgressora dos costumes de então: o machismo e o não letramento da mulher – entrou no mundo masculino via viagem e via escrita – ela preferiu manter-se à sombra do marido, como convinha aos padrões da época. Os padrões do patriarcalismo e do colonialismo. Jean Louis Agassiz, com algumas anotações próprias, ficou com o crédito da obra, uma autoria que não lhe era devida.

Jean Louis Agassiz, ao contrário de Alfred Wallace, traça um perfil negativo do índio ao falar do mameluco: “O híbrido entre o branco e o índio, chamado mameluco, é pálido e efeminado, fraco, indolente, ou seja, pouco obstinado. Parece que a influência do índio teve a força precisa para apagar os atributos elevados do branco, sem nada comunicar de sua própria energia ao produto”.⁵⁹ Agassiz era incansável. Saía todas as manhãs para suas pesquisas, que lhe tomavam muitas horas seguidas. Resistia às intempéries e se adaptava como poucos. Seu comportamento seria uma maneira de comprovar suas teorias racistas de superioridade do branco sobre os homens das demais raças? Objetivos indecifráveis e propostas polêmicas acompanhavam esses estrangeiros.

Para um maior entendimento do desempenho das poucas mulheres viajantes à época, vale conferir artigo da crítica Ana Lúcia Almeida Gazzola, intitulado “Olhares femininos: viajantes estrangeiros no

⁵⁹ Apud MOOG. 1975, p. 70.

Brasil”.⁶⁰ Ela faz uma análise minuciosa dos relatos de viagens escritos por mulheres e enfatiza que os escritos das mulheres viajantes foram produzidos naquela tensão do deslocamento – literal e simbólico – da mulher. A autora analisa especificamente o caso de Elizabeth Agassiz e as contradições quanto aos créditos cedidos ao marido.

O mais célebre dos exploradores, Alexandre Humboldt, um dos “pais” científicos da Amazônia, mesmo sem haver pisado na maior parte da floresta, em território brasileiro (ficou no Peru, impedido de penetrar no Brasil pela coroa portuguesa, que o considerou um espião) propôs a construção de um canal artificial atravessando o istmo formado pela bifurcação do rio Orenoco, com o objetivo de dinamizar uma área de 190 mil léguas quadradas. A construção não foi efetivada. Essa foi mais uma das propostas inovadoras que ficou no papel, na conturbada história do desenvolvimento da Amazônia.

Enquanto uns estrangeiros subiam, outros desciam o rio Amazonas. Havia uma permanente oportunidade para as populações amazônidas se divertirem com as extravagâncias e as manias estranhas daqueles homens. Jean Louis Agassiz, por exemplo, era conhecido como o estranho sujeito que comprava peixe morto, e o conservava em formol – e quanto menor fosse o pescado, melhor. Os nativos não conseguiam entender por que ele queria peixe morto. Por que apanhar insetos tão minúsculos que não serviam nem para comer? O que esses homens anotavam tanto? Para os indígenas, o saber e a história do seu povo estavam guardados na memória dos idosos.

Aqui mais uma das diferenças registradas de uma cultura para a outra: o que, para os nativos, era apenas fonte de alimento, para os cientistas era objeto de estudos, cuja finalidade não era captada pelos

⁶⁰ GAZZOLA. 2000, p. 109-134.

habitantes da mata. O espaço, para os nativos, era visto com naturalidade e mesmo com indiferença, ou como celeiro de provimentos, apenas. A natureza a suprir as necessidades básicas dos habitantes, cujas ambições não iam além da sobrevivência e do desfrute de um tempo decorrido e desfrutado sem pressa, de modo mais contemplativo, por assim dizer. Assim é que o forasteiro se comporta ante as diferenças culturais. Segundo Lévi-Strauss,

Preso ente a dupla tentação de condenar experiências que o chocam efetivamente e de negar as diferenças que ele não compreende intelectualmente, o homem moderno entregou-se a toda uma espécie de especulações filosóficas e sociológicas para estabelecer vãos compromissos entre estes pólos contraditórios, e para aperceber a diversidade das culturas procurando suprimir nesta o que ela contém, para ele, de escandaloso e de chocante⁶¹.

Desse modo, entre aceitar e rejeitar o Outro, todos os forasteiros imprimiram suas interpretações sobre os povos amazônidas. São interpretações carregadas com o tom dos seus valores. Dentre os inúmeros estrangeiros que pesquisaram a Amazônia em sua fauna, sua flora, seus recursos minerais, sua mitologia, merece destaque o arquiteto, desenhista e naturalista italiano Antonio Giuseppe Landi (1713-1791), um dos mais renomados urbanistas da época. Ele fora designado para participar da expedição encarregada de realizar a demarcação da Amazônia, em meados do século XVIII. Ao chegar às terras tropicais, só pensava em retornar para a sua terra.

⁶¹ LÉVI-STRAUSS, 1973, p. 24.

Mas a Amazônia foi lhe seduzindo, ganhando-lhe a atenção. E ele passou a se encantar com tudo: com as águas escuras do rio Negro, a profusão de ilhas, os silenciosos igapós, as plantas bizarras, os insetos, os pássaros coloridos de forma improvável, a beleza de um mundo ainda sob o domínio da fábula⁶².

O progressivo envolvimento do arquiteto italiano com os aspectos físicos e subjetivos da região foi tão intenso, que ele deixou de sentir-se europeu, tão aclimatado estava aos trópicos, à descontração nomodo de viver do povo local e embebido pelo sabor do açaí. O tempo passou e ele se casou com uma filha da terra. A adaptação do italiano ao clima considerado insuportável seria uma demonstração de que os primeiros relatos assustadores sobre a impossibilidade de estrangeiros permanecerem por aqui foram, no mínimo, interpretações ligeiras ou elaboradas em função de casos isolados daqueles que não conseguiram se envolver com a região ou que não se dispuseram a ambientar-se nela.

Giuseppe Landi seria exceção à regra, ou a confirmação de que na Amazônia as regras são quebradas ou reinventadas conforme as circunstâncias. Landi, além de aclimatar-se, foi, ainda, o responsável por edificações imponentes e pela beleza arquitetônica da capital do Pará. Ele deixou diversas obras que fazem parte da história de Belém. Além das igrejas: Catedral, do Carmo, das Mercês, do Rosário dos Homens Pretos, de Sant'Ana, a sua obra mais importante, o Palácio Residencial dos Governadores. Hoje, todas as obras são objeto de estudos dos jovens arquitetos e são espaços abertos à visitação do público em geral. Segundo Marcio Souza:

⁶² SOUZA, Marcio, 1994, p. 89.

Belém, cidade caprichosa, soube corresponder ao amor de Landi, e guardou com desvelo as obras majestosas desse escultor de sonhos. Da mesma maneira que o Aleijadinho, em Minas, o paraense nascido em Bolonha erigiu os arrebatamentos de um projeto colonial tendo como matéria-prima algo mais que pedra e massa; usou um sentimento nacional que já flamejava nos peitos nativos, um modo e uma maneira de ser que já não eram mais portugueses⁶³.

Antonio Giuseppe Landi rendeu-se às tardes chuvosas de Belém, adaptou-se ao ritmo mais moroso do povo ribeirinho, mas manteve a sua produção em alta e soube embelezar, ainda mais, a cidade das majestosas mangueiras. O contraste com o ritmo frenético dos estrangeiros, sempre em buscas diversas era, para os habitantes locais, no mínimo, incômodo: se para os nativos, as estrangeirices dos pesquisadores causava espanto eera motivo de diversão, para os estrangeiros, o modo de viver do nativo era uma espécie de desperdício. Como podiam viver numa cadência tão lenta! Mas o nativo diz respeitar os ciclos da natureza. Ao contrário do pesquisador que quer alterá-los ou entendê-los. Os olhares extremos de ambos são consequências dos interesses e das maneiras de encarar a vida, cada um com suas razões e justificativas.

Qual deles estaria mais correto? Os que, em nome do respeito às leis naturais, se deixaram levar, ou os que, em nome do progresso, da preservação ou da exploração nada sustentável, tentaram modificar tudo o que encontraram à sua frente? Não saberia afirmar, de forma cabal. O que parece mais razoável é a tentativa do convívio entre os grupos, sem condenar o indígena a viver excluído de todos os tipos de descobertas, mas incluí-lo, com seu saber inegável, às oportunidades de ampliar e divulgar os seus conhecimentos. Estes baseados em experiências vividas junto aos estudos cientificamente comprovados.

⁶³ SOUZA, Marcio, 1994, p. 90.

De uma forma ou de outra, cientistas, romancistas, contadores de causos, cantadores de modinhas, compositores, poetas, historiadores, sempre, ao tentarem caracterizar a Amazônia, deixaram-se impregnar ou sensibilizar além da medida e a emolduraram com imagens-conceitos exageradas, conforme mencionado na introdução. A Amazônia foi descrita ora como o recanto da paz, ora como o espaço da tortura para os que vêm em busca da exploração das riquezas naturais. Mas, um dos pontos positivos legado pelas expedições – nem todas de caráter exclusivamente exploratório – foi o início do processo da miscigenação, via imigração dos que se fixaram na Amazônia.

Apesar das inúmeras tentativas de se retratar a Amazônia, nenhuma imagem-conceito corresponde ao que ela representa como maior bacia hidrográfica e maior floresta tropical do globo terrestre. Representar a Amazônia é tarefa complexa, como assinalou Eidorfe Moreira, citado na introdução. A empreitada exige tentativas com múltiplos enfoques e olhares interdisciplinares. Os discursos elaborados sobre as paragens tropicais não podem ser encaixados ou denominados de absolutamente ficcionais ou históricos. Nos textos da e sobre a Amazônia o que se constata é uma diluição das fronteiras entre a ficção e a história, entre o mítico e o humano, entre atraso e progresso, entre outras polaridades.

Da Amazônia imaginada à Amazônia que vi

O escritor Gastão Cruls publicou o livro *Amazônia misteriosa* (1925) antes de conhecê-la. Nessa obra, a selva amazônica foi antevista ou imaginada na reflexão silenciosa das leituras, de uma maneira fértil e cativante. O autor, embasado em selecionada bibliografia e à distância, teceu um painel carregado de cores, mais coloridas que os pássaros da região. O texto de Gastão Cruls fora produzido naquela tensão entre

realidade e fantasia, típica do texto literário. O fazer literário aliado às suas interpretações e à sua imaginação mediadas pelo aprendido, incorporado e – por que não? – vivenciado em relatos anteriores.

Desse modo, o autor apoderou-se de uma Amazônia imaginária e a transformou numa narrativa fantasiosa. Esta não deixa nada a desejar aos pretensos relatos verdadeiros sobre a região. O que se percebe é que há uma sutil semelhança no processo da escrita, tanto nas narrativas consideradas históricas, quanto nos relatos de viagens ou nas narrativas consideradas ficcionais. Mas seu olhar fora modificado, totalmente, após imersão nas matas, cujas características ultrapassaram tudo quanto tinha imaginado. Em 1918, Gastão Cruls se embrenhou pelas correntezas amazônicas e registrou o dia a dia da viagem, publicado em livro com o título: *A Amazônia que eu vi*.

Suas primeiras constatações, nessa obra, foram compatíveis com o que havia imaginado, o autor coloriu todos os seus poros com o verde local: “Nesse mataréu em que se esbatem todas as gamas do verde, e onde até a luz tem uma tonalidade gázea, chego a julgar-me um ser clorofilado e em pouco tenho a impressão de que também verde há de ser o suor que me escorre das têmporas”.⁶⁴ Entre gorgeios e assobios de pássaros desconhecidos Gastão Cruls se rende ao poético passatempo de prestar atenção aos sons da natureza, “Não sei se em regozijo à descoberta da América, ouvi hoje, pela primeira vez, cantar o uirapuru. (...) havia de ser um gênio da floresta quem assim soprava em flauta tão sutil”.⁶⁵ Para quem convive com o espaço amazônico, torna-se tarefa difícil não impressionar-se com a abundância e a beleza natural que imperam na região. Gastão Crus não ficou imune às sensações arrebatadoras e, às vezes, lamentosas sobre o extermínio dos nativos:

⁶⁴ CRULS, 1954, p. 30-31.

⁶⁵ Idem, p. 75.

Vem-nos o justificado pesar de que toda essa gente não houvesse sido melhor aproveitada na formação da nossa nacionalidade. Infelizmente não pensavam assim os colonizadores, afervorados no extermínio do nativo, que lhes era entrave à posse rápida e total da terra. Agiam desse modo para depois recorrer ao tráfico de negros⁶⁶.

A extinção e o descaso no tratamento com o indígena é uma constatação óbvia para quem se intera um pouco a respeito da complexa ocupação da Amazônia. As relações foram desvantajosas para os nativos, desconsiderados em seus menores direitos, enquanto sujeitos, nas grandes narrativas históricas. Hayden White lembra que as narrativas históricas também são um artefato verbal, enquanto “ficções verbais cujos conteúdos são tanto inventados quanto descobertos e cujas formas têm mais em comum com os seus equivalentes na literatura do que com os seus correspondentes nas ciências”.⁶⁷ O historiador, ao narrar os acontecimentos, imprime a sua interpretação e o seu estilo, com os quais pode dar ênfase a um tom cômico, trágico, irônico ou romântico, conforme o “que lhe parecer mais apropriado para ordenar os eventos desse tipo, de modo a transformá-los numa estória inteligível”.⁶⁸

Desde que os chamados novos historiadores imprimiram um caráter menos rígido ao seu discurso e aceitaram não ser mais possível a uma área de estudo, apenas, dar conta das mudanças incessantes que ocorrem na sociedade, em geral, e, em decorrência da evolução dos meios de comunicação, principalmente, começou a surgir, paralelamente à História com agá maiúsculo, outras histórias daqueles seguimentos esquecidos. As rígidas fronteiras do binômio verdade-fantasia tornaram-

⁶⁶ Idem, p. 152.

⁶⁷ WHITE, 1994, p. 98.

⁶⁸ Idem, p. 101.

se mais fluidas, mais porosas, permeáveis. Hoje há mais flexibilidade por parte dos novos historiadores, cujos olhares não se colocam como testemunhas de uma verdade de fatos definitivos. Eles sabem que uma das exigências dos novos tempos é estabelecer parcerias para pesquisas, para abrir-se às diferenças e tentar compreendê-las, e essa compreensão não adviria de uma visão fixadora de verdades únicas. Ambos, historiador e ficcionista, trabalham os seus dados concretos ou subjetivos com o mesmo recurso, a palavra e os arranjos possibilitados pela capacidade individual de cada narrador ou escritor para passá-las adiante.

O novo historiador reconhece esse ponto em comum entre ambos. Sabe, também, que cada novo discurso elaborado arranha, trinca ou põe em evidência o discurso precedente. Cada novo olhar traz à tona brechas escondidas ou não vistas pelo olhar anterior. Outra leitura traz, sempre, algo a mais, seja para o historiador, seja para o ficcionista. Ou melhor, traz algo a mais para o registro daquele espaço e daquele tempo, ambos abertos a outros olhares, num processo infindo, sempre em busca de novos interlocutores.

Poetas, romancistas e ensaístas banquetearam-se e serviram-se da selva amazônica também como objeto de inspiração, buscando nela temas para as mais variadas fantasias, ficções e estudos. Dentre eles, destacam-se Alberto Rangel, Ferreira de Castro, Raul Bopp, Euclides da Cunha, Eidorfe Moreira, Inglês de Souza, Marques de Carvalho, Abguar Bastos, Eneida de Moraes, Dalcídio Jurandir, Benedito Nunes, Thiago de Mello, Márcio Souza, Lúcio Flávio Pinto, Benedito Monteiro, Milton Hatoun, João de Jesus Paes Loureiro e tantos outros.

Ainda assim, pode-se afirmar que é como tema poético e lendário que a Amazônia tem sido mais tematizada. E, hoje, sob alguns enfoques mais ampliados, ela continua envolta pelos mistérios, mitos e lendas

com que a recobriram há muito. E, no plano do pitoresco, alguns autores retratam cada um, a sua Amazônia, com algumas variantes. As molduras dos tipos são muito parecidas: o seringueiro, o índio, o caboclo retratado por um autor são os mesmos dos demais. Esses tipos nem sempre demonstram a complexidade da situação econômica ou da realidade sociocultural em que vivem, mas antes retratam um tipo caricatural, idealizado, de homem jogado ao deus-dará e à própria sorte, projetado, invariavelmente, numa paisagem, ao mesmo tempo paradisíaca e madrastra. Nesta, quase sempre, os contrastes podem ocorrer simultaneamente.

Embora se deva fazer exceção, nesse aspecto, ao geógrafo paraense Eidorfe Moreira, que teria enxergado aspectos para além do exótico, receio que a aspiração ou o desejo de que a Amazôniaseja representada de uma maneira não falseada continue frustrado. A esfinge amazônica resiste às tentativas de desvendá-la. Assim, todas as leituras serão escritas ensaísticas, ante as rápidas mutações que predominam nessas paragens. Tanto as mudanças nas conformações humanas, iniciadas com as primeiras expedições, quanto às alterações provocadas pelos homens ou pelos caprichos da natureza. Esta, ao sabor das correntezas das águas, desvia os cursos dos rios, derruba barreiras, embaralha contornos, amplia fronteiras.

Essa movência natural ou provocada seria uma das causas das prefigurações, estabelecidas sobre a região, ainda não terem avançado ou alcançado o *status* de apreensão mais fundamentada. Os caprichos da natureza incontrolável têm favorecido a produção mais fantasiosa-ficcional e não menos representativa da Amazônia, já que ao discurso literário se podem dar ares de conceitos explicativos e críveis, conforme afirma Eneida Maria de Souza em *O espaço nômade do saber*. Para ela, “o texto ficcional ou artístico assume funções próximas àquelas do texto

teórico, podendo ser interpretado como imagem em movimento na qual a rede metafórica é produtora de redes conceituais”⁶⁹. Daí, uma das razões da releitura dessas imagens-conceituais, às vezes, consideradas textos teóricos e “verídicos”.

A exceção para o geógrafo Eidorfe Moreira deve-se ao fato de que ele foi um dos ensaístas mais lúcidos nos estudos sobre a região. Ele exaltou as grandezas e qualidades da terra, mas viu também os problemas e vicissitudes da condição humana em face dessa pujança telúrica. Se, como quadro natural, a Amazônia pareceu-lhe ‘um poema geográfico’, nem por isso apartou desse poema a nota de miséria humana e a falta de condições adequadas para o trabalho na selva. Essas mazelas deslustram e empobrecem o quadro geográfico-humano da região. Um dos fatores determinantes do atraso no desenvolvimento da Amazônia é que a sua economia foi, e continua sendo, basicamente extrativista, o que gerou uma instabilidade derivada da natureza da sua base econômica mais próspera, a indústria extrativista do látex.

Os exploradores não vinham à região para ficar, vinham com o intuito de explorar, enriquecer e voltar à sua terra natal. Desde então, o êxodo das pessoas e o vazio dos espaços explorados têm dominado a floresta que resiste aos ciclos, todos em busca de extração de algum recurso natural: garimpo, látex, madeira, minérios, água. A Amazônia é uma região acostumada com transformações em fases bem definidas: agricultura capitalista, em 1760, com o Marquês de Pombal; economia capitalista exploradora, em 1890, com a borracha. O ciclo da borracha foi um dos mais prósperos e parecia estável aos proprietários das áreas abençoadas com a seringueira. Para eles, o látex-leite branco sugado da árvore-mãe-provedora do néctar da fortuna, de forma espontânea, não esgotaria jamais. Podiam dormir tranquilos, o futuro estava garantido

⁶⁹ SOUZA, Eneida M. de, 2002, p. 43.

pelas benesses da natureza abençoada por Deus. Mas esse ciclo foi de curta duração e devolveu a economia amazônica às atividades essencialmente extrativistas. Esse foi mais um retrocesso na escala do desenvolvimento econômico da região.

O ciclo mais recente é o da estrutura industrial eletroeletrônica, iniciado em 1970, com a Zona Franca de Manaus. Esse veio comercial encontra-se, hoje, também em decadência, em função da abertura e facilidade das importações disseminadas por todo o território. Assim, atropelada pela não continuidade de uma política voltada para o crescimento sadio da região, parece que o melhor a fazer por aqui é não parar nunca. E a Amazônia continua sendo registrada num misto de celeiro e provedor do mundo físico e imaginário, e mais:

Da mistura com névoas sutilíssimas das lendas – espécie de poeira atômica do mistério – flutuando na penumbra das florestas virgens, o itinerante pressente um balbuciar de histórias fantásticas, que o amedrontam. E será esse próprio forasteiro quem propagará mais tarde, fora da Amazônia, o abuso das superstições, cuja teia finíssima ele mesmo, inconscientemente, ajudou a tecer⁷⁰.

A névoa sutilíssima de lendas a que se refere o geógrafo Eidorfe Moreira, permanece tão presente quanto antes, no imaginário dos povos amazônidas. Agora, adaptadas aos elementos da atualidade, ora encantam, ora amedrontam, num misto de credices, superstições e muita imaginação, tanto por parte do narrador sedentário, numa referência a Walter Benjamin, aquele que nunca saiu do seu lugar, quanto do narrador viajante que vem de fora e mergulha na experiência local. Todas as lendas e mitos passam por um processo de reatualização e é esse mecanismo performático do imaginário popular, aliado ao

⁷⁰ MOREIRA, 1989, p. 19.

imaginário erudito, o responsável pela permanência do que o povo conta e alguns escritores reescrevem.

Há uma espécie de parceria entre o contador de histórias, alguns analfabetos, e o letrado que, atento, recolhe, registra, interpreta e divulga um legado de memória vulnerável, porque não registrada. Um código não elimina o outro, ao contrário, um alimenta o outro. O escrito não impede a propagação do oral, aquele que leu ou ouviu empreenderá a sua marca e repassará a outros. O processo não se completa: daí as inúmeras variações das antigas narrativas responsáveis pela sobrevivência e atualização das lendas e dos mitos. Sejam elas contadas oralmente, ou fixadas em páginas. Paul Zumthor afirma que

A fixação pela e na escritura de uma tradição que foi oral não põe necessariamente fim a esta, nem a marginaliza de uma vez. Uma simbiose pode instaurar-se, ao menos certa harmonia: o oral se escreve, o escrito se quer uma imagem do oral; de todo modo, faz-se referência à autoridade de uma voz⁷¹.

A autoridade de uma voz, no sentido performático. A produção oral implica numa relação viva com outros códigos: Letra-voz-alfabeto-corpo-gestualidade-ritmo-presentidade-voz-olhar-letra. Os mais diversos códigos aderindo a uma representação, para incutir nela a cultura das lendas, o tom das vozes dispersas que pairam à espreita de novos contatos e outros arranjos que as propaguem para além das fronteiras impostas por vozes imperiosas. A cultura da oralidade clama por novos ouvintes, para essa modalidade não há excluídos, todos têm voz, o que falta é a escuta atenta que as reconheçam. Ela está solta e à disposição de todos, com toda a carga de significação e de representação das culturas dos povos, nela e por ela envolvidos.

⁷¹ ZUMTHOR, 1993, p. 154.

De celeiro do mundo a terra-do-já-teve

Sabe-se que a Amazônia tem sido mais idealizada do que retratada em sua complexa e múltipla compleição-fragmentação, mas o que chama a atenção, no caso amazônida, é o caráter cíclico dessa idealização. A própria grandeza natural da região se impõe e suscita atitudes extremas, que oscilam entre o deslumbramento dos primeiros viajantes e, no discurso atual, a decepção mais profunda do lamento das perdas e da exploração desenfreada dos recursos naturais. Umase outras alternadas ou simultaneamente, se fazem presentes no que se poderia chamar imagem-conceitual ou os multifacetados aspectos da moldura dominante sobre a Amazônia. Tanto a relativa à sua existência física, quanto à sua vida humana, a moldura da terra que já teve o esplendor do ciclo da borracha e hoje vive a lamentar a perda dos tempos áureos.

Outro ponto que chama a atenção é que, apesar de a Amazônia ser a maior bacia hidrográfica do mundo, os discursos sobre os perigos da selva têm predominado nos autores que a retratam, em detrimento dos caprichos dos rios propiciadores de tantas aventuras aos exploradores que por eles ousaram navegar. Entretanto, em nenhuma outra região o rio assume tanta importância fisiográfica e humana como na Amazônia, onde tudo parece viver e definir-se em função das águas: a terra, o homem, a história. Os rios cortam e delimitam as cidades, transportam e conduzem, misturam, agitam, levam e trazem de volta quem partiu. Os rios, para a maioria da população, são expressão da vida, lugares de subsistência, possibilidades de transformação. Aqui, mais do que em qualquer outra parte, será acertado afirmar que o rio determina a vida, ou que o “rio comanda a vida”. Eidorfe Moreira, novamente, para lembrar que:

É o rio, com efeito, que comanda e ritmiza a vida regional. É ele que, com a sua poderosa e contínua ação erosiva, modela e anima a fisiografia da região; que com as suas enchentes e inundações periódicas fertiliza grande parte das terras e da floresta; e com a sua extensa rede líquida, caudalosa e desimpedida, permite a circulação, o comércio e a sociabilidade; que preside, enfim, à condensação e distribuição do elemento humano na paisagem⁷².

O rio o condutor dos rumos dos ribeirinhos, as suas palafitas flutuam no ritmo das marés. É o rio que apaga marcas, derruba ou modifica as margens. É o rio que dá vida, que avança e pode matar. Dada a importância do rio e das águas na vida dos povos amazônicos, vale a pena tomá-lo como metáfora para as (de)formações identitárias. Esta, à semelhança do rio, movimenta-se constantemente e, nessa alternância de cursos, há certos traços que submergem, outros secam, outros brotam e haverá sempre a possibilidade daqueles submergidos aflorarem a qualquer momento. Ao modo de palimpsestos, à espera de novas rasuras.

Outra metáfora para a (in)definição identitária: o encontro soberbo dos dois rios, Rio Negro e Rio Solimões, as águas barrentas de um e as claras de outro. Elas se encontram, se chocam, se tocam, por momentos, mas não se fundem. Cada rio segue o seu fluxo, soberbo em sua modificada alteridade, porque enriquecida pelo toque, pelo roçar de texturas e de cores de uma com a outra. Ambos mantêm o seu jeito, agora distendido pelo contato com o outro. Ambos tão próximos quanto dispersos em suas especificidades. As de ser outro, não único, mas diferente.

⁷² MOREIRA, 1989, p. 64-65.

Indiferentes à dinâmica das correntezas aquáticas e sanguíneas, as imagens-conceituais da Amazônia surgiram sob a “tentação da hipóbole”, da mistura do olhar apressado do outro que teima em negar, ou em estranhar o diferente. Ao mesmo tempo, ele se deslumbra ante a natureza exuberante que o cerca e embaça a possibilidade de uma mirada mais ampla. Euclides da Cunha descreveu a selva amazônica como paisagem fantástica ou maravilhosa, que paralisa o observador, tomado por um misto de terror e êxtase, de desilusão e deslumbramento, diante do desconhecido. Em carta escrita de Manaus, ele afirmou que: “O forasteiro contempla-a sem a ver através de uma vertigem. É um infinito que deve ser dosado”.⁷³ É tarefa difícil dosar ou controlar a vertigem, ante um imaginário tão povoado de imagens arrebatadoras.

As imagens-conceituais e leituras das e sobre as Amazôniaas são diversas e extremadas, envolvem uma gama de estudiosos de muitas áreas. Esses estudos ora enfocam as intempéries da natureza ou as atitudes destruidoras do homem, no trato com os recursos naturais. Ora enfocam toda a beleza e a maravilha contempladas por olhos dos caboclos-poetas, ora resguardam as suas especificidades. Todos tentaram dar conta de uma definição ou de um entendimento sobre a Amazônia, ou melhor, sobre uma face das várias Amazôniaas existentes. E todos legaram alguma contribuição para a tentativa de decifrar a esfinge. De acordo com Roberto Ventura, serão apenas tentativas. O enigma das matas mergulhadas em águas turvas ou cristalinas não será desvendado.

A região sempre foi o laboratório experimental para diversos estudos ou propostas, mesmo que elaboradas a distância ou baseadas em dados colhidos em relatos de terceiros. Assim, a região foi catalogada numa espécie de peça de museu, e assim permaneceria arquivada até que

⁷³ Apud VENTURA, 2001, p. 112.

questões da cultura se tornassem objeto de novos estudos, cujas leituras deslocassem o foco direcionado para apenas um ponto, ou seja, para os estereótipos. Mas os focos agora outros, são constelados e apontam para múltiplas alternativas de interpretação, conforme a dinâmica dos acontecimentos tão velozes quanto passageiros do nosso tempo.

O que predomina na maioria das definições sobre a região é o discurso lamentoso da perda. Belém e Manaus, como as “terras-do- já-teve”, vivem a suspirar pelos tempos do glorioso e curto ciclo da borracha. Belém chegou a ser a terceira cidade da América portuguesa, no final do século XVIII. Daí em diante a decadência e o baixo desenvolvimento relegou a principal capital da Amazônia aos últimos lugares no *ranking* nacional, em termos de crescimento socioeconômico e de qualidade de vida.

As culturas amazônicas, no entanto, não estagnaram como apregoam os mais conservadores. Elas passaram e passam pelo processo de trocas, assimilação, rejeição e adaptação aos novos tempos. Tempos mediados pelos contatos físicos e virtuais, mais acirrados, devido à evolução e ao alcance dos meios tecnológicos de comunicação. A evolução desenfreada e a transmissão instantânea de informações reforçam a ideia do acesso a todos, mas, como se sabe, a mídia opera segundo uma visão determinada por escolhas políticas ditadas pelos que detêm a melhor situação econômico-ideológica e, nesse contexto, as informações são reproduzidas.

Até a pouco, em momento algum se considerava que, no processo evolutivo de qualquer comunidade, as modificações são inevitáveis. As alterações e mudanças eram enfocadas somente como danos, nunca como trocas que podem ser enriquecedoras das culturas dos povos. Para ampliar o diálogo entre os estudiosos da *hiléia*, e em mais uma tentativa

de entender os discursos elaborados sobre os povos da Amazônia, recorro agora a Vicente Salles, folclorista, estudioso das culturas amazônicas. Ao referir-se à história da Amazônia e ao lugar de enunciação de quem interferiu em sua evolução geográfica ou escreveu sobre ela, nos mais conhecidos relatos, ele afirma que:

A história da Amazônia está sendo feita aos tropeços. Alguns ciclos podem ser definidos, numa tentativa de exposição didática. Inicialmente, temos o ciclo da navegação à vela, que nos colocou em contato direto com Portugal e os povos do Caribe. (...) Ilustrativa, porém, é a viagem de La Condamine, autorizado a penetrar nos domínios portugueses. Mas, como Cândido, retornou à Europa via Caiena, montado nas grandes correntes marítimas, que abreviaram as longas viagens e tornavam o hemisfério norte mais próximo da Europa. Outro, o ciclo da navegação a vapor, que desenvolveu a “civilização costeira”, implantada pelo colonizador. Afinal, interrompida com duas opções de transportes atualmente disponíveis, a malha rodoviária e o espaço aéreo. O Brasil seria outro se tivesse sido executado o projeto da malha rodoviária da monarquia, que pretendia chegar a Belém varando o vasto interior. Ao mesmo tempo em que a Rússia executava a transiberiana, e os Estados Unidos a transamericana, que saía do Rio de Janeiro, atravessava Minas Gerais e deveria chegar a Belém do Pará⁷⁴.

Embora longa a citação, vale destacá-la para chamar a atenção sobre o ponto de vista crítico do autor, já escapando um pouco do discurso lamentoso e apontando alternativas que poderiam ter mudado o panorama local. O Brasil seria outro... A Amazônia seria outra, os olhares seriam outros... Se os franceses, ingleses e holandeses, frequentadores do estuário amazônico, durante o início do século XVII,

⁷⁴ SALLES, 2000, p. 4.

aqui tivessem permanecido. Ou se os espanhóis, primeiros homens que desceram o grande Rio, dos Andes ao Atlântico, por aqui deixassem mais traços culturais. Mas foi o português o único povo europeu que chegou e permaneceu na região e fez o intercâmbio das constantes culturais, através de seus colonos, de seus homens de Estado, das ordens religiosas. Estas com a definida missão de catequizar os incautos selvagens, a fim de prepará-los para uma vida cristã.

Da permanência dos portugueses na região é que ocorreu o domínio étnico-cultural associado aos indígenas, do que resultou a miscigenação racial e a interpenetração cultural com sólida descendência na sociedade amazônica. Pode-se dizer que houve, a partir da mistura de raças, um indício do desatrelamento da visão da raça pura, via intercurso bio sociocultural. Pois os que para cá vieram tiveram que se adaptar às condições climático-demográficas, aos costumes locais. Da troca e da miscigenação apareceria uma cultura amazônida híbrida, produto da mistura do europeu com o nativo, resultando no típico caboclo da Amazônia, hoje muito mais matizado pela mistura com outras raças.

Após as visitas passageiras ou duradouras dos europeus pelas matas amazônicas, o Extremo-Norte passou a ser divulgado para além das fronteiras, mas com o olhar e a leitura do estrangeiro, como uma imensa parte do mundo ocupada por animais e bichos perigosos, apesar da exuberância da floresta. Uma terra onde seres fantásticos enganam o homem e até tomam as suas mulheres. Um lugar onde os seres humanos são apanhados, a todo passo, por armadilhas da natureza e por traiçoeiras ou envolventes forças invisíveis.

A Amazônia vista e descrita como o lugar de errâncias. Um lugar aonde as pessoas vinham mais como aventureiros, curiosos e benfeitores dispostos a consertar as “falhas” da formação dos povos nativo-mí(s) ticos e até mesmo ou principalmente, interferir na expansão espontânea da natureza, desviando cursos de rios. Esse mundo mágico que desliza ao sabor das marés abrigou, e ainda abriga, desde a época de sua ocupação

até nossos dias, conquistadores, sonhadores, doutores, curiosos e exploradores que, à sombra da magnitude e da exuberância enfocada por eles, idealizaram uma gama infinita de imagens fantasiosas, díspares e inconciliáveis com o cotidiano dos habitantes locais. São imagens-conceituais muito diferentes do representado, porque esboçadas pelo viajante. Walter Benjamin, em “O narrador”, segundo Myriam Ávila:

Fala da importância da experiência feita relato da pessoa *que viajou* “antes de se fixar em sua pátria ou no estrangeiro”. Sugere, portanto, que a fixação das experiências vividas só se pode dar depois de cessado o movimento da viagem, na estabilidade que lhe sucede, quando então se torna sabedoria. É em sua “condição de cidadão” que o ex-viajante poderá imbuir de significação o seu relato, retomado o seu lugar no “tempo da vida”. Desde a “condição de estrangeiro” é impossível narrar. É preciso recolocar as coisas em seu lugar, por assim dizer, atribuindo ao outro a condição de estranho e a si próprio a de Mesmo, de cidadão entre os cidadãos⁷⁵.

Se na condição de estrangeiro é impossível narrar, os relatos – tomados como documentos históricos – seriam mais uma tentativa de traduzir o já visto sob a ótica do imaginário do visitante. Na condição de visitante, ele não mergulhou nas experiências relatadas pelos ocupantes do local. Assim será impossível para ele narrar, porque ele ainda não se distanciou o bastante. Ele ainda não foi recolado no seu lugar, se encontra deslocado e impossibilitado de narrar, no sentido benjaminiano, imerso nas experiências vividas. Somente o distanciamento permitirá uma atribuição de significado ao que vivenciou. E, paralelamente a esse processo de reelaboração de significados, advirá a assunção de que a “sua identidade é também a destabilizante identidade do outro, espelho ou sombra a que se incorpora obscura, dilacerada e conflituosamente,

⁷⁵ ÁVILA, 1999, p. 115.

como opção de alheamento ou de plenitude”.⁷⁶ A identidade só será possível para o sujeito quando ele enxergar outras identidades, todas incompletas como a sua e em processo de vir a ser.

Ele ainda não pode narrar porque se encontra mareado, sob os efeitos dos movimentos da viagem, o seu olhar está em ebulição, o viajante está atordoado, por assim dizer, sob o efeito do assombro, desde que fora confrontado com a diferença. Será necessário um processo de reflexão e de retomada do equilíbrio, ou melhor, da acomodação que tinha antes da viagem. Ou seja, é necessário mergulhar nas coisas vistas e delas retirar a sabedoria, naquela visão que não exclui, não discrimina, mas que percebe o outro em sua alteridade. Esse reconhecimento só será possível após contatos com outros modos de viver.

Para o viajante vindo do mundo da razão, do desenvolvimento e da suposta superioridade racial, sua forma de ver o mundo era incompatível com o modo de ser e com as narrativas aqui encontradas e organizadas de tal maneira que, para os europeus, era totalmente fora de ordem. Um modo de viver permeado por credices e superstições, que não correspondiam às expectativas que eles ansiavam saciar. Daí os relatos nada benjaminianos, porque destituídos da experiência local ou da maturação só adquirida após o retorno ao seu lugar e modificada por outros aspectos até então ignorados.

Aqui os visitantes constatavam o reconhecimento da perda da expectativa idealizada. Mas, paralelamente, havia exploradores que criam nas superstições locais e as temiam. E, embora classificassem as credices locais como bobagens de um povo ingênuo e ignorante, houve uma permuta ou interpenetração de toda carga imaginária que cada povo continha. Diante de tantos contrastes, de costumes diferentes e para tentar entender o inexplicável das novas experiências, o forasteiro buscou muitas vezes, nos elementos da mitologia, modos de apreensão do diferente dele.

⁷⁶ POLAR, 2000, p. 271.

Outras vezes, os habitantes do velho mundo enxergaram o outro, os “donos” da terra por eles visitada ou tomada, apenas como parte abandonada ou desgarrada da criação do seu Deus. De qualquer forma, houve por parte de alguns forasteiros certo respeito ou temor pelas histórias que o povo conta e nas quais ele acredita. Houve o encontro de imaginários díspares construindo a história de um espaço, de um tempo, de um povo.

Eneida Maria de Souza afirma que

A historização dos territórios e dos lugares enunciativos não deverá se ater apenas a critérios de ordem factual. A força do imaginário – seja ele particular ou geral – e o caráter representativo desses lugares independem das circunstâncias locais ou de experiências coletivas utilizadas como testemunho de verdade⁷⁷.

Por mais racional que o visitante seja, é impossível não admitir o imaginário existente em cada povo, esteja ele em um grau mais ou menos elevado, nos aspectos socioeconômicos culturais. O sociólogo Octavio Ianni, comentando o livro *A invenção da Amazônia*, de Neide Gondim, afirma:

Acontece que a Amazônia é uma metáfora do Novo Mundo, do outro mundo, do lugar dos deslumbramentos, exotismos, maravilhas. Mesmo quando a realidade é muito outra, quando se verifica que os fatos contradizem a imaginação, mesmo nesses casos parece reiterar-se a busca do paraíso. Ocorre que a Amazônia tornou-se o emblema de algum lugar, onde se esconde uma utopia do Planeta Terra⁷⁸.

⁷⁷ SOUZA, Eneida M. de, 2000, p. 90.

⁷⁸ IANNI, 1994.

As conceituações da crítica de literatura e do sociólogo reiteram a presença e a necessidade do reconhecimento do imaginário local, como parte integrante da história de um povo e de uma história que se quer verdadeira. De um imaginário como dispositivo de expectativas, sonhos e desapontamentos nem sempre admitidos. Por vezes, prefere-se a ilusão da busca do éden em terreno palpável. O poeta e ensaísta João de Jesus Paes Loureiro, estudioso das culturas amazônidas, adverte, no seu livro *Cultura amazônica: uma poética do imaginário*, que “nada está totalmente organizado em compêndios na cultura amazônica. É preciso errar pelos rios, tatear no escuro das noites da floresta, procurar os vestígios e os sinais perdidos pela várzea, vagar pelas ruas das cidades ribeirinhas”.⁷⁹ É necessário abrir olhos e ouvidos para os rumores e assobios da Matinta Perera, para as traquinagens do curupira, para os perigos de ser engolido pela cobra grande, pelas artimanhas de sedução do boto. É preciso enredar-se nas teias do imaginário caboclo e dele sair modificado.

O poeta refere-se ao desejo e à necessidade de passear pela “floresta galeria”, ornada de mitos e símbolos que compõem a complexidade cultural de um povo. E sua análise da cultura, esclarece o autor, embora mantenha um diálogo com a sócio-etno-antropologia, tem a intenção de destacar o caráter de uma esteticidade nutrida pelo devaneio – tão presente nos mais diversos relatos dos viajantes – e pretende sublinhar a função poética dessa cultura. O destaque para o estudo da “poética do imaginário” seria justificado, segundo o próprio poeta, pela sua condição de origem cabocla. Nascido no interior do Pará, cidade de Abaetetuba, banhada por águas e cercada por mata, superstições, mitos e demais elementos que compõem uma cultura, o poeta aguçou o olhar-caboclo de ver as maravilhas nas coisas. Esse é o modo ribeirinho de

⁷⁹ LOUREIRO, 1995, p. 13.

conviver e ‘estranhar’ sua realidade cotidiana, transfigurada tantas vezes pelo devaneio.

O autor afirma que o devaneio é o elemento fecundante do imaginário das culturas amazônicas, constituindo-se numa de suas dominantes. As culturas amazônicas, na sua leitura, são “uma cultura que, através do imaginário, situa o homem numa grandeza proporcional e ultrapassada da natureza que o circunda”.⁸⁰ Assim, sob o signo da passagem, inaugura-se, nesse tempo e nesse espaço, uma produção literário-cultural produzida sob o efeito do assombro, chamada literatura de viagem. Cabe aqui registrar a ressalva – sobre os relatos enquanto documentos históricos – que a crítica Leyla Perrone-Moisés faz na introdução do livro *Vinte luas*, sobre a viagem de Paulmier de Gonneville ao Brasil, em 1503:

O relato histórico, tanto quanto o ficcional, é sem limite de extensão. As ramificações, os pormenores e especulações são infinitos; os limites do discurso histórico são os documentos, mas na interpretação na interligação dos documentos, é a imaginação que constrói a verdade possível, sobretudo quando os documentos são poucos e lacunares⁸¹.

Assim, tivemos como frutos da imaginação incontrolável do ser humano e das lacunas na produção documental o “impressionismo amazônico”,⁸² resultado de entusiasmos ou de incompreensões por parte dos viajantes, assombrados com suas primeiras impressões sobre o local. Eles se deixaram influenciar pelos valores e costumes trazidos da sua terra, da sua cultura, da projeção daquilo que para eles deveria ser a cultura de um povo, e assim a julgaram, etnocentricamente. Os traços identitários alheios, ao ser supostamente conhecidos apenas

⁸⁰ LOUREIRO, 1995, p. 30.

⁸¹ PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 10.

⁸² MENDES, 1974, p. 34.

em seus aspectos mais aparentes e superficiais, pelo olhar que nela se detém é, por um lado, uma das causas da estranheza e do preconceito, por outro, é o da atração pelo desconhecido e pelo seu universo cultural, parcialmente (des)velado na distância.

Como disse Euclides da Cunha, “a Amazônia selvagem sempre teve o dom de impressionar a civilização distante. Desde os primeiros tempos da Colônia, às mais imponentes expedições e solenes visitas pastorais rumavam de preferência às suas plagas desconhecidas”.⁸³ Para as bandas desconhecidas destacaram-se bispos, capitães-generais, cientistas que, de um modo ou de outro, tentavam educar, civilizar e vestir aquela gente sem vergonha e sem educação, dentro dos padrões e valores da cultura deles.

Julguei pertinente relacionar aqui as expedições relevantes que cruzaram águas amazônicas com os mais diversos objetivos e interesses: Von Martius (1794-1868); Koch Grunberg (1872-1924); Alfred Russel Wallace (1823-1913); Orville Derby (1851-1915); Charles Hartt (1840-1878); Henry Coudreau (1802-1857); Alcide D’Orbigny (1802-1857); Louis Agassiz (1807-1873); Charles Marie de la Condamine (1701-1774).

Há na bibliografia consultada para esta pesquisa, vários estudos que tratam das expedições na Amazônia. Destaco os livros: *A invenção da Amazônia*, da professora manauara de literatura amazonense, Neide Gondim, que “conta toda essa história: o acontecido e o imaginado, a realidade e a quimera, o possível e o insólito, a história e a utopia”,⁸⁴ e *O novo Éden: a fauna da Amazônia brasileira nos relatos de viajantes e cronistas, desde a descoberta do rio Amazonas por Pinzón (1500) até o Tratado de Santo Ildefonso (1777)*.⁸⁵

⁸³ CUNHA, 1975, p. 32.

⁸⁴ GONDIM, 1994 (orelha do livro).

⁸⁵ PAPAVERO, et al., 2000.

O jornalista Lúcio Flávio Pinto lembra ainda que

A Amazônia é produto de água, sol e floresta. Esta é a identidade de todos os amazônidas, daqueles que não estão apenas casualmente, inadvertidamente nesta região, (...). Essa identidade está diante de nossos olhos. É evidente, óbvia e ululante, como diria Nelson Rodrigues⁸⁶.

A Amazônia, considerada flor do mundo, concentrada de água, mais rica em biodiversidade, mais rica em flora e fauna, área de 5.000.000 km² em espaço brasileiro! Impossível evitar o arrebatamento. Há uma rede/malha de rios e igarapés, boto vermelho, floresta inundada, fonte de perguntas e de conhecimento. Rios que se encontram e não se misturam. É essa sutil fusão que acontece com as misturas culturais que, à semelhança das águas dos rios, mantêm sua especificidade naqueles elementos individualizadores, naquele algo não traduzível – representado pelo simbólico que compõe um ser – de uma cultura para outra, numa referência ao antropólogo social Clifford Geertz. Para esse antropólogo, “no estudo da cultura, os significantes não são sintomas ou conjuntos de sintomas, mas atos simbólicos ou conjuntos de atos simbólicos e o objetivo não é a terapia, mas a análise do discurso social”.⁸⁷

A interpretação do lugar e do contexto onde são elaborados os discursos é de fundamental importância para o entendimento das diferenças culturais inerentes a todos os povos. A convivência das diversas raças e expressões culturais não precisa apagar diferenças,

⁸⁶ PINTO, 2000, p. 3.

⁸⁷ GEERTZ, 1989, p. 36.

pois se sabe também que, apesar do conhecimento mais avançado que os europeus detinham, quando chegaram às terras indígenas, eles tiveram de aprender como sobreviver na mata. Basta uma leitura dos relatos das expedições efetivadas pela região, para encontrar depoimentos sobre o aprendizado daquele povo, considerado superior, com este povo das matas.

O índio mostrou ao europeu como pescar, como comer, como dormir em rede, como caçar, como remar. Deu-lhes lições diárias de como viver nos trópicos amazônicos, inclusive tomando banho várias vezes ao dia. Contribuiu com a sua linguagem, o seu folclore, os seus hábitos de vida cotidiana para que o português, incorporando esses valores, pudesse mais facilmente assenhorear-se da terra, amansá-la, extrair das florestas e das águas os elementos que viriam pesar no comércio regional. Também a humanidade indígena ofereceu a mulher ao civilizador europeu, repetindo-se na Amazônia aquele processo de miscigenação comum às áreas onde o português – o grande procriador dos trópicos, na frase de Gilberto Freyre – se estabeleceu na obra de colonização⁸⁸.

O registro de Leandro Tocantins contradiz os que veem a cultura indígena como aquela que é apenas a depositária saqueada, influenciada e destruída em seus menores traços. Contrapõe-se àquela visão dos folcloristas românticos e autodidatas, que tentavam “salvar” os restos da cultura autêntica, num enfoque apocalíptico a aconselhar, insistentemente, anotar tudo para nada perderem. Esses defensores, talvez inconscientemente, ratificavam o discurso do colonizador, concordando com a ideia de que o povo local nada tinha para barganhar e podia apenas receber influências do estrangeiro, perder e entregar seus bens culturais a ele.

⁸⁸ TOCANTINS, 1971, p. 179.

Não há como negar ou esquecer o desaparecimento de vários grupos indígenas, mas tampouco se pode negar que houve certa resistência que conserva, até nossos dias, costumes e traços das culturas indígenas. O índio, ao entregar a sua mulher ao outro, não o fazia sob pressão, essa era uma das suas “estranhas” maneiras de receber o visitante. Ou mais um jeito de demonstrar que, para eles, a companheira não era um objeto patrimonial. Essa atitude enfatiza o quanto eles prezavam a liberdade ou desconheciam o sentimento de posse, daí o desapego ao presentear seus visitantes, também, com pedras preciosas em troca, às vezes, de bugigangas sem valor material algum, apenas pelo sabor da novidade.

Não há como negar, também, a presença de traços culturais indígenas em nossos dias: o vocabulário, a culinária, o vestuário, o uso de ervas medicinais, dos cosméticos e de maquiagem, tinturas, tatuagens nos corpos. E, mais recentemente, nossos jovens, à semelhança dos ancestrais índios, ostentam lóbulos, ou melhor, a orelha inteira, nariz, língua, umbigo e outras partes do corpo perfuradas e enfeitadas com os mais chamativos adereços, herança dos, ainda hoje, discriminados povos indígenas.

A convivência entre diversos povos elimina a possibilidade da preservação de cultura autêntica. Por que, então, se atribui tanta legitimidade a determinadas culturas? Falar em cultura no singular é negar a diversidade das culturas que são por si mesmas, heterogênea e marcada pelo de fora. E se as trocas entre os povos constituem um processo de alternâncias da produção de expressões culturais, o estranhamento e o choque, num primeiro momento, entre culturas diversas é natural. Pois haverá sempre, em toda cultura, elementos não inteligíveis, não aceitáveis, não transferíveis, porque são frutos de uma elaboração subjetiva e só fazem sentido para os componentes daquela comunidade.

Não quer dizer que esta espécie de zona opaca e não transferível, de uma cultura para outra, seja empecilho para o contato e o convívio entre as culturas. A desgastada dicotomia primitivo/civilizado limitou, em muito, a compreensão de que “a diversidade das culturas é de fato no presente, e também de direito no passado, muito maior e mais rica que tudo o que estamos destinados a dela conhecer”,⁸⁹ afirma Lévi-Straus, no livro *Raça e história*, ao falar da importância da diferença cultural como fator de enriquecimento das culturas. Não se pode avaliar ou mensurar o quanto o de fora assimilou ou foi assimilado pelo receptor.

Assim, como definir os mecanismos que estabelecem os conceitos de culturas?

A princípio, poder-se-ia dizer que eles variam conforme as épocas. E, em primeiro lugar, há que se lembrar de que o ser humano é um ser basicamente cultural e de que as culturas e as identidades de um sujeito ou de um povo são uma construção, em processo, do ser humano e do lugar em que ele vive. Cultura não é algo que está além dos seres, não é algo a-histórico e imutável, nem uma série de presentes contínuos. As identidades culturais se constituem pelo e no jogo da interação com o Outro e, por isso mesmo, jamais será definitivamente formada. A sua elaboração é percurso suscetível de transformações e de recombinações de traços que se reordenam. É por meio de um jogo das semelhanças e diferenças e das continuidades e rupturas que se identificam marcas da constituição de um sujeito e da construção de identificações culturais.

Nossa época é a da pós-colonização, ou a época das tentativas de superação e do rompimento com os princípios colonizadores. Ou seria apenas uma mudança de nomenclatura, como apontam os autores do livro *Império*.⁹⁰ Para esses autores, o poder de expansão colonial

⁸⁹ LÉVI-STRAUSS, 1973, p. 14.

⁹⁰ HARDT, NEGRI, 2001.

continua atuante, ameahando os novos espaços e comunidades que surgem em qualquer parte do globo terrestre. É preciso ressaltar, no entanto, que o poder do império, nestes tempos pós-tudo, não está num único centro, ele está mais disseminado, mais forte, mais envolvente e mais simulador de identidades acabadas. De qualquer maneira, agora, por estas mudanças de cenário é que, segundo Homi K. Bhabha:

O problema da identidade retorna como um questionamento persistente do enquadramento, do espaço da representação, onde a imagem (...) é confrontada por sua diferença, seu Outro. Este não é nem a essência vítrea da Natureza, para usar a imagem de Richard Rorty, nem a voz pesada da “interpelação ideológica”, como sugere Louis Althusser⁹¹.

Agora, o que está em jogo, no momento da percepção de traços identitários, é o lugar de enunciação, é o rompimento com as fronteiras delimitadas e excludentes. Agora são múltiplas as formas de manifestação de diversos atores sociais, enquanto sujeitos enunciadore de discursos sob o tom da performance, das circunstâncias, não mais da perenidade. Os novos enunciadore deixam-se englobar, por vezes, com o intuito mesmo de sobreviverem. Eles convivem com o poder, fazem concessões ou desaparecem. Felizmente, as culturas mantêm relativa autonomia ou independência dos campos político e econômico e, embora permaneçam mediadas por estratégias de negociação, o seu diferencial garantidor é o elemento estético que, camaleonicamente, funde a produção erudita à popular ou vice versa e mantém traços bem particulares.

Agora, sob o conceito semiótico de cultura, sugerido por Clifford Geertz, que considera o homem responsável pela produção de significados próprios e a cultura sempre à procura de significados,

⁹¹ BHABHA, 1998, p. 79.

teríamos “o homem um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, e assume a cultura como sendo essas teias e a sua análise, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura de significados”,⁹² aberta, portanto, a novos rumos e a novas possibilidades de ver as culturas como algo que se movimenta e se articula com outras. Ver-se-á, então, que os valores são inscritos e escritos pelos estudiosos que têm registrado a história oficial, e que esta não é a única versão dos acontecimentos fundadores ou iniciadores de uma continuidade. Sem esquecer, no entanto, que quem trama a teia de significados é o próprio homem, situado num tempo e num contexto determinado. Ele fala naturalmente, segundo a enunciação que lhe cabe desempenhar no momento da elaboração do enunciado, nada gratuito ou inocente.

As imagens-conceituais hiperbólicas sobre a Amazônia, listadas neste tópico, foram analisadas no terceiro capítulo: “Outro olhar sobre as imagens: sob o signo da transgressão”. Três das imagens são do livro *Inferno verde*, de Alberto Rangel. Livro prefaciado de modo exemplar, por Euclides da Cunha: a da cabocla “Maibi”; a do apuizeiro comparado a um polvo vegetal e a do inferno verde. Outra imagem, tomada como conceito apaziguador das transgressões sexuais, é a de um dos mitos mais populares da região, o Boto. São algumas versões que recontam, de modo criativo e inusitado, as façanhas do Dom Juan caboclo. As narrativas têm a marca da atualização e da performance, numa demonstração de que nada permanece estático e original no imaginário dos povos, ao contrário das outras imagens-conceituais que retratam a Amazônia de forma fixa e emoldurada.

⁹² GEERTZ, 1989, p. 15.

Nós somos um pequeno gênero humano: que não somos prolongamento ou eco da Europa ocidental, mas outra coisa, outro modo.

Simon Bolívar

2

O enunciado dos estereótipos: olhares controversos

No capítulo *Alguns estereótipos amazônidas* analisei algumas imagens-conceituais estereotipadas sobre as culturas ribeirinhas. Essas imagens, em sua maioria, divulgadas pela literatura produzida pelos viajantes, explicitam as inter-relações ou entrechoques deles com a diferença não reconhecida. Essas imagens-conceituais provêm de registros etnográficos reveladores de olhares distanciados e preconceituosos, cujas relações ocorreram sob as regras de um jogo perverso da imposição e da intolerância. Esse jogo naturalmente camuflado pelo discurso da preservação ou “salvação” de povos indefesos e pouco preparados para sobreviverem num mundo “civilizado”.

Os relatos produzidos pelos viajantes, tomados como documento por parte dos receptores, são produtos de uma segunda ou terceira interpretação, pois ele, ao inscrever o seu olhar, já o fez mediado pelas leituras que o precederam. Ele se utiliza, portanto, de “um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos”,⁹³ aos quais acrescenta outros dados fantasiosos. Assim é que a dimensão literária e o caráter ficcional entendido como elementos de construção e de enunciação das narrativas são inerentes a todo e qualquer tipo de produção escrita.

⁹³ GEERTZ, 1989, p. 20.

Os primeiros (des)encontros entre os povos dos novos espaços, iletrados em sua maioria, e as diferentes culturas estabeleceram um contato que resultou em coerção, desigualdade profunda e conflitos danosos, geralmente, para os povos “descobertos”. Esse é o retrato amarelecido pelo tempo e cultivado, ainda, por diversos segmentos de estudiosos de aspectos culturais. Eis o retrato do estranhamento entre a cômoda homogeneidade e a desconcertante heterogeneidade.

Naturalmente, as primeiras impressões que as pessoas têm ao chegar a um novo lugar são de estranheza, dada as diversidades culturais, climáticas etc. Na época das expedições colonizadoras, os estrangeiros também foram vistos com olhar desconfiado. As ideias (pré)estabelecidas não são privilégio apenas dos que vêm de fora. As elaborações mirabolantes sobre o Outro resultam do assombro mútuo ante as particularidades encontradas em cada comunidade. Afinal, são elementos estranhos que passam a conviver no mesmo habitat. O povo encontrado, na época, teria se identificado com as imagens-conceituais projetadas sobre si, ou ele teria se percebido diferente dos exploradores e se excluiu de tantas representações?

O que parece predominante, nos contatos iniciais, é uma espécie de rejeição, embasada em figurações elaboradas de maneira quase instintiva por parte dos que chegaram e por parte dos habitantes locais. Mas não há como afirmar que as visões retratadas pelos viajantes foram premeditadas. Eles retrataram o que se permitiram ver, a partir dos elementos de leitura por eles dominados, os pautados pelos ideais da época da expansão colonialista, cujos objetivos eram de fortalecer a ideia de uma Nação conquistadora. Uma espécie de pátria “mãe-madrasta” do povo. Dessa fonte, naturalmente, fluíam as determinações ou medidas de proteção da integridade de mais um agrupamento que viria a fortalecer as ideias do Estado-Nação, sem considerar as especificidades dos habitantes da região.

Os recém-chegados não consideraram, entretanto, a existência de alguns elementos responsáveis pela resistência ao aniquilamento por parte dos filhos das matas amazônicas. Segundo o médico sanitário, o paraense Camilo Vianna, estudioso da ecologia, a floresta, em suas diversas denominações, “encravou em cada um dos seus filhos um duende silvestre de difícil erradicação cultural, que interfere de algum modo, nos cismares do amazonauro atual, afeito à pororoca, à manga de chuva, ao rabo-de-maré e ao repiquete”.⁹⁴ As travessuras dos filhos encharcados de verde por todos os poros, protegidos pelos fantasmas da floresta, seriam um jeito de resistir à total invasão e à perda de todos os traços que os identificam. Assim, mesclados pelos que chegaram, surgiu o amazonauro caboclo, filho da mistura de todas as raças. Ele mantém algo de seu, resultado de uma carga de significados, nem todos apreensíveis pelo Outro.

Os discursos oficiais têm de ser retomados e lidos como produtos culturais que explicitam a complexa elaboração das imagens. A leitura dos discursos deve demonstrar que a reiteração das imagens-conceituais estereotipadas é uma das estratégias utilizadas para enfatizar a incessante busca de identidades. E que a necessidade dessa aparente afirmação, via identidades, é inerente a toda e qualquer comunidade que se vê como povo singular. Eis o círculo vicioso instalado: se não apresentarem uma identidade, não existem enquanto grupo instituído, mas, ao persistirem na busca, correm o risco de adotar para si as estereotípias estabelecidas pelo Outro, o de fora, que, paradoxalmente, vive à procura da própria identidade. Homi K. Bhabha alerta sobre a elaboração estática e limitadora do estereótipo:

⁹⁴ VIANNA, 2003, p. 108.

O estereótipo não é uma simplificação porque é uma falsa representação de uma dada realidade. É uma simplificação porque é uma forma presa, fixa de representação que, ao negar o jogo da diferença (que a negação através do Outro permite), constitui um problema para a representação do sujeito em significações de relações psíquicas e sociais⁹⁵.

O estereótipo, como afirma Bhabha, é aquela representação que, sem embasamento teórico algum, caiu no senso-comum e foi aceito como fidedigno. O autor sugere – aqui retomo a epígrafe de Benedito Nunes, utilizada na introdução – fazer uma leitura reflexiva, silenciosa ou em voz baixa, é necessário desfocar, por em movimento esse olhar estático e apontar outros focos mutáveis de representação, a depender do contato e da interação com o Outro. É necessário problematizar os discursos identificadores ou camufladores das diferenças inerentes a todo e qualquer povo.

Os discursos instituidores das imagens-conceituais estereotipadas serão tomados como mosaicos e retalhos ou resquícios de aspectos representativos das identidades amazônidas. Não se pode esquecer que as imagens foram fixadas pela palavra e a mensagem linguística parece ser mais “estável” por sua codificação na e pela língua. Uma vez registrada e entendida pelo interlocutor, ela tem a força da convicção, daí a determinação de sentidos em relação às imagens emolduradas pelo olhar d’O que chega. A reiteração das imagens-conceituais seria uma forma de perpetrá-las, para que elas não se percam em outras múltiplas e infinitas interpretações que todo enunciado possibilita.

A fixação em palavras representaria, ainda, aquela ânsia, segundo Ítalo Calvino, de adequar a fala à escrita, “num esforço de adequação minuciosa do escrito com o não escrito, da totalidade do dizível com

⁹⁵ BHABHA, 1998, p. 117.

o não dizível”.⁹⁶ Aquele que registra que nomeia, ou se coloca como porta-voz dos povos ágrafos, quer dar conta de uma totalidade, quer atingir a exaustão das ideias (pré)concebidas. Vã tentativa. Ainda com o autor das *Seis propostas para o próximo milênio*.

As línguas naturais dizem sempre algo *mais* em relação às linguagens formalizadas, comportam sempre uma quantidade de *rumor* que perturba a essencialidade da informação; (...) a linguagem se revela lacunosa, fragmentária, diz sempre algo *menos* com respeito à totalidade do experimentável⁹⁷.

Há sempre, de uma cultura para outra, algo particular, inaudível para o Outro. Aquele algo responsável pela alteridade de cada cultura, cuja representação elaborada por outrem será apenas e tão somente mais uma tentativa de representar algo impalpável, de um modo definitivo e único. As imagens-conceituais representadas pela linguagem, sem uma preocupação maior com a clareza dos enunciados, visavam perpetrar o quadro descrito conforme as projeções dos enunciadores, cujos enunciados nunca foram e não são inocentes de ocultos sentidos. Todo enunciado é pleno de diversos sentidos e armadilhas, direcionados, sempre, para um propósito. O que esses enunciados são capazes de dizer? E o que os interlocutores são capazes de entender?

Considerando que nem sempre, ou dificilmente, o enunciador está em sintonia com os códigos dos seus interlocutores, se estabelece, então, uma espécie de comunicação de mão única. Ou um diálogo surdo e sem repercussão efetiva entre os envolvidos, porque não fora entendido por uma das partes. Há muito mais nas entrelinhas do enunciado que o explicitamente exposto. E esse algo mais é o responsável pela não completude do discurso.

⁹⁶ CALVINO, 1993, p. 88.

⁹⁷ *Ibidem*.

A questão cultural é, sobretudo, um problema da assunção da diferença cultural, como adverte Homi K. Bhabha. Conforme esse autor, a cultura deve ser enfocada como um complexo de signos e significações dinâmicos, instáveis e em constante processo de mutação. As culturas são atividade significativa e simbólica. A articulação entre as culturas ocorre não por causa das semelhanças de conteúdos, mas porque todas as culturas são formadoras de símbolos. E, naturalmente, cambiáveis entre si, mais precisamente naqueles pontos intraduzíveis. Desses pontos opacos é que decorrem as trocas enriquecedoras. Uma interfere na dinâmica da outra. É claro que os portadores de maior poder aquisitivo têm mais condições de ditar modos e modas, como ocorre atualmente, via meios de comunicação.

Felizmente, os modismos não anulam totalmente as culturas menos favorecidas, já que elas encontram estratégias para manter alguns dos elementos mais resistentes e representativos da própria comunidade e de uma nação. A produção cultural não se atrela à raça ou à classe social. Todas são produtoras dos códigos que compõem o painel cultural de um povo. Em todos os seguimentos culturais há o intercâmbio responsável pela atualização das manifestações culturais, as mais diversas.

Michael Hardt e Antonio Negri⁹⁸ demonstram as ideias da nação como armadilhas muito bem elaboradas pelo poder deslocado e deslocante do império. Os arraigados defensores das “purezas” locais não percebem que se concentrar nos pressupostos da etnia, da cor local e nas tradições pretensamente inalteradas é reforçar a condição de inferioridade legada aos povos nativos pela teoria racial, dominante nos séculos passados.

No caso dos relatos dos viajantes, eles portam e propagam apenas a voz do suposto vencedor, no contínuo da história registrada. Sabe-se que, desde as cartas de Colombo, os exploradores procuravam uma

⁹⁸ HARDT e NEGRI, 2001.

realidade, para eles determinada, pré-existente. O observador registrava o que já estava esboçado em seu imaginário, independentemente de uma correspondência com o que realmente encontrava. A começar por Pizarro, Orellana e Carvajal, os espanhóis dissidentes e rebeldes que se deslocaram de seus espaços, cheios de expectativas alimentadas por relatos fantasiosos sobre as riquezas e alucinantes aventuras proporcionadas pelas surpresas e mistérios da selva amazônica.

Mais dois forasteiros, os espanhóis, a pintar uma “realidade” a partir do que haviam lido e imaginado sobre o Novo Mundo, com a pretensa veracidade, cuja forma de imaginar e de julgar a constituição dos povos não permitia que os vissem e os respeitassem em suas diferenças. Foi o olhar do homem acostumado a chegar, conquistar, ensinar a sua língua como a mais correta; em seguida domesticar e “redimir” o homem incivilizado, o pobre infeliz, pagão, que viveu até então “sem fé, nem lei, nem rei”.⁹⁹ A tentativa foi a de construir um novo sistema de organização baseado numa hierarquia imposta pelos valores etnocêntricos, cujos ideais de nação, de modo coletivamente organizado, precisavam ser expandidos. Silviano Santiago, ao falar da experiência da colonização sob a perspectiva etnocêntrica, é enfático: a colonização foi

Uma operação narcísica, em que o Outro é assimilado à imagem refletida de conquistadores, confundindo-se com ela, perdendo, portanto, a condição única de sua alteridade. Ou melhor: perde a sua verdadeira alteridade (a de ser outro, diferente) e ganha uma alteridade fictícia (a de ser imagem refletida do europeu)¹⁰⁰.

⁹⁹ STADEN, 1974.

¹⁰⁰ SANTIAGO, 1982, p. 15.

O desejo de ser aceito pelo Outro resulta na incorporação de uma identidade impostora, sem alteridade e sem traços claros que identifiquem o representado enquanto ser diferente dos seus narcisistas aniquiladores. Ou seja, os povos colonizados caíam na armadilha de afirmar-se como uma caricatura do Outro. Assim, ficam entre o ser brasileiro ou disfarçar-se de europeu, um pé lá outro cá, macunaimicamente, entre os valores próprios e os do Outro. O amazônida, num primeiro momento, como homem deslocado, à margem das próprias culturas, um ser que se procura, entre a convivência e a rejeição de modo, às vezes, simultânea.

Esse mecanismo de negar a própria alteridade estabeleceu relações unidirecionais e os colonizados se deixaram enredar no jogo daqueles que rejeitam a própria face refletida no espelho. É preciso, então, enfeitar um pouco aquilo que “Narciso acha feio”. O espelho, no entanto, continua fiel às faces confrontadas. E o vazio ficará à espera de não ser preenchido. Afinal de contas, se houver o encontro de uma identidade, haverá, conseqüentemente, a exclusão do diferente. O jogo de espelhos e de identificações torna-se partida interminável, a convocar outros jogadores, os rejeitados até então.

No jogo dos colonizadores, ao homem nativo caberia a sujeição, porém, dadas as incompatibilidades naturais entre as culturas, não haveria possibilidades de que os civilizados os representassem na íntegra. As representações a ele atribuídas são lacunares, pois o nativo, possuidor de hábitos muito diversos dos visitantes, mantém e desenvolve mecanismos de resistência às definições. Ele continua a praticar os seus rituais e a preservar os seus costumes e até o estranho hábito de comer partes dos seus familiares, para espanto dos forasteiros. Estes não entendiam a maneira de viver do nativo que, além de todos os estranhos hábitos, primava pelo ócio e vivia preparado para a guerra.

Para os rituais, os nativos enfeitavam seus corpos com pinturas e objetos que, por vezes, os deformavam: lábios e lóbulos das orelhas sustentavam enfeites grandes, pesados, tatuagens coloridas ornavam seus corpos nus. Tais práticas eram consideradas, pelos estrangeiros, como requintes bizarros e assustadores. Era impossível considerá-los iguais a si mesmos. Esses povos “tornam-se, aos olhos do observador, conglomerados repugnantes de incongruências, assimetrias, perversões, ausência e vacuidade”.¹⁰¹ Tornam-se um signo destituído de valor e de significado. À leitura do forasteiro observador tem-se concedido o estatuto de verdade. Não se tem demonstrado que negar o Outro com seus modos de viver, para o colonizador, é uma tentativa de sustentar as próprias identidades.

Para não reiterar o discurso de que somente os estrangeiros agiram como colonizadores dos povos nativos, ignorantes dos saberes civilizados, vale registrar o ocorrido com o brasileiro, nascido na Bahia, Alexandre Rodrigues Ferreira. Esse baiano foi estudar em Coimbra e lá foi destacado para coletar dados sobre a natureza amazônica e enviá-los para o reinado de Portugal. Alexandre viveu na Amazônia no período de 1784 a 1788. Em suas observações, ele não só registrava os dados de forma meticulosa, como tecia comentários filosóficos a respeito do que presenciava. Em seu relato publicado sob o título: *Viagem filosófica pelas capitâneas do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*, percebe-se o quanto ele fora impregnado pelo olhar da época, o da colonização. Para ele os nativos eram incapacitados de abstrair, de enxergar um “palmo diante do nariz”, por assim dizer:

¹⁰¹ PRATT, 1999, p. 364-5.

Não é que lhes faltem acenos ou vozes para manifestarem seus gostos e dores, mas é que eles, fora do tumulto das paixões, não são homens que desperdicem palavras. Acostumados a pensar pouco, também falam pouco. Daí ser o aspecto de um tapuia o de um homem sério e melancólico. O seu falar é tão lento como são lentas as suas cogitações. Não se vê neles uma demasiada atenção ao que se lhe diz. Com aquela mesma taciturnidade com que se deitam, com ela acordam¹⁰².

O que pensar sobre essas conclusões filosóficas, quando elas se parecem exatamente com os olhares apressados de tantos viajantes estrangeiros, quando se referiam aos nativos dessa mesma perspectiva? Para o douto baiano, os indígenas eram crianças com retardamento mental, pobres selvagens incapazes de pensar, de elaborar um discurso, de refletir sobre as belezas incontáveis encontradas na natureza. Os nativos eram capazes de se comunicar, à semelhança dos animais, apenas com acenos e vozes, ou sons inaudíveis, naturalmente para ouvidos tão eruditos e distanciados do povo da terra em que nascera o pensador.

Alexandre seria o retrato daquele que, segundo Silviano Santiago, incorporou a imagem do europeu. Essa identificação com os eruditos o induziu a menosprezar os seus compatriotas, agora catalogados, como inferiorizados, também por um conterrâneo. O explorador brasileiro não percebeu o modo de ser do indígena. Este só respondia o que lhe era perguntado, se é que respondia a todas as perguntas. Embora o índionão apresente o poder da oratória dos civilizados, isso não significa zerá-lo em suas experiências e conhecimentos adquiridos. Assim, (pré)determinado, rejeitado em suas diferenças e esvaziado em sua

¹⁰² FERRERA, 1974, p. 100.

significação, porque definido com base em modelos e em generalizações, em significantes cunhados pelo outro, o “homem natural”, sem as peias estabelecidas pelo contrato social do homem civilizado, precisava, urgentemente, ser adestrado com o mínimo de bons modos, de fé, de lei e de submissão aos novos senhores portadores do saber e da fé cristã.

Um olhar mais aproximado

O homem do Novo Mundo teve, no entanto, um interlocutor mais inclinado a vê-lo e respeitá-lo no seu modo particular de ser, na sua alteridade. Michel de Montaigne, nos ensaios de “Dos canibais e dos coches”, considerava que a “gente que não usa calça deve ser vista com a moldura de sua origem, de seu mundo, de sua cultura e organização social. Comparados seus usos e costumes com os do europeu, mostrou ser-lhes superiores”.¹⁰³ Selvagens, continuaria o defensor dos indígenas, deveriam ser alcunhados aqueles que modificam e negam as culturas dos outros e que veem o novo com as lentes do passado.

Na concepção do autor dos *Ensaaios* já estaria um embrião da necessidade de se reconhecer outros modos de viver, outras línguas, outras expressões culturais diferentes dos moldes estabelecidos. Quanto à imposição de um código linguístico, Silviano Santiago afirma: “evitar o bilingüismo significa evitar o pluralismo religioso e significa, também, impor o poder colonialista. Na álgebra do conquistador, a unidade é a única medida que conta. Um só Deus, um só Rei, uma só língua: o verdadeiro Deus, o verdadeiro Rei, a verdadeira língua”.¹⁰⁴

Eis a trindade imposta, a ser obedecida e praticada por todos. Única fé a ser professada em uníssono. Mas como convencer ou impor um único Deus para quem cultua várias divindades entre os elementos da

¹⁰³ MONTAIGNE, 1972, p. 105.

¹⁰⁴ SANTIAGO, 1978, p. 16.

natureza? Como impor uma língua em meio a tantas línguas autóctones? Como afinar um coro com vozes tão díspares e tão distantes, algumas até extintas? Aos colonizados só restaria a submissão às línguas oficiais dos alfabetizados? Felizmente, nem todas as incontáveis especificidades locais cederam às pretensões abarcadoras do projeto colonialista. Nesse quadro de pretensa aniquilamento do já existente, há um profundo e duradouro desencontro de vozes que assombram ou pairam no vácuo do esquecimento, ou nos esconderijos da memória. Esses resquícios teimam em não se entregar e se mantêm em atrito.

Eneida Maria de Souza enfatiza que “o descompasso sempre foi motivo de diferenciação entre culturas, considerando-se que é sempre mais fácil optarmos por uma defesa do semelhante e do mesmo do que do diferente e do outro”.¹⁰⁵ O Outro seria a revelação do confronto com tudo o que se nega no próprio modo de ser ou de viver, é a constatação da falta de uma única identidade. Essa constatação indesejada é uma das razões para tamanha rejeição por tudo que não se conhece e que assusta.

Os estereótipos retirados de fragmentos de relatos dos viajantes europeus, de romances e das narrativas orais populares devem ser lidos não como documentos históricos, mas como representações sujeitas à releitura e à reavaliação da relação com o Outro, identificando e reinterpretando os estereótipos atribuídos ao povo local que, dentre tantas lacunas e falhas atribuídas à sua formação cultural, não teria organização sociocultural e econômica. Ele foi caracterizado como aquele que vive ao sabor de seu temperamento, preguiçoso e indolente, na opinião do homem culto e afeito às regras de boa conduta e de civilidade.

Mas, os estudos que os comparatistas literários e os novos estudiosos das culturas vêm desenvolvendo nas últimas décadas têm focado as identidades culturais como um emaranhado de nós e pontos constelados

¹⁰⁵ SOUZA, Eneida Maria de, 2002, p. 12.

que, às vezes, se entrecruzam e produzem outras formas de expressão cultural, numa espécie de rede esgarçada, apta ou propícia a articulações diversas. A metáfora da rede vem demonstrar que as culturas mantêm pontos de contato, ao modo de uma teia, frágeis, flexíveis e propensos a novos arranjos, conforme a movimentação, as condições ou a criatividade de quem tece os fios de mais uma trama. Desta feita, as espessuras, os tons, e a durabilidade das redes têm a colaboração de outros tecelões, os novos atores sociais. E, se hoje, o olhar predominante ainda não é o do fragmentado e do mosaico, enquanto olhar inclusivo das possibilidades de outras enunciações, ao menos pode se perceber uma consciência de que não há uma totalidade, ou já se desenvolveu a ideia de que a totalidade é uma construção pretensiosa do discurso estabelecido. Todo discurso apresenta fissuras e peças soltas que, por vezes, se encaixam, desencaixam, vão e voltam para formar outros arranjos.

O povo amazônida teria surgido, portanto, da falta de todos os atributos que um homem civilizado “deveria” ostentar, e mais, da negação dos seus traços originários, à semelhança dos demais povos da América Latina, como demonstrou Darcy Ribeiro no seu livro *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*.¹⁰⁶ O autor enfatiza a terrível impossibilidade dos povos colonizadores conviverem com a diferença. Ao que Silviano Santiago reitera:

A América transforma-se em cópia, simulacro que se quer mais e mais semelhante ao original, quando sua originalidade não se encontra na cópia do modelo original, mas na sua origem, apagada completamente pelos conquistadores. Pelo extermínio constante dos traços originais, pelo esquecimento da origem, o fenômeno da duplicação se estabelece como a única regra válida de civilização¹⁰⁷.

¹⁰⁶ RIBEIRO, 1995.

¹⁰⁷ SANTIAGO, 1978, p. 16-7.

Silviano Santiago aponta o esquecimento da origem, em função dos relatos e dos primeiros estudos sobre os povos “descobertos” terem, num dado momento ou aparentemente, terem assimilado as imagens-conceituais que lhes foram atribuídas. E, por falta de reflexão, desinteresse ou em função da preguiça vincada aos povos dos trópicos, os estudiosos deixaram de perceber que o olhar do estrangeiro pode, para além da divulgação das estereotípias, devolver o frescor e a beleza daquilo que deixamos de ver e de valorizar como traços locais: os traços responsáveis pela alteridade de um povo. Os mais diversos enunciados sobre as terras encontradas foram construídos com a visão da cópia e da dependência cultural, pautados pelo que aconteceu com os outros, nunca com o povo “descoberto”, aqui encontrado.

Para os desbravadores, esses povos não têm história. Assim se justificariam os diversos tipos de humilhação e de violência praticadas pelo “benfeitor” contra os “selvagens”. Suas atitudes eram praticadas, ora em nome da religião que os salvaria do pecado, ora em nome de uma instauração da ordem: era preciso instituir normas para uma vida mais civilizada. Suas atitudes, enfim, eram legitimadas pelo poder econômico-político, pelos ideais religiosos da fé cristã e validada pela evolução da ciência e pelo alcance do progresso. Eles, os povos avançados, detentores do poder-saber, teriam o direito e o dever de domesticá-los e conduzi-los à sua maneira.

Esses homens isolados em sua liberdade, em sua vida nativa, mergulhados num universo lúdico e místico, apresentavam à civilização suas próprias diferenças, feridas abertas, e, principalmente, sua liberdade, seus corpos expostos em sua irreverente individualidade. Algo estaria fora da ordem, da lei, e da fé, viviam sem uma estratificação social bem definida, conforme os moldes da severa hierarquia europeia. Esses povos precisavam ser catequizados para, quem sabe, tornarem-

se mais familiares ou menos estranhos para o colonizador. A negação do modo de viver dos povos encontrados estaria camuflando uma enorme “inveja” ou nostalgia da liberdade, que há muito os civilizados da Velha Europa desconheciam tão presos e apegados às normas dos bons costumes, da ambição, do desenvolvimento e da expansão de suas terras. Os europeus projetariam no Novo Mundo seus sonhos e anseios frustrados, buscariam reaver nele o seu paraíso perdido e suas utopias. Roberto Ventura, citando Wolf, fala do surgimento de uma “nova raça” resultante da mistura entre africanos, portugueses e indígenas:

Esta raça, numa palavra, desenvolve-se cada vez mais, diferente de seus antepassados portugueses, sua organização física modificou-se em razão do clima e dos amiadados cruzamentos, seu modo de ver experimenta completa metamorfose, interesses pessoais, opiniões políticas próprias se manifestam, e eis-nos, afinal, ante um povo de forte individualidade¹⁰⁸.

A superação dos condicionamentos e da dependência não era esperada pelos colonizadores; para eles, seus traços, hábitos e costumes prevaleceriam para sempre, pois teriam cedido seus genes e suas normas “superiores” aos “inferiorizados” povos do Novo Mundo, isolados que estavam dos ares da civilização. Para o viajante estrangeiro, o viver diferente do seu, a flora e a fauna tropicais se tornaram objetos de êxtase e, ao mesmo tempo, constatação da perda de algo e sinônimo de nostalgia dos padrões europeus de sociedade mais organizada e julgada por eles, a ideal. Euclides da Cunha, ao escrever os ensaios amazônicos, reunidos em *Contrastes e confrontos* (1907) e em *À margem da história* (1909), empregou, segundo Roberto Ventura:

¹⁰⁸ apud VENTURA, 1991, p. 32.

Uma imagem central: o deserto. Imagem que aproxima a floresta tropical da caatinga do semi-árido, os sertões baianos dos amazônicos. O deserto traz, para Euclides, as marcas do isolamento geográfico e da ocupação rarefeita. É o vácuo, é o hiato, a elipse, o parêntese. Terra de ninguém, lugar de inversão de valores, dabarbárie, da incultura. Paragem isolada e sinistra que os viajantes evitavam e que os cartógrafos excluíam de suas cartas¹⁰⁹.

Pode-se afirmar que o crítico Roberto Ventura elaborou uma síntese atualíssima sobre a floresta amazônica. Primeiro, a Amazônia brasileira é ainda bastante isolada das demais regiões, há um desconhecimento acentuado, por parte dos próprios brasileiros, quanto à curiosidade acerca da riqueza natural e dos problemas sócio-econômico-ambientais que ela apresenta. Segundo, a Amazônia como terra de ninguém, ao ignorarem a história dos habitantes locais, ao exterminarem um número sem conta dos primeiros povos amazônidas, os indígenas, a terra transformou-se no espaço vazio da omissão, da passagem, da abertura. Um espaço imaginário a ser ocupado, a ser preenchido, teoricamente, pelo Outro. Euclides da Cunha, além de trazer a floresta para a história, chama a atenção para o espaço vazio enquanto destituído de escrita, de civilização e, conseqüentemente, sem história.

Há aí, implícita, uma teoria da história com suas características bem demarcadas, a saber: a escrita, a temporalidade, a consciência e a identidade, em oposição às outras formas de expressão caracterizadas, principalmente, pela oralidade. A espacialidade, a inconsciência e a alteridade sujeitas, portanto, às alterações permitidas pelo não registro oficial ou pela condição performática das suas narrativas. E aquele que não registra suas histórias fica à mercê das figurações que os outros

¹⁰⁹ VENTURA, 1993, p. 44.

contam como expressão da verdade. As histórias dos povos sem escrita tornaram-se meros apêndices dos relatos documentados pelos letrados e não fizeram parte do espaço que se conformou como civilizado. Aos povos ágrafos restou o registro precíval da memória, felizmente não de todo perdida. Eric Hobsbawn, em *A outra história*, afirma que:

Grande parte da história feita pelo povo assemelha-se ao sulco deixado pelo antigo arado. Pode parecer que desapareceu para sempre juntamente com o homem que arou a terra há muitos séculos. Mas todos os especialistas em aerofotogrametria sabem que, a certa luz, ou vistas a certo ângulo, as sombras de sulcos e regos há longo tempo esquecido ainda podem ser vistas¹¹⁰.

Somente um olhar mais sensível e apurado focará os sulcos e os outros ângulos encobertos. Um olhar e uma escuta mais atentos é que poderão trazer à tona os pedaços, os retalhos resistentes há muito encobertos pela poeira embaçadora de olhos que não vislumbram um pouco além do já visto: o olhar do viajante confundido com um imaginário impregnado e talhado pelo já supostamente conhecido. Somente ouvidos capazes de captarem as tantas vozes que sobrepassaram no espaço e no tempo aberto da (re)construção da memória, individual e coletiva, é que poderão retirar do descanso e do esquecimento os fragmentos de uma memória esmigalhada e latente, ao mesmo tempo.

Vale lembrar que este espaço aberto não fica totalmente nas mãos do Outro. Há no vácuo, também, a possibilidade dos acréscimos constantes, daquele algo a mais que não soma apenas, mas vem fazer a diferença e que não está deliberadamente interessado em absorver ou anular o Outro. Ele apenas se aproxima e, de modo respeitoso, convive ao lado ou, paralelamente, com as alteridades em evidência. Seria

¹¹⁰ HOBSEBAWN, 1990, p. 26.

aquele algo a mais que não pode ser compreendido e nem totalmente alterado pelo outro. E que, no vácuo, há a possibilidade de se modificar o olhar estigmatizado sobre o povo, de entender a irracionalidade do olhar que exclui, escraviza, tortura, humilha, mata e tem dificuldades para ver o Outro que teima em desafiá-lo, sobrevivendo apesar de todas as tentativas para silenciá-lo.

Esses povos ignorados até então estariam, lembrando Silviano Santiago, “entre o sacrifício e o jogo, entre a prisão e a transgressão, entre a submissão ao código e a agressão, entre a obediência e a rebelião, entre a assimilação e a expressão”.¹¹¹ (Des)localizados, portanto, num entre lugar da história dos civilizados, eles flutuariam numa zona instável e sujeita a várias mudanças, transitariam livremente, sem posição ou local definitivo, desacorrentados dos laços pedagógicos do discurso instituído.

Nesse jogo de negação do Outro há, ainda, a possibilidade da inversão – via atos transgressores – das regras estabelecidas. A transgressão é uma das estratégias responsáveis pelo não apagamento total das culturas invadidas pelo estrangeiro. Pode-se afirmar também que a transgressão possibilita o aparecimento de vários setores articulados, em constantes processos de negociação, nos últimos tempos. Haja vista a proliferação de grupos, até então à margem – mulheres, negros, índios, homossexuais – eles vêm conquistando espaços e pronunciando outros enunciados a respeito das suas histórias. São narrativas muito diferentes das já inscritas na história oficial.

As lacunas e as brechas, o não enraizamento, as constantes modificações e a falta de um lugar absolutamente determinado possibilitam às pessoas redescobrirem que podem coexistir e conviver com outros, sem anulação da individualidade. E era exatamente esse

¹¹¹ SANTIAGO, 1978, p. 28.

outro modo de ser, diverso da sua, a constatação da convivência em grupo sem negar as suas alteridades, que o colonizador não conseguia reconhecer. Uma vez admitidas essas coletividades, elas passariam a ser muito mais que uma soma demográfica. Os sujeitos rejeitados passariam a ser atores sociais, representantes ativos dos seus traços identitários e suas expressões culturais. Estes atores passariam a ser produtores ao invés de consumidores ou depositários de anseios, normas e costumes estranhos aos seus. Como seres ativos, eles têm muito a oferecer, não são aqueles povos a aceitarem tudo o que lhes é imposto. Eles têm poder de barganha porque possuidores de uma memória individual e coletiva que não se entrega. A memória reserva um espaço, resistente e soberano, para as histórias relegadas pelo tempo homogêneo e vazio do já registrado.

Nesses espaços reservados ou intraduzíveis para as outras culturas, algo permanece, à semelhança “da caldeirada menudo. De acordo com esse modelo, a maioria dos ingredientes derrete, mas alguns pedaços teimosos são condenados a simplesmente flutuar”.¹¹² Esse é o modelo que Gómez-Pena recomenda como mais apropriado aos novos tempos. Os pedaços, os fragmentos permanecem acima e para além da entrega total ao Outro, seja ele um forasteiro, seja ele aquele que nunca saiu do seu lugar, o habitante sedentário. Os traços que sobrevivem têm a vantagem do enriquecimento que obtiveram no contato, na troca, ou no intercâmbio com os demais. Apesar de todo o processo de esmagamento e de perversidade imposto pelo colonizador nos momentos de confronto com os povos “achados”, algo sobrevive. E vale lembrar que mesmo aqueles pedaços derretidos durante o cozimento alteram o sabor do prato. Ou seja, o contato entre os seres significa alterações nos modos de ser e de viver, mesmo que não admitidos de imediato.

¹¹² apud BHABHA, 1998, p. 301.

Silviano Santiago enfatiza as atitudes pouco civilizadas dos colonizadores ao comentar a viagem de Lévi-Strauss aos trópicos. “Esta grande civilização ocidental, criadora das maravilhas de que desfrutamos, certamente não conseguiu produzi-las sem contrapartida (...) a ordem e a harmonia do Ocidente exigem a eliminação de uma massa extraordinária de subprodutos nocivos que hoje infectam a terra”.¹¹³ Conclui Silviano Santiago:

Os trópicos, ou qualquer outro subproduto moderno do ocidente, são necessariamente tristes. Não pela sua natureza em si, não pela cultura originária dos seus habitantes, mas pelo modo perverso como estes foram colonizados pelo Ocidente ou pelos seus capatazes históricos¹¹⁴.

Apesar da constatação contundente do autor, hoje se reconhece que os “subprodutos” não foram de todo eliminados. Eles vêm, à maneira de um fantasma, reaparecendo aos poucos e ocupando um espaço indeterminado, mas seu, e já se pode dizer que esses fragmentos se fazem presença. Deste modo, talvez os trópicos deixem um pouco da tristeza de outrora, à medida que se revalorizem aqueles pedaços teimosos que restaram no caldeirão das culturas ameaçadas ou quase extintas.

Para Homi K. Bhabha, “os fragmentos, retalhos e restos da vida cotidiana devem ser repetidamente transformados nos signos de uma cultura nacional coerente, enquanto o próprio ato da performance narrativa interpela um círculo crescente de sujeitos nacionais”.¹¹⁵

¹¹³ Apud SANTIAGO, 2001, p. 94.

¹¹⁴ SANTIAGO, 2001, p. 207.

¹¹⁵ BHABHA, 1998, p. 207.

Apesar dos ideais do colonialismo ainda resistirem, há uma abertura, algumas brechas reveladas com o reaproveitamento dos esquecidos, considerados de pouca importância, cujas histórias sempre existiram, paralelamente à história oficial. Estas compõem a nação enquanto narração, mas de forma performática e pronta para novos círculos de sujeitos produtores de signos, como propõe Bhabha.

Apesar da aparente superação dos ideais colonialistas, Michael Hardt e Antonio Negri alertam, ainda, que “o poder colonial procura fixar identidades puras e separadas, (...). O aparelho colonial era uma espécie de molde que forjava peças fundidas fixas e distintas (...). O colonial propõe uma equação simples, com solução única.”¹¹⁶ Essas posições simplificadoras do colonialismo ainda estão em voga, tal o seu poder de persuasão, nos discursos de alguns entusiastas “defensores” dos bens simbólicos e dos recursos naturais da Amazônia, cujas interpretações têm reforçado os mitos e estereótipos registrados pela ótica do viajante sobre a região, enquanto espaço responsável pela saúde ecológica do mundo ou pela “perdição” do povo ribeirinho.

Desse modo, as visões, atributos e definições estabelecidas para qualquer tipo de sociedade são enunciados construídos e elaborados a partir de determinado lugar, a partir do centro, neste caso, da cultura estrangeira, a pretensa “reveladora” de um povo, até então, à margem. Isso não quer dizer que os enunciados devem permanecer tal como foram formulados. Ao contrário, os povos nominados também elaboram as suas próprias marcas de identificação de forma menos determinista talvez, mas não menos válida. E, nos momentos oportunos, as marcas aparecem sem a pretensão e sem o estatuto de uma identidade permanente. Stuart Hall afirma que:

¹¹⁶ HARDT e NEGRI, 2001, p. 219.

La identidad es un invento. La identidad se forma en el punto inestable en el que las historias inenarrables de la subjetividad encuentran las narrativas de la historia y de la cultura. Y una vez que el individuo toma una determinada posición respecto a narrativas cultivadas, que fueran profundamente expropiadas, el sujeto colonizado siempre está “en otro lugar” doblemente marginado, siempre desplazado hacia otro lugar que no es aquel en el que se encuentran o desde el cual pueda hablar¹¹⁷.

Para Stuart Hall, atribuir uma identidade a um povo é uma falácia. O conceito de identidade seria algo semelhante ao conceito de nação, algo impalpável, escorregadio e movediço, porque revestido de um tecido frágil que se esgarça ao menor esforço de resistência, nada contendo de fixo ou definitivo, como querem os preconizadores de uma Nação forte e coesa. As identidades atribuídas são discursos de outrem sobre o observado e, nessa caracterização, não se levam em conta as histórias subjetivas que, agregadas às narrativas da história e das culturas, poderiam compor identidades em construção.

Aos povos colonizados, o seu lugar fora suprimido, a sua palavra não fora efetivamente ouvida. Eles foram, aparentemente, emudecidos pela voz autoritária, surda e única do colonizador. Foram, assim, duplamente deslocados: do local e da narração, ou do direito de fazer valer as suas versões. Apesar de relegadas ao esquecimento ou fora do registro oficial, essas outras histórias existem e vêm à tona sempre que lhes abrem espaços, de maneira espontânea ou forçada pelas organizações dos grupos de excluídos. Estes são, também, elementos determinantes da construção de identidades.

¹¹⁷ HALL, 1998, p. 25.

Uma coletividade sem narrativas seria um imaginário esvaziado, um quadro apenas emoldurado sem os signos do grupo representado. As narrativas, aqui, com o caráter performático. Estas, ao contrário das grandes narrativas fundadoras de uma Nação, não têm compromissos com uma cronologia determinada nem com a verossimilhança, com a representação do real. Elas fluem ao sabor do momento e nem por isso elas têm menos importância na construção da memória coletiva, pois uma das características das histórias coletivas ou individuais é a possibilidade da (re)combinação dos elementos principais a cada vez que são narradas. Não há uma performance igual a outra anteriormente apresentada; mesmo quando o narrador/ator/”autor” é o mesmo, ele acrescenta novos arranjos à cena já conhecida. O procedimento performático desse tipo de narração garante a atualização e a sobrevivência da memória ainda não retida em arquivos. Por esse motivo, talvez elas sejam mais representativas dos traços identitários de um povo, porque estão em movimento, nas ruas, fora das paredes de um museu. Considerando que as identidades culturais de um povo têm sido definidas por imagens-conceituais diversas, cabe aqui a ressalva de Homi K. Bhabha sobre o caráter ambíguo, incerto ou frágil das imagens:

Embora essas imagens emergam com uma certa fixidez e finalidade no *presente*, como se fossem a última palavra sobre o sujeito, elas não podem identificar ou interpelar a identidade como *presença*. Isto porque são criadas na ambivalência de um tempo duplo de interação que, na feliz frase de Derrida, “desconcerta o processo de aparição ao deslocar qualquer tempo ordenado no centro do presente”¹¹⁸.

¹¹⁸ BHABHA, 1998, p. 89.

A ideia das imagens atreladas ao estático não pode, de forma alguma, dar conta da dinâmica elaboração performática das identidades em construção. Esta só o é enquanto presença, só é naquele momento. O efeito do desconcerto do tempo ordenado, segundo Homi k. Bhabha, “é inaugurar um princípio de indecidibilidade na significação de parte e todo, passado e presente, eu e Outro, de modo que não possa haver negação ou transcendência da diferença”.¹¹⁹ As identidades não autorizam ou não permitem quaisquer caracterizações definitivas, conforme quer o poder colonial apontado por Hardt e Negri, equação simples e solução única, traços definitivos e situações bem determinadas. Essa equação não explica mais a rica interação entre os povos que se misturam, a cada dia, de modo mais rápido e inevitável.

As culturas requerem, pois, interpretações mais flexíveis, convívios mais diversificados, já que as coexistências emergem e se transformam numa velocidade incontrolável. Os guetos, grupos, tribos, comunidades não se restringem mais a um determinado espaço geográfico-sócio-cultural, eles são intergrupais, a exemplo dos jovens da classe A, adotando, recentemente, o modo de vestir dos meninos moradores de favelas. Uma moda descontraída, uma mistura de peças inusitadas, rasgadas, manchadas. O convívio entre eles decorre mais por afinidades, quando formam grupos de teatro, bandas de música. Para esses grupos emergentes, as fronteiras são diluídas, eles convivem em função de interesses comuns. Interesses voltados, na maioria das vezes, para a divulgação e a inovação das próprias culturas. Nesse cenário e nesse tipo de relações, as trocas e interpenetrações de traços pesam muito mais do que as diferenças.

¹¹⁹ Ibidem.

Essa interação, despreocupada com a superação das diferenças, é a tônica predominante nos contatos entre os povos. Contatos facilitados pelos meios de comunicação e por uma espécie de nomadismo, anseio, necessidade ou opção por não ter um lugar fixo. A errância, o movimento, a viagem parecem atrair mais do que o sedentarismo e a fixação no mesmo local, para sempre. Hoje, não reconhecer fronteiras e identidades definidas é esquivar-se de rótulos, de um local determinado. É transformar o enunciado inequívoco do discurso pedagógico e homogêneo da Nação em discursos mais flexíveis, abertos a novas interpretações. Essa postura se deve à admissão das rápidas mudanças que ocorrem em todos os aspectos das manifestações culturais, presenciadas e vivenciadas em tempo real, via satélite ou via contato pessoal.

Olhares mais atentos

Os enunciados, hoje, têm outro lugar, o lugar dinâmico e em construção das possibilidades de ser. As relações contemporâneas são mais fluidas e a delimitação de fronteiras é, a todo instante, derrubada por novas formações de comunidades. O local, ou o que seria o local ante esse novo desenho do Estado-Nação, se reconfigura à medida que novas configurações de agrupamentos e de lugares são evidenciadas. As relações entre os novos agrupamentos têm um caráter temporário, o caráter da impermanência das relações. Embora a impermanência seja destacada como inerente às relações de hoje, pode-se afirmar que a ocupação da Amazônia sempre apresentou esse tipo de relação, a transitória.

Os exploradores não vinham com a intenção de fixar moradia, de tornar-se cidadão amazônida, tampouco refletir sobre os problemas da cidade, eles vinham em busca de riquezas rápidas ou de material para pesquisas e não percebiam – imbuídos que estavam pela “lógica e a

retórica do preconceito não questionado”¹²⁰ – que os povos do local apresentavam uma formação em processo de mudança. A maneira nômade e errante de viver por aqui é natural. Os povos ribeirinhos têm suas moradias deslocadas ao sabor da erosão provocada pelas marés, ou vivem à procura de espaços mais abundantes em termos de recursos retirados da natureza: o peixe, as frutas, as caças, conforme as condições climáticas. Ou saem à procura de trabalho. Eles vivem de margem em margem, não há um lugar fixo. Aqui as relações são naturalmente de trânsito.

Nos termos por ora propostos, pode-se afirmar que aos povos colonizados ou pós-colonizados – já que hoje as divisões delimitadas são a todo instante deslocadas, às vezes dentro de uma pequena comunidade – não restariam, a princípio, muitas alternativas, a não ser entrar ou ceder ao jogo do poder. Eles estariam ou estão sempre tentando escapar das malhas e artimanhas do exercício do domínio vigente, com a ressalva de que esse domínio de poder, hoje, está deslocado, o local pode adquirir o *status* de global e vice-versa. Não há mais o predomínio de um único centro controlador e onipotente, impondo e ditando regras aos demais, há diversas constelações de poderes se alternando, conforme as forças e a influência que eles detêm para deslocar fronteiras e instalar novos focos de controle e de vigilância.

Os principais organismos multilaterais controladores e intervencionistas em praticamente todos os rumos dos considerados países de terceiro mundo são: o Fundo Monetário Internacional-FMI; o Banco Mundial; as Organizações das Nações Unidas-ONU e o governo americano. Esses são centros que detêm o capital e têm exercido, naturalmente, todo o desmando que a condição financeira lhes permite exercer sobre os necessitados pedintes de novos empréstimos, cedidos obviamente sem nenhuma intenção filantrópica ou desinteressada. As

¹²⁰ PRATT, 1999, p. 364.

diretrizes são elaboradas ou alteradas convenientemente, desde que os financiadores continuem soberanos nas recomendações de como aplicar o dinheiro, como pagar os dividendos, como resolver os problemas sócio-econômico-ambientais dos cada vez mais endividados países carentes de recursos financeiros.

O desafio é compreender e descobrir como transitar no interior desse território recém-aberto, aparentemente sem fronteiras e limites (in)determinados. Ou melhor, como conviver com a instabilidade e com a rapidez da mudança de cenários, já que a possibilidade de abertura total, após o histórico dia 11 de setembro de 2001, foi interrompida e o cerco novamente instalado, com maior rigor no controle das fronteiras. O Estado será fortalecido, novamente, em nome da segurança nacional. E o indivíduo passará a ser controlado em todos os seus passos? As novas relações serão entre vizinhos cada vez mais próximos, virtualmente falando, e cada vez mais desconfiados e precavidos entre si. Barreiras e muros (in)visíveis em reconstrução. Essas são suposições possíveis num espaço mais poroso e transitório na atual situação sócio-político-econômica mundial. O contexto, as novas comunidades, os acontecimentos imprevistos e incontroláveis permearão os deslocamentos, tanto dos centros de poder, quanto dos limites e configurações entre as nações.

Nesse contexto, poder-se-ia afirmar que aos povos – relegados ao descaso ou ao esquecimento – caberia desenvolver, mais ainda, a habilidade e a capacidade de metamorfosear-se, camaleonicamente, como veremos no capítulo “Outro olhar sobre as imagens-conceituais: sob o signo da transgressão”. E embora exista para esses grupos a ameaça ou a evidência de ser corrompido o tempo todo, em todos os espaços que ocuparem para escapar às garras do império, eles têm sobrevivido. As sutilezas do poder se aproximam disfarçadas sob outras diretrizes e se apoderam, sutilmente, dos agrupamentos formados por novos atores sociais, até então relegados naquele jogo do um abarcando a todos.

Exemplo da aproximação “benevolente”: basta um grupo das chamadas minorias se organizar, em seguida surge uma grande ONG, um forte grupo empresarial, políticos ou patrocinadores outros para prestar assistência, desde que os novos grupos se enquadrem às regras dos colaboradores e se tornem membros de um só corpo, ecos de uma só voz, que rezem pela nova cartilha, aceitem os padrões culturais dos patrocinadores, ou melhor, que renunciem ao seu jeito diferenciado de viver, aos seus traços de identificação e se tornem igual ao modelo imposto.

Tal entrega e interação total – no que se refere às manifestações culturais – pretendidas não é possível. Homi K. Bhabha afirma que “nenhuma cultura é jamais unitária em si mesma, nem simplesmente dualista na relação do Eu com o Outro”.¹²¹ Nenhuma identidade cultural é algo dado, autêntico que se possa medir e comprovar. Toda identidade constitui-se num movimento paradoxal e ambíguo que desencadeia a complexa formação do ser, cuja demanda envolve a negociação ou a convivência do mesmo com o Outro, em sua, às vezes, intolerável alteridade. É nesse processo de entrelaçamentos e de recusas, aceitação e estranhamento que emerge o vir-a-ser amazônida, por exemplo, em constantes avanços e recuos inerentes aos desenhos de reconfigurações.

As identidades estariam, a todo instante, se deparando com fronteiras e travessias, limites e limiars. A ideia de travessia ilustra concepções de identidades culturais em processo e em constante movimento de deslocamentos das fronteiras delimitadas excludentes. A travessia, pleonasticamente falando, romperia as delimitações e abriria novos inícios ou indícios para outro espaço. Esse espaço seria indefinido e aberto em função da instabilidade, de se localizar ou caracterizar uma identidade única. Por isso, a identidade é inapreensível enquanto um

¹²¹ BHABHA, 1998, p. 65.

todo. As identidades seriam presenças *ad hoc*, ou seria mais um ato performático disposto às alterações advindas do contexto em que o sujeito está inserido.

As identidades culturais se constituiriam, então, a partir de determinados elementos históricos, geográficos, étnicos, sociais, biológicos, simbólicos em constantes atritos, tensão ou conflitos, na busca de oportunidades de coexistência, permeadas por diversos matizes culturais. Esses elementos construtores das identidades podem ser revisitados, desde que se trabalhe com as histórias negadas pelos que se julgam “descobridores” de outros lugares. Vale ressaltar ainda que, em todas as imagens-conceituais emolduradas para e sobre a Amazônia, houve e há a predominância do ponto de vista do visitante que excluiu a voz do ribeirinho, o suposto objeto de interesse, de observação e de estudos que se querem interpretativos das culturas locais. Não se tem considerado, como lembra Eidorfe Moreira, que:

Uma região não é apenas uma individualidade fisiográfica, mas também a fixação de uma dada experiência humana no plano paisagístico, possibilitando-nos assim uma visão particular das grandezas e vicissitudes do homem num sentido cósmico. O homem não é um elemento acrescido à paisagem, uma sorte de acessórios destinados a orná-la ou completá-la, pois se assim fosse seria apenas uma expressão decorativa na superfície do Planeta. Na realidade, ele é o fator geográfico por excelência, e isso tanto pelas suas atividades como pela sua própria condição, tanto pelo que realiza como pelo que é: no primeiro caso por ser um modelador de paisagens, no segundo por ser um elemento necessário à sua significação. Daí porque, mesmo quando não figura na paisagem, ele está implícito nela. Sem o homem, o espaço é uma noção física, não uma noção geográfica¹²².

¹²² MOREIRA, 1998, p. 10.

A releitura proposta aqui visa demonstrar, concordando com Homi K. Bhabha, que “A imagem é apenas e sempre um *acessório* da autoridade e da identidade; ela não pode nunca ser lida mimeticamente como a aparência de uma realidade”.¹²³ As imagens atribuídas aos povos da Amazônia foram desenhadas pela interpretação do olhar que as emoldurou. O recheio do quadro, a tela, a paisagem amazônica estão ausentes. As imagens-conceitos foram construídas já destituídas de significado, porque o cenário está vazio do imaginário e da experiência humana dos povos encontrados, ou daquele narrador sedentário, numa referência a Walter Benjamin. Narrador que nunca saiu do seu lugar, mas dele retirou e mantém uma longa história enraizada nas experiências vividas.

Para Le Goff,

Abordar el imaginario significa abordar lo que está vivo y consciente en una sociedad, es un fenómeno colectivo, social, histórico, ya que una historia sin el imaginario es una historia mutilada, descarnada; en este aspecto considera fundamental la relación imagen visual-imaginario¹²⁴.

Toda imagem-conceitual transmite um conjunto de enunciados que (re)apresentam o discurso sobre o objeto selecionado. E esse objeto não foi considerado em suas especificidades, ele é focado como atributo apenas, nunca como o elemento de significação forte que é. Daí o esvaziamento das imagens, porque destituídas dos aspectos fundamentais do ser humano: o imaginado e o vivido, no e para além do local em que se vive. O imaginário, pois, é composto desse complexo visível e invisível, do real e do devaneio. Tais elementos são

¹²³ BHABHA, 1998, p. 85.

¹²⁴ Apud MOLLER, 1997, p. 632.

entrelaçados pelo contato entre os povos. É também no imaginário de um povo que residem as representações que ele elabora do seu modo de viver no mundo. Mas o visitante, ao desenhar, fotografar as imagens do local desconhecido, exercitava e acionava somente os seus referenciais, somente os significantes e significados fixados na própria memória, via impressões que lhe foram passadas por outros, tais imagens tomam estatuto de conceitos. Ao menosprezar o que vê e o que para ele está vivo de modo incômodo, as suas impressões resultam em esboços borrados, sem uma significação palpitante.

Essas imagens-conceituais seriam apenas retratos e, como tais, estáticos, mortos, fixos, ou seja, estereótipos conforme definição de Homi K. Bhabha e, por essa razão, a história retratada até então está descarnada, porque descartou o imaginário ativo dos habitantes do local. Em todos os enunciados populares ou “científicos” produzidos sobre as culturas amazônidas, a própria Amazônia ou o povo amazônida continua, até nossos dias, sendo o elemento exótico, meio selvagem. Assim, esse homem diferente e assustador, descrito pelas primeiras produções literárias, precisaria ser dissecado pelo bisturi asséptico e reparador do homem civilizado.

Embora o vocábulo dissecar remeta a uma separação em partes, para análise e conhecimento detalhado, neste caso a significação do termo fora invertida: o homem, em sua especificidade, enquanto ser histórico/cultural, não só foi ignorado como negado. A Amazônia e o seu povo catalogados e classificados em definições fixas e determinadas pelos discursos plenos e contínuos do colonizador, cujas expectativas previam sempre: um índio domesticável e um bom caboclo, ambos, às vezes, hospitaleiros, trabalhadores, cordatos e humildes, manipuláveis ao gosto do examinador. Do registro frio e assepsiado dos naturalistas aos

olhares mais poéticos, indiferentes às “mazelas” sociais dos nativos, os produtores de discursos continuaram a elaborar visões exageradamente fantasiosas sobre a região.

O povo ribeirinho foi descrito e catalogado de forma estereotipada pelo monarca que tudo vê, numa referência a Mary Louise Pratt. É como se o ângulo ou o perfil que fora registrado fosse apenas e “tudoo que há para se ver, e que o panorama deveria ser visto de onde o observador o viu (...) a cena é ordenada de maneira dêitica, a partir da posição privilegiada do observador, e é estática”.¹²⁵ O povo nomeado tornar-se-ia menos assustador aos olhos viciados a mirar somente o quelhes é familiar.

Assim, desde os primeiros relatos à época da expansão momentânea da era da borracha – incorporação alienada dos hábitos europeus e da confiança na infinitude dos recursos naturais –, o povo amazônida fora emudecendo, num misto de espanto e de orgulho encolhido, frente aos mais diversos estereótipos sobre ele instituídos. Mas, ainda assim, há ressonâncias das falas silenciadas que resistiram e poderão emergir, a qualquer momento, de modo modificado e fortalecido: a memória que o povo conta. À semelhança daquela semente há muito cultivada, essa memória, na leitura de Walter Benjamin,

Não se entrega. Ela conserva suas forças e depois de muito tempo ainda é capaz de se desenvolver. (...). Ela se assemelha a essas sementes de trigo que durante milhares de anos ficaram fechadas hermeticamente nas câmaras das pirâmides e que conservam até hoje suas forças germinativas¹²⁶.

¹²⁵ PRATT, 1999, p. 344.

¹²⁶ BENJAMIN, 1993, p. 204.

O povo silenciado tem muito a narrar. Para tanto há que se transitar alhures e além, com olhos e ouvidos afinados para captar os ecos ressoantes na memória dos povos olvidados. A questão da formação cultural brasileira, enquanto prolongamento, eco ou ramificação da cultura europeia, há muito é debatida sob o enfoque da influência, da dependência ou das fontes que a têm alimentado, sob a ótica nacional, e do confronto com a realidade permeada por elementos culturais diferenciados e singulares. Mas nós somos outra coisa, outro modo, outro jeito de ser ainda não definido, para além do local, conforme epígrafe de Simon Bolívar. E, embora alguns críticos enalteçam o débito às raízes estrangeiras, enfatizando a linha de continuidade em relação à cultura europeia, há os mais moderados que não negam influências, mas tentam explicitar o quanto há de enriquecedor nesse outro modo de ser de todo e qualquer povo, numa produção cultural, o que resulta numa relação intertextual e dialógica, advinda da mistura de vozes distantes e dispersas, que sobrevoam e pairam à espreita, até que as reintroduzam nos círculos da comunicação, da produção histórico-cultural.

Exemplo pioneiro da tessitura dialógica é o livro *Macunaíma*, de Mário de Andrade.¹²⁷ O próprio autor declara que misturou o Brasil todo e que se apropriou de diversos relatos e mitos brasileiros para compor sua rapsódia do herói sem nenhum caráter. Mário, sem xenofobia, concretizou as propostas do movimento antropofágico, 1928, de Oswald de Andrade. Oswald propunha e buscava uma relação de proximidade mais verdadeira da cultura brasileira com as demais. Em outras palavras, Mário de Andrade trabalhou com material e fontes até então excluídos das malhas literárias. Estariam, nessa obra, indícios de uma produção literária contaminada que viria a alterar a composição do tecido sócio-histórico-cultural brasileiro. O autor teria

¹²⁷ ANDRADE, 1976.

iniciado o processo da montagem de identificações culturais múltiplas e fragmentadas tão presentes nas obras atuais. As quais conteriam, talvez, aquela relação mais verdadeira, porque diversificada, proposta por Oswald de Andrade.

Qual seria essa relação mais verdadeira de igualdade? Recorro novamente a Silviano Santiago para explicitar a complexidade detal relação. Silviano demonstrou que até um dos bem preparados estudiosos da composição das raças, Lévi-Strauss, com “o olhar descentrado do etnógrafo e, por isso, pouco propenso aos preconceitos do etnocentrismo acaba por recair, nas suas avaliações do que quer se desvencilhar”.¹²⁸ Para Silviano, o antropólogo francês finda por reiterar os discursos por ele criticados, na conhecida passagem em que Lévi-Strauss, ao passar os povos dos trópicos da categoria de exóticos para obsoletos, tomara como referência, novamente, a própria cultura. Os povos da América Latina, ao aceitarem a auto representação da cópia do europeu, nas palavras do crítico brasileiro, estariam definitivamente fora da moda, porque não seriam representação nem de si, nem dos outros, seriam apenas simulacros, envolvidos que estavam na busca de uma originalidade que não é a sua, e tampouco a do outro.

O que seria essa originalidade? Seria abrir-se às influências advindas do contato, mas sem negar, camuflar ou mesmo envergonhar-se de pertencer ao chamado terceiro mundo, de pertencer a um determinado tipo de povo ou de pertencer aos países subdesenvolvidos. Seria não perder a consciência de que a condição de subdesenvolvimento não é uma sina, é uma situação atrelada a diversos fatores: econômicos, sociais, ambientais, políticos. E que estes fatores, embora sejam determinantes no reconhecimento de uma comunidade, como palco de

¹²⁸ SANTIAGO, 2001, p. 95.

decisões, não são fixos, eles sofrem as mudanças conforme os ditames dos que detêm as regras do jogo, naquele período ou momento.

Esse poder fora outorgado aos forasteiros para determinar-lhes as próprias identidades. Eles, os habitantes locais, teriam sido persuadidos a se espelharem no Outro, abrindo mão, portanto, da sua “pureza”. Pureza no sentido daquilo que somente a própria cultura pode representar, ou seja, as particularidades culturais. Mas, essa espécie de narcisismo do estrangeiro fora colocada em questionamento, segundo Silviano Santiago, a partir das viagens, que tornaram possível o encontro com a multiplicidade cultural. A constatação da diferença era indesejada, tanto pelo forasteiro, quanto pelo povo nativo que, à sua maneira, também se via como único povo existente e cioso da sua demarcação de espaço. Há aqui uma ambiguidade: ao mesmo tempo em que o povo “invadido” se quer preservado, ele sofre influências, numa demonstração da impossibilidade de se preservar intacto. E, naturalmente, os habitantes locais influenciam de algum modo, os forasteiros.

A viagem instaura, portanto, a percepção da diferença, do estranhamento cujo espanto obriga visitantes e visitados a reelaborarem os seus modos de se ver, enquanto sujeitos em sua composição racial. A viagem aciona, ainda, os mais diversos significados e sensações: o de satisfazer ou frustrar expectativas, o de cruzar e de romper fronteiras, vivenciar novas experiências, enfrentar o inesperado, partir, chegar, nunca mais retornar. O perceber-se alterado pelo contato etc. Recorro a Homi K. Bhabha novamente, para afirmar que a tão reivindicada originalidade ou pureza, responsável pela hierarquização das culturas, é vã. O autor é enfático:

É apenas quando compreendemos que todas as afirmações e sistemas culturais são construídos nesse espaço contraditório e ambivalente da enunciação que começamos a compreender porque as reivindicações hierárquicas de originalidade ou “pureza” inerentes às culturas são insustentáveis, mesmo antes de recorrermos a instâncias históricas empíricas que demonstram seu hibridismo¹²⁹.

As ideias de originalidade e de pureza são escorregadias; ao modo das concepções de identidades, elas não se prestam a comprovações e nem se prendem a uma perenidade. Aos que têm a pretensão de preservar a pureza local, lamenta-se o fato de não perceberem que, com essa atitude, fazem o jogo do estrangeiro cuja busca de uma essência perdida, ou nunca encontrada, tornou-se uma espécie de obsessão e de estabelecimento de imagens fixas, estereótipos da e sobre a região.

Os povos da América Latina entraram no mesmo jogo das interpretações que deixa muito a desejar, e a Amazônia brasileira ainda está à procura de interlocutores dispostos a ouvi-la e a dialogar com ela, em tons diferentes daqueles objetivos: resgatar, recuperar, retornar ao melhor tempo. Os discursos da perda só emitem sinais negativos sobre os tempos idos, ao invés de lançarem olhares mais abertos sobre a situação do momento presente. As palavras de ordem negativa ou as frases taxativas camuflam, exatamente, o reconhecimento de que não se pode resgatar, tampouco recuperar uma identidade cultural genuína como querem alguns idealistas. Os idealistas esquecem que todas as culturas são manchadas pelo contágio com outras. No dizer de Silviano Santiago: “O contato entre culturas diferentes, por mais idealizado que seja, é contágio, transmissão, disseminação de vírus do

¹²⁹ BHABHA, 1998, p. 67.

corpo ocidental no corpo estrangeiro. E vice-versa”.¹³⁰ Há, pois, uma inegável diversidade cultural enquanto objeto empírico, constatável e não se pode afirmar que as culturas indígenas são iguais as do europeu, as do africano, as do japonês etc. Mas as diferenças culturais passam pelo processo de enunciação cuja elaboração poderá denotar juízos de valor; daí as discriminações e a equivocada apropriação dos signos de uma dada cultura.

O contato/contágio entre os povos passa, naturalmente, pelo exercício de ida e vinda, de avanço e de recuo, na interação entre duas ou mais culturas. Esse processo incessante implica reorganização do sistema cultural que envolve um movimento simultâneo de seleções, assimilações, redescobertas, rejeições e incorporações. As identidades culturais são singulares e múltiplas, elas se constroem com retalhos e traços mal alinhavados. Elas deixam brechas para mudanças e alterações. A partir dos primeiros contatos entre as raças cuja miscigenação gerou um terceiro elemento: o ser híbrido com traços das raças que o geraram. Ele não seria mais de uma ou de outra, ele seria o ser que veio fazer a diferença ou estabelecer um vínculo dessacralizador das ideias de uma raça pura.

As identidades, portanto, se compõem daquela soma que faz a diferença, daquele algo que não anula, altera apenas. Uma cultura como suplemento de outra, como uma “adição exterior”,¹³¹ como sugere Jacques Derrida. Para esse autor, não há uma hierarquia entre as culturas, uma é diferente da outra sim, sem que escala alguma as identifique como inferiores ou superiores. Ao contrário, uma pode se alimentar e enriquecer no contato com a outra. Essa seria a ideia do suplemento. No encontro de alteridades entre as diferentes culturas não haveria perdas, supressões, mas acréscimos. Tanto as culturas locais

¹³⁰ SANTIAGO, 2001, p. 96.

¹³¹ DERRIDA, 1999, p. 177-178.

quanto as invasoras sofrem profundas modificações no e pelo encontro. O não reconhecimento das trocas – contato e intercâmbio que afeta duas ou mais culturas – prevalece porque, no caso das colonizações, há o predomínio da cultura dominante sobre a dominada. Ivete Walty, dialogando com as ideias de Silviano Santiago em “Uma outra viagem de Lévi-Strauss”, demonstra, também, o olhar de superioridade do etnógrafo francês sobre as culturas inferiorizadas pelos estudiosos europeus:

Diferentemente de seus conterrâneos no passado, Lévi-Strauss penitencia-se por se ver como agente contaminador de culturas novas e puras. Essa atitude parece, então, oposta à anterior, já que se baseia no respeito ao outro e não em sua dominação. Devemos a Lévi-Strauss o reconhecimento da alteridade nas relações sociais, mas podemos nos perguntar hoje se a atitude de se sentir responsável pela morte de uma cultura não seria também outra forma de poder: o poder de salvar e o poder de matar¹³².

Ao se reconhecer como agente contaminador, ele está, novamente, se isolando do contágio do Outro. Somente ele é capaz de interferir no outro ser. Ele seria imune, nada receberia das raças inferiorizadas? Somente ele teria o poder de condenar e de salvar, ao mesmo tempo. O discurso predominante se impõe até para os mais preparados, culturalmente falando. As ideias do antropólogo estavam, ainda, em consonância com os (pré)conceitos da dicotomia: homem inculto/homem civilizado. Esses conceitos ainda não consideravam que a identidade cultural é a resultante do local de enunciação sempre determinado, cujos limites são disfarçados em nome de uma igualdade para todos, assim a alteridade de cada povo seria definitivamente apagada.

¹³² WALTY, 2001, p. 101.

A crítica mineira Eneida Maria de Souza afirma que “repensar a alteridade conduz, necessariamente, ao exame do problema da identidade, assim como traz implícita uma série de associações binárias, ligadas às categorias de razão e instinto, nação e indivíduo, universal e particular”.¹³³ E é necessário repensar outras polaridades: civilizado e selvagem, dominador e dominado, bom e mau, certo e errado, natureza e cultura, centro e periferia, mesmo e outro. A crítica afirma ainda: “O reconhecimento da própria alteridade possibilita a reflexão sobre o estatuto do Outro, conseguindo-se separar o joio do trigo, não se posicionando como repetidor, mas sim como interlocutor da cultura metropolitana”.¹³⁴

Se, para haver interlocução é necessário o reconhecimento da própria alteridade, os povos colonizadores não se reconheceram ainda, já que as condições para um diálogo foram nulas, em função, principalmente, da falta de reflexão sobre o Outro. Os colonizadores são os representantes de culturas narcisistas, para concordar com Silviano Santiago. Eles consideram os povos encontrados como seu espelho; se não é a sua imagem refletida que lhes encara, eles as rejeitam. O joio seria a negação, a exclusão do Outro, considerado mera cópia; o trigo seria o respeito às alteridades dos outros povos, enquanto sujeitos mediadores de espaços e de lugares da produção de discursos, enquanto enunciadores da própria história.

Novas leituras poderão demonstrar outras interlocuções e relações sobre os discursos há muito estabelecidos, desde que se considere toda elaboração de discursos e de imagens-conceituais incompletos, lacunares, pois “o texto se dá a ler pelas brechas e fendas, fissuras e silêncios que a Psicanálise lacaniana soube muito bem captar, e que

¹³³ SOUZA, Eneida M. de, 1993, p. 13.

¹³⁴ Idem, p. 21.

Derrida transpõe para sua definição de escritura: ausência e presença contínuas do *logos*, mutilação do fantasma paterno e território de interditos”.¹³⁵. Naturalmente, imagem é texto, a elas cabe a citação.

É no exercício das possibilidades de retorno do que foi negado, do que foi interdito ou privado de sua existência que as novas leituras poderão ser efetivadas. Leituras destituídas do estatuto de verdade, mas permeadas por enfoques abertos para outras fendas a serem desveladas. Outros enunciados que ultrapassem a análise corriqueira moldada pelos princípios da classificação que reitera as imagens hiperbolizadas sobre os povos, desconsiderados enquanto sujeitos históricos e construtores de discursos com um olhar próprio, o seu olhar, mediado sempre por outros ângulos de interpretação.

Tais leituras permitirão modificar um pouco da ambiguidade dos discursos elaborados numa espécie de complexo de colonizado, ou da busca reparadora das assimilações e influências estrangeiras que resultaram em exclusão e imposição da suposta superioridade de uma cultura sobre a outra. E, quem sabe, demonstre ainda que a permanente busca da identidade é uma emboscada muito bem preparada pelo Outro que, embora não admita, também está, desde sempre, em busca da própria identidade. Oswald de Andrade em seu *Manifesto antropófago*, de 1928, retratou de modo exemplar, o dilema do afirmar-se enquanto ser brasileiro mestiçado, no trecho mais conhecido do manifesto: “*Tupi or not tupi: that is the question.*”¹³⁶ A frase virou refrão para enfatizar a complexidade da formação dos povos brasileiros.

Esse tipo de argumento, a busca obsessiva de identidade cultural, vem confirmar a assertiva de que todo discurso é elaborado a partir do lugar de onde se fala. Todos eles trazem as marcas do lugar, da concepção de vida, dos valores sociais e da voz dos portadores do saber-poder.

¹³⁵ SOUZA, Eneida Maria de, 1993, p. 16.

¹³⁶ ANDRADE, 1928.

São modelagens de um tempo determinado e de configurações sociais, históricas, econômicas e políticas determinantes dos parâmetros para a construção das imagens e das interpretações sobre determinada cultura.

Os discursos sobre a Amazônia estão impregnados no imaginário de alguns estudiosos que, ao contra argumentar os enunciados instituídos reproduzem, em outros tons, os mesmos matizes do discurso sobre a “igualdade” entre os povos e a descoberta de uma identidade essencial. Esses discursos, em forma de eco do já reproduzido, não têm considerado que os saberes-poderes dos pretensos civilizadores podem ser questionados e alterados, desde que se articule com os saberes experimentados dos povos locais. Estes, por sua vez, têm de desenvolver novas estratégias para não ceder aos apelos da renúncia à alteridade, já que uma cultura só se alimenta e sobrevive no contato com as demais.

O deslocamento de enfoques, recomendado pelos autores aqui citados, preconiza a produção de outros enunciados, outras possibilidades de se tratarem as querelas da composição identitária dos povos. E demonstra, ainda, com a crítica Eneida Maria de Souza, que “a identidade de um povo vai sendo construída pela interlocução que se estabelece com a cultura europeia, tão simulada quanto a nossa, em que a própria noção de identidade também não se apresenta na sua integridade”.¹³⁷ O perigo, ao deslocar os discursos da posição já estabelecida, para (re)localizá-los com outro foco, ou num lugar indefinido, é incorrer no puro relativismo. Outro receio é de que a releitura venha ceder à tentação da hipérbole que tem seduzido alguns experientes estudiosos culturais. A exemplo de Euclides da Cunha que, após desapontamento inicial com a região, mudou seu ponto de vista “ao entrar no rio Amazonas que não correspondia ao “ideal” concebido a partir das “páginas singularmente líricas” de Humboldt e de outros exploradores”¹³⁸ e entregou-se à tentação:

¹³⁷ SOUZA, Eneida Maria de, 1992, p. 19.

¹³⁸ VENTURA, 1993, p. 44.

Intoxicado por leituras que apregoam a impossibilidade de civilização nos trópicos, Euclides se encantou com Belém, cujo esplendor desmentia as profecias negativas dos filósofos europeus. A cidade lhe casou surpresa com seu paisagismo moderno, avenidas largas e arborizadas, edifícios majestosos, praças aprazíveis e gente de hábitos europeus¹³⁹.

A cidade das mangueiras, meio caipira, meio metropolitana, ainda conserva resquícios dos hábitos europeus adquiridos no período áureo da abundância do látex. As famílias mais antigas e de poder aquisitivo mais elevado conservam hábitos da época em que viajar para a Europa era uma rotina. Elas vivem com um pé no passado e outro flutuando no presente. Não se cansam de lamentar a queda do nível de vida e a distância dos grandes centros de cultura. Esquecem que no local há uma riqueza cultural infinda cuja valorização está fora do alcance dessas pessoas. Para elas, a capital da selva tropical estagnou, nunca mais houve progresso à semelhança do ocorrido durante o ciclo áureo da extração da borracha. Leandro Tocantins assim define o ciclo do ouro negro:

A borracha era ouro californiano se oferecendo à cobiça dos audazes, dos desprotegidos da sorte, que iam encontrar na Amazônia o seu Eldorado, e, muitas vezes, o seu túmulo. Terra agreste, cheia de perigo e doenças, nada disso impediu que milhares de homens se internassem na selva, à procura do leite milagroso. Multidões nordestinas, deslocadas de suas terras pela inclemência das secas, penetraram as terras molhadas da Amazônia, escrevendo uma página de heroísmo, de tenacidade, de provação. “Amansavam o deserto”, na frase perfeita de Euclides da Cunha, que viu no sertanejo imigrante o “homem que trabalha para escravizar-se”, na mais imperfeita organização do trabalho que ainda engenhou o espírito humano¹⁴⁰.

¹³⁹ Idem. p. 44-5.

¹⁴⁰ TOCANTINS, 1965. p. 15.

Para enfatizar a afirmação de Leandro Tocantins sobre a desdita dos inúmeros nordestinos migrados para os seringais amazônicos, em busca de oportunidades de trabalho, vejam-se os livros *Inferno verde*, de Alberto Rangel, e *A selva*, de Ferreira de Castro. A vida errante e cruel dos seringueiros foi representada nessas obras como registro das condições desumanas da luta pela sobrevivência nos seringais. As imagens registradas nesses livros vêm demonstrar a terra banhada e atravessada pelas águas. A terra exposta, com suas veias a sangrar pelas diversas lutas do povo: por posse de terra, pelo combate ao desmatamento, pelo combate à pobreza e à exploração de menores, pela revalorização das culturas locais.

Aquela Amazônia idealizada e responsável pela saúde ecológica do planeta fica encoberta por essas lentes mais opacas ou mais dramático-realistas, dos autores mencionados. Alberto Rangel, francês, e Ferreira de Castro, português, ambos descreveram-na de modos similares e assustadores. Ambos, impressionados com as péssimas condições de trabalho do seringueiro, tecem um panorama da exploração humana e da fauna amazônicas. Ambos trabalharam com temas e questões peculiares à região, seguindo a orientação iniciada com Ferdinand Denis, a partir de sua viagem ao Brasil (1816 a 1820), cuja recomendação era de que se trabalhasse com as cores locais, que se valorizasse mais o Brasil.

Ferdinand Denis marcou os românticos brasileiros. Antonio Candido afirma que a sua influência foi responsável pelo “persistente exotismo, que eivou a nossa visão de nós mesmos até hoje”. Passamos “a nos encarar como faziam os estrangeiros, propiciando, nas letras, a exploração do pitoresco no sentido europeu, como se estivéssemos condenados a exportar produtos tropicais também no terreno da cultura espiritual”.¹⁴¹ E, mesmo no século XIX, com o surgimento do

¹⁴¹ CANDIDO, 1993. p. 324.

nacionalismo nas produções literárias, e apesar de seus preconizadores reivindicarem autonomia e originalidade para o estilo, o componente europeu se manteve. Segundo Ventura,

A incorporação da ideologia civilizatória e de teorias climáticas e raciais levou à relação eurocêntrica com o meio local e à abordagem eurocêntrica das culturas populares. Os críticos brasileiros internalizaram a ambivalência do discurso europeu perante o mundo “selvagem” e as realidades exóticas, idealizando os padrões metropolitanos de civilização¹⁴².

Uma rápida revisão de algumas produções literárias da época confirma o predomínio das concepções que enfatizam o lado exótico dos povos tropicais. Ora são vítimas, ora algozes, mas emoldurados, sempre, sob as óticas pré-estabelecidas pelo Outro que os teria encontrado abandonados à própria sina. Ora vivem à mercê de uma sorte de perigos, tentações, doenças e prestes a sucumbir às armadilhas da natureza por eles imaginada hiperbolicamente. Isso porque o sentido das culturas e os traços identitários dos povos das Américas têm sido buscados em referência à Europa desde a época do “descobrimento”. A literatura começou por ser um noticiário ou documentário desse mundo mágico, a serviço dos antigos anseios e das expectativas dos homens enviados da Europa, em buscas diversas. Assim, sob o signo dos contrastes, das oposições e do exagero, a literatura brasileira vivenciará vários ciclos, envolta, desde o seu nascimento, no logro da procura de uma identidade própria. Naturalmente, o povo amazônico também se enredará na tarefa da definição de uma identidade única ou singular. Mário Souza, no romance *O fim do terceiro mundo*, indaga:

¹⁴² VENTURA, 1993, p. 37-8.

Como definir um nativo da Amazônia, se tudo está aos pedaços. Seria como tentar reconstruir, sem conhecer a planta, um prédio que ruiu sob o efeito de um terremoto. Mas talvez essa questão de ter uma identidade não seja realmente importante, ou, por outro lado, a tal identidade amazônica seja justamente a fragmentação. Um paradoxo!¹⁴³.

O povo nativo, considerado na maioria das vezes como o indolente selvagem e, por vezes, como o homem privilegiado a desfrutar os encantos e a fartura da natureza, é o ser visto aos pedaços e dissecado em partes, que compõe um todo em desarmonia, aos olhos de quem chega. A produção literária acerca do povo amazônida não tomaria outros atalhos, pois o imaginário ribeirinho está povoado pelo imaginário europeu. O amazônida, ao portar uma imagem que lhe fora atribuída, assume uma posição alienante e conflituosa ao mesmo tempo. As imagens estereotipadas lhes foram cunhadas por um grupo de enunciadores: missionários, viajantes, aventureiros que, no intento de manter a corte ou os patrocinadores das expedições informados, esmeravam-se em enumerar, interpretar as características locais baseados nas impressões ligeiras ocorridas no primeiro contato com o lugar e com os povos habitantes da região.

Desse modo, explicita-se um pouco das entrelinhas que compõem as diversas imagens sobre os povos da Amazônia. E quem tem o poder e as condições para transmitir por escrito, via história oficial, reproduz a sua visão particular de interpretar o novo, que tanto alvoroço provocou na cômoda e pretensa identidade cultural bem definida dos que vieram para cá. Assim, entre a aceitação e a recusa de uma identidade alheia, ou de sua imagem refletida num espelho embaçado, o amazônida vive à deriva, na busca incessante de algo que lhe falta: a suposta identidade que o retrate como ele é.

¹⁴³ SOUZA, Márcio, 1990, p. 156.

Não se trata de colocar o modo de vida dos povos descobertos como referência para os demais, nem de inverter o jogo dos espelhos, tampouco de, incessantemente, buscar uma origem. Trata-se, antes, de chamar a atenção para outras fontes de expressão e de culturas muito diferentes daquelas que se impuseram por aqui. Trata-se de demonstrar que as culturas relegadas até então são, em suas especificidades, tão valiosas quanto aquelas, e que estas, na mistura com outras raças, mantiveram algo próprio. Trata-se, acima de tudo, de enfatizar a existência de outros lugares de enunciação, de outros agentes de produção do saber e do discurso também. Este, lacunar e fissurado a denotar a não homogeneidade, a não completude de qualquer tipo de registro e, por isso, aberto às inovações a outros interlocutores, num círculo permanente de produção de outros lugares de enunciação.

Não esqueçamos: uma vida é a história dessa vida, uma procura de narração. Compreender-se é ser capaz de contar, sobre si mesmo, histórias a um tempo inteligíveis e aceitáveis. Sobretudo aceitáveis.

Paul Ricouer

Outro olhar sobre as imagens-conceituais: sob o signo da transgressão

Ao afirmar que a Amazônia passou da era mítica, sem mediação, para a era da racionalidade científica e, mais recentemente, para o avanço tecnológico tornou-se lugar comum nas reportagens jornalísticas ou em análises apressadas sobre a região, bem como nos discursos idealizadores de programas salvadores da mina de recursos “inesgotáveis”. Basta abrir os jornais e artigos publicados, nos últimos tempos, em revistas da área socioeconômica, principalmente, para constatar as mesmas conclusões. Daí uma das justificativas para o reconhecido descompasso no desenvolvimento socioeconômico-cultural da região Norte, com relação ao Sul e ao Sudeste brasileiros.

Os habitantes amazônidas não foram preparados para experimentar mudanças tão rápidas. Por mais esse motivo perdem-se espaço e oportunidades para os que vêm de fora e “têm olhos de ver”. Os discursos portam, sempre, o olhar e a voz nada inocentes daquele que sabe e que veio para ajudar a tirar a população local do limbo e da lama, tão despreparada que era para enfrentar os desafios do mundo moderno. A região é enfocada como um exemplo de colonialismo socioeconômico-cultural vale dizer, de uma situação em que culturas vistas como economicamente mais fortes impõem as suas regras e os seus valores, agora de um jeito mais sutil, às regiões menos desenvolvidas. Estas, por

vezes, as adotam, como se fossem suas, as formas de interpretação e de expressão do império. Na época das expedições, o epicentro europeu. Hoje o império está concentrado nos Estados Unidos da América, em pleno exercício do poder, impondo suas diretrizes de maneira mais ampla e disseminada em suas estratégias de absorção das periferias emergentes. Os EUA dividem, expandem seu poderio, para englobarem a todos com suas garras “protetoras”.

Assim, os enunciados sobre a região representaram uma tentativa de esvaziar toda a carga de significação das culturas locais, enquanto organização independente das leis econômicas e dos códigos da evangelização. A releitura das imagens-conceitos aqui proposta foi realizada em seus significados, quer literário, quer ideológico, e em seu funcionamento maquinado pelo discurso do colonialismo. Essa é a tônica dos novos estudos literários: o texto literário não mais a serviço da teoria, mas como produtor de novos enfoques, ou de utilizações inusitadas de antigos conceitos, à luz dos estudos comparatistas e culturais. Um exemplo de metáfora tomada como conceito teórico-explicativo da complexidade da selva foi retirado do livro *Inferno verde*, de Alberto Rangel. Outras imagens-conceituais do livro: Maibie a árvore apuizeiro, tomada como metáfora da situação social do seringueiro. Tais imagens causam impacto por representarem situações desesperadoras enfrentadas pelos seringueiros e garimpeiros. Essas imagens pairam no imaginário do povo amazônida como retratos definidores das culturas da região.

Para contrapor as ideias de pureza das culturas amazônidas ou ao horror provocado pelas imagens-conceituais grotescas, recorro a um “conceito” extraído de um dito popular: “Foi boto, sinhá”, inserido em letra de música composta por Waldemar Henrique e Antônio Tavernard. A frase foi tomada, senão como conceito teórico, como modo de explicar

as transgressões cometidas pelas moças de família que, de repente, apareciam grávidas. A explicação para o pai desconhecido: “– é filho do boto”. O boto é um dos mitos mais recorrentes no imaginário do povo amazônida, e a ele é atribuída a responsabilidade de, por um lado, ser a causa da perdição das mulheres e, por outro, de salvá-las de uma punição severa ou da discriminação por praticarem atos libidinosos, sem o consórcio de um ato abençoado por Deus. O paradoxo perdição/salvamento atribuído à selva amazônica penetrou no imaginário local, de tal forma, que até as lendas e mitos típicos da região apresentam tais extremos.

As narrativas do boto, selecionadas neste estudo, possibilitaram uma leitura mais lúdica, menos densa do que as imagens retiradas do livro de Alberto Rangel. Elas demonstram as inúmeras possibilidades de enunciação de uma mesma história. Assim, ao sabor da imaginação de cada narrador, numa demonstração de que até os mitos, apesar de manterem aquele algo atemporal que os caracteriza, permitem ou sugerem outros arranjos, elas são apresentadas em diversas versões. E, para além da ficção e das alterações que as (re)atualizam, enriquecem e garantem a sua sobrevivência, os mitos e as lendas serão sempre identificados pelos ouvintes/leitores/narradores que os conhecem, independentemente do novo tom acrescentado no ato da performance.

Os mitos atuam no imaginário individual ou coletivo como uma espécie de eco de vozes longínquas a entoar arranjos que remontam a tempos idos, a memórias indelévels que ressoam no inconsciente de cada indivíduo ou de uma comunidade. Essa é uma das razões por que todos os povos têm sua mitologia, cujas forças se impõem ou se gravam na memória individual ou coletiva. As versões do mito do conquistador-caboclo serão analisadas como forças dinâmicas e transgressoras utilizadas pelo povo ribeirinho, mesmo que de modo inconsciente, para

burlar normas de uma moral rígida e machista. Os mais antigos moradores da Amazônia contam, por exemplo, que as índias, insatisfeitas com os maridos queixosos do sabor da comida preparada por elas, fugiam para o rio em busca de um grande peixe, a ele se entregavam e a satisfação sexual era maior do que a proporcionada pelos maridos. Essa lenda daria início, quem sabe, às inúmeras versões do peixe-homem-sedutor das águas amazônicas, cúmplice das artimanhas compensadoras dos caprichos ou das necessidades de mulheres transgressoras, e nada passivas, frente aos desmandos dos seus maridos machistas e aos costumes da época.

Para contestar a ideia de uma origem utilizei mais duas imagens de árvores: figura 1 e 2, anexas. A primeira, figura 1¹⁴⁴ vista na posição vertical, seria uma espécie de útero vegetal, árvore-nutriz-provedora da natureza e, como tal, enraizada, acolhe, ampara, direciona, conduz e, à semelhança de uma mãe, ou da casa paterna, recebe de volta, em seu colo-seio-solo acolhedor – “entre o labiríntico abraço das raízes que seguram o mundo”¹⁴⁵ – os filhos aventureiros e desapontados que partiram em busca do paraíso perdido. Ou seria aquela mãe tentando impedir que os filhos da terra partam para outras paragens.

Essa seria mais uma imagem-conceitual da ideia obsessiva da origem, da procura do ponto inicial que requer ou exige um retorno, da busca de uma unidade, ou de uma completude do ser, tanto para os que vieram, quanto para os que nunca saíram do local. Ou essa imagem com uma gama imensa de significação representaria o desejo da volta a uma mãe acolhedora – identidade perdida/negada/buscada – a tolher os movimentos de abertura e aceitação da pluralidade e da complexa ou indefinida formação cultural do ser amazônica, neste caso.

¹⁴⁴ (Árvore sem nome), fotografada por Leonide Principe. In: BERNARDINO E PRINCIPE, 1998, p. 27.

¹⁴⁵ SARAMAGO, 1994, p. 123

A mesma árvore, vista na posição horizontal, pode denotar, também, o espelhamento tão pretendido pelos povos narcisistas que por aqui passaram ou se estabeleceram. A posição do velho tronco decaído, com suas raízes expostas, soltas, desamparadas estaria de acordo com a visão tradicionalista de que o povo destes trópicos seria, ainda, a imagem e semelhança dos pretensos fundadores, que teriam germinado o nativo com sementes melhoradas, para o esmero e refinamento da espécie rústica aqui encontrada. A posição do tronco em decadência admitiria ou clamaria por proteção, ou melhor, permitiria a invasão do outro, em seu espaço mais sagrado, o útero-mãe-natureza. E desta poderiam sugar tudo, até a fonte secar.

A árvore-tronco espelhada no igapó¹⁴⁶, à semelhança de Narciso, reflete-se no espelho-água como um ser, ao mesmo tempo, estranho e familiar. Quem será essa figura que me contempla? Que me enfrenta, que indaga e que retrata o tronco-ser, de forma meio borrada? Há, ainda, o perigo da aceitação da imagem refletida no espelho, como cópia, como outra coisa que representa o povo local, ou com a qual os ensinaram a se identificar. Mas há, ainda, a possibilidade de o refletido estranhar e rejeitar a imagem cujos reflexos não condizem com a forma com que o espelhado se vê. E estariam, nesse olhar espantado, as variáveis para uma confrontação-desafio capaz de, pelo menos, questionar-se sobre a própria identificação.

A figura 2, da árvore apuí,¹⁴⁷ ao contrário da outra, solta suas crias-ramos-raízes nas mais diversas e imprevisíveis direções, ela não fixa raiz, não segura os filhos. Ela os desampara ou os conduz para novos rumos e outras direções. O apuizeiro apresenta vários troncos

¹⁴⁶ Igapó – (Do tupi ia'pó). Trecho da mata, de vegetação própria, penetrado normalmente pelas águas, nas enchentes (...). In: BERNARDINO e PRINCIPE, 1998. p. 217.

¹⁴⁷ (Apuí (Clusia sp). É uma árvore que nasce sobre outra. De tão respeitada pelos índios, serve de sepultura aos mortos ilustres). In: PRINCIPE, 2002. p. 19.

e raízes, são bifurcações entrelaçadas de modo nada hierarquizado, e pouco uniforme, cuja desordem serve para chamar a atenção para a mescla de culturas que compõe um povo. A árvore, em seu necessário desprendimento, libertaria os filhos-ramos, para manter a si mesma e aos seus em sua soberba e altiva alteridade. Ela sabe que identidades só existem em contato com o Outro. Essa imagem permite a explicitação da diversidade, da mistura e da mescla de culturas, inevitáveis em qualquer parte do globo.

A mesclagem das raças é o que predomina na formação do homem amazônida. Este, à semelhança da árvore nativa apuí, acolhe e dissemina as suas ramificações. Essa árvore apresenta raízes sobre(ex)postas, paralela e assimetricamente entrelaçadas, em convívio, numa forma exemplar de que um ser consiste em movimento e transformação, ao modo de zonas de contato, sem centro fixo. Aqui o que predomina é a porosidade, a fissura, uma rede de linhas que acena para a necessidade ou a urgência da inclusão. Inclusão de outros grupos, de outros saberes, de outros códigos linguísticos, gestuais, cênicos; inclusão de elementos que possam dar conta da complexa composição de um povo e de um espaço imaginário-sócio-cultural em processo de construção. O conceito mais adequado para representar a inter-relação dos ramos/raças /culturas seria o do rizoma de Deleuze e Guattari. No rizoma não existe uma dimensão superior, não há entroncamentos ou uma raiz, como na estrutura de uma árvore. Segundo esses autores:

Não existem pontos ou posições em um rizoma, como se encontra em uma estrutura, uma árvore, uma raiz. Há apenas linhas. Um rizoma ou multiplicidade não permite códigos superpostos, não dispõe nunca de uma dimensão suplementar ao número de suas linhas, isto é, à multiplicidade de números ligados às suas linhas¹⁴⁸.

¹⁴⁸ DELEUZE, GUATTARI, 1980. p. 15.

Não existe uma hierarquia no conceito de rizoma, são ramificações múltiplas que se estendem na superfície, dentro de um mesmo plano, na horizontal. Eneida Maria de Souza afirma que “a horizontalidade seria, nas palavras de Gilles Deleuze, um apelo à superfície do sentido, a constatação de um deslizamento constante entre valores, sem que se privilegie o alto em detrimento do baixo, o profundo contra o superficial, o dentro pela exterioridade”.¹⁴⁹ Esse é um conceito adequado à formação flexível das culturas, já que possibilita ou sugere a ideia do intercâmbio, da movência, da não-fixação em valores construídos por determinado enunciado. Os valores se alteram conforme o contexto e admitem a possibilidade do convívio e da mistura das múltiplas articulações que as diversas culturas contêm em si mesmas.

À semelhança do rizoma, a composição cultural não cessa de insinuar e sugerir cadeias outras de significações, sujeitas sempre à dinâmica da transformação incessante, acelerada mais ainda nos novos tempos da comunicação virtual, à velocidade do instantâneo e da simultaneidade. Essa abertura tem sido demonstrada desde o início dos estudos culturais. A chamada de atenção para as artimanhas enredadoras dos discursos estabelecidos. Essa linha de pesquisa abriu espaço para o registro e a discussão daqueles segmentos culturais que se encontravam, há muito, relegados ao fundo do poço, à imagem refletida nas águas-espelho, aos desvãos da memória, à margem dos estudos acadêmicos. Esses estudos têm demonstrado que há outras formas de ampliar o leque de leituras inclusivas e enriquecedoras, desde que se registremos mecanismos que os povos locais têm utilizado para conviver com as invasões gratuitas ou impostas, pois eles assimilam o que lhes convém, o que não lhes cabe é, naturalmente, rejeitado.

¹⁴⁹ SOUZA, Eneida Maria de, 2002, p. 93.

O povo da Amazônia, como representante de um espaço cultural próprio, não fora considerado nas elaborações sobre si, apenas foi catalogado como mais um dos componentes da rica flora e fauna da região, ou como mais um elemento exótico a ser mencionado. Ou ainda, ele não foi focado enquanto árvore frondosa a espalhar seus ramos em todas as direções, a misturar-se e a abrir-se ao Outro. Foi assim que surgiu o caboclo amazônida, misturado com diversas raças. Ao ser catalogado como um elemento parasitário manteve-se a dicotomia da excludente relação mesmo e Outro. Homi K. Bhabha assim define essa paradoxal relação que é, na verdade, uma espécie de espelhamento dos seres:

O Outro é citado, mencionado, emoldurado, iluminado, encaixado na estratégia de imagem/contra-imagem de um esclarecimento serial. A narrativa e a política cultural da diferença tornam-se o círculo fechado da interpretação. O Outro perde seu poder de significar, de negar, de iniciar seu desejo histórico, de estabelecer seu próprio discurso institucional e operacional. Embora o conteúdo de uma outra cultura possa ser conhecido de forma etnocêntrica, é seu local enquanto fechamento das grandes teorias, a exigência de que, em termos analíticos, ela seja sempre o bom objeto de conhecimento, o dócil corpo da diferença, que reproduz uma relação de dominação e que é a condenação mais séria dos poderes institucionais da teoria crítica¹⁵⁰.

O Outro somente enquanto o dócil corpo da diferença, que se deixa moldar à luz e semelhança dos supostos benfeitores. Aquele que pode ser moldado nos princípios outorgados pelas teorias fechadas e inquestionáveis. Esses eram os ideais da época, as únicas lentes preferidas para ver o Outro. O forasteiro não considerou que os povos nativos desenvolvem estratégias para resguardar as suas práticas,

¹⁵⁰ BHABHA, 1998, p. 59.

rituais e crenças como algo inviolável e mantido a certa distância, caso contrário, hoje não restariam nem rastros dos povos aqui encontrados.

Homi K. Bhabha, na citação acima, menciona algumas artimanhas das elaborações teóricas que, ao analisarem o Outro, o fazem de forma estigmatizada. O Outro existe como peça decorativa na paisagem em que habita. Ou melhor, ele seria uma espécie de intruso a desafiá-los em sua atrevida alteridade, representada pelo seu modo independente de portar-se de maneira tão diversa das concepções elaboradas pelos estrangeiros. Márcio Souza comenta que os portugueses, também, aqui chegaram com “uma concepção estruturada para se apossar da terra e nela se estabelecer como senhores”.¹⁵¹

Os nativos, por sua vez, encontraram formas de resistir aos maus tratos, às imposições e ao total esmagamento de suas culturas. Uma das formas de resistência foi a prática da transgressão. Nos mais diversos relatos, incluindo narrativas orais populares, há indícios perspicazes da esperteza do povo nativo para enganar o Outro e manter os seus ritos, lendas, mitos, hábitos, crenças, o seu próprio modo de ser. Assim eles mantiveram vivos os deuses da imanência, vivenciados nos elementos presentes na natureza, muito mais próximos de si do que o Deus cristão distante e intocável dos ditos cristãos.

As alternativas de expressão locais foram consideradas pelos forasteiros apenas como aspectos populares, folclóricos, exóticos, como tais, únicos elementos, depreciados por eles, enquanto representantes da cultura que compõe o imaginário e a história do povo nativo. Hoje, não dá para sustentar essas noções de modo estanque. As configurações atuais de organização requerem outros instrumentos que os entendam em sua complexa hibridação, requerem outros pontos de

¹⁵¹ SOUZA, Márcio, 1978, p. 58.

vista para estudar os novos arranjos. Outras estratégias para identificar novas formações interculturais, cujos cruzamentos ultrapassam as barreiras de cor, credo, raça e fronteiras geográficas. Tais formações estão na capacidade que o povo tem de adaptar-se às circunstâncias adversas, impostas pelos que detêm o poder, ou no famoso jogo de cintura, cada vez mais habilidoso e ágil, em função da prática diária, da luta pela sobrevivência, se assim não fosse, muito mais se haveria perdido.

O povo, mesmo que inconscientemente, entra no jogo e, muitas vezes, inverte ou embaralha as cartas de tal maneira que o “vencedor” não percebe os recursos emancipadores a que o “vencido” recorre para preservar traços de sua singularidade. Esta ninguém lhe tira, porque ela reside num espaço soberano e preservado, imensurável e não perceptivo à primeira vista, o espaço do imaginário – o maior responsável pelos atos de transgressão e de sobrevivência dos traços culturais – o qual não é totalmente acessível ou compreendido pelo de fora, cujas subjetividades diferem umas das outras. Diferem, embora não permaneçam impermeáveis, já que se deixam impregnar pelo contato inevitável com as outras culturas. Há, pois, uma mistura sutil entre os imaginários diversos, e cada qual preserva algo que os identifica enquanto ser diferente. Não há roubos ou danos irreparáveis, há contaminação enriquecedora para todas as culturas em contato.

Não há como negar ou como fugir à realidade do imaginário dos povos, cujos limites ou possibilidades de permanência ultrapassam quaisquer formas de intimidação. O imaginário de um povo constitui ou alimenta a sua história. Mas o que se entende por imaginário? O imaginário, numa síntese simplificada, é tudo o que está no inconsciente coletivo de um povo, é um “fenômeno” social e histórico, é o que está à tona, vivo e palpitante. Ao contrário do que o senso-comum apregoa,

ele não paira escondido no subconsciente ou no mundo da “louca da casa”, a imaginação. O imaginário nos move em todas as ações, das mais rotineiras às mais complexas. Ele é uma realidade e não pode ser ignorado enquanto elemento estruturante da formação cultural dos povos sejam eles quais ou de onde forem. Ao termo imaginário se vem recorrendo com insistência crescente, nas últimas décadas, com uma velocidade de propagação comparável à de outros termos-fetiche recentes, segundo Teixeira Coelho.

Como estrutura, que dominou a discussão teórica nos anos 50 e 60. Esta mesma penetração ampla é responsável por uma flutuação acentuada do sentido do termo, quase nunca definido com rigor e utilizado de modo tal a recobrir uma variedade de noções tidas como comuns e que, no entanto, permanecem vagas: o ilusório, o fictício, o irreal, o absurdo¹⁵².

]Teixeira Coelho, lendo Gilbert Duran, afirma:

O imaginário é o conjunto das imagens e relações de imagens produzidas pelo homem a partir, de um lado, de forma tanto quanto possíveis universais e invariantes – e que derivam de sua inserção física, comportamental, no mundo – e, de outro, de formas geradas em contextos particulares historicamente determináveis¹⁵³.

O imaginário é revitalizado de acordo com a recepção e a concepção de vida das pessoas e conforme o contexto em que elas estão inseridas. O imaginário é o lugar ou um dos instrumentos de instauração ou de resolução de conflitos individuais ou coletivos. No caso das imagens-conceituais amazônicas destacadas neste estudo, elas resultaram da “imposição” do imaginário europeu sobre os povos encontrados. As

¹⁵² COELHO, 2000, p. 212.

¹⁵³ *Ibidem*.

imagens foram construídas em momento e contexto muito específicos. A releitura dessas imagens, demonstrando o lugar da enunciação, ainda não foi amplamente divulgada. O que tem prevalecido é o foco único e distorcido do colonizador, que teve condições de divulgar o seu olhar sobre o que registrou.

Nesse caso, não foram considerados os dois eixos que compõem o imaginário, o das invariantes e o do contexto que, segundo Teixeira Coelho, “não correm paralelos, mas convergem para um ponto em comum onde se dá a articulação entre um e outro e a mútua determinação de um pelo outro”¹⁵⁴. A inter-relação, a mistura de imaginários locais com globais é o que deveria predominar, e não a superioridade de um sobre o outro, já que eles se integram e se articulam enquanto espaços de representação, não deveriam ser hierarquizados numa escala de valores. Mas existem alguns imaginários que se tornam hegemônicos por meio da reiteração e da propagação, facilitadas por melhores condições financeiras e de total acesso à mídia. É o caso, por exemplo, das imagens-conceituais veiculadas sobre a Amazônia. Elas se tornaram lugar comum e têm permanecido, por mais que se tente demonstrar outros ângulos. É, reitero, o falso que se tornou verdadeiro, conforme Mário de Andrade.

A força da reiteração transforma as imagens em uma espécie de mitologia, e como a força do mito elas são cristalizadas. A dificuldade para descongelar essa espécie de imagem irretocável é imensa. Elas já estão impregnadas nos modos de pensar daqueles que, de tanto as virem e ouvirem podem se tornar impotentes receptores-consumidores de imagens-conceituais esvaziadas de si. Lévi-Strauss é enfático: “A recorrência traduz essa mistura de impotência e tenacidade. Nem um

¹⁵⁴ COELHO, 2000, p. 213.

pouco preocupada em partir ou chegar de modo definitivo, o pensamento mítico não efetua percursos completos: sempre lhe resta algo a perfazer. Como os ritos, os mitos são *in-termináveis*".¹⁵⁵

E, tanto quanto os mitos, as imagens não efetuaram percursos completos, elas deixaram espaços que precisam ser (re)preenchidos com as particularidades não percebidas pelos autores de esboços que se querem imagens-conceituais autênticas. E, por mais cristalizadas que estejam elas apresentam fissuras, podem ser arranhadas e desmontadas de tal modo que se identifiquem os elementos que as moldaram. Após entendimento dos mecanismos da construção das imagens-conceituais selecionadas, fez-se uma seleção das mais representativas, as quais podem ser relidas e das descartáveis, porque superadas.

Esse trabalho crítico da leitura das imagens-conceituais seria uma das formas de desmistificar os estereótipos atribuídos aos povos amazônidas. As imagens-conceituais que os povos ribeirinhos elaboraram para si confundiram-se ou fundiram-se de tal forma com as imagens que lhes foram atribuídas pelos outros, que se torna empreitada difícil reconhecer quais as mais próximas de si. Sandra Pesavento afirma em "Nós e os outros: As exposições universais e o imaginário europeu sobre a América" que:

Toda sociedade elabora para si um sistema de representações coletivas, construído de idéias imagens que formam como que um esquema de referência para a vida e a compreensão do mundo. Esse imaginário social, assim construído, dá legitimidade à ordem vigente, orienta condutas, pauta e hierarquiza os valores, estabelece metas e constrói seus mitos¹⁵⁶.

¹⁵⁵ LÉVI-STRAUSS, 1971, p. 15.

¹⁵⁶ PESAVENTO, 1997, p. 558.

O imaginário local mesclado com os demais é componente indispensável e estruturante da construção de um povo. Uma das suas funções é de ordenar o caos, ou ao menos dar a sensação de que, através das mitologias ou dos elementos menos palpáveis, o inexplicável e o assustador se tornem aceitáveis. Assim, a região, transformada em lugar de convergência para um rico e entrelaçado imaginário nativo-europeu, abriu espaço para as múltiplas ideias e várias tentativas de convivência e desfrute que deveriam acontecer numa via de mão dupla. Na realidade, isso não ocorreu. O que prevaleceu foi o discurso engrolado, nas falas do Outro, o conquistador, sobre o povo nativo.

A ânsia de encontrar explicação para tudo que não se entende ou não se pode aceitar, aliada à necessidade de comportamentos ordenados, entre outros fatores, alimenta e move o ser para conhecer outros espaços, para abrir-se a novas culturas, mas o confronto com o desconhecido impulsiona, paradoxalmente, o fechar-se para o Outro, excluindo a alternativa da produção de outros lugares de enunciação. Ao chamar a atenção para os lugares de enunciação dos discursos sobre os povos da Amazônia, deve-se considerar a ambiguidade do próprio termo enunciação. Este designa, simultaneamente, o ato de enunciar e o discurso enunciado, evidenciados nas seguintes formas: o etnocentrismo, que resulta na redução do Outro ao Mesmo; a colonização, processo da universalização da história europeia ou da ocidentalização do mundo; universalização do local – de um determinado local – aquele local que é um vetor homogeneizante e se tornou global. Essas foram três premissas repassadas pelo colonizador aos colonizados, de modo peremptório, consoante às concepções dos enunciadores.

Assim, as premissas do etno-falocentrismo, da colonização e da universalização de um determinado local foram tomadas como dogmas, sem questionamento ou sem percepção quanto à ambiguidade dos enunciados. Não se percebeu que o discurso do colonizador não tem autoridade perene. E que, nesse sentido, qualquer local enunciador

poderá tornar-se global e desfocar o caráter homogeneizante de todo tipo de discurso oficial. A depender, naturalmente, do poder de negociação, de forças políticas e, principalmente, do poder econômico que favorece a imposição ou a maior divulgação dos valores da cultura dos privilegiados, financeiramente, aos menos favorecidos.

Nos processos de enunciação, o enunciado se situa e ocorre na inteiração social e se processa via comunicação verbal. A linguagem é um recurso que abrange e requer contato e troca de enunciados. Essa particularidade, a da interação e do intercâmbio, no entanto, não é reconhecida. Mas, mesmo assim, a perspectiva dialógica vem demonstrar que o Outro, embora negado, está sempre presente – na fala, na linguagem, mesmo que de modo espectral – quando se escreve. Os discursos e os textos até então elaborados são muito mais um campo de forças do que um registro e uma prática de negociação, no qual a voz do Outro ressoaria na construção da historicidade dos povos colonizados. Segundo Homi K. Bhabha, essa é

A tentativa de dominar em *nome* de uma supremacia cultural que é ela mesma produzida apenas no momento da diferenciação. E é a própria autoridade da cultura como conhecimento da verdade referencial que está em questão no conceito e no momento da *enunciação*¹⁵⁷.

O pretense domínio de uma cultura sobre a outra não se mantém por muito tempo, ante a condição das alterações pelas quais passam todas as expressões culturais, ora umas estão em evidência, ora outras, ora umas fenecem, outras revivem com a força da semente germinada e armazenada há muito, numa reiteração à citação de Walter Benjamin.

¹⁵⁷ BHABHA, 1998, p. 64.

Outros enunciados

Toda pretensa supremacia cultural é desestabilizada constantemente, devido ao surgimento de novos atores sociais e novos enunciadores emergentes. O problema é que eles têm de se precaver para não findarem nas mãos do Império que a tudo e a todos tenta alcançar. Segundo Michael Hardt e Antonio Negri, eles estariam, então, fadados a ceder ao comando do Império incansável em desenvolver novas estratégias para “acolher” os outros. “O império não estabelece um centro territorial de poder, nem se baseia em fronteiras ou barreiras fixas. É um aparelho de *descentralização* e *desterritorialização* do geral que incorpora, gradualmente, o mundo inteiro dentro de suas fronteiras abertas e em expansão”.¹⁵⁸

Em outras palavras, precisar apenas o lugar de onde se fala não é especificar somente o espaço geográfico-cultural. Mas, acima de tudo, é precisar a posição dos sujeitos enunciadores e de que modo se dá o processo de enunciação. É precisar as condições, os limites e o poder de negociação política contidos nos novos discursos, é averiguar até que ponto eles realmente são emissores de um discurso portador de alguma influência, ou com poder de trocas mais próximas de um diálogo entre forças equivalentes. O poder do império desloca-se e muda as suas estratégias de englobar os lugares emergentes, conforme as alterações do cenário sócio-econômico-cultural de lugares, até então ignorados. Exemplo recente: as políticas ou discursos de “inclusão” dos discriminados imigrantes latino-americanos e outros pelo governo dos EUA. Nesse caso, a ambiguidade do ato de enunciar e do enunciado está explícita. O discurso não seria esse se a pretensão do atual presidente não estivesse clara, a da sua reeleição para mais um mandato.

¹⁵⁸ HARDT e NEGRI, 2001, p. 12.

E, nesse caso, os intrusos farão diferença. Não se pode afirmar que, após as eleições, eles serão considerados cidadãos americanos, ou se continuarão relegados ao último lugar na escala de oportunidades.

Os autores do livro *Império* demonstram que o declínio do Estado-Nação, ou da soberania europeia, como um centro regulador bem definido, cedeu espaço para o surgimento do Império. Haveria, agora, outra denominação a camuflar ou a determinar novas estratégias de como lançar os tentáculos do poder, agora mais alongados e abrangentes. Segundo os autores, todo e qualquer espaço novo terá os olhos e as cores do Império sobre si, e destacam três momentos distintos para a sua efetivação: um inclusivo, outro diferencial e um terceiro gerencial. Aqui se fará referência somente ao inclusivo.

O primeiro momento é a face magnânima e liberaldo Império. Todos são bem-vindos dentro de suas fronteiras, independente de raça, credo, cor, gênero, orientação sexual e assim por diante. Em seu momento de incluir, o Império é cego para as diferenças; é absolutamente indiferente em sua aceitação. Consegue a inclusão universal pondo de lado diferenças que sejam inflexíveis ou inadmissíveis, e que podem dar origem a conflito social. Pôr de lado as diferenças exige que as encaremos como não essenciais, ou relativas, e imaginemos uma situação na qual elas não existam, sim, mas nós as ignoramos¹⁵⁹.

Em todo e qualquer lugar que surja um grupo articulado embasado em regras próprias, um tanto alheias à organização estatal, o caso dos movimentos sociais, ONGs e outras formas de agrupamento em evidência nos últimos tempos, lá estarão, em seguida, os olhos do poder para vigiá-los. Estes conseguem abarcá-los, ao se colocarem como

¹⁵⁹ HARDT e NEGRI, 2001, p. 217-8.

efetivos mediadores entre os grupos, anarquicamente organizados, e o poder vigente, provedor de maiores recursos e de direitos garantidos. Com essa desgastada retórica, o Império ainda tem conseguido ampliar os seus espaços. Para os grupos englobados há um preço: devem calar as suas individualidades, amortizar as posturas ousadas, transformar-se em dóceis corpos obedientes.

Homi K. Bhabha ratifica a ambiguidade e a fragilidade camufladas do discurso que tenta impor uma supremacia cultural. Não basta ignorar as diferenças, elas existem para, entre outros motivos, garantir um constante estado de negociação entre os diversos segmentos culturais. Faz-se necessário frisar que esse discurso é performático, ele não adquire permanência porque é tão insustentável quanto à ideia de uma unidade cultural homogênea e totalizante. Assim, amparada por novos enfoques e com a tentativa de lançar outro olhar sobre os estereótipos construídos para as culturas amazônidas, realizei uma leitura de algumas imagens-conceituais grotescas, listadas no primeiro capítulo, para demonstrar que a elaboração de discursos sejam eles quais forem, apresenta pontos de vista com lugares de enunciação muito bem demarcados e nada ingênuos ou despreziosos.

Um dos autores a quem recorri e de quem retirei algumas imagens é o escritor francês Alberto Rangel, autor do livro *Inferno verde*,¹⁶⁰ cujo tema é uma das questões recorrentes na era da borracha: as condições sub-humanas da vida dos trabalhadores nos seringais. As imagens tomadas não apenas como objeto de análise, mas também como uma estratégia de reflexão. Alberto Rangel, ao contrário do escritor português Ferreira de Castro, autor do livro *A selva*, não vivenciou o drama dos seringueiros, mas a cruzeza da selva está presente na linguagem densa que o autor utiliza, nas falas dos personagens e nas formas dramáticas

¹⁶⁰ RANGEL, 1927.

com que eles se entregam às intempéries da desorganização social e das péssimas condições de trabalho, impostas pelos donos dos seringais.

Nessa trama o homem ainda não toma o lugar do personagem central. Ele é vítima da natureza, simples representante das condições adversas da vida na selva. É a selva a protagonista a impor ou a conduzir os destinos dos que nela estão. A reunião do exotismo e do humano, do triunfo grandioso da natureza, desperta a atenção para outro aspecto da Amazônia, o da experiência humana em tela, até então desconsiderado pelos relatores da vida na selva. Mas, ainda nessa obra, o humano está submetido à natureza e veicula as dicotomias: natureza-cultura; civilizado-primitivo; algoz-vítima. O autor reitera as representações de segunda mão, por assim dizer, na medida em que os referenciais do personagem principal do romance são registros do imaginário predominante à época.

A ficção enfatiza, ao invés de desmistificar, as atrocidades descritas em documentos divulgados sobre a selva amazônica, durante o curto período do ciclo da borracha, época que mais atraiu aventureiros e trabalhadores. Estes esperançosos de uma vida melhor, em função do ouro negro que encontrariam em abundância nas seringueiras. Dada à condição de prisioneiros da selva, um dos lemas dos seringueiros era: “Tirar saldo” – uma obsessão do trabalhador do seringal que via na quitação do débito, contraído junto ao patrão, a única chance de recuperar a liberdade, naquele regime da indústria seringueira estabelecido de modo abominável, mais um tipo de escravidão, agora, a dos brancos.

Imagens grotescas

No livro *Inferno verde*, de Alberto Rangel narra a saga de um dos muitos errantes cearenses, vítima das injustas leis do trabalho que predominavam na época. Junto com a desventura de Sabino, o cearense, a desdita da cabocla Maibi, cujo destino fora decidido junto ao balcão

do armazém, entre o tenente Marciano, dono do garimpo Soledade – o próprio nome do garimpo é ilustrativo da precária condição de vida nos espaços ilusórios da riqueza pretendida – e um seu freguês, o Sabino da Maibi. O proprietário perdoaria a dívida de sete contos e duzentos ao marido da Maibi. Este, por sua vez, entregaria a sua mulher para outro freguês do seringal, o Sérgio. Este, em troca da mulher, assumiria a dívida de Sabino. Este veio para a Amazônia sonhando tornar-se proprietário de um pedaço de chão e vencer na vida, mas caíra, como os demais, no trato dos seringalistas: não poder abandonar o seringal enquanto tivesse débito com o patrão. Sabino, em seu êxodo de cearense-seringueiro condenado ao cárcere verde do seringal, já havia trabalhado três anos no Baixo Amazonas, sem vantagem:

No lago do Castanho, casara-se com aquela cabocla, linda cunhã, enguiço núbil, tentação que lhe chegara para atrapalhar a vida, pois, se tivesse vindo sozinho, nessa época, labutar no alto, na seringa, estaria certamente, a essas horas, no seu querido Ceará. Era verdade que, em companhia da Maibi, mais doce lhe correria a existência... Contudo tinha sido um atropelo. Conseguira desvencilhar-se, mas, ganhando; tinha saudade, porém, da “danada” cabocla¹⁶¹.

Sabino vivia o conflito entre ficar com sua amada e mais preso ao patrão, ou viver sozinho com a ilusão de que economizaria e voltaria para a sua terra natal, sem saber que o seu conflito estaria prestes à complicação de um drama muito maior. Seu destino estaria nas mãos do seringalista explorador. Este impôs a Sabino a condição de entregar a mulher em troca da quitação da dívida e da sua sonhada “liberdade”.

¹⁶¹ RANGEL, 1927, p. 204.

Certo dia, o acontecimento inesperado: a cabocla desaparecera. Um emaranhado de cipós era o cenário do espetáculo imprevisto e singular. Uma mulher, completamente despida, estava amarrada, crucificada numa seringueira, a árvore responsável pela vinda dos iludidos, em busca de fortuna. O cearense, habituado a sangrar as fontes do líquido inesgotável, corroído pelo ciúme a imaginar a sua amada nos braços de outro, prendera num tronco o corpo da mulher amada e o perfurara. E, numa espécie de simbiose ou interação entre o ser humano e a árvore, coisifica o ser amado numa tentativa mórbida de castigar a si mesmo, por ter cedido às pressões do seu senhorio, entregando seu único bem para livrar-se da dívida que contraíra na luta pela sobrevivência, junto a Maibi, no seringal. Por extenso, a cena:

Não se via bem a face em moldura lustrosa, em jorro negro e denso, dos cabelos fartos, o corpo acanelado da cabocla adornava bizarramente a planta que lhe servia de estranho pelourinho. Era como uma extravagante orquídea, carnosa e trigueira, nascida ao pé da árvore fatídica. Sobre os seios túrgidos, sobre o ventre arqueado, nas pernas rijas, tinha sido profundamente embutida na carne, modelada em argila baça, uma dúzia de tigelas. Devia o sangue da mulher enchê-las e por elas transbordar, regando as raízes do poste vivo que sustinha a mota. Nos recipientes o leite estava coalhando – um sernambi vermelho¹⁶².

Vale aqui transcrever, livremente, as palavras do próprio autor sobre o acontecido: tinha esse espetáculo de martírio inédito à grandeza emocional e harmoniosa de imenso símbolo pagão, com a aparência de holocausto cruento oferecido a uma divindade babilônica, desconhecida e terrível. A mulher ofertada em sacrifício aos espíritos da floresta, que o atormentavam ou que estariam a vingar o massacre das árvores.

¹⁶² RANGEL, 1927, p. 218.

É que, imolada na árvore, essa mulher representava a terra há muito saqueada para além da necessidade de sobrevivência. O flagelo de Maibi com a sua vida a escoar-se nas tigelinhas do seringueiro seria, ainda assim, bem menor que o da Amazônia, oferecendo-se em pasto de uma indústria que a esgota incessantemente. A vingança e a fúria do seringueiro Sabino esculpira a imagem imponente e flagrante de sua sacrificada exploração. Havia uma auréola de oferenda nesse cadáver, que se diria representar em miniatura um crime maior não cometido pelo amor, em coração desvairado, mas pela ambição coletiva de milhares de almas enlouquecidas na cobiça universal.

A atitude insana de Sabino esvaziando o corpo da mulher amada num tortuoso esvaír sangrento seria um alerta para a incessante exploração dos recursos naturais da Amazônia que, como o sangue de Maibi, escorre diariamente pelas trilhas abertas aos portadores de recursos financeiros. A cabocla Maibi sacrificada é uma figura que o autor encontrou para denunciar um dos muitos crimes sem respostas aos gritos desesperados dos assustados mateiros que os têm testemunhado, em vão. Dessa imagem também se poderia fazer uma leitura da relação machista predominante à época. O explorado Sabino também se vingaria das relações de poder que o subjagam à própria mulher, considerada sexo frágil. Assim, mata e mutila o corpo da mulher, valendo-se do único poder que tem: o da força física. Para Euclides da Cunha, Maibi é a imagem da Amazônia, mutilada pelas miríades de golpes de machadinhas homicidas dos seringueiros teimosos em desafiar os caprichos costumeiros dos protetores das árvores. O tema da exploração dos seringueiros demonstra o engodo, ao invés de uma vida melhor, os seringueiros caíam numa armadilha sem fim, de dependência e de desmando por parte dos seus patrões. O livro é assim comentado pelo próprio autor:

Este livro há de registrar o sofrimento dos humildes através dos séculos, em busca de pão e de justiça. A luta de cearenses e maranhenses na floresta amazônica é uma epopéia assombrosa de que não ajuíza quem, no resto do mundo, se deixa conduzir, veloz e comodamente, num automóvel com rodas de borracha – da borracha que esses homens tiram à selva misteriosa e implacável...¹⁶³.

Ferreira de Castro e Alberto Rangel trouxeram à tona – com personagens a derramar sangue junto às árvores provedoras da riqueza efêmera – mais alguns aspectos de outro mundo encoberto e impiedoso, diferente do “*glamour*” das capitais amazônidas, ou o horror escondido das mazelas sociais. O incômodo varrido para baixo do tapete e, por isso, excluído da ostentação dos ricos e poderosos detentores do controle e das benesses do período áureo. A imagem da cabocla crucificada na árvore já é, por si, agressiva demais. Mas o requinte da maldade de Sabino, representando o avesso do homem cordial brasileiro, possesso de ciúme – perdera a mulher amada e continuara em débito com seu credor, entregue ao abismo do eterno sofrimento, na solidão dos condenados – chega ao extremo da denúncia e vai além do desespero de um homem ferido pela perda. A vingança dupla, do homem e da selva implacável. Aliás, a natureza, enquanto vingadora das agressões, é tema recorrente na maioria dos autores mencionados. De uma forma ou de outra, a natureza buscaria de volta o que lhe fora saqueado.

O seringueiro, tolhido no seu direito à liberdade, no seu brio de possuidor da mulher, vinga-se ao mutilar o corpo da companheira, num jeito de punir a si mesmo, privando-se, mais uma vez, e agora para sempre, daquilo que mais desejava: sua cabocla Maibi. Esse é um dos retratos do seringueiro desamparado em sua miséria humana. Vale ressaltar que o seringueiro não é o único retrato do homem a vivenciar

¹⁶³ CASTRO, 1958, p. 81.

os perigos da selva, ou melhor, dos desmandos dos donos dos seringais. Há um quadro mais complexo da população, composto por diversos segmentos de habitantes locais a sobreviverem de maneiras bem diversas da dos aventureiros e esperançosos nordestinos. É o caboclo nativo, é o índio vivendo em aparente harmonia com a natureza. Dela retira seu sustento e respeita os ciclos e as leis da selva.

Na imagem do corpo cravado por doze tigelas a recolher o sangue jorrado das partes mais afeitas ao desejo masculino: seios, ventre, coxas, há uma lógica ou associação perversa do corpo feminino – enquanto acolhedor da semente do macho – com a mãe-terra, também acolhedora dos mais diversos sêmens que a fertilizam e a fortalecem. O corpo, assim sujeitado, prenuncia a extinção das seringueiras. O sangue de Maibi a substituir ou alimentar a seiva da seringueira, quase exaurida de tanta extração do seu líquido silvestre. O sacrifício ofertado à mãe-natureza, no sangue da cabocla Maibi, no entanto, não fora suficiente para restituir a seiva da vida às seringueiras esvaziadas.

A segunda imagem retirada do livro *Inferno verde*, a do apuizeiro comparado a um polvo vegetal, consta do episódio denominado “Obstinação”. A história representa, na verdade, “esse duelo vegetal, espetáculo perfeitamente humano, Roberto, o potentado, era um apuizeiro social. (...). O caboclo, com seus parceiros, vislumbra essa fatalidade. Que eram eles, senão humildes criaturas que haviam de ser vencidas de roldão, na concorrência com a chusma mais forte?”.¹⁶⁴ Euclides da Cunha, em prefácio ao livro, afirma que na “terra extraordinária conchavam-se, por vezes, os elementos físicos mais simples e os mais graves da ordem moral, para exprimirem a mesma fatalidade”.¹⁶⁵

¹⁶⁴ RANGEL, 1927, p. 166-7

¹⁶⁵ CUNHA, 1927. p. 14 (prefácio do livro *Inferno verde* de Alberto Rangel).

Alberto Rangel demonstra, com essa imagem, mais uma das mazelas dos povos desamparados na mata: a ambição dos imigrantes a comandar as populações ribeirinhas cujos interesses divergiam em muito. O caboclo, em protesto à perda da terra para o estrangeiro, enterra-se vivo, sob uma árvore. Mas dela não arreda pé. Silenciado, em seu mudo protesto, fenece. “Encoberto pelo enorme tronco de uma sapucaia e também disfarçado pela toíça virente de anajás, o caboclo jazia enterrado até o peito. (...) Não podendo viver na terra de seu berço, fizera d’ela seu túmulo”.¹⁶⁶ A imagem do caboclo enterrado com vida representa a luta, há muito empreendida pelos nativos, em defesa do seu espaço, hoje, mais do que nunca, cobiçado pelos forasteiros. É verdade que há um predomínio de imagens-conceituais exageradas sobre a região, mas há, em comum, na maioria dos relatos, a denúncia da exploração dos recursos naturais e o desrespeito às populações do local.

Estes versos da XVII parte do poema *Cobra Norato*, de Raul Bopp, portam um pouco dessa fatalidade: “A floresta vem caminhando/ – Abra-se que eu quero entrar!/ Movem-se raízes com pernas atoladas/ Águas de barriga cheia/ espreguiçam-se nos igapós...”¹⁶⁷. Indiferente aos dramas humanos, a floresta-mãe-cobra segue prenhe e nutrida de seres engolidos. Os rios implacáveis, obedientes aos movimentos da cobra grande, inundam terras, tragam pessoas em suas pequenas canoas, soterram cidades... E é “Quando o vento silencia, nas águas espelhadas dos igapós, [que] aparecem os espíritos da floresta”.¹⁶⁸ Os espíritos em alerta para assustar os invasores e lembrá-los de que estão sob a vigia de olhos atentos.

¹⁶⁶ RANGEL, 1927, p. 170-1.

¹⁶⁷ BOPP, 1994, p. 24.

¹⁶⁸ BERNARDINO, PRINCIPE, 1998, p. 17.

A terceira imagem é a do inferno verde. O personagem, na última parte do livro, em delírio febril causado pela malária, fala, entre outras coisas, que a Amazônia é espaço das cobras peçonhentas, dos insetos transmissores de doenças, do calor infernal, da perdição da alma do seringueiro, da miséria, da fome, do desamparo, da injustiça. A Amazônia seria o inferno verde, enfim. Esse inferno descrito, tanto no sentido literal quanto no figurado, significa o local da expiação, habitado pelos seres condenados e condenáveis a uma vida de sofrimento provocado pelas circunstâncias ou pelas próprias pessoas.

O inferno, nessa obra, representa o local subterrâneo ou o local esquecido pelos que têm a “capacidade de perdoar”: os cristãos, cuja glória aumenta na mesma proporção do número de pecadores por eles condenados. Com o agravante de que, nesse inferno verde, os perambulantes não teriam a mão condutora do Virgílio para guiá-los os passos. Assim, eles vagam abandonados à própria desdita, pela escuridão do inferno dantesco da *Divina Comédia*, o lugar das piores provações imputadas aos seres humanos. As imagens de inferno se intensificam em proporção aterrorizante ao constante furor dos mosquitos, dos carrapatos, das pulgas, das baratas, dos répteis com suas goelas prontas para dar o bote. As onças, lagartos, escorpiões, aranhas das mais diversas espécies. O odor de plantas em decomposição. O calor insuportável, a solidão, mais a febre alta, a rondarem os delírios do personagem.

Nesse cenário aterrorizante o personagem projeta, em seu desabafo, as imagens diabólicas elaboradas pelos autores europeus sobre a selva, as quais estavam incutidas no imaginário do autor. Por um lado e por outro, relata a sua própria experiência de penúria que vivenciou por meses, em trabalho de pesquisa, nas densas matas. Viver em área de garimpo, para o personagem e para o autor foi o inferno em vida. O

local de enunciação do personagem-autor foi, naturalmente, o da época, cunhado pelos princípios científicos da evolução das espécies e das perspectivas deterministas. A eles forasteiros caberia a tarefa de recolher os bens da natureza e salvar, leia-se domesticar, os indolentes nativos da região que estavam a viver em desarmonia com a exuberância das verdes matas, das coloridas aves, dos saborosos frutos, da riqueza natural desperdiçada em mãos tão rudes, nada aptas para explorá-las ou esgotá-las em suas fontes.

Novamente o jogo dos contrastes, a imagem do inferno a ofuscar o frescor verde da relva e a vegetação intensa dos locais pouco modificados pela ação humana. Algumas ervas que envenenam e outras que podem curar os males físicos e os tormentos d'alma. A expressão "inferno verde" foi tomada como um conceito que Alberto Rangel teria elaborado sobre a selva amazônica. Desde então, a terra lendária das mulheres guerreiras, as Amazonas, teria mais olhos voltados para si. Olhos que, ao modo do olhar da Boiúna, espreitam a vida dos ribeirinhos cercados de riquezas naturais e, ao mesmo tempo, destituídos de condições dignas para viver.

Além de paraíso perdido, inferno verde, exotismos tentadores ao gosto aventureiro dos incansáveis viajantes que por aqui transitaram, entre árvores e águas, em buscas diversas no inesgotável laboratório que a natureza oferece ao homem curioso e, por vezes, depredador dos recursos naturais. Mas se, por um lado, eles encontraram espécies raras da fauna e da flora, por outro, sofreram com as altas temperaturas e as doenças tropicais. Representado por estas imagens, poder-se-ia dizer que o espaço amazônico é o objeto da cobiça dos exploradores que rondam a selva há muito. Foi Euclides da Cunha quem comparou o seringueiro ao condenado Sísifo, que Camus propôs como símbolo do absurdo:

Nesta empresa de Sísifo [escreve Euclides da Cunha] a rolar em vez de um bloco o seu próprio corpo – partindo, chegando e partindo – nas voltas constritoras de um círculo demoníaco, no seu eterno giro encarcerado numa prisão sem muros, agravado por um ofício rudimentar que ele aprende em uma hora para exercê-la toda a vida, automaticamente, por simples movimentos reflexos – se não o enrija uma sólida estrutura moral, vão-se-lhe com a inteligência atrofiada, todas as esperanças e as ilusões ingênuas, e a tonificante alacridade que o arrebataram aquele lance, à ventura, em busca de uma fortuna¹⁶⁹.

O seringueiro era o Sísifo a singrar as árvores, a reabastecer a ganância insaciável dos seringalistas. A rolar de um lugar a outro, à espera de melhor sorte. O explorado trabalhador a enterrar-se em vida, a entregar-se às circunstâncias prisioneiras do seu destino. Para aumentar um pouco da tortura, esse mesmo seringueiro recebia, segundo Márcio de Souza, “sob a forma de delírio, o corpo e a lei da região amazônica”.¹⁷⁰ A lei imperativa a deslocar pessoas e lugares. A lei da selva considerada vingadora ou defensora da própria sobrevivência. Márcio Souza enfatiza:

A Amazônia Índia é um anátema, um purgatório onde culturas inteiras se esfacelam no silêncio e no esquecimento. (...) Mas a Amazônia é paciente, ela já viveu milênios. Para os índios, que sofrem e morrem esses 300 anos de presença “civilizada”, isso não é mais que alguns séculos no grande tempo dos milênios. Outras ameaças já atravessaram seus caminhos...¹⁷¹.

¹⁶⁹ Apud. SOUZA, Marcio. 1998, p. 43.

¹⁷⁰ SOUZA, Marcio, 1978, p. 22.

¹⁷¹ SOUZA, Márcio, 1978, p. 29.

Márcio Souza retira a Amazônia da situação de vítima de todos os tipos de agressão, reconhece a ocorrência dos massacres, a extinção de povos, mas lembra do fato de que a Amazônia tem sobrevivido aos mais diversos ataques e ameaças. Seria a mesma força de natureza vingadora a modificar-se em suas formas de resistência e a não se entregar totalmente. Ela, desde as primeiras expedições, não cessa de defender-se e de demonstrar formas de escapar à ganância avassaladora do homem. Uma das ilustrações da força incontrolável da natureza foi registrada pelo cineasta alemão Werner Herzog.

O filme *Aguirre, a cólera dos deuses* (1972) narra a expedição liderada por Gonzalo Pizarro, cujo objetivo era descer a Cordilheira dos Andes, rumo ao Rio Amazonas, em busca do El Dorado, a famosa cidade do ouro. O que mais chama a atenção no filme é o despreparo dos comandantes e da tripulação-homens corajosos, duas mulheres e índios escravos. A começar pelo figurino. As mulheres, elegantemente vestidas; os homens, em trajes de tecidos resistentes e abafados nada adequados ao clima tropical da região. Os índios serviam para fazer o serviço pesado e para traduzir a fala dos outros índios encontrados na Amazônia brasileira. As mulheres, sempre alinhadas, cabelos e pele imaculados, sem perder a pose em contraste com a rusticidade das condições precárias da viagem. Nesse cenário, as mulheres serviam apenas para fazer companhia ou para embelezar a embarcação. Elas se sentiam insatisfeitas e deslocadas entre os homens ambiciosos e sedentos de poder. Havia uma permanente tensão, medo e uma terrível monotonia, principalmente nas longas paradas, ocasionadas elas fortes correntezas.

Assim, entre traição, mortes por enforcamento e por flechas certeiras disparadas pelos índios locais, entre delírio e desespero, o mais ambicioso e descontrolado traidor, Aguirre, denominava-se a própria

cólera dos deuses e o novo proprietário de todas as terras que beiravam o rio por eles singrado. O filme termina com a imagem desoladora do enlouquecido Aguirre, só, sobre uma jangada aos pedaços, em meio ao imenso rio, matas, e o assustador silêncio dos habitantes da ambicionada floresta. Ele, do alto de sua arrogância, finaliza afirmando que conquistará o maior território do planeta e que será o mais rico entre os homens... A hiléia, soberba, desde então, embora chamuscada pelas agressões, sobrevive às intempéries provocadas pelo próprio homem que teima em vencê-la. O filme é mais um modo de expressar parte do imaginário construído sobre as aventuras empreendidas por estas bandas.

São tantos relatos orais, escritos, filmados, retratados das mais variadas formas, um mais rico ou exagerado que o outro, mas nenhum fiel às complexas constituições dos povos. A Amazônia, enfim, em evidência. E em todas essas representações, a incessante busca de uma definição dos povos e do espaço amazônico. Conforme destacado neste estudo, as identidades culturais são menos uma questão de hábito, mais um palco de escolhas justificadas e de representações atribuídas. Assim, cabe destacar elementos, indicadores e signos do ser amazônida, até então citados como fonte do orgulho encolhido. Cabe identificar os elementos que contribuíram para a construção desse imaginário, para a criação dos estereótipos, tanto na visão interna quanto na externa, responsáveis pela visão ufanista ou depreciativa das culturas ribeirinhas.

O que paira implícita ou explicitamente nos registros é a força da história emoldurada, em detrimento da figura representada. As molduras construídas para o povo amazônida têm esvaziado as suas imagens, por si mesmas alteráveis e inapreensíveis em sua totalidade. Mas os quadros desenhados se fixaram de tal maneira, que as narrativas sobre a hiléia não lhes pertencem. Elas pertencem aos personagens inventados

que protagonizam a saga da invenção da Amazônia. Vale lembrar, no entanto, concordando com Anthony Kwame Appiah, que as identidades culturais são construídas e históricas. O autor destaca três pontos para identificar o processo da construção identitária:

Primeiro, que as identidades são complexas e múltiplas, e brotam de uma história de respostas mutáveis às forças econômicas, políticas e culturais, quase sempre em oposição a outras identidades. Segundo, que elas florescem a despeito do que antes chamei de nosso “desconhecimento” de suas origens, isto é, a despeito de terem suas raízes em mitos e mentiras. E terceiro, que não há, por conseguinte, muito espaço para a razão na construção em contraste com o estudo e a administração – das identidades¹⁷².

A afirmação de Appiah demonstra que definições, quaisquer que sejam não dão conta da dinâmica em que as identidades culturais se processam. Elas independem da lógica pré-determinada, são pseudos presenças que, ao modo do camaleão, se ocultam para ressurgirem renovadas. As identidades são possibilidades à flor da pele, aflorar ou não, esse é o paradoxo, afirmar uma identidade é excluir o Outro. Os discursos elaborados sobre as identidades do amazônida pertencem ao reino da estereotipia, são imagens/discursos delineadas sob o olhar estrangeiro que caíram no senso comum. Essas imagens-conceituais fazem parte das representações da e sobre a região. Nesse emaranhado constituinte da impossibilidade de se administrar os processos da construção das identidades, a voz do colonizado, sub exposta à voz do colonizador, fora abafada ou relegada à categoria do primitivo dispensável como sujeito de uma memória e de enunciação próprias. Homi K. Bhabha, ao falar do discurso do colonialismo e do estabelecimento de estereótipos, afirma

¹⁷² APPIAH, 1997, p. 248.

ser um dos aspectos importantes do discurso colonial – na construção ideológica da alteridade – a dependência do conceito de “fixidez”:

A fixidez, como signo da diferença cultural – histórica – racial no discurso do colonialismo, é um modo de representação paradoxal: conota rigidez e ordem imutável como também desordem, degeneração e repetição demoníaca. Do mesmo modo, o estereótipo, que é sua principal estratégia discursiva, é uma forma de conhecimento e identificação que vacila entre o que está sempre “no lugar”, já conhecido e algo que deve ser ansiosamente repetido... como se a duplicidade essencial do asiático ou a bestial liberdade sexual do africano, que não precisam de prova, não pudessem na verdade ser provados¹⁷³.

A fixação incessante das imagens-conceituais estereotipadas resultou numa bem sucedida persuasão. O que os colonizadores disseram ou (pré)viram demonstra o modo como representaram os povos encontrados. É a debatida necessidade da volta às origens, à cultura tal como surgira nos primeiros tempos, nos tempos do suposto paraíso. A busca do paraíso perdido retorna, a cada confronto com o novo, com o diferente. Há um desconforto, um deslocamento de posturas consideradas únicas até o momento de defrontar-se com o Outro. Nesse sentido, Homi K. Bhabha propõe

A releitura do estereótipo em termos de fetichismo. O mito da origem histórica – pureza racial, prioridade cultural –, produzido em relação com o estereótipo colonial, tem a função de “normalizar” as crenças múltiplas e os sujeitos divididos que constituem o discurso colonial como consequência de seu processo de recusa¹⁷⁴.

¹⁷³ BHABHA, 1998, p. 105.

¹⁷⁴ Idem, p. 115.

O processo de recusa se dá naquela relação perversa estabelecida pelo fetichista, ele não vê o sujeito, ele vê uma parte, um aspecto, e nisso se contempla. A parte por ele antevista, numa visão fragmentada do Ser, passa a ser a imagem fidedigna que o representa. A negação é enfatizada em nome do discurso, do respeito e da abertura para as mais diversas representações culturais. Desde que elas permaneçam distantes, na sua desejada insignificância, e se contorçam em agradecidas reverências aos seus civilizadores. A miscigenação cultural do povo da Amazônia nasceu patenteada na e pela influência estrangeira. Silviano Santiago, referindo-se ao texto de Lévi-Strauss, demonstra o complexo jogo ou litígio econômico-social em que vivem as diversas culturas do planeta:

Para o julgamento ético das múltiplas culturas em litígio social, político e econômico, salienta de forma inequívoca a obediência a outra noção fundamental no universo de *Tristes trópicos*, a da distância originária entre civilizações distintas. As várias e todas as culturas do planeta, incluindo aí a Ocidental, deveriam ter-se preservado à distância, mas elas não permaneceram separadas. Elas se aproximaram, se tocaram e se comunicaram de modo íntimo. A distância entre as diversas partes do planeta deveria ter sido mantida – com perdão do jogo de palavras – a ferro e fogo. A viagem, traço de união, lugar *entre*, destruiu e destrói a distância entre os povos, corrompendo-os¹⁷⁵.

Os viajantes, em sua semântica de interpretação organizada e sem abertura para outros códigos-línguas-culturas, reduziam o sentido de tudo e de todos os povos encontrados ao seu sistema fechado. Assim, ante a impossibilidade de compreender e aceitar o Outro, eles se rendiam à hiperbolização. As grandes expedições já mencionadas e tantas outras empreendidas pelo Novo Mundo proporcionaram a descoberta de outras

¹⁷⁵ SANTIAGO, 2001, p. 96.

culturas. Mas, enquanto não se conhecem outros modos de viver, a única, a melhor é aquela na qual se vive. O caso dos viajantes europeus, de passagem pela Amazônia, reitera a afirmativa de Mircea Eliade sobre a viagem. A viagem em si, resultaria numa espécie de abertura, passagem para o outro. Mas os viajantes europeus só permitiram o “renascimento” do Outro, que no fundo é ele mesmo, na medida em que o anularam. Eles não se viram no outro e não reconheceram o que lhes era estranho, o alhures aparecera, então, transfigurado com as projeções do seu lugar, da sua cultura.

A viagem e o deslocamento permitem ao homem deparar-se com o novo, com o deslumbre e com o assombro, naturalmente. A viagem induz a olhares, obrigatoriamente, descentrados. A experiência da viagem requer abertura para o Outro, o choque cultural é inevitável. Daí a necessidade de se incluir o novo nos moldes já familiarizados. Novamente Silviano Santiago para lembrar que a idealização é frustrada e assustadora, pois:

O contato entre culturas diferentes, por mais idealizado que seja, é contágio, transmissão, disseminação de vírus do corpo ocidental no corpo estrangeiro. E vice-versa. Portanto, a questão da *pureza* se alicerça na ambigüidade da distância. Re-emerge da problemática dos inumeráveis e infindáveis encontros entre civilizações diferentes, orienta a análise da aculturação dos valores ocidentais nas demais partes do planeta¹⁷⁶.

Os povos da Amazônia, apesar de impuros e misturados, não se reconhecem como produtores, doadores, contagiadores, agentes de inter-relações culturais. Esses povos talvez sofram ou tenham incorporado, mais acentuadamente, os chamados “males de origem” a

¹⁷⁶ SANTIAGO, 2001, p. 96.

que o antropólogo Manuel Bonfim referiu-se, ao falar da formação dos países do continente, em 1905, no seu livro *América latina: males de origem*. A origem da cópia e da negação dos próprios valores, a origem do débito às influências, nem todas duradouras, mas impregnadas no imaginário dos que ainda detêm o complexo do colonizado. Roberto Ventura comenta a proposta de Manuel Bonfim:

Os intelectuais da época gostavam de culpar as raças inferiores, as populações mestiças e o clima tropical pelo atraso destes países. Bonfim, ao contrário, discutiu a exploração das colônias pelas metrópoles e dos escravos e trabalhadores pelos senhores e proprietários, recorrendo a uma noção tirada da biologia: o parasitismo¹⁷⁷.

Apesar da concepção do parasitismo ter sido abandonada pelas Ciências Humanas e Sociais, a apropriação do conceito biológico serviu para, ao menos, demonstrar “a falência das analogias biológicas”. De qualquer maneira, a mensagem que boa parte das imagens estereotipadas passa é ora da inferioridade racial, ora da perda, permeadas pelo lamento daquele povo que já teve tudo e quase tudo perdeu. Essa é uma das visões que passam do nativo como o coitado e incompetente. Ele não saberia se defender e nem explorar, do ponto de vista científico, os recursos naturais distribuídos, abundantemente, ao seu redor. E, para completar o quadro alarmante da reiteração das perdas, ele, o europeu, pretendo-semeador da cultura evoluída, chegou para conduzir os incautos seres à pomposa e elevada posição: a da razão esclarecedora. A pedagogia da razão poderia acabar com a maneira simplista e supersticiosa de viver dos selvagens.

Há, paradoxalmente ou em sincronia com os estereótipos, outra memória, a das histórias clandestinas, uma memória de resistência que, dialeticamente, sobrevive e desenvolve estratégias para escapar

¹⁷⁷ VENTURA, 2001, p. 43.

daquela visão hegemônica de um tempo linear e de uma narração única. Essas histórias deslizam ou permanecem num outro tempo: o tempo em espiral e descontínuo que, ao preservar o seu mundo recriado, convive com o instituído. Esse seria um tempo mais próximo da dinamicada vida, ele não é estático, fixo, mas aberto ao novo. É o tempo, não apenas cronológico, da inovação como estratégia responsável pela sobrevivência das histórias relegadas. É o tempo da transgressão, do retorno do imaginário esquecido nas histórias relegadas à margem.

Uma referência forte nesse sentido são as estórias contadas pelo povo, de modo reatualizado. As festas e os rituais, preservados pelos narradores orais, pelos negros e pelos índios, que sobrevivem, paralelamente, aos festejos impostos pelos evangelizadores. Os negros e índios, durante as festas religiosas dos seus senhores, recriavam o seu mundo, ensaiavam as suas danças, seus batuques, seus corpos ornados com penas, pinturas, máscaras, evocavam rituais próprios, edificando dessa forma uma memória da não sujeição. Para os negros e os índios, os gestos e os ritos têm muito mais significados que palavras ediscursos elaborados pelo Outro. Sua realidade é mais vivencial do que analisada, logicamente. O ato de contar dos povos ágrafos é marcado pelo recurso estético principal que possui e domina: o seu corpo. Este é o seu instrumento, enriquecido pela voz, expressões, gestos, daí as transformações das narrativas rerepresentadas.

Apesar de toda reiteração evangelizadora, os índios e negros recriaram os seus espaços, seus templos e mantiveram as suas crenças. Ogum estava escondido em São Jorge; Nossa Senhora, em Iemanjá e outras tantas associações de entidades e santos. Eles mantinham, também, o seu terreiro para as danças cujo significado somente eles sabiam. Seus mortos velados à sua maneira. Eles se valiam das festas para praticarem, abertamente, mais um ato de transgressão, transformavam-

se em reis ou rainhas. Ao menos por alguns instantes – dias festivos –, reencontravam suas tradições, sendo quem realmente eram.

Pode-se afirmar, com o premiado fotógrafo paraense Luiz Braga, a necessidade de (re)inocentar esses olhares embaçados e estereotipados sobre os povos da região. A necessidade de se efetivar outras leituras que acenem para ângulos diversos, para uma (re)interpretação, ainda que parcial, do modo de viver ribeirinho, pois, apesar das denúncias incessantes sobre as mazelas sociais e o abandono em que vivem as crianças, em suas canoas gíttas,¹⁷⁸ remando em busca de migalhas ofertadas pelos tripulantes, eles não parecem tão infelizes e tão deslocados assim. Ao seu modo, eles estão em harmonia com os outros tipos de brinquedos: canoas, bichos, plantas, animais. “Meu filho brinca de remar... é como se ele andasse de bicicleta na cidade..., aqui ele brinca na água. Só tenho medo do perigo que se esconde embaixo, na profundidade dos rios”, afirma uma mãe ribeirinha ao repórter da Rede Globo.¹⁷⁹ Luiz Braga, ao referir-se às personagens por ele fotografadas, comenta:

É evidente que meus personagens não vivem num paraíso, mas estão em paz com seu ambiente. Não me interessa assumir culpas ou colocar enfeites em suas vidas. Nem tampouco transformar sua pobreza em bandeira ou explorar seu lado exótico ou folclórico. Quero, sim, reinocentar meu olhar, buscando o novo naquilo que sempre esteve diante de mim. Faz parte da minha natureza procurar naquilo que está à margem o verdadeiro caminho, a quintessência do olhar...¹⁸⁰.

¹⁷⁸ Minúsculas.

¹⁷⁹ Globo Repórter sobre a Amazônia, agosto 2002.

¹⁸⁰ BRAGA, 1998, p. 65.

Será difícil encontrar o verdadeiro caminho como afirma o fotógrafo, ou se ele pode ser encontrado somente naquilo que está à margem. Agora, não há como negar que os problemas econômico-sociais têm massacrado a qualidade de vida dos povos ribeirinhos, principalmente dos viventes às margens ou abaixo da linha da pobreza. Ao falar em (re)inocentar o olhar, buscando o novo naquilo que sempre esteve diante de si, Luiz Braga busca tornar visível o invisível, através dos elementos ou agrupamentos sociais nunca olhados, senão naquela visão excludente, estereotipada que os diminui em seus modos de ser.

Vale ressaltar que, apesar de todo o descaso e a exclusão desses povos nas diretrizes traçadas pelos grandes programas de desenvolvimento sócio-econômico-cultural para a Amazônia, eles têm encontrado formas de sobreviver em certa harmonia com a natureza, com seus mitos e lendas e com seu diverso estilo de viver. São povos que têm histórias para contar, muito diferentes, mas tão ricas quanto desconsideradas pelos colonizadores. Estranho paradoxo, mas é assim que eles vivem, à margem do estabelecido ou, quem sabe, vivem a desfrutar de todas as possibilidades existentes nas outras margens, nesses espaços e tempos indefinidos do ser e do viver.

Do grotesco ao encantante

Para desfocar ainda mais esse quadro embaçado pelas tintas do exagero, ou de uma propalada originalidade, recorro a algumas versões de um dos mitos da região, o Boto. Ele, metamorfoseado, sempre, em homem branco, alto e bonito. Às suas artimanhas de sedução mulher nenhuma resiste. As versões selecionadas apresentam ou acrescentam características inusitadas para um sedutor irresistível. Há Botos

seduzindo homens também. Essas versões demonstram a capacidade que o povo tem de enriquecer, preservar, resistir e atualizar o imaginário, responsável que é pela sobrevivência das mais antigas narrativas.

Essa é mais uma demonstração de que os mitos servem para registrar um fato realmente ocorrido, passar uma mensagem, imbuir o povo de valores “universais”, explicar a causa de “fenômenos” desconhecidos ou compreender os temas universais: origem do universo, origem do ser humano, vida e morte, noção do bem e do mal. O mito é um dos elementos fundamentais que compõem as culturas de cada povo. E, como tal, evolui conforme as transformações culturais da comunidade a qual “pertence”. Ele contém uma gama de conhecimento intercambiado entre os povos.

As narrativas do mito serão tomadas como elaboração discursiva, entrecruzadas com elementos sócio-histórico-culturais do povo ribeirinho e construídas, como toda produção literária, num determinado contexto real ou fictício. No caso do Boto, o mito justificaria, por assim dizer, os atos condenáveis praticados pelas mulheres transgressoras de preceitos morais. Para embasar o estudo do mito enquanto narrativa, sob o signo da transgressão, recorro à provável explicação do seu surgimento. Sem a preocupação de identificar ou de explicar o mito, as primeiras referências ao Boto registram-se a partir do século XIX. Desde então, o “Dom Juan da Amazônia” vem encantando mulheres e homens. Assim é conhecido o Boto Cor-de-rosa, ser fantástico que habita os rios da Amazônia. O poeta Ruy Barata¹⁸¹, assim indagou ao boto:

¹⁸¹ Ruy Barata. Paraense. Poeta, político, advogado, professor e compositor. (25/06/1920 – 23/04/990).

Foi Boto, sinhá

Me arresponde boto preto:

quem te deu este pixé?

Foi limo de maresia

ou inhaca de mulher?

Ruy Barata

O poeta Raul Bopp também indagou:

Ó joaninha Vintém

Boto era feio ou não?

Ai, era um moço loiro, maninha

Tocador de violão.

Raul Bopp

Segundo o poeta paraense João de Jesus Paes Loureiro, a teogonia cotidiana construída no mundo amazônico revela uma espécie de harmonia cósmica. Aqui, o homem estabelece, via recursos estéticos, a conversão da realidade em signos e, para esse autor, a natureza não mais se comporta como a vingadora implacável das atividades do homem. Ao contrário, é “através de labores do dia-a-dia, do diálogo com as marés, do companheirismo com as estrelas, da solidariedade dos ventos que impulsionam as velas, da paciente amizade dos rios”¹⁸² que o homem se integra à natureza, se emaranha nas ramas locais, se alimenta do gosto selvagem dos frutos, se inunda de água por todas as veias, se fortalece com a proteção das divindades elementares. É da natureza que o ribeirinho retira o seu jeito de viver. É como se esse mundo fosse:

¹⁸² LOUREIRO, 1995, p. 63.

Uma imensa e verde cosmo-alegoria. Um mundo único, real-imaginário, cujo alcance intervém na complexidade das relações sociais. Vejam-se dois exemplos ilustrativos: o da mãe solteira e o da mulher casada que tem um filho sem o concurso do marido. São situações que a moral reguladora local reprime, exige punição ou vingança. No entanto, se, num caso ou noutro, for aceita a explicação de ser um “filho de boto”, o interdito desaparece, e o “anormal” repõe a normalidade¹⁸³.

Desde os primeiros tempos, os mitos surgem aliados a outras modalidades de discurso, para explicar o não compreendido ou o não aceito e para ajudar o homem a entender tudo aquilo que ultrapassa a mera inteligência. A recorrência aos mitos é uma forma de buscar a justificativa, a causa primeira do ocorrido, é ainda uma tentativa do homem organizar o que o cerca, o que o atormenta. É uma estratégia para conviver com e aceitar os seus medos, seus desejos e necessidades ou mesmo um modo de mascarar a sua situação de desamparo enquanto ser definido na e pela linguagem. Mas o mito, como forma narrativa construída na e pela linguagem, não só explica como desestrutura o estabelecido. Há uma ambivalência inerente à noção ou às funções do mito: apazigua por um lado, violenta e desestrutura, por outro.

No surgimento do mito do Boto, a sua função não seria diferente. Nos casos de violação da moral, ele ajuda o homem a perdoar e relevar uma das atitudes mais temidas, a de ser traído. O ato de traição praticado sendo fruto de algo não entendido é aceito, naturalmente. Assim, até mesmo atos reprovados, como o adultério, podem ser esquecidos, já que o responsável pelo pecado teria sido alguém “sobrenatural”, ou de natureza estranha e incontrolável pelo homem comum. Mas o Boto, o D. Juan Amazônida, às vezes se deixa morrer, quando apanhado

¹⁸³ Ibidem.

pelos furiosos homens traídos, sob o impulso da primeira reação. Ele também é visto como o sugador de energia das mulheres que, durante o intercurso do enlevo, desfalecem de tanto prazer causado pelo desconhecimento da força das pulsões sexuais latentes, e nem sempre admitidas, nas mulheres, principalmente à época em que imperavam os valores machistas. O Boto é “ou o esplendor do amor de roupa branca ou o amor de perdição que também salva”.¹⁸⁴

O mito que mata e que salva, um ser híbrido, mistura ou fusão de peixe-homem; homem-peixe. Ele, em suas aparições, toma, repentinamente, a forma humana. Esse é um dos motivos de haver as mais variadas versões, para dar conta do surgimento do mito. O mito do boto é odiado por um lado; temido e respeitado por outro. Ele não é um homem qualquer a quem se possa condenar a uma pena estabelecida pela justiça terrestre. Ele só aparece para divertir-se, entreter, enredar e proporcionar prazer às, por vezes, insatisfeitas mulheres dos ribeirinhos. Não se ouvem as mesmas aventuras do Boto na zona urbana de Belém. Ele é tipicamente um ser das margens ribeirinhas.

Mito de origem dos Botos
(Contada por Paquiri)

Uma mulher era casada, mas tinha um namorado:
o macho da Anta, porque gostava do membro dele.
E estava sempre deitando com bichos.
O marido só desconfiava.
Ela fazia muitos beijos.
E quando o marido não estava, ia à beira do rio
e cantava e assoviava, bem no lugar onde a Anta
saía d'água.

¹⁸⁴ LOUREIRO, 1995, p. 207.

Cauim após arérehú

E a anta respondia.

Fi! Fi! Fi! Fi!

O macho da Anta saía d'água, comia e ia deitar-se
com a mulher.

O marido só desconfiava.

Um dia ele disse aos companheiros:

– Vamos matar a Anta?

– Vamos.

E chamaram:

Cauim após arérehu

A anta saiu d'água.

Os homens saíram detrás dos paus e a mataram.

Partiram o bicho em pedaços. E puseram tudo no
moquéim.

Quando já estavam assados, levaram uns pedaços para a
namorada da Anta.

– Está aqui um pedaço de porquinho que te trouxemos.

A mulher disse que não queria.

O marido dela e os seus companheiros comeram toda a
carne

do macho da Anta.

No outro dia a mulher convidou o marido para tomar
banho.

A mulher, com a criança, também, perguntando:

– Mergulho?

O marido disse:

– Mergulha.

A mulher mergulhou com o filhinho.

Demorou, debaixo d'água.

E boiou depois no meio do rio.

Ela e o filho tinham virado Boto.

O homem voltou para casa sozinho.

Por isso o sexo da fêmea do Boto é como o da mulher.

e o membro do Boto é como o da Anta macho”.¹⁸⁵

O homem acredita que, ao tentar vingar-se do atrevimento do animal anta, que satisfizes sexualmente a sua mulher, foi punido, perdeu a mulher e o filho ao mergulharem no rio e transformarem-se em Botos. Esse é um modo de consolo para o marido e pai não resignado com a morte dos entes queridos. Seria menos doloroso aceitar a transformação da mulher em algo misterioso. Ela estaria, dessa forma, sendo castigada e condenada, para sempre, por ter pecado contra a castidade. Mas e o filho, qual pecado teria cometido? Eis uma das características do mito: ele não pode ser entendido sob uma lógica que explicita tudo, há sempre uma fatalidade que paira sobre as suas diversas finalidades, ou uma estrutura invariável. Apesar das incontáveis alterações, um mito será sempre identificado enquanto tal. A espinha dorsal da narrativa permanece. Segundo Jacques Lacan:

O mito tem, no conjunto, um caráter de ficção. Mas esta ficção apresenta uma estabilidade que não a torna de modo algum maleável às modificações que lhe podem ser trazidas, ou, mais exatamente, que implica que toda modificação implica, por sua vez, por essa razão, uma outra, sugerindo invariavelmente a noção de uma estrutura. Por outro lado, essa ficção mantém uma relação singular com alguma coisa que está sempre implicada por trás dela, e da qual ela porta, realmente, a mensagem formalmente indicada, a saber, a verdade. Aí está uma coisa que não pode ser separada do mito¹⁸⁶.

¹⁸⁵ PAQUIRI, apud LOUREIRO, 1995, p. 207-8.

¹⁸⁶ LACAN, 1995, p. 258.

Esse mito contém um quê de verdade, que se repete *ad infinitum*, a tal ponto que há pescadores matando Botos, para evitar que persigam as suas mulheres e as suas filhas. A crença nos poderes do mito incita a imaginação de cada contador que o relata. E é o modo de contar as novas versões um dos vetores que permite as recriações da mesma narrativa, bem como sua identificação e permanência no imaginário dos povos. A noção de mito utilizada aqui é a do autor citado acima “o que se chama de mito, seja ele religioso ou folclórico, em qualquer etapa de seu legado que se o considere, apresenta-se como uma narrativa”.¹⁸⁷

Segundo Lévi-Strauss, “todo mito possui uma estrutura que dirige a atenção do ouvinte. É, aliás, por essa razão que os mitos podem ser transmitidos pela tradição oral”.¹⁸⁸ E quando se presencia a performance dos contadores de estórias, eles afirmam – como bons contadores – ser esse mais um fato acontecido, com uma conhecida sua. E que Ele atormentará, para sempre, os homens ribeirinhos destituídos das armas de sedução à altura dos encantos do Boto.

Na dinâmica da oralidade é preciso enfeitar o acontecido, conforme o imaginário do contador, para torná-lo aceitável ou crível. Daí a necessidade dos contadores de afirmar que as estórias aconteceram de verdade. Sempre há alguém para confirmar o que eles narram. Às vezes, o contador é parente da mãe do filho do Boto. Sabe-se que uma das atribuições das narrativas é gerar uma explicação sobre algo vivido ou relatado. Uma das elucidações que o povo divulga sobre o mito da sedução e do feitiço que ele exerce sobre as mulheres, teria surgido a partir da semelhança existente entre o órgão sexual do Boto macho e o do homem, e o órgão do boto fêmea e a da mulher. Segundo esse entendimento:

¹⁸⁷ LACAN, 1995, p. 258.

¹⁸⁸ LÉVI-STRAUSS, 1971, p. 49.

Um caboclo poderia estar copulando com um boto fêmea, e, devido ao esforço para se manter sobre o roliço e escorregadio ventre, aliado ao natural desgaste físico próprio do ato, veio a desfalecer, e foi descoberto neste estado pelos companheiros. Para justificar tão vexatória situação, o caboclo saiu-se com uma estória de que havia sido enfeitado, “mundiado”, pelo animal. Se essa explicação carece de poesia, nem por isso está por completo distante da verdade. Sabemos que é comum, nos interiores, a zoofilia, o gostar de animais ao ponto de buscar neles o prazer sexual¹⁸⁹.

A explicação para o interdito estaria além das forças humanas. O homem “vítima”, ao ser flagrado numa prática condenada e, por isso, não assumida – a zoofilia –, recorre à desculpa do feitiço, ele teria sido induzido pelo animal, não praticou o ato conscientemente, mas sob forças outras. O Boto delfim, portador de órgão sexual similar ao humano, e o Boto mito fundidos para confundir ou para aliviar as transgressões do homem que precisa, a todo instante, dar satisfação dos seus atos para a sociedade repressora e, pior ainda, precisa convencer a si mesmo de que não é um ser “anormal”, pecador, condenado a pagar pelo pecado da luxúria.

Quem conta um conto, aumenta um ponto.

O Boto, apesar de seduzir as mulheres alheias, não é considerado um inimigo do homem, ele é quem salva os pescadores das violentas correntezas dos rios e da boca faminta dos outros peixes, ao conduzir as embarcações em perigo para as beiras ribeirinhas. Além disso, o Boto salva as mulheres “pecadoras” dos três interditos mais condenáveis ao ser humano, segundo João de Jesus Paes Loureiro: o primeiro é o

¹⁸⁹ PEREIRA, 1994, p. 53.

da consumação da cópula entre humanos e animais; o segundo é o do período de fecundidade da mulher; o terceiro é o da quebra da rígida estrutura moral de punição à mulher que ousa tornar-se mãe solteira.

O mito do Boto também serviria para pôr em evidência, ou denunciar a animalidade do ser humano, no sentido de seguir cegamente os seus instintos, quebrar regras, romper com tabus considerados leis sagradas. Ele seria uma metáfora adequada para confundir os preconceitos camufladores dos mais intensos desejos dos seres humanos. Ele seria perdoado mais por identificação do homem do que por uma crença real nos poderes do mito. Essa seria a atitude dos mais céticos, embora haja depoimentos convincentes de que Ele é o pai dos filhos concebidos fora das normas da moral reinante no seio familiar.

A lenda conta ainda que o Boto não resiste às mulheres menstruadas e às grávidas, ele as fareja e as encontra. Por esse motivo, os antigos recomendam que as mulheres, nesse estado, não viajem nos pequenos cascos ou montarias (canoas), pelos rios da região, sob pena de serem perseguidas e tomadas pelo Boto. Ele aparece, de repente, atraído pelo limo de maresia ou pela inhaca de mulher, numa referência ao músico paraense Ruy Barata. As mulheres “incomodadas” podem engravidar somente com o olhar dele, daí a necessidade de evitá-lo. Se houver o encontro, nove luas depois nascerá o botinho, uma criança com a pele pigmentada. A criança portará algum sinal para justificar a paternidade atribuída ao boto. Quando essa criança completa um ano, transforma-se em peixe (boto) e é jogada, novamente, no rio. A mãe que fora, aparentemente, perdoada por ter cedido aos encantos do ser estranho, em seguida é castigada, o filho é devolvido ao pai.

O Boto é o temido encantador das mulheres, transformando-se no belo rapaz, sempre vestido de terno e chapéu, para esconder o furo no alto da cabeça, por onde respira. Percorre as vilas e povoados às

margens dos rios, penetra nas festas para as quais não foi convidado. No momento em que ele entra no salão, todos os olhares dos presentes se voltam para a figura encantadora que envolve a todas as mulheres que desejar e, quase sempre, as abandona com um filho no ventre. Há até versões de moças fecundadas durante o sono. A narrativa abaixo é um exemplo das inúmeras versões do Boto. Ela contém, senão todos, vários elementos que compõem o imaginário dos ribeirinhos sobre os poderes do irresistível príncipe das caboclas ribeirinhas.

Célia e o boto cor-de-rosa

... Jacques Cousteau tinha razão: ele existe!

Eu estive numa casa, numa casa chamada... num lugar chamado Anapu.

Eu moro... parei uns quatro meses naquele rio. Então, teve uma moça lá, que, conversando comigo, ela me disse:

– Você sabia, que teve uma prima minha que casou com o boto?

Aí, eu disse:

– Como?

Ela disse:

– Porque de noite, sabe, a gente ia... meu tio apagava a luz... Ela contando... Aí, então, chegava um rapaz muito bonito. Loiro, de olho azul, né. E essa moça estava às vezes dormindo. E esse rapaz chegava, chamava ela. Ela levantava e, por fim, ele levou uma vez. Da outra, ela não voltou mais.

Aí, a mãe chamou o pai dela e foram e deram o alarme. E a menina tinha ido embora pro rio. Aí, ficaram naquele negócio: será que o boto carregou? Ou ficou? Ou cobra? Alguma coisa.

– Passados os dias, – diz a moça pra mim – diz que passaram os dias a moça apareceu.

Eu disse:

– Como você viu?

Ela disse:

– Porque eu estive no fundo com o meu namorado. Ele é muito bonito.

E, e, eu fi..., cheguei até a conhecer essa jovem. Eu perguntei pra ela, se no fundo tem cidade. Ela disse:

– Tem Galiby, porque esse rapaz que me levou era muito bonito, esse, esse boto.

Então esse boto, ele, ele, principalmente o boto vermelho, né, ele é acostumado. Por isso é que muita gente mata ele pra tirar o olho dele pra chama mulher. Muitas pessoas matam a bota pra tirar a parte... vou falar o português certo: pra tirar a vagina.

Quando ela voltou do fundo, a vida daquela moça ela... Só que ela não era mais aquela. Aquela pessoa, como era dentro dela, de antes, né: dada com todas as pessoas. Quando ela voltou, ela já não era... Ela já tinha... O jeito mesmo dela, era conviver no fundo.

E ela passou a morar... os pais dela tiraram ela daquele lugar. Queriam mandar ela para Belém, e ela disse que não ia. Então, ela disse:

– Minha filha, você tem que ir, de qualquer maneira.

Aí, a mãe dela e mais um irmão que ela tem, que eu conheci, também, lá, no rio Anapu, botaram ela no barco chamado... chamava-se Santa Terezinha. E, esse barco fazia linha Belém-Igarapé Mirim, lá. E ela foi pra esse lugar, pra Belém. Quando chegou de meia viagem... ela contou que o boto ia seguindo ela, mesmo assim. Ela não parava na rede.

Quando o pessoal viu, ela caiu n' água. Aí, pararam o barco, né. Ficaram rodando, pra ver se ela boiava, mas ela não boiou. Aí, o irmão dela foi e disse:

– Olha, vamos seguir. Seguimos a viagem, porque ela não pertence pra gente.

Aí, o [passo]:

– “Mas ela vai boiar. A moça morreu afogada”.

Ele disse:

– Não, pode deixar. Ela vai aparecer.

“– Como que vai aparecer?” O dono do barco ficou com tanta preocupação. Com medo. E queria saber como que ela ia aparecer.

Aí, o rapaz chegou em Belém e telefonou de Belém pra Igarapé Mirim, pra casa da tia dele, dizendo que a irmã tinha caído n’ água. Aí, lá o pai dela, já sabendo com a mãe, não se preocuparam, porque ela não era filha mesmo, mais da casa.

E, eu quero dizer pra vocês. Que, isso aí, é uma coisa que acontece.

Olha, só, que, para terminar, essa moça eu não sei se ela ainda está vivendo com o dito, o dito namorado dela. Mas, eu creio que ela ainda está, porque ela, ela dali não saía pra parte nenhuma. Agora, a família dela queria se mudar de lá. Vendeu o terreno pra ir embora. Mas, onde, ela não foi.

Eu acredito que, até hoje, ela esteja com o namorado dela no fundo.

(– E o senhor lembra o nome dela?)

– Lembro. O nome dela chama-se Célia. Ela era morena, cabelo meio pixaim. E ela era moça tão bo... bonita demais, sabe? Era muito bonita.

Uma das filhas que eu conheci, era a mais bonita que tinha das outras. Então, as irmãs dela, quando tinha festa na casa, assim... quando tinha festa, que o pai dela fazia o salão, ele vinha dançar com ela. Mas era um dos rapazes mais cobiçados, ali no rio. Era esse dito rapaz que chegava. E os próprios rapazes que chegavam diziam assim.

– “Olha, chegou o Príncipe”.

Chamavam pra ele de Príncipe.

E, aí, foram descobrir que era o boto. O boto cor-de-rosa, esse que é do Amazonas¹⁹⁰.

¹⁹⁰ SIMÕES & GOLDBER, 1995, p. 99-101. (Pesquisadora: Edigleida Silva Cunha; Informante: Índio Galiby).

Nessa versão, o Boto é descrito como o príncipe encantado que alimenta o imaginário das mocinhas sonhadoras, um típico descendente da raça europeia, loiro, alto, de olhos azuis. É estranho que a tal beleza até os homens se rendem, por acreditarem no mistério da aparição e da transformação do peixe em homem. As mulheres, talvez, por encontrarem a beleza masculina e perfeita desenhada nos contos de fadas que ouviram ou que leram. Ao se depararem com tamanho esplendor, elas não têm tempo nem disposição para racionalizar, apenas entregam-se aos mais recônditos anseios. Há, nessa versão, outro elemento comum à maioria delas: a família da seduzida aceita o fato com certa naturalidade. Foi o Boto. E com ele ninguém pode. O jeito é aceitar que perdeu a filha para forças outras, cujo entendimento ultrapassa qualquer forma de resistência.

As narrativas do mito caboclo que ronda as margens ribeirinhas têm seu início como as demais narrativas orais populares. Há uma situação harmoniosa, no caso, uma família comum, de repente uma das filhas desaparece geralmente a mais bonita. O susto é substituído, rapidamente, pela constatação de que ela foi levada pelo Boto e os pais se conformam com a fatalidade. Às vezes, após alguns dias, a moça aparece, não é mais a mesma. Ela conta apenas que esteve lá no fundo, com o namorado bonito. Não há maiores explicações. Lá no fundo do rio, onde moram os botos.

Diversas versões contam que o boto foi ferido e os seus companheiros subiram à tona para buscar ajuda. Geralmente, ou em todas as versões que li, o médico entra numa espécie de transe, fica meio inconsciente, enquanto é levado para as profundezas do rio. Lá socorre o ferido e o mesmo processo acontece na volta para a superfície. Na versão em tela, a moça, Célia, retorna e a família decide mandá-la embora para a capital, numa tentativa de livrá-la do peixe-homem. No percurso, no

entanto, além do balanço da rede, intensificado por ondas impetuosas, uma inquietação íntima a perturbava. Era Ele, o Boto, a perseguir a sua presa. Para espanto de todos, Célia caiu n'água. Apenas seu irmão entendeu o acontecido. Mandou seguir a viagem, ele sabia que sua irmã, agora, pertencia a outro espaço. Ela se deixou mergulhar lá para o fundo, para o íntimo de si mesma. Desnecessário tentar entender o inexplicável, como um ser humano poderia sumir, ir para o fundo do rio e, após alguns dias, retornar como se voltasse de um passeio à floresta.

Os caboclos, desesperados, apela para curandeiras e pajés, que tentam, através de

rezas e de simpatias, tirar as vítimas do estado de hipnose em que se encontram, quando abandonadas, sofrendo e suspirando pela volta do amado Boto, a cada lua cheia. Assim foi que o Dom Juan caboclo tornou-se o pai de todos os filhos cuja paternidade não se conhece. E, mais uma vez, o senso-comum se impõe como verdade inquestionável.

O alter ego feminino do Boto é a Iara, uma bela mulher cujo canto enfeitiça e atrai os jovens para o fundo dos rios e lagos. Ela é tão irresistível quanto o Boto, mas não tem a mesma repercussão por estas paragens. Talvez porque a Iara não deixa os seus conquistados no abandono, ela os leva consigo. Ou porque a educação machista não cobra do homem respostas para atos estranhos, como desaparecer por alguns dias e aparecer novamente como se nada tivesse acontecido.

As versões utilizadas, neste capítulo, foram contadas pelos moradores do interior do Pará, publicadas no livro: *Santarém conta...*¹⁹¹, da série “Pará conta”, composta por narrativas coletadas pelos pesquisadores do projeto IFNOPAP, do Centro de Letras da Universidade Federal do Pará. O mito do Boto sempre foi recontado por diversos escritores

¹⁹¹ SIMÕES, e GOLDBER, 1995.

renomados da Amazônia: Márcio de Souza, com o livro: *A resistível ascensão do boto tucuxi*. Inglês de Souza com “O baile do judeu”, um conto primoroso escrito no início do século XX e publicado no livro *Contos amazônicos*, explorou a lenda do conquistador, por ele descrito sem os atrativos físicos comuns nas narrativas orais, mas, ainda assim, irresistível. Vale resumir a versão do autor: Um dia, um homem judeu e importante do lugarejo decidiu dar uma festa em sua casa, à beira do rio Amazonas, e convidou toda a gente da terra, menos o padre e os homens da lei. Achou que poucos viriam à sua festa, afinal, ele era visto como o homem que pregou Jesus na cruz. Mas o baile foi um sucesso. O centro das atenções era a sua mulher, a Dona Mariquinhas, bem mais jovem do que ele, com “uns olhos pretos que haviam transtornado a cabeça de muita gente; e o que mais nela encantava era a faceirice com que sorria a todos, parecendo não conhecer maior prazer do que ser agradável a quem lhe falava”.¹⁹²

No auge da festa, entra no salão “um sujeito baixo, feio, de casacão comprido e chapéu desabado, (...) o rosto, escondido também pela gola levantada do casaco”.¹⁹³ Ele tirou a bela mulher para dançar, sob os olhares curiosos e surpresos de todos. Era uma dança frenética, de nunca acabar. A mulher, muito animada, acompanhava os passos do misterioso par. Com o passar do tempo e o rodopiar incessante, já exibia cansaço e perda de fôlego quando, na sexta música repetida, a orquestra para bruscamente. Os maldosos percebiam na feição da mulher um misto de angústia e de êxtase amoroso. Então, o sujeito rompeu numa valsa enlaçando a dama, já sem forças, em seus braços. No meio da última dança, o inesperado:

¹⁹² SOUZA, Inglês de, 1988, p. 76.

¹⁹³ SOUZA, Inglês de, 1988, p. 77.

O homem deixa cair o chapéu, e o tenente-coronel, que o seguia assustado para pedir que parasse, viu com horror que o tal sujeito tinha a cabeça furada. E em vez de ser homem, era um boto, sim, um grande boto, ou o demônio por ele. (...) O monstro, arrastando a desgraçada dama pela porta fora, espavorido com o sinal da cruz feito pelo Bento de Arruda, atravessou a rua valsando, ao som da Varsoviana, e chegando à ribanceira do rio, atirou-se lá de cima com a moça imprudente, e com ela se atufou nas águas¹⁹⁴.

Era o Boto novamente desafiando as autoridades locais. Para ele não há limites; onde fareja diversão e mulher, lá estará para desestruturar a festa. À semelhança do deus Dionísio, para o boto, tudo é festa. As mulheres, embriagadas numa espécie de transe, se deixam levar, não encontram forças para resistir a tamanhos encantos. Com a diferença de que as mulheres ribeirinhas não se transformam em Mênades, após serem seduzidas pelo mito. Ao contrário, ele geralmente as abandona à própria sorte. Essa é a sua marca principal: transgredir normas, desprezar valores em busca de dar prazer. E, mais recentemente, Benedito Monteiro recriou a lenda do Boto no personagem principal da tetralogia, o Miguel dos Santos Prazeres.

É pertinente traçar um paralelo entre o comportamento do personagem central da trama, Miguel dos Santos Prazeres e o comportamento do Boto. Este aparecia ocasionalmente, para seduzir e não raro engravidar as mulheres ribeirinhas. Aquele, entre uma parada e outra nas margens encharcadas das matas, buscava mulheres com um único intento: engravidá-las e, ao modo do Boto, desaparecer. Miguel não queria conviver com os filhos, essa era tarefa para as mães. Há entre os dois personagens típicos da região, Boto e Miguel, uma diferença fundamental: o Boto não distinguia raças; o Miguel ambicionava e conseguia uma mulher de cada raça, para nela implantar a sua semente cabocla.

¹⁹⁴ Idem. p. 78.

As crenças nos poderes de sedução e magia do Boto são tão arraigadas que os órgãos sexuais, tanto do macho quanto da fêmea, são comercializados nas feiras e no mercado do Ver-o-Peso. Eles são apresentados em forma de amuletos cujas propriedades afrodisíacas atraem o sexo oposto, para os apaixonados que os utilizarem com muita confiança. Atraem o mesmo sexo, também, pois há versões do Boto macho seduzindo homens. A atualização e as adaptações do mito são características inerentes ao próprio mito, considerado aqui como texto-tecido e, como tal, afeito a novas tramas. Os mitos não constituem, pois, partidas acabadas. Numa referência a Lévi-Strauss, eles requerem novos lances, novas jogadas. E nesse item os contadores populares são imbatíveis apostadores. A narrativa abaixo ilustra as inovadoras e – por que não? – transgressoras estratégias de sobrevivência num meio tão desvalorizado, em termos de produções culturais:

O boto e o rapaz

Aquele boto era uma bota?

Ela ia lá pro barco, né? O barco deles vivia lá no laguinho. E quando era de noite, ia pra lá. O pai dele mandava ele dormir lá a bordo, pra vigiar o motor. Quando era ali umas nove horas da noite, que ele estava deitado, ele via... Ela chegava. Chegava aquela moça, subia na beira do motor, tirava a roupa, pegava no punho da rede dele e sacudia até ele acordar. Quando ele acordava, ela já estava lá em pé, olhando pra ele. Aí, ela deitava com ele na rede e passava a noite com ele.

Eu dizia:

- Aí, tu não tinhas medo, Davi?

- Eu não, ele dizia.

Coitado... era o boto que dormia com ele.

(Pesquisadora: Edilene Pena Ferreira; Informantes: Maria José Oliveira da Cunha)¹⁹⁵.

¹⁹⁵ SIMÕES & GOLDBER, 1995, p. 19.

A capacidade de o herói mítico metamorfosear-se para enganar a presa é mais um dos elementos comuns às narrativas. O fato de ser enganado por um ser mítico seria outra maneira a que o próprio homem recorre para camuflar os seus desejos e atos transgressores. O caboclo, ao ser flagrado mantendo relação sexual com o peixe-boto, desculpa-se afirmando que fora enfeitado, que agira sob efeito de uma espécie de vertigem. Na versão acima, o rapaz prefere acreditar e ver uma moça ao seu lado, com quem passava as noites. Embora ninguém lhe desse crédito: “Coitado... era o boto que dormia com ele”. Ou seja, das garras ou guelras do Boto ninguém escapa. Assim, o representante dos machos sedutores “desmoraliza” os parceiros de conquistas amorosas, e as histórias de botos gays são aceitas da mesma forma que as tradicionais. No mundo do imaginário não haveria senões, tudo poderia acontecer. Nesse mundo, as garras do poder que tudo tolhe não teriam alcance. Mas vale lembrar que da construção do imaginário fazem parte o logro, o engano, os subterfúgios e as armadilhas que o próprio ser “inventa” para aceitar tudo aquilo que o entendimento racional não esclarece. Assim, imaginário é também o espaço idealizado, o *locus* do sonho e da utopia.

Não é necessário citar estudos da psicanálise para identificar os mecanismos de defesa aos quais as pessoas recorrem para convencer, a si mesmas, de que os seus atos “condenáveis” não passam de inocentes comportamentos, considerados normais. Mais uma vez, a força do imaginário estruturando a formação dos sujeitos, permeado pelos valores da comunidade em que vivem. O próprio homem se recrimina, naturalmente, pois fora educado nos padrões da moral cristã. Ato sexual só seria abençoado para procriação da espécie. Haveria, então, na relação do rapaz com o Boto dois interditos graves: a prática da zoofilia na busca da satisfação e a obtenção do prazer. Isso é inconcebível, é pecado. Essas versões do Boto viriam a desmascarar o mito tão temido

e venerado pelas mulheres. Ao que parece, para o peixe-homem o que importa é seduzir e manter relações sexuais, não importa se o parceiro é mulher ou homem. A preocupação com a homossexualidade é tarefa para os seres terrenos, não para o ousado e insaciável Boto de cujos preceitos morais cristãos se vê liberado.

Vale ressaltar que, em diversas versões, a moça, enlevada pelo Boto, passa mal, tem vertigens e, com os homens, nada de estranho acontece, a não ser as desculpas que eles têm de arranjar para se explicar junto aos companheiros. Sim, sempre há alguém como testemunha do ocorrido para contar no dia seguinte. A “vítima” masculina não é censurada, – ao homem tudo é permitido – ele também fora induzido a praticar atos contra a sua vontade, ou entregou-se aos seus mais recônditos desejos. Como afastar o Boto de si? Segundo a credence popular, há simpatias para afugentá-lo:

Pegue um alho, quebre-o ao meio e passe em cruz na testa, nas mãos e nos pés. O resto do alho coloque debaixo da rede; Às seis horas da tarde, mande seu marido fazer uma fumaça bem atrás do quarto; Coloque malagueta, vira-saia, alho e casca de paritá, que o Boto não vem mais, ele vai se afastar. Graças a Deus, ele se afastou mesmo.

(Neuza Farias da Costa, 63 anos, moradora do povoado Solimões-Pa)¹⁹⁶.

Outra versão sobre o surgimento do Boto, narrada por antigos moradores do interior, conta que o mito surgiu de um ato vingativo de um deus qualquer. O homem-boto teria sido um rapaz muito bonito e vaidoso e, convencido de sua beleza e de seus dotes másculos, provocara a ira desse deus e foi transformado em um peixe, condenado a viver nos rios e lagos. Esse “deus” vingativo foi extremamente cruel, deixando

¹⁹⁶ *Folha de S. Paulo*, 09 de novembro de 2002.

no animal os órgãos e o desejo carnal masculinos, visíveis e expostos aos que viajam pelas grandes avenidas dos rios amazônicos. E deixou-lhe, também, a brejeirice e o poder acentuado de se aproximar e de se apoderar das mulheres.

A transgressão, desde os primeiros tempos, foi afeita a punições, a começar por Adão e Eva, expulsos do paraíso por desobedecerem a ordens superiores, ao provarem o fruto da árvore proibida. Outro transgressor foi Prometeu, ele ousou trazer o fogo do conhecimento para os mortais. Prometeu fora castigado de forma drástica. Seu fígado era dilacerado por abutres, durante o dia, para à noite se recompor. E, no dia seguinte, a repetição da cena, por tempo indeterminado. O moço vaidoso, por ter irritado o seu deus, é condenado a permanecer entre dois reinos, humano e animal.

A lenda do Boto não cessa de ser recontada, tanto por moradores do interior, quanto por escritores conhecidos e já citados. O Boto é contado e recontado em prosa e verso, até pelos cordelistas da região, de maneiras diferentes. Como quem conta um conto aumenta ou tira um ponto, essas formas de contar vêm ultrapassando os séculos, resistindo e convivendo com as mais diversas inovações tecnológicas, dos últimos tempos. As lendas sobrevoam e pairam soberbas, nos cantos da memória mais longínqua dos povos. São aquelas histórias que saltam do “Era uma vez”, tão “distante” da nossa realidade. Assim é que “apesar dessas distâncias, o mito permanece facilmente identificável e é impressionante constatar o quão pouco essas distâncias no tempo e no espaço o afetaram”.¹⁹⁷ Essas histórias podem ser iniciadas de um ou de outro jeito e finalizadas das mais surpreendentes maneiras, a depender da criatividade e da performance do contador, no momento em que conta. A irresistível força do imaginário caboclo seduz os mais céticos

¹⁹⁷ LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 49.

forasteiros. Christophe Golder, pesquisador francês e professor do Curso de Letras da UFPA, na apresentação do livro *Santarém conta...*, afirma:

Inúmeras são as capitais do imaginário: Marrakech por ser porta do Saara, Nova York por simbolizar a modernidade, Paris por ser Paris, Rio de Janeiro por encarnar os prazeres tropicais, etc. E a Amazônia, que tanto faz sonhar lá fora? Manaus e Belém têm, cada uma, sua imagem própria, misto de Art Nouveau, ópera, borracha, zona franca e mangueiras. Mas o viajante imaginário, aquele que viaja antes pela mente do que pela realidade, identifica a Amazônia com aquela outra cidade perdida no meio da mais vasta mancha verde do mapa mundi: Santarém. Ou seja, Belém é Belém, Manaus é Manaus, mas Santarém é Amazônia. Palavras de gringo, em Santarém não confluem só o Amazonas e o Tapajós, mas também os devaneios dos que sonham com a Amazônia¹⁹⁸.

Todos recontam seus mitos, de um modo fascinante, como resultado da fusão de imaginários das mais dispersas regiões, enfatizando trechos que consideram essenciais para o entendimento da narrativa e desconsiderando partes, para eles, irrelevantes. Esse é o procedimento do contador, manter a estrutura da história, insinuar alguns detalhes, e deixar para o leitor ou o ouvinte, entre pausas, silêncios e reticências, o prazer de fantasiar e imaginar as mil e uma interpretações para o que ouviu, leu ou presenciou. Nos vazios do silêncio habitam os mais fantásticos rumores da memória. São vozes que não se calam, à semelhança da *Lenda da galinha só*, contada por Dona Domingas, do interior do Pará.

¹⁹⁸ GOLDER, 1995, p. 9.

A lenda da galinha só

A lenda da galinha só. É uma galinha que parece, que a gente só ouve o barulho dela né, que vai chamando os pintos, e os pintos vão atrás piando. Foi ouvido por várias pessoas, mas ninguém sabe o porquê disto, uma coisa assim certa, né. Só a tal da lenda, né. A gente não tem autor, não tem nada escrito. A gente sabe porque foi passando de geração em geração¹⁹⁹.

Assim, as histórias se perpetuam, não enquanto peça de museu, mas como eco que teima em se fazer ouvir, como vozes de uma coletividade. Não se pode identificar o autor primeiro. Isso não importa. As narrativas fazem parte de uma família ou de uma comunidade desde sempre, elas foram repassadas de pai para filho, e assim sucessivamente. O narrador do momento é o porta-voz da memória cultural daquele povo. É claro que hoje os barulhos são intensamente misturados com tons mais variados. Ninguém sabe por que, como afirma Dona Domingas, mas elas – as histórias – são assim. Elas ficam, se fazem presença, mesmo que de modo fugidio. Ela – uma voz poderosa – vai chamando os pintos e eles vão atrás piando. São os fragmentos da memória indelével, adormecida, às vezes, mas latente, à espera de um *flash* cuja luz brilhará nos olhos mais baços ou entorpecidos e saturados pelo acúmulo de apelos visuais e efeitos espetaculares dos nossos tempos. Poder-se-iam tomar as poucas linhas da lenda como uma espécie de metalinguagem do processo do contar, envolvendo a memória, a performance, a tradição, o repassar de geração em geração, a multiplicidade de vozes dispersas nela reunidas em letra, melodia cantada ou falada por um unísono de vozes, numa espécie de sinfonia regida por muitas ou por mão alguma.

A aparente incompletude dessa curta história sintetiza o processo, não há autoria, não há explicação, não há certezas quanto à origem, ela existe e sobrevive, para além dos não ditos que ela contém e insinua. A força do implícito é que permite outras possibilidades para

¹⁹⁹ DOMINGAS, 1995. (moradora de Colares-Pa, uma das informantes do projeto IFNOPAP).

os novos contadores alongarem-na, ao sabor da imaginação, desde que mantenham a memória com audiência atenta, interativa e comprometida com a preservação renovada do imaginário-memória que se quer narrada e, por isso, viva e palpitante. E, ainda, a lenda da galinha só colocaria, dessa forma, as mais diversas histórias que se contam na categoria que lhes é peculiar, a da mitologia. Assim, elas não carecem de explicação, elas apenas devem ser repetidas ao modo de uma cantiga de ninar, melodicamente, a embalar sonhos e imaginação, pois todo “o mito é uma repetição rítmica, com ligeiras variantes, de uma criação. Mais do que *contar*, como faz a história, o papel do mito parece ser o de *repetir*, como faz a música”.²⁰⁰

Ainda que essa repetição seja contextualizada, ela manterá a estrutura inerente ao mito responsável pela sua identificação através dos tempos. Ela portará o barulho e os ecos que invocarão os novos contadores, os quais não escaparão dos seus mitos, também eles elementos ativos da história, como afirma Le Goff, “o mito não só é objeto da história, enriquece os métodos do historiador e alimenta um novo nível de história, a história lenta”.²⁰¹

O mito representa a história atemporal, sem pressa, aquela que se repete e permanece enquanto representação ativa das identidades culturais de uma comunidade, permeado ou amparado pela sabedoria, experiência e pelo processo de atualização inerente ao ato de contar histórias. Cada narrador as conta seu modo, a margem de variação é enorme, conforme a capacidade e a imaginação de cada pessoa. O processo do repasse das histórias não se completa, do oral ao escrito, à interação ao vivo ou mediada pelos recursos eletrônicos, de volta ao oral. A incompletude se evidencia a cada performance, a cada interação. O jogo do viver, narrar, representar, interagir é partida interminável a desafiar novos integrantes para outros repasses.

²⁰⁰ DURAND, 1997, p. 361.

²⁰¹ LE GOFF, 1990, p. 56.

que preto, que branco, que índio o quê?
que branco, que índio, que preto o quê?
que índio, que preto, que branco o quê?

(...)

aqui somos mestiços mulatos
cafuzos pardos mamelucos sararás
crilouros guaranisseis e judárabes.

(...)

aqui somos mestiços mulatos
cafuzos pardos tapuias tupinamboclos
americanarataís yorubárbaros
somos o que somos
inclassificáveis.

Arnaldo Antunes

Culturas para além das fronteiras

Nos capítulos anteriores, propus releitura de algumas imagens-conceituais elaboradas sobre as culturas dos povos da Amazônia. O estudo demonstrou a necessidade de se reconhecer, admitir e analisar as permutas e os intercâmbios culturais ocorridos na região, desde a sua descoberta, invasão e ocupação, até os dias atuais. O objetivo maior foi o de enfatizar que os povos aqui encontrados – apesar do extermínio e da violação de normas ou da desconsideração dos traços culturais, à época – desenvolveram estratégias de resistência e, mesmo que chamuscados, sobreviveram em luta por novas oportunidades de negociação e de reconhecimento, para não serem totalmente extintos, embora vivam sob ameaças tantas.

Para demonstrar um pouco da complexa composição das raças e das identidades multifacetadas da população amazônica foram selecionados alguns aspectos das obras de dois autores contemporâneos da Amazônia: Benedito Monteiro, paraense, e Milton Hatoum, amazonense. De Benedito Monteiro, o recorte ficará apenas com as peripécias do personagem principal da sua tetralogia²⁰², Miguel dos Santos Prazeres, já citado no capítulo anterior. E de Milton Hatoum, apenas o livro, *Relato de um certo Oriente*, 1989. Deste, enfoquei passagens que explicitem o entrecruzamento das diversas vozes culturais, mencionadas na obra.

²⁰² Tetralogia composta por: VerdeVago mundo; O Minossauuro; A Terceira Margem e Aquele Um.

No romance, *Relato de um certo oriente*, Milton Hatoum apresenta um entrecruzamento de memória, ficção e história da experiência vivida e da experiência imaginada; tematiza o cruzamento das línguas árabe, amazônida e nheengatu nas falas dos comerciantes sírios (des) repatriados e dos caboclos amazônidas. Há no romance a marca explícita da hibridez cultural: uma mistura de gente, de idiomas, de procedências, de modos de ser e de aparências diversas. É a voz do imigrante mesclada com a voz do amazônida brasileiro. Nesse autor, a presença de vocábulos regionais é recorrente e intercalada com vocábulos dos povos árabes, para compor e matizar a trama com tons locais, não resvalando, em momento algum, para o exotismo e a exuberância das matas e da grandeza amazônica tão presente em obras regionalistas, por exemplo.

Na escrita do autor manauara, a paisagem amazônida, os costumes, as cores, os sabores das comidas e das frutas, aliados ao clima sufocante e úmido, são inseridos na narrativa para tecer o pano de fundo e ambientar o cenário. Os elementos locais adquirem a importância e o lugar de destaque que desempenham na obra de Benedito Monteiro, mas o enfoque de ambos sobre os matizes da região é muito diverso. Benedito Monteiro, independentemente de ser regionalista ou não, trabalhou com material da Amazônia, numa tentativa, quem sabe, de (des)marcar uma suposta identidade cultural, também tocada pelo Outro.

O *Relato de um certo oriente*, de certo modo, representa a construção de uma Amazônia desejada, tão inalcançável quanto buscada por tantos, à semelhança da personagem que volta a Manaus e tenta recompor as sequências de uma narrativa e de uma memória dispersa. Essa memória ressurgiu permeada por lapsos e vozes longínquas que ecoam na memória pessoal, em fitas gravadas, em fotos e em cadernos anotados.

Da mesma forma, ou por outros caminhos, diversos estudiosos ou comentaristas da e sobre a região têm tentado recompor e explicitar a história da Amazônia. Mas, mesmo nas narrativas pretensamente históricas, ou assumidamente ficcionais há a predominância de elipses e lacunas deixadas nas entrelinhas dos textos. Eis a constatação de que a recomposição e o resgate de algo não se fazem por completo. Restam da ou na memória os fragmentos para compor um mosaico, seja ele da vida pessoal ou das vidas de um povo.

Vale ressaltar, nas obras dos dois autores, um alerta comum: ao invés de se lamentar as perdas, deve se perceber, também, nos vãos, as possibilidades de um recontar renovado e inclusivo. Um recontar que dê espaço para as histórias ignoradas na época da elaboração dos grandes relatos. E vale lembrar, ainda, que os novos discursos a serem produzidos também deixarão lacunas, serão enunciados a demonstrarem as impossibilidades de se recompor, em sua completude, uma vida, um espaço modificado, um tempo decorrido, pois a memória é escorregadia e repleta de caprichos. Ela emerge conforme a capacidade de recomposição que cada narrador adquire, no momento de buscar indícios, marcas e lembranças de algo que se foi.

Nos fios emaranhados da memória

É, pois, na volta para a casa que uma das narradoras do romance de Milton Hatoum abre um espaço-tempo para refletir e ouvir outras vozes, misturadas às suas. Todas as vozes em dissonante tentativa de entender o emaranhado de desencontros ocorridos entre as pessoas que outrora conviveram naquele espaço, aparentemente harmonioso, cujas lembranças, após anos decorridos, demonstram o contrário. Nada mais soa tão íntimo e tão límpido. Era como se ela tivesse entrado sem

perceber em uma casa alheia, e era a casa na qual passou a sua infância. Tudo lhe era estranho e incomodamente familiar. O desencadear de uma memória confusa a incitá-la à reminiscência dos tempos idos.

A personagem passa pelo processo de mexer com memórias, semelhante aos que tentam recompor memórias, sejam espectadores ou viajantes, ao retornar de alhures e se perceberem assustados ou, no mínimo, estranhos. Assim, com o olhar de criança apavorada diante do estranho e do diferente de tudo que lhe foi tão pessoal, se tenta rememorar os idos tempos. Ou ainda, o viajante com o olhar nostálgico de um tempo e de uma infância que já passaram, e com a sensação da perda de um espaço edênico do qual fora expulso. Sejam quais forem os olhares transferem e projetam as suas imagens de um tempo longínquo para os povos do Novo Mundo. No caso do estrangeiro que chega numa tentativa de enquadrá-lo naquilo que há muito perdera, como já registrado no capítulo dois. No olhar da criança, ela revê as imagens de forma desfocada, muito diversa de como foram registradas no seio da família. Agora o olhar é outro, porque reconstituído e, como tal, jamais será o mesmo.

O caso da mulher que retorna à casa da matriarca Emilie, cuja recomposição das lembranças, por meio de uma memória fragmentada, se tornara tarefa impossível: “Quantas vezes recomecei a ordenação de episódios, e quantas vezes me surpreendi ao esbarrar no mesmo início, ou no vaivém vertiginoso de capítulos entrelaçados, formados de páginas, e páginas numeradas, de forma caótica”.²⁰³ A narrativa inteira desse romance pode-se dizer, é a constatação da necessidade vital do ser humano narrar e da impossibilidade intrínseca ao próprio ato de narrar uma totalidade. E mais, da dificuldade de transcrever a fala engrolada de uns e o sotaque de outros. Tantas confidências e desabafos

²⁰³ HATOUM, 1989, p. 165.

de várias pessoas, em tão poucos dias, ressoavam como um coral de vozes, dispersas e rumorosas.

Restava recorrer à minha própria voz, que planaria como um pássaro gigantesco e frágil sobre as outras vozes. Assim, os depoimentos gravados, os incidentes, e tudo o que era audível e visível passou a ser norteado por uma única voz, que se debatia entre a hesitação e os murmúrios do passado²⁰⁴.

Mas essa única voz, contraditoriamente, não é uníssona, ela porta outras vozes, outras falas, outros discursos sempre mediados por um local de enunciação. Esse local, naturalmente, inserido num contexto sócio-afetivo-cultural. Essa enunciação seria mais um flutuar nas impressões e não um mergulhar nas entranhas. Seria uma recomposição também fragmentada pelos lapsos e pelo recompor das memórias. O que há e o que resta é a exposição das brechas, dos fragmentos, num recompor infindo e incompleto, por isso recontável e rememorável *ad infinitum*. Vale destacar mais um dos aspectos da ficção de Milton Hatoum, cuja estratégia de escrita, ao tematizar a saga de uma família de imigrantes libaneses na Manaus do início do século XX, escapa da celebração do exotismo regionalista. No livro de estreia, *Relato de um certo oriente*, as (in)conclusões do passado foram motivo para a tessitura da memória de uma das narradoras que tenta decifrar os enigmas da família, os recantos de uma casa que já não existe e o encontro com a “extraordinária Emilie, matriarca e matriz de toda a vida da casa, que traz aninhado no colo o novelo de histórias da família, origem e fim do enredo do romance”.²⁰⁵

²⁰⁴ Idem, p. 166.

²⁰⁵ ARRIGUCCI JR, 1991, orelha do livro.

O texto de Milton Hatoum põe em evidência várias culturas: do árabe, do indígena, do alemão, do caboclo. Mescla a língua oral e a escrita, a histórica e a mítica. Ora a voz é do patrão, ora é a voz do empregado que se faz ouvir. Mesmo que essa escuta esteja influenciada pelo medo e pela superstição, no caso de Emilie, que temia e respeitava, por isso, as credices da Anastácia Socorro. Ambas são contadoras de histórias, uma alimenta a imaginação da outra, nos momentos de pausa para o entrelaçamento dos seus imaginários, via histórias narradas. Até que ponto há rompimento de fronteiras nessa relação patroa e empregada? Ou a aceitação de Emilie – ouvir a empregada – ocorre apenas em função do receio que ela tem dos poderes da cabocla, cujo conhecimento das superstições e do poder de cura das ervas era de grande valia para a personalidade mística de Emilie, que em tudo acreditava e vinha incorporando crenças caboclas, muito diversas da própria religião.

A figura feminina da enigmática Soraya Ângela, menina muda, do *Relato de um certo oriente*, é uma das personagens marcantes da trama. Soraya, em seu mutismo, poderia ser tomada como símbolo da "mudez" do povo amazônida. Sua condição de surda-muda também pode representar a impossibilidade da família de se desfazer, revelar ou desvelar os segredos retidos no baú das memórias. A impossibilidade de superar as mágoas entranhadas e os conflitos recalcados. A impossibilidade de se libertar dos interditos que impediam uma relação mais franca entre os pais e os irmãos com a irmã. A menina Soraya se identifica, de maneira particular, com uma estátua ou com um livro não lido, numa referência a Jorge Luis Borges, lembrando a afirmativa de Platão de que os livros seriam como as estátuas; parecem seres vivos, mas quando lhes indagamos algo, eles nada respondem. Soraya Ângela é surda-muda e, às vezes, se porta com uma imobilidade assustadora e

incômoda para a família. O silêncio da menina inquieta e incomoda os moradores da casa. Os gestos intensos e as suas atitudes consideradas estranhas dizem muito mais do que a própria palavra não dita:

Desde o dia que ela conseguiu ficar de pé, a cabeça passou a roçar a mão da estátua: os dedos de pedra bem próximos aos olhos, ao olhar hipnotizado do corpo plantado sozinho no quadriculado vermelho do piso. Sozinha, mas sem abandono, ela repetia a quietude da pedra, talvez procurando no anonimato da matéria esculpida um nome qualquer; não um nome morto, antes um nome esquecido ou perdido, incrustado em algum recanto da estátua. Toda uma manhã se esvaía nesse tênue contato: o encontro do olhar com a mão²⁰⁶.

Surdez e mutismo, Soraya é uma espécie de livro em branco, ou de um livro rabiscado de tal forma que todas as palavras são ilegíveis. Há na ambientação da família toda, à semelhança dos gestos confusos de Soraya, uma mistura de idiomas, de frases desconexas, de pensamentos truncados e indecifráveis. A figura de Soraya Ângela é mais um enigma para aquela família, e poderia representar as imagens opacas que foram desenhadas para os povos da Amazônia. A Amazônia impossibilitada, até agora, de se fazer ouvir via seus mais legítimos representantes, o povo que nela habita.

O povo amazônida, desde então, ou a partir do momento em que aceitara as imagens a ele atribuídas, fora encolhendo num misto de orgulho ferido e de complexo de inferioridade imposto pelo Outro, o suposto “descobridor”. Esse povo estaria a indagar-se até os nossos dias: “Quando me faltou a palavra? Em que momento eu descobri que não podia falar?”²⁰⁷ Ou a perguntar-se: quando foi que tomaram a

²⁰⁶ HATOUM, 1991, p. 108.

²⁰⁷ Idem, p. 17.

minha palavra? Quando e como foi que escreveram a minha história? Ou ainda: Quando foi que eu permiti ou fui cúmplice do anonimato a que me relegaram?

As indagações advêm a partir do momento em que o povo se percebeu emudecido, já que ninguém é, de fato, obrigado a aceitar o que lhe atribuem. A prática da denominação categórica é comum aos que têm voz: nomear o outro, conforme os seus estereótipos, as suas convicções e as suas conveniências. Os enunciados registrados à época do encontro com os povos da Amazônia, por exemplo, portavam as vozes dos que tinham, entre outras condições favoráveis, a de registrar por escrito as histórias dos povos ágrafos. Quem registrava manipulava as versões encontradas das histórias do povo local. A eles interessava passar apenas a sua interpretação sobre os mecanismos desenvolvidos durante o processo de registrar ou de recompor algo:

Os psicanalistas e os psicólogos insistiram, quer a propósito da recordação, quer a propósito do esquecimento. (...)nas manipulações conscientes ou inconscientes que o interesse, a afetividade, o desejo, a inibição, a censura, exercem sobre a memória individual. Do mesmo modo, a memória coletiva foi posta em jogo de forma importante na luta das forças sociais pelo poder. Tornar-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominam as sociedades históricas. Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores desses mecanismos de manipulação da memória coletiva²⁰⁸.

A narrativa do *Relato de um certo oriente* apresenta uma sucessão de memórias escondidas, não admitidas. Apresenta uma ressonância de sons, ecos, sussurros, vozes inaudíveis, numa espécie de constelação de

²⁰⁸ LE GOFF, 1984, p.13.

escalas dissonantes, ou camufladas, que tentam ou se deixam, às vezes, quase se revelar. Mas os interditos e as impossibilidades vêm comprovar, a todo instante, que a recomposição de algo que se foi jamais se dará em sua totalidade. O retorno, o relembrar, o reconstruir de memórias só é possível através e por meio dos hiatos, dos segredos que, à semelhança de uma boa história, eles não se esgotam. *O relato de um certo oriente* é ou são, nas palavras do autor: “Vozes da memória reunidas por uma Sherazade amazense”.²⁰⁹ Ou por várias Sherazades amazônidas.

Dentre os incontáveis narradores ou guardiões da memória, há uma inconsciente cumplicidade: existe a minha, a tua, a nossa versão, e todas são críveis, repassáveis e abertas a novos arranjos, porque toda fala resulta de uma carga sócio-afetivo-cultural do ser que conta. Assim, as recomposições serão infindas como é a habilidade do ser humano para fabular, aumentar ou enfeitar as suas recordações, aprazíveis ou não, que teimam em vir à tona e passam pelo filtro pessoal do narrador. É mais ou menos esse processo que se constata nas falas intercaladas dos diversos narradores do relato do escritor manauara. Há, a princípio, uma mulher, filha adotiva, que retorna à casa da voluntariosa Emilie, em busca de rever fragmentos de histórias interrompidas na infância da visitante e do irmão, agora distante. A chegada à casa de Emilie é marcada pelo aroma forte que logo a faz “reconhecer a cor, a consistência, a forma e o sabor das frutas que arrancávamos das árvores que circundavam o pátio da outra casa”.²¹⁰

Os aromas são elementos marcantes na narrativa. Eles afluem das entranhas e vêm à tona com uma carga afetiva imensa e, na maioria das vezes, desencadeadora de um processo ininterrupto e confuso de lembranças adormecidas. A decoração da casa é outro detalhe estranho,

²⁰⁹ HATOUM, 2000 (dedicatória do livro).

²¹⁰ HATOUM, 1989, p. 10.

uma mistura de estilos dos mais variados continentes, o que demonstra um pouco da composição da família, um pé lá no Oriente, outro cá no Ocidente. E, como a maioria dos estrangeiros fixados em nova pátria, dividido entre o ficar e o retornar, entre o assimilar e o ser assimilado pela e na cultura do Outro.

Entre as paredes enfeitadas com ideogramas chineses, destacava-se uma parede coberta por um enorme espelho que refletia a confusão de objetos decorativos daquele aposento. O espelho poderia indicar o inevitável espelhamento entre as culturas, o necessário processo de ver-se Um no Outro. Processo nem sempre admitido durante o convívio entre culturas diferentes, como veremos no relato. O ambiente estranhamente decorado é um indício do *locus* da impermanência, um espaço pouco familiar, no sentido tradicional do termo, uma casa impessoalizada ou sem um estilo definido, dada à mistura de móveis e utensílios decorativos. Estaria aqui um indício também da incompatibilidade de uma convivência harmoniosa da família que, apesar e acima das tentativas da matriarca, não resolve os diversos conflitos existentes entre os irmãos, e destes com o pai. Em contraste com a mixórdia de objetos procedentes de diversos lugares, havia um rabisco dependurado, que parecia infantil, em forma de desenho em um pedaço de papel, bem particularizado e bem de acordo com a cartografia local:

Uma figura franzina, composta de poucos traços, remava numa canoa que bem podia estar dentro ou fora d'água. Incerto também parecia o seu rumo, porque nada no desenho dava sentido ao movimento da canoa. E o continente ou o horizonte pareciam estar fora do quadrado do papel²¹¹.

²¹¹ HATOUN, 1989, p. 10.

A impressão da falta de movimento poderia apontar para o incessante e rápido deslocar do barco. Este sem rumo definido e solto no espaço. A aparente falta de movimento, por si só, já desloca o olhar. Ou instiga a indagação sobre quanto uma imagem pode distorcer ou alterar o objeto focado. Os povos da Amazônia são lidos ou têm sido interpretados a si mesmos como representação das imagens-conceituais a eles atribuídas. Essas imagens foram fixadas de tal maneira que os olhares sobre elas têm sido, naturalmente, estáticos conforme requer o estereótipo. A figura do barco chama a atenção para a possibilidade, também, da errância como bússola. O não movimento como possibilidade de deslocamento. Paradoxalmente, a fixidez das imagens prenuncia a emergência de toda a carga de significação que lhes fora negada. As imagens foram construídas e congeladas, mas sem o peso da carga simbólica que compõe os povos amazônidas. As outras histórias foram recalçadas, foram relegadas aos desvãos da memória oficial. A rejeição, no entanto, não apagou a possibilidade do ressurgimento dessas outras memórias ocultas, em estado de latência.

A leitura ambígua do desenho serve para demonstrar o caráter da não fixidez, como marca dos novos tempos, e a indefinição do próprio ser, acima de tudo. Ou, ainda, aponta para a impossibilidade de se montar narrativas plenas, a dificuldade de narrar tudo, de um fluxo. A cada interrupção irrompem outros dados que, por sua vez, suscitam outros. Instala-se, dessa maneira, uma rede com infinitos pontos constelados. Nenhum discurso totaliza o real. Todo discurso é marcado por fissuras, lacunas e hiatos. Esse desenho infantil pode ser lido, ainda, como uma metáfora ou ilustração da busca do vir-a-ser amazônida num processo de procura, seja de um local estável, seja da suposta identidade, seja de uma fala audível. Ou – por que não? – uma metáfora da opção de viver a flutuar dentro ou fora, ou melhor, nas margens, ou ainda,

no limiar e no limite de algo, sem fixar-se em local algum. E, desse modo seguir, rumo ao incerto, à deriva, num deslocamento permanente e numa impermanência constante.

Essa figura do barco vagaria à maneira do personagem Miguel dos Santos Prazeres, que levava a vida sem rumo. O personagem não tem endereço, nem documento. Assim ele prefere levar a vida sem papel nenhum com a assinatura do seu nome. Essa seria uma formade negar a fixação de uma identidade. Mas a indefinição e o estado de impermanência não significam um vazio, um nada ser; ao contrário, ela poderá incitar ou induzir às mais diversas alternativas de trocas e de enriquecimento cultural. É o deslocamento, a não fixação em lugar algum, como forma de ampliação de uma possível identificação de traços, agora muito mais marcada, porque foi exposta e mergulhada noutros modos de ver e de viver. Ainda assim, o indivíduo manterá os traços individualizadores, não de modo perene, mas em conflito, atrito, fricção com outros tantos que venha encontrar nas andanças de um ser em busca.

Para a narradora – moça que volta a casa – o desenho do barco, destoante da decoração do ambiente, motivou um lampejo ou fluxo de memória, uma retomada, “um salto que atravessa anos, décadas (...) uma parte da vida passada, um inferno de lembranças, um mundo paralisado à espera de movimento”.²¹² O que a fez indagar dobre inúmeros detalhes à empregada, em vão, essa era mais uma das protetoras dos segredos da família, incontáveis aos outros. Antigos segredos guardados em baú cujas chaves eram escondidas no tronco de um cedro. Tudo era segredo a sete chaves na complexa família libanesa.

Emilie tinha mais quatro filhos: “Hakim e Samara Délia, que passaram a ser nossos tios, e os outros dois, inomináveis, filhos ferozes de Emilie, que tinham o demônio tatuado no corpo e uma língua de

²¹² HATOUN, 1989, p. 11.

fogo”.²¹³ Emilie, a supermãe protetora dos filhos e considerada protetora dos habitantes da cidade flutuante. Ela sempre os socorria doando comida e roupas aos necessitados. Estes a consideravam uma santa e a homenageavam com regalias em forma de presentes retirados da natureza: aves, plantas, pequenos animais, aceitos e muito bem cuidados por ela. O marido de Emilie criticava o estranho modo de praticar caridade: repassava aos pobres parte do que ganhava dos miseráveis.

Estranhamente, nessa família, os dois filhos inominados foram os responsáveis pelos tormentos e pela desunião dos irmãos, principalmente da irmã Samara Délia. Esta, muito jovem, engravidara e nunca revelara quem era o pai da sua filha Soraya Ângela. A misteriosa gravidez da irmã foi motivo para que seus rebeldes irmãos a discriminassem e a atormentassem para o resto dos dias em que mãe e filha conviveram. A filha de Samara Délia, desde cedo, apresentou um estranho comportamento, um olhar estranho e gestos que amedrontavam a qualquer um. A menina rejeitada preferia brincar com os bichos, aos quais malinava à vontade. À força do olhar inquietante esperava-se “o som de uma palavra, mesmo mal articulada, ou de sílaba soprada pela impaciência ou revolta. Nunca aconteceu um desses prodígios ou pequenos milagres”.²¹⁴

Samara Délia nunca fora perdoada pelos irmãos que, cínicos e dissimulados, só a tratavam bem na frente da mãe, da qual dependiam financeiramente. Samara e a filha seriam, sempre, desprezadas pelos irmãos. Eles a culpavam como a vergonha da família. E como castigo, segundo os irmãos, ela teria parido uma filha surda-muda. Soraya Ângela, no entanto, sabia, como ninguém, se fazer presente, aquela intrusa presença que, ao não falar, comunicava muito mais com gestos, olhares e posturas. Até a sua morte prematura, ela soube se impor naquela casa carregada pela atmosfera dos não-ditos.

²¹³ Ibidem.

²¹⁴ HATOUN, 1989, p. 13.

Essa figura enigmática pode ser tomada, novamente, como mais uma possibilidade ou tentativa de ler uma das faces da Amazônia enigmática que, ao modo de Soraya, ainda não se fez ouvir. Com a diferença de que a Soraya se foi, a Amazônia continua aqui a desafiar, a convidar os mais diversos interlocutores para uma negociação de mão dupla. Esse é um desafio que clama por ouvidos atentos às muitas vozes dispersas pelas matas, à espera de escuta, à espera de um enunciado mais condizente com o coro de vozes que pairam sob e sobre as intrincadas ramas encharcadas de memória, de inventos e de recontos.

Soraya Ângela desliza ou permanece entre aromas, sabores, texturas e formatos das frutas. A predominância do odor e do olhar a compensar a ausência dos outros dois sentidos não desenvolvidos em seu pequeno corpo. Era como se fosse possível interpretar o mundo apenas com o olhar. Soraya passava horas a contemplar as flores, as árvores, as frutas, os animais e o relógio. Mantinha com este uma espécie de monólogo ou diálogo surdo. Ela ficava imóvel a contemplar o monótono pêndulo, é como se ela tivesse a desconfiança ou a certeza de que o seu tempo, em meio à família, seria curtíssimo. A pequena Soraya, sempre agarrada à boneca de pano feita pela avó Emilie. Ambas a se comunicarem em seu mutismo, uma a refletir-se na outra, reflexo, sombra, identificação ou espelhamento mesmo. Soraya, ao contrário da boneca, comunicava-se com os demais pelos gestos, desenhos e, principalmente, com o olhar que a todos perscrutava. Numa forma provocativa talvez, para que tirassem as máscaras, para que se mirassem de maneira mais franca. Isso não era possível para aquela família enredada em tantos mistérios, tantos segredos e mágoas.

Soraya, em seu mundo de silêncio, tinha como distração gesticular furiosamente diante do poleiro para que, em pânico, as aves passassem do sono à debandada e à gritaria caótica. Essa seria uma maneira de ser escutada ou percebida, já que sem acesso à palavra. Um parêntese no seu cotidiano (o galinheiro, o quintal, os animais) para escapar aos

olhares, aos sussurros de constatação acusatória: ela não fala, não ouve, o seu corpo se reduz a um turbilhão de gestos inarticulados no centro de um espetáculo visto com olhos ironicamente piedosos. Soraya viveu seus poucos anos, absolutamente, protegida pela mãe, que dizia aos irmãos: “Nenhum de vocês é digno de tocar na minha filha”.²¹⁵ Até o trágico acidente de Soraya serviu para fazê-la mais presente na vida da zelosa mãe, acima de tudo.

E, após a morte da matriarca, ela seria mais uma figura, inevitavelmente, evocada nos raros encontros da família. Todas as lembranças, os segredos não desvendados a evocavam. Emilie e as duas fiéis empregadas: Hindié e Anastácia Socorro. As três mulheres, de modos diferentes, ocupavam o centro da atenção, da admiração e, às vezes, da repulsa ao cheiro azedo exalado pelo corpo da indígena Hindié. Um odor de mistura de essências acompanhava a todos, ora o cheiro respingado nas roupas, ora o cheiro que se desprendia do guarda-roupa aberto durante a noite. Essa profusão de cheiros denota as particularidades mantidas, via memória olfativa, nos contatos interculturais.

O odor não estava ausente da conversa entre as duas mulheres. O aroma das frutas do sul evaporava, quando colocadas ao lado do cupuaçu ou da graviola. Frutas que, segundo Emilie, exalavam um odor durante o dia e outro, mais intenso, mais doce, à noite. Mistura de gostos, de aromas, de comidas típicas da região mais os frutos vindos do Líbano e figos da Índia, em contraste com genipapos, biribás, abacaxis e melancias e, para incrementar mais ainda, as misturas na “cumbuca de barro cozido, entre papoulas colhidas do jardim, havia cachos de pitomba, réstias de maracujá do mato e outras frutas azedíssimas, que em contato com a língua provocavam calafrios no corpo e crispações no rosto”.²¹⁶ Aquele gosto selvagem a que se referiu Mário de Andrade, quando provou as frutas da Amazônia.

²¹⁵ HATOUM, 1989, p. 18.

²¹⁶ HATOUM, 1989, p. 58.

O gosto e o aroma desatando intensos desejos, incitando os rumores da memória, o tecido de mais outras histórias, permeadas por trocas e misturas de vozes longínquas. O aroma dos figos podia ser a ponta de um novelo de muitas histórias contadas por Emilie às atentas e também contadoras de histórias: Hindié e Anastácia Socorro. Os cheiros exalados na ambientação doméstica tinham o poder de despertar as mais remotas lembranças e os sentidos que conduzem à associação com situações vivenciadas há muito. A identificação de determinado aroma provocava a reminiscência de experiências e emoções, aparentemente esquecidas. Muito mais do que um cheiro, um gosto, um toque agradável, os sabores são sensações indelévels, aptas a afluírem a qualquer sinal queas retirem do estado de latência.

Emilie, em estado vertiginoso provocado pelas recordações da terra natal, e impregnada pelos gostos das frutas saboreadas na infância, contava histórias de tempos idos. Anastácia, encantada com histórias permeadas por referências geográficas que não existem em sua cidade flutuante, não parava de indagar: como é o mar? O que é uma ruína? Onde fica Balbek? E Emilie, por sua vez, deixava que alguma coisa imprecisa ou misteriosa nas falas de Anastácia a hipnotizasse: o lidar com as ervas medicinais e o domínio do saber experimentado na cidade flutuante. Emilie, ao contrário do seu marido, do fotógrafo Dorner e de alguns vizinhos, não tinha vivido no interior do Amazonas, jamais atravessara o rio. “Manaus era o seu mundo visível. O outro mundo, do interior do Amazonas, apenas latejava na sua memória. Imantada por uma voz melodiosa, quase encantada, Emilie maravilhava-se com a descrição da trepadeira que espanta inveja”.²¹⁷

Anastácia, a fiel lavadeira, ao modo de Sherazade, beneficiava-se dos momentos de contar histórias para, através da própria voz, evocar vivências ancestrais e, via imaginação, conseguir uma interrupção,

²¹⁷ HATOUN, 1989, p. 90.

“uma trégua ao árduo trabalho a que se dedicava. Ao contar histórias, sua vida parava para respirar; e aquela voz trazia para dentro do sobrado, para dentro de mim e de Emilie, visões de um mundo misterioso: não exatamente o da floresta, mas o do imaginário de uma mulher que falava”.²¹⁸ Ela portava e preservava a memória do seu povo.

Emilie, entretida e ávida por novos conhecimentos, a deixava falar, mas, por vezes, demonstrava não entender o significado de um termo qualquer de origem indígena, ou de expressões não utilizadas na cidade. Havia grande estranheza de Emilie quanto ao vocabulário que pertencia à vida da lavadeira, à sua memória e há um tempo remotíssimo. Emilie denominava as expressões não conhecidas por ela de: “truques da língua brasileira”.²¹⁹ O não traduzível, ao ser considerado apenas como truque, não demandaria uma maior inteligência. Essas brechas não entendidas por Emilie, nas falas da narradora amazônica, decorrem da estranheira da língua, conforme Walter Benjamin:

A “estranheira da língua é o núcleo do intraduzível que vai além da transferência de conteúdo entre textos ou práticas culturais. A transferência de significado nunca pode ser total entre sistemas de significados dentro deles, pois “a linguagem da tradução envolve seu conteúdo como um manto real de amplas dobras... ela significa uma linguagem mais exaltada do que a sua própria e, portanto, continua inadequada para seu conteúdo, dominante e estrangeiro”²²⁰.

Nas dobras da enunciação se pode identificar o local de onde se fala e para quem se fala. O narrador pode, deliberadamente, não explicitar tudo, ele pode cifrar o seu discurso e essa é uma das estratégias de resistência, do não se entregar totalmente ao Outro. Além

²¹⁸ Idem, HATOUN, p. 1989.

²¹⁹ Idem, p. 92.

²²⁰ Apud BHABHA, 1998, p. 230.

das falas intraduzíveis, as (in)conclusões do passado são tramadas no enredo do autor manauara como ressonâncias que ecoam e delineiam os desencontros da família. Milton Hatoum tematiza, nesse romance, as incansáveis buscas na tentativa de recompor memórias, via estratégias responsáveis pelo incessante recontar das histórias, a expectativa com relação ao como recontar. Não importa se já se conhece a trama. Há mais encanto em ouvi-la uma vez mais, de modo diferente. São vários enfoques, várias interpretações dos componentes da família, a depender do ponto de vista do narrador do momento.

É notável o zelo do autor por manter uma trama literária enredada em memória individual, coletiva, histórica e cultural. A memória das diversas vozes, às vezes inaudíveis, compõem os traços culturais dos povos amazônidas, desde sempre mesclados pelas outras raças. O autor trabalha no romance com as diferenças e as confluências das culturas. O que está em tela é a possibilidade de conviver com o Outro, sem danos. E, para o autor, a relação entre os seres independe da etnia. Os personagens do romance flutuam para além das fronteiras, numa constante procura da recomposição de memórias reconstruídas nos lapsos suspensos, nos vazios em que estão os corpos, as lembranças, os lugares e os objetos perdidos.

Irresistível pensar que esses tipos de personagens a se deslocarem entre culturas, vozes, rios e lugares diversos vêm demonstrar um pouco da construção das identidades dos povos que, nesse espaço escorregadio, incerto e movediço, línguas, nacionalidades, memórias e identidades se mesclam, como se o espaço em que transitam fosse um campo de forças dinâmicas onde as fronteiras se desfazem e as diferenças convivem sem se anularem, numa aparente harmonia. “Seu livro termina comum homem sem palavras, à deriva, de costas para tudo. Triste Manaus,

triste família, triste Brasil. Ninguém se liberta apenas pela suposta reconstrução de memórias latentes, mas esse juntar de fragmentos vira histórias nas mãos do escritor manauara”.²²¹

Seus personagens transitam ou se debatem com a quase saturada questão paradoxal: ao se identificarem enquanto grupo étnico, enquanto gênero, enquanto região, enquanto credo, ou enquanto nação pode excluir o Outro; se não se identificarem, não pertencem a lugar algum ou, ao contrário, pertencem a todos os lugares, permanecem na errância entre o cá e o lá, entre o ser Um e ser Outro. Ou melhor, a tentativa de aproximação com o Outro – no caso de Emilie, com as empregadas – é um exercício não concluído. Nos fragmentos de diálogos assinalados acima, Emilie deixa transparecer exatamente o que pensa sobre as “sirigaitas-caboclas” do local. Elas podem ser ótimas colaboradoras domésticas, mas apenas isso. Quanto mais se encolherem na sua condição subalterna, melhor. Embora o próprio Milton Hatoun afirme que a alteridade independe de etnia, a personagem da Emilie deixa transparecer que, para ela, o local e os lugares das classes sociais, ou étnicas, ainda estão bem determinados.

Sob o olhar da reflexão

Para destacar o contraste de opiniões dos estrangeiros, habitantes de Manaus, no enredo de Milton Hatoun, recorro às falas de Emilie e às falas do fotógrafo alemão, Dorner. Este, aparentemente menos apegado a preconceitos, conheceu o povo amazônida na convivência diária, ele se embrenhava pela floresta à cata dos flagrantes mais autênticos, dispostos na natureza, a serem enquadrados por sua câmera. Após tantas andanças, suas impressões sobre o visto e o registrado foram mudando de foco. Aos que perguntavam se realmente havia mudado

²²¹ NESTROVSKI, 2000.

de profissão, respondia: “Apenas alterei o rumo do olhar; antes, fixava um olho num fragmento do mundo exterior e acionava o botão. Agora é o olhar da reflexão que me interessa”.²²² Dorner conheceu de perto o comportamento e o modo de viver dos habitantes da floresta e tudo o que diz respeito aos traços de identidades. O nem sempre harmonioso convívio entre brancos, caboclos e índios eram seus temas prediletos. Para Dorner, o comportamento mais contemplativo e o modo de viver de maneira menos acelerada, não causavam espanto, eram naturais.

O gesto lento e o olhar perdido e descentrado das pessoas buscam o silêncio, e são formas de resistir ao tempo, ou melhor, de ser fora do tempo. Ele procurava contestar um senso comum bastante difundido aqui no norte: o de que as pessoas são alheias a tudo, e que já nascem lerdas e tristes e passivas; seus argumentos apoiavam-se na sua vivência intensa na região²²³.

O fotógrafo tenta desmistificar os olhares discriminatórios lançados sobre o modo de viver dos povos ribeirinhos. As opiniões de Dorner sobre as caboclas são totalmente divergentes e contrárias às de Emilie. Nas discussões com o marido, principalmente, quando as nativas iam reclamar a paternidade de mais um filho de mãe solteira aos filhos de Emilie, esta reagia de forma tempestiva. Não era a primeira mulher que aparecia na loja Parisiense, propriedade da família, com um filho no colo: esta criança é seu neto, filho do seu filho. Emilie, indignada, protestava que não atravessara oceanos para nutrir os frutos de prazeres fortuitos de seres parasitas, as nativas que viviam a deitar com qualquer homem. O marido de Emilie argumentava:

²²² HATOUM, 1989, p. 83.

²²³ *Ibidem*.

Que naquela casa os homens confundiam sexo com instinto e, o que era gravíssimo, haviam esquecido o nome de Deus. – Deus? – contra-atacou Emilie. – Tu achas que as caboclas olham para o céu e pensam em deus? São umas sirigaitas, umas espevitadas que se esfregam no mato com qualquer um e correm aqui para mendigar leite e uns trocados²²⁴.

Dorner, ao contrário de Emilie, dizia “que o privilégio aqui no Norte não decorre apenas da posse de riquezas. – Aqui reina uma fortuna estranha de escravidão – opinava Dorner. – A humilhação e a ameaça são o açoitado; a comida e a integração ilusória à família do senhor são as correntes e golilhas”.²²⁵ Havia alguma verdade nessa sentença. Emilie se esforçava para manter acesa a chama de uma relação mais amena e cordial com Anastácia Socorro. “Às vezes bordavam e costuravam juntas, na sala; e ambas conversavam sobre um passado e lugar distantes”.²²⁶ Ambas entretidas, ambas a invocar vozes distantes e memórias esparsas. Ambas narrando histórias sequer imaginadas pela Outra.

Anastácia, a lavadeira, começou a viver como uma serviçal diferenciada, um pouco mais respeitada, não por ser igual à patroa, mas por deter um conhecimento do qual Emilie era sequiosa. Esta desejava aprender e entender tudo sobre o uso das ervas e sobre as mandingas ou simpatias para afastarem o mau-olhado da sua abençoada família. Até que ponto a inclusão da empregada, nas conversas com Emilie, era legítima? Na verdade, Emilie utilizava a sabedoria da empregada para fortalecer as suas estratégias de sobrevivência ante o desconhecido mundo mágico, encantado, real dominado por Anastácia, com segurança e sabedoria.

²²⁴ HATOUM, 1989, p. 87.

²²⁵ Idem, p. 88.

²²⁶ Ibidem.

A índia era explicitamente rejeitada pelos filhos de Emilie. Sua figura vincada pelo tempo lhes causava asco. A tolerância era apenas aparente, a patroa queria sugar a sabedoria da serviçal, mas esta deveria manter-se no seu lugar subalterno e inferiorizado. Somente quando a patroa o permitisse, ela teria o direito de usar da palavra. A relação de convívio entre ambas era, na verdade, uma relação perversa. A relação que privilegiava interesses momentâneos. Emilie era, segundo Dorner, hóspede da Amazônia, não estabeleceu vínculos nem com o rio nem com a floresta. O contato de Emilie com a região era superficial, porque apenas urbano. Ela não mergulhara, nunca, nas entranhas das matas e tampouco se inteirara do modo de viver dos caboclos. Estes eram objetos a comporem a decoração da casa ou a destoarem da paisagem.

E, ainda para Dorner, “a cidade e a floresta são dois cenários, duas mentiras separadas pelo rio”.²²⁷ Os habitantes dos dois espaços, ao não transitarem e ao vivenciarem experiências compartilhadas, não desenvolvem um olhar no sentido benjaminiano. Desse modo pode-se afirmar que o convívio das mulheres da casa, patroa e empregadas, são dois cenários muito distintos, duas culturas se confrontando ou se tolerando, apenas. A relação de ambas seria uma mentira separada pelos (pré)conceitos de Emilie. Assim, o convívio com os Outros ocorre no entre lugar aberto às passagens, aos novos arranjos, inacabados e aptos a mudanças, já que a afirmação de uma identidade fixa negaria a alteridade. Pois, ao ser, só é possível identificar-se em momentos abertos ao devir.

²²⁷ HATOUM, 1989, p. 82.

Antropofagia ribeirinha.

O canibalismo é um traço em nossa cultura, muito mais significativo do que se pensa, tendo gerado até movimentos estéticos vanguardistas na Europa e no Brasil no princípio do século.

Affonso Romano de Sant'Anna

Benedito Monteiro, paraoara nascido em Alenquer no baixo-Amazonas, homem público e militante, residia e conhecia a Amazônia como o fabuloso verde vagomundo. Para esse autor, a Amazônia era/é, também, fonte de vasta produção romanesca. Embasado na vivência aliada à fantasia, ele criou Miguel dos Santos Prazeres, o personagem principal da tetralogia composta pelos livros *Verde vagomundo*; *Minossauro*; *Terceira margem* e *Aquele um*. Os quatro livros seguem a mesma estrutura narrativa, assim comentada por Benedito Nunes:

Formado de vários relatos estilisticamente diferenciados, entre os quais se distribui a matéria avulsa de um noticiário – que assinala o contexto nacional e mundial e ação, regionalmente localizado – e tem um centro poético de gravidade: o depoimento de Miguel dos Prazeres, o Cabra da Peste, espécie de personagem arquetípico, através de quem, repartido em sucessivas histórias por ele contadas a outra personagem, e que se integram ao horizonte geográfico e social da obra, o mundo amazônico nativo se descerra²²⁸.

O personagem Miguel será outro elemento para averiguar o entrecruzamento das culturas. Na imensa mata e nas correntezas dos rios, o autor ambientou a composição de certo caboclo amazônida. Nesse romance, o caboclo ribeirinho se inserindo nas outras raças.

²²⁸ NUNES, 1980, p. 12.

Nesse sentido, Miguel retomaria a ideia do anti-herói-fecundador que vem problematizar e alterar a pretendida pureza de cada povo. Veremos, adiante, o resultado da descendência do caboclo, com as diversas mulheres com as quais ele “fabricou” sete filhos. Miguel, à semelhança do barco do desenho infantil – em *O relato de um certo oriente* – à deriva ou às vezes ancorado, seria outra metáfora do caráter fixo das identidades. Pode-se inferir, ainda, da figura de Miguel em trânsito na sua canoa-casa, que a possibilidade de permanecer à solta é alternativa para quem quer escapar ou para quem não se encaixa em nenhum tipo de estereótipo.

Não fixar âncora seria um estado, um momento, um ponto de uma rede esgarçada que se abre a não linearidade, a não estabilidade, no sentido negativo do termo, aquele que paralisa e não permite deslocamentos. Esse movimentar fluido, sem amarras, permite ao embarcado uma melhor apreciação das possibilidades vindouras, plenas de outras versões e sentidos não previstos, não calculados. Os novos sentidos surgem de maneira espontânea, porque advêm da surpresa, da não hierarquia, fora da ordem. Mesmo nas paradas, Miguel não está preso, ao contrário, sua condição é de errância, pois ao balanço das ondas seu local desliza. Assim, ao abrir-se para o Outro, o sujeito pode, antropofagicamente, deglutir o que selecionou para si, das outras culturas.

No Manifesto Antropófago (1928), Oswald de Andrade declara: “Só a antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente”.²²⁹ Quem são esses *nós* a que se refere Oswald de Andrade? Une os estrangeiros e os nativos brasileiros? Em que sentido? Além da constatação contida no manifesto oswaldiano quanto ao processo inevitável de um povo apoderar-se, ou de incorporar aspectos

²²⁹ Apud. TELES, 1997, p.353.

culturais de outro, sempre pairou, nessa união, uma imensa contradição ou um engano exagerado.

Vimos, nos capítulos anteriores, que o enunciado oficial registrou o povo nativo como o passivo receptor das influências externas. Constatamos diversas formas de resistência acionadas pelos “subalternos povos” para manterem suas culturas, não de modo intacto, mas com traços reconhecíveis de um povo que tem história. Que o canibalismo é um traço em nossa cultura, não há dúvida. Mas não seria esse um traço das outras culturas também, já que todas se alimentam, em graus diferentes, umas das outras? A nossa desvantagem estaria no aspecto econômico, os países mais ricos têm melhores condições de divulgar e até mesmo de impor a sua cultura de forma ostensiva. Felizmente, as manifestações culturais não dependem apenas e exclusivamente do fator econômico, elas sobrevivem muito mais pela riqueza e dinâmica de elementos da estética do que de fartos patrocínios. Se assim não fosse, todas as culturas dos povos considerados menos desenvolvidos teriam desaparecido, sem deixar vestígios da sua riqueza cultural.

Feitas as ressalvas, podemos afirmar: a antropofagia nos une sexualmente, também, se tomarmos como referência o personagem Miguel dos Santos Prazeres. Embora a associação do ato sexual com a do ato canibal pareça óbvia, do ponto de vista do senso comum, aqui ela será ilustrada pelas atitudes do personagem. Um ser que vivia remando, sem parada definida, sem estabelecer relações estáveis. Seu intento era fazer filho com mulheres de raças diferentes. O livro *A terceira margem* considerado, por Darci Ribeiro, como “o espelho melhor que se compôs até agora para ver a Amazônia”.²³⁰ Desse modo, o romance se encaixaria no conceito da escrita regionalista, tanto pela temática, quanto pelas falas do Miguel. A trama toda se enraíza nas cores locais,

²³⁰ RIBEIRO, 1991, p. 5.

carregadas com aquele tom melancólico de uma região paradisíaca, há muito perdida. Perda ainda não totalmente admitida pelo amazônida que, em sua maioria, continua a suspirar pela terra da abundância.

O romance *A terceira margem* está estruturado em três margens:

1ª. À Margem – nesta parte do romance há recomendações confidenciais sobre a importância da Amazônia para a sobrevivência da Humanidade aos membros do GT-33-CF, denominação do grupode trabalho que se embrenha pelas matas amazônicas pesquisando experiências dessa civilização fluvial, prestes a se extinguir. A equipe desenvolve estudos com vistas a projetar a construção da Cidade do futuro. A cidade flutuante.

2ª. Primeira Margem – descreve a composição do GT com profissionais de diversas áreas: ecologia, psicologia, antropologia, sociologia, economia, arquitetura, geologia e geografia. O geógrafo compromissado com a complexidade das implicações humanas da paisagem e com um projeto pessoal. Este, literário. Para desenvolver seu projeto, ele precisa reencontrar o seu personagem, Miguel dos Santos Prazeres, que se perdeu no vasto verde vagomundo.

O geógrafo constata, lamenta e critica, também, a decadência das cidades ribeirinhas, a começar pelos seus nomes indígenas alterados pelos portugueses: Santarém, Óbidos, Alenquer, Monte Alegre. Antes, “Vila de Pauxis, Aldeia dos Tapajacos ou Maloca dos Surubius. Esses nomes talvez só estejam presentes na memória dos antigos. Os jovens de hoje pouco sabem da história dos primeiros povos habitantes da região. “O que resta é apenas o sangue que continua a correr nas veias dos caboclos. É a etnia teimosa que ainda subsiste na figura humana e a memória persistente que sobrevive apenas nas palavras”.²³¹

²³¹ MONTEIRO, 1991, p. 19.

3ª. Segunda Margem – o geógrafo à procura do seu personagem central, Miguel dos Santos Prazeres, há muito desaparecido. Até encontrar Paulo, amigo de Miguel. Este conta ao geógrafo que Miguel era perseguido pelos militares, sob a acusação de praticar atos ilícitos e perigosos: a fabricação de fogos de artifício. Miguel os teria derrotado com fogos de artifício. Após o incidente, ele sumira “numa canoinha gita, num ponto incerto”.²³² Aqui já se tem uma ideia do temperamento escorregadio ou movediço do Cabra-da-Peste que habita um espaço entre o céu e as águas. O geógrafo precisa encontrar Miguel, gravar suas histórias, para continuar com seu projeto literário. “Se encontrar Miguel encontrarei a palavra ou se encontrar a palavra encontrarei Miguel?”.²³³ As histórias contadas pelo personagem são indispensáveis para a conclusão do projeto. O personagem representaria o modo de viver do caboclo, de um tipo idealizado de caboclo. Benedito Nunes adverte:

Esse personagem não é, porém, a sùmula abstrata do homem da Amazônia, como paradigma do caboclo. Se ele merece a qualificação de arquetípico, isto se deve ao seu modo de ser radicado na linguagem. Nele, o modo de ser e o modo de falar acham-se enraizados, com a visão das coisas correspondente, a uma forma de sentir e de valorizar a existência pelo ato de narrá-la oralmente, de transformá-la em matéria de múltiplas histórias que se entrelaçam²³⁴.

Miguel, finalmente encontrado, a contar as suas aventuras, via depoimentos – todos com a marca da oralidade – ao atento geógrafo. Ele vagando em sua precária embarcação ou montado a cavalo, sempre esbarrando em margens e barrancos, tendo como companheira a imensidade entre o céu, as águas e a terra, e como lema de vida a liberdade. A Amazônia de Benedito Monteiro é enfocada, nesse romance, naquele

²³² MONTEIRO, 1991, p. 29.

²³³ Idem, p. 32.

²³⁴ NUNES, 1980, p. 12.

viés romântico cujas leis principais estão permeadas pela magia, pelo sobrenatural. Uma atmosfera muito distante da visão cartesiana e da materialidade do homem urbano. Não se pode negar que esses valores míticos ainda sobrevivem à parafernália eletrônica de hoje. O mítico e o eletrônico, numa combinação aparentemente estranha. Ignorar ou subestimar essas crenças e valores seria negar parte das culturas dos povos amazônidas.

Com a ressalva de que o cenário é regional, mas o personagem principal, Miguel, não se enquadra no perfil do herói dos tempos românticos, época em que se recomendou dar maior ênfase às cores locais. Ele se insinua muito mais para o mundo da transgressão, do devaneio, do desvario. Miguel representa um gesto individualista erótico diante da vida. Ele é movido pelo e no presente, pelo e no momento, ele se conduz e é conduzido para o devir. O contato com outro tipo de transporte, com outro tipo de pessoas – os profissionais da Petrobrás – fez Miguel ver o seu mundo de outro ângulo. Nesse momento, a condição de ser não ser fica evidente para ele. Agora, mais do alto, ele percebe as ribanceiras e os barrancos como limites. Começa a chegar às cidades por pontes e trapiches. Sua vivência passa a ser marcada por chegadas, saídas e paradas do regatão, numa vida de embarcação. Nessas paradas ele começou a mesclar a sua descendência.

Darci Ribeiro, prefaciando o livro *Terceira margem*, afirma que

Bené se encarna em Miguel, malazarte-macunaíma, das barracas, no seu ofício de emprenhador festejado das mulheres de todas as raças invasoras. Nelas quer pôr, se emprenha e põe sua semente cabocla, num miraculoso ritual compensatório de quem foi possuído pelos machos de todas elas e não possui ninguém. Ainda não²³⁵.

²³⁵ RIBEIRO, 1991, p. 6.

Miguel, um típico ribeirinho, vivia de margens em margens, furando os rios, enfrentando a imensidão das águas amazônidas. Ele tinha como passatempo a pirotecnia para a animação das festas locais. Até acontecer uma briga com a tropa do exército que proibira aquela prática. Contam que Miguel venceu os militares só com foguetes e fogos de artifício. Em seguida, ele desapareceu do local, e diziam até que ele teria morrido para desespero do autor à caça do seu personagem. Paulo, geógrafo e confidente de Miguel, tranquilizou o escritor:

Miguel é meio peixe e meio pássaro, não pode morrer afogado pela água e nem asfixiado pela ampliação de tanto céu. Miguel é meio homem e meio sáurio, também não deve ter morrido atolado nas lamas do igapó.(...) Paulo disse que Miguel tinha ficado numa canoinha gita, num ponto incerto, talvez entre Óbidos, Monte Alegre ou Alenquer. Se ele ainda estivesse vivo, deveria estar em algum lago, algum igarapé ou algum rio. Mas se ele já estivesse velho ou morto – concluiu – deveria estar em alguma margem, descansando talvez da fantasia²³⁶.

Eis uma ideia da riqueza e da indefinição do ser de Miguel, ora homem, ora figura mítica, some e aparece, numa atitude e comportamento semelhantes às atitudes do Boto, que surge sedutoramente das águas para, transformado em homem, seduzir as mulheres, emprenhá-las e desaparecer. Miguel, na impossibilidade de negar as influências ou as vozes outras, possuiria mulheres com o único objetivo de plantar a sua semente. Esta, sim, deveria germinar frutos capazes de conviver com as outras raças. Miguel transfere para seus filhos a tarefa de reparar as falhas ou de aprender a negociar, a lutar por mais espaços de interlocução. A ele, o pai, coube a tarefa de aparecer num momento oportuno e encontrar mulheres dispostas a ter um filho.

²³⁶ MONTEIRO, 1991, p. 29.

Desse modo Miguel seria aquele algo suplementar, aproximou-se para preencher, ocupar momentaneamente um vazio, uma ausência. Mas, ao não permanecer, ele instaura outra ausência. Ele não se propõe a complementar. Ele é o sujeito deslocado e deslocador, rompe com a ideia de uma raça, uma cor, uma família, nos moldes tradicionais. Na relação de Miguel com as mulheres não há fusão. Miguel, ao não aderir ao rito formativo e catequizador da família e da sociedade, ao se recusar a seguir a ideologia dominante, abre outro vazio. Ele se recusa a desempenhar o papel do pai como elemento inicial, fundador de uma ordem. Ciente da nova situação comenta: “Depois que larguei minha canoa gita, perdi todo o mundo que ficava na linha da língua d’água. Pro senhor que me ouve hoje, pode parecer uma extravagância de memória. Mas, para mim, foi um salto muito grande no rumo das distâncias.”²³⁷ O deslocamento da canoa para o navio, espaço de estudos e experiências, e o convívio com o pessoal letrado evidencia o encontro entre culturas tão díspares.

Nesse período, ele desenvolve outra noção de espaço, de tempo e da sua condição de ser. Há uma cisão, uma ruptura nos modos e no jeito do caboclo habituado a contemplar a imensidão do espaço e a viver sem noção de um tempo medido pelo relógio. Nessa nova condição, Miguel sentia-se cada vez mais só.

Montado a cavalo, eu sempre esbarrava em margens e barrancos. (...) Já quando me avezei pela canoa gita, desapareceu pra mim essa questão de margens e ribanceiras cortantes. (...) De repente, o mundo ficou sem ilhas – o senhor sabe – não precisava pontes. A travessia era um caminhar constante²³⁸.

²³⁷ MONTEIRO, 1991, p. 31.

²³⁸ *Ibidem*.

A estabilidade, o permanecer estático incomoda. Miguel precisa de movimento, de romper fronteiras e de visitar outras ilhas. Ele precisa ultrapassar limites, inscrever-se a cada espaço que chega, mas não se fixar a lugar algum. A vida de Miguel, até então, fora um passeio pelas águas, sem noção ou sem preocupação com distâncias, com demarcação de local e sem muito contato com o Outro. Era somente ele a desfrutar das suas aventuras, quando atracava nalgum vilarejo, à semelhança do boto, para animar as festas locais.

Para Wander Melo Miranda, nesses deslocamentos as “fronteiras passam a ser espaço de travessia, ao mesmo tempo limite e limiar da possibilidade de elaboração da diferença”.²³⁹ Desse modo, ver-se-á que os conceitos e valores sociais são construídos numa tradição do Mesmo sobre o Outro, ou da cultura dominante sobre a dominada. Esses valores podem ser desconstruídos, desde que se trabalhe com o diferente e se demonstre a teoria como uma escolha. Toda teoria é construída a partir do lugar de enunciação do discurso de quem a elabora, a partir da cultura letrada.

Assim vivia o Cabra-da-Peste num mundo flutuante, sem amarras outras que as da própria vontade. Miguel, ao modo do Boto, seria aquela “adição exterior”, não vem para somar, ele vem para enfatizar ou chamar a atenção e expor o sujeito para a incômoda diferença. Miguel, sendo meio-homem, meio-peixe, retrata a relação entre homem e natureza, só alterada ou percebida com a presença do Outro. Essa percepção aponta para o traço indefinido de sua identidade. Miguel não se deixa levar apenas, ele reflete o tempo todo sobre as mudanças e fala sobre o seu mal-estar, desde então.

O convívio com outras pessoas não o isenta da solidão, embora nunca mais fizesse nada sozinho. Miguel está deslocado de si, do seu modo

²³⁹ MIRANDA, 1998, p. 310.

de viver com mais liberdade. Miguel transita, agora, por outros espaços, além das correntezas. Agora ele só conta a sua vida por paradas. Nessas paradas ele começou a sua descendência. Miguel refere-se à geração dos filhos como um engenho, eles foram fabricados, não foram frutos de uma relação de amor. O caboclo, já produto da mistura de raças, queria o seu sangue misturado pulsando e escorrendo junto com os outros.

Sob o efeito do encanto: Boto-Miguel-Boto

Miguel, a síntese ou a reunião de diversas lendas da Amazônia, assemelha-se ao mito do Boto. No interior do Pará, mesmo os que se dizem céticos quanto às histórias contadas pelo povo, afirmam que há filhos de Boto abandonados, a viverem pela vizinhança. Certa moça se perdeu com o peixe-homem, homem-peixe. Ninguém viu, mas acreditam na versão da “vítima”. Ela foi enfeitiçada e não resistiu aos encantos do moço bonito. Pode-se dizer que os encantos do Boto ataçam o jeito sedutor de Miguel. Ele mesmo se define como uma figura mítica. Os moradores do povoado se dividiam sobre a existência de Miguel:

Muitos insistem que, em vez de eu estar procurando Miguel, deveria procurar falar com os filhos dele que, segundo consta, vivem espalhados pelas beiras (...) há os que negam completamente a sua existência. Para esses, Miguel Cabra-da-Peste é apenas uma lenda. Não admitem sequer que ele tenha participado da queima de fogos e, sozinho, tenha derrotado todo o contingente militar que veio para prender os subversivos. (...). Uns acham que Miguel morreu carbonizado juntamente com seus fogos de artifício; que apenas cumpriu a sua promessa e depois virou cinza, que virou cobra-grande na dobra do remanso, que virou alma penada cantando na voz do vento. (...). Só o que é estranho é que todos, mesmo os que negam a sua existência, ou acreditam nela, dizem que Miguel fabricou e deixou muitos filhos espalhados pelas beiras²⁴⁰.

²⁴⁰ MONTEIRO, 1991, p. 66-67.

As inúmeras variantes da narrativa do Boto apresentam, naturalmente, o que lhe é peculiar, as artes-manhas da sedução. Estas são enfeitadas ao gosto do narrador. Mas, em todas elas, o irresistível namorador enleva a sua presa. Já ouvi versões semelhantes, tanto de pessoas idosas quanto de estudantes universitários. Numa adaptação livre²⁴¹ elas poderiam ser contadas assim:

Eu fui a uma festa com amigos. Não estava me divertindo. Eu só pensava no meu noivo. De repente, apareceu um moço. Ele era bonito, bonito de doer. Ele tava todo arrumado, vestido de branco e com chapéu na cabeça. Ele chegou lá na festa que eu estava. Eu não queria nem dançar. Mas aí, ele apareceu. Ele não tirava os olhos de mim. Eu era a única na festa pra ele.

O meu noivo nunca me olhou assim, desse jeito guloso. As outras pequenas morriam de inveja. Elas queriam dançar com ele. Mas ele nem viu. Ele chegou perto de mim. Minhas pernas começaram a tremer.

Ele disse: Vamos dançar.

Eu fui, né. Dançamos, dançamos até os pés ficarem dormentes. Aí ele me levou para a beira do rio, tava muito calor. Noite de lua cheia. Aí nós ficamos e fizemos tudinho. Aí ele sumiu.

Agora eu só vejo os olhos dele, a boca dele e fico esperando que ele volte.

As pessoas do lugar dizem que meu filho não tem pai.

Mas eu ainda hei de ver os dois brincando e nadando juntos, na beira e dentro do rio.

Para o poeta João de Jesus Paes Loureiro, o Boto representa a poética dionisíaca de uma das formas de viver na Amazônia. O Boto seria, para o povo ribeirinho, a mais forte expressão da poética do imaginário amazônida. Outra faceta atribuída ao Boto e ao Miguel: ao Boto, de proteger os pescadores contra os perigos das águas revoltas

²⁴¹ De tanto ouvir a lenda, ela já está em minhas memórias.

e, ao Miguel, a de proteger os subversivos, os que não se deixam dobrar pelo sistema, os que transgridem valores, normas e preferem, como Miguel, permanecer à deriva, apenas tocando as margens, sem ponto fixo. Miguel tinha a preocupação maior com um dos filhos, declaradamente inimigo do poder. Este vivia na clandestinidade ou tentava proteger a selva amazônica. Para tal empreitada são necessários muitos olhos dispersos pela mata.

Pode se estabelecer aqui um diálogo com passagens bíblicas, mais especificamente com a figura do Miguel Arcanjo, o príncipe e chefe dos anjos bons, transmissor de mensagens importantes. Foi ele quem venceu Lúcifer e os anjos maus, expulsando-os do céu, conforme Apocalipse de São João Apóstolo: “Então houve no céu uma grande batalha: Miguel e os seus anjos pelejavam contra o Dragão e o Dragão com os seus anjos pelejavam com ele”.²⁴² Miguel, não tão poderoso quanto o Arcanjo, vence o batalhão do exército com fogos de artifício. Com o mesmo falo flamejante – numa alusão aos fogos – quer povoar o mundo, ele ataca e vence o inimigo, o estranho, o opressor dos desfavorecidos, dos colonizados.

Mas a ideia de Miguel, lenda, pode apontar, ainda, para uma falsa legitimação da sua identidade. Ele próprio afirma que pode não ser real. À semelhança do Boto, ele aparece, põe filhos no mundo e os abandona. Boto-Miguel-Boto, peixe-homem-homem-peixe. Miguel, à semelhança do Boto, não sabia nada sobre seus filhos, não queria envolvimento. Para ele interessava somente o momento de fazer o filho. Não lembrava data de nascimento, idade, nem fisionomia dos rebentos, mas descrevia de modo poético o momento em que ocorria a concepção de cada filho. Fabricação, segundo ele.

²⁴² BIBLIA SAGRADA, 1972, p. 233.

O momento que eu guardo na mente, esse vem da minha única certeza. Eu lhe explico: era aquela luz nos olhos e o vazio bem dentro do peito. A vida toda concentrada no ventre, na espinha, nas partes. Não é pra me gabar, mas no momento que eu plantava um filho, vinha na minha boca um gosto puro de pura festa. Gosto quente e verde de flor e sangue. E uma ânsia feliz de afogamento. (...) eu sentia essa certeza de filho feito na horinha exata. Quando a mulher, por baixo de mim, confirmava a cor eo gosto num gemido-quase-grito (...). Eu via e ouvia por dentro, de olhos fechados. As cores verdes invadiam todaa minha vista. Era como se eu abrisse os olhos no fundo da água limpa (...). Não sei se foi quando abri os olhos no fundo, bem dentro d'água, ou quando comecei a sentira minha também por dentro. Só sei que, daí por diante, fazer um filho, pra mim, era uma grande necessidade. (...) Juntar as forças todas, os gozos todos, na criação de outranatureza, consumia a minha muita vivência (...) em cadatrepada que eu dava queria fazer uma mágica. Fazer, comas forças que a gente carrega, a mesma coisa que eu já tinha feito com os fogos de artifício²⁴³.

O momento da entrega instintiva, pois centrada apenas nas partes. A culminância do ato, a entrada naquela outra cena ou a travessia para a terceira margem, com gosto verde, da mata encharcada pela água-sêmen, natureza-homem. Há uma espécie de fusão do verde-mata a enriquecer o incolor-gozo. Essa fusão resultaria, para Miguel, num espectro de cores, associado aos fogos de artifício, produzidos por ele. A pirotecnia era mais um dos seus grandes prazeres, por isso, a alusão ou a comparação: o gozo no momento de fecundação do filho macho semelhante aos fogos de artifício. Explosão e sensação máxima de prazer. O gosto verde-selvagem na boca e nas entranhas, só comparável às faíscas coloridas e dispersas no céu. Há que se lembrar, aqui, ao menos uma das simbologias do fogo.

²⁴³ MONTEIRO, 1991, p. 34.

Assim como o Sol, pelos seus raios, o fogo simboliza, por suas chamas, a ação fecundante, purificadora e iluminadora. Mas ele apresenta, também, um aspecto negativo: obscurece e sufoca, por causa da fumaça; queima, devora e destrói: o fogo das paixões, do castigo e da guerra²⁴⁴.

De certa maneira ou ao seu modo, para Miguel, a ejaculação-explosão-feitura de filho era um momento iluminado pelo fogo da paixão, sem as peias da culpa e do castigo. Miguel, ao comparar o ato sexual com a explosão de fogos, assinala, ainda, a busca da purificação. Para ele, no entanto, a purificação não significava evitar a miscigenação, nem a preservação intocável da raça. Ao contrário, a purificação e o fortalecimento se dariam na mistura, a mais diversificada possível.

A concepção de mistura naquele esboço da cultura desenhado por Stuart Hall, marcado pela heterogeneidade, constituída numa “área de deslocamento, em que algo se descentra, escapa às tentativas de conexão com outras estruturas”.²⁴⁵ A obsessão de Miguel por possuir mulheres de outras raças, por apropriar-se do Outro, por transmitir as suas qualidades aos outros, através dos filhos. Para ele, o pai, as qualidades das outras raças não faziam falta. Miguel se retirava, mas os seus traços permaneciam nos filhos. Embora coubesse à mulher educá-los, portanto o Outro, enquanto agente construtor das identidades. O comportamento e as atitudes de Miguel são ambíguos e contraditórios.

Miguel vive em permanente estado de tensão entre o indivíduo e a sociedade. Ele é um herói que apresenta uma constituição essencialmente erótica, ele prioriza o gozo, o individualismo. Nesse sentido, ele representa o herói modernista, na medida em que se insurge contra a instituição da família, base da sociedade patriarcal. Miguel não quer fazer parte desse ethos, desse modo de ser burguês, ele se recusa, foge à catequização. As atitudes e o comportamento de Miguel, o “mau selvagem”, nos induzem a relacioná-lo a Macunaíma, de Mário de Andrade. Miguel retoma a ideia

²⁴⁴ CHEVALIER, GHEERBRANT, 1993, p. 443.

²⁴⁵ apud. MARQUES, 1999, p. 59.

do “herói” que veio alterar a pureza das raças, à semelhança do herói sem nenhum caráter. Miguel é o transgressor da ordem estabelecida, a partir da própria indefinição do seu ser. Na abertura ou possibilidade de vir a ser ele aposta e busca (dis)seminar a sua descendência.

Numa espécie de Antropofagia Cabocla, Miguel dos Prazeres “come” mulheres das “raças superiores”. Na antropofagia do manifesto, o colonizado se apropria e assimila, se for o caso, para depois modificar, ao seu modo, o assimilado. Miguel apropria-se apenas no momento do coito, para deixar o seu sangue correndo na foz escarlate do Outro. A apropriação é momentânea, ele não quer ser dono e nem conviver com ninguém. Para ele, o debatido assunto de identidades era irrelevante ou nem passava pela sua cabeça. Ele não permanece junto às mães e aos filhos. Ele rompe com a figura patriarcal do bom pai de família. Ele surge para alterar o cálculo, até então equilibrado, de uma família harmônica e de uma nação coesa. Toda sorte de mistério envolvia a existência de Miguel. Ele vivia de acordo com as características geográficas de seu habitat ou dos locais pelos quais transitava. Locais sem raízes fixas. Ele também não queria deixar vestígios do seu rastro. Ao referir-se ao primogênito, deixa claro que jamais assumirá a paternidade:

Não procuro me aproximar desse meu filho de corpo e alma. (...). Acho que foi fazendo ele que encontrei o encanto, o jogo mais cativo, o momento que eu fiquei como gigante. Como um rio correndo e procurando tapando todos os buracos. (...). Pra mim, fazer filho era a única maneira de continuar o meu encanto.(...). Careciam de serem de mães diversas e de sangue de várias raças. Para que um não parecesse com outro: um não sabendo do outro e cada um vivendo a sua vida à parte. (...). Ainda não tinha feito o meu primeiro filho e já imaginava os cabocos inteirados, homens feitos, espalhados por todas as beiras e barrancas²⁴⁶.

²⁴⁶ MONTEIRO, 1991, p. 40.

Ao Miguel interessava apenas misturar-se narcisicamente com as outras raças. Miguel testemunhava a sua impossibilidade de conviver com o diferente e, ao mesmo tempo, apontava para a riqueza da miscigenação. O não envolvimento deliberado da paternidade enfatiza o caráter da contestação ao *modus vivendi*:

Filho meu tem que andar pelo mundo. Por isso fabriqueei eles em mulheres diversas, em lugares distantes e em sangue de outras raças. (...) cada qual pode levar um pouco de mim, mas sem repetir os meus jeitos, defeitos e disfarces²⁴⁷.

Miguel estaria exercitando a própria alteridade, naquela complexa construção do ser na armadilha entre o não ser e o ser Outro, de acordo com os traços da formação cultural brasileira. A cultura entendida não como “algo já dado e acabado, mas como algo marcado por uma heterogeneidade radical, que está sempre se fazendo e se refazendo, incessante e continuamente, por meio da ação de diversos e diferenciados atores culturais, com suas leituras e escrituras”.²⁴⁸ As culturas enquanto processos abertos às transformações. Acrescidas de estudos que explicitem os mecanismos responsáveis pelas alterações constantes.

Nesse sentido, a ideia do herói transgressor vai além da prática estabelecida: o europeu engravidando as índias e caboclas e impondo, por vezes, o seu modo de ser. Miguel, ao repetir as atitudes do invasor, não está interessado em estabelecer uma linhagem ou impor o seu modo de viver, por isso se retira de cena. Miguel se afasta, ao invés de ficar e dividir espaço, confrontar e negociar valores. Nesse momento, ele cede e acena para a possibilidade de emancipação da diferença. O personagem de Miguel, agindo desse modo, suplementa no sentido derridiano do termo, ele acrescenta algo, ele faz a diferença. Ele rompe com o comportamento

²⁴⁷ MONTEIRO, 1991, p. 52.

²⁴⁸ MARQUES, 1999, p. 63.

próprio da sociedade ocidental, cujo pai é o responsável pela prole, pela mulher e deve cuidar deles. Miguel transgride tal modelo, não quer conviver nem mesmo com aqueles que seriam seus, os filhos. Embora alguns filhos tenham herdado seus traços ou o seu modo de ser. “Que vale que um tem meus olhos, outro tem minha boca, outro tem meus cabelos, meu andar, minha voz, algum jeito meu que se transmite só pelo sangue. E todos têm a força da minha vida e o sangue da minha raça”.²⁴⁹

Miguel sabia de seus limites, ou da sua falta de compromisso. Misturar o sangue é mais fácil, dividir valores numa convivência diária não o é. Ele prefere seguir sua vida errante pelas águas amazônidas. “João Marreca paresque foi o primeiro. Filho de caboco com caboca – o senhor sabe – o pai, escrito e escarrado”.²⁵⁰ Filho parecido com o pai já que da mesma raça, mas sem haver convívio. Miguel é um narcisista incurável, sabe que seus filhos levarão adiante os seus traços.

O segundo, “Zé Ito é um filho meu com uma japonesa de pura descendência”.²⁵¹ Apesar do jeito arisco da japonesa, o caboclo consegue seduzi-la e realizar seu desejo. “Um filho mestiço, caboco inteirado, apurado e misturado de jeitos contrários e cores não muito diversas. Podia ser que nossas raças se encontrassem no tronco das raízes. Que diferença faz dum japonês pra um caboco?”²⁵² Miguel aqui relativiza a diferença. Para ele todas as mulheres são iguais e esse filho japonês-caboco ou caboco-japonês segue, em parte, ao seu modo, e conforme as evoluções do meio, os passos do pai. Navega sobre as águas, em sua voadeira, numa velocidade nunca experimentada por Miguel. E atravessa as distâncias, deslizando sobre os rios, com objetivos muito diversos do pai, naturalmente.

²⁴⁹ MONTEIRO, 1991, p. 52-53.

²⁵⁰ Idem, 1991, p. 35.

²⁵¹ Idem, p. 53.

²⁵² Ibidem.

O terceiro filho.

Esse recebeu as forças do meu sangue, mas às avessas. Esse não despregou os pés do chão nem largou as sabedorias dos caminhos da terra. Ele é mateiro, conhecedor desse mundo de floresta. (...) Esse filho vive às escondidas, diz que é segredo de Governo, de forças e comandos militares²⁵³.

Ele herdou o jeito revolucionário e contestador do pai. E permaneceria, ao contrário do pai, enraizado nos limites das verdes matas. Não é apenas o convívio que determina a parecença de um com o outro. Para Miguel, o sangue caboclo saberia se impor e predominar nos traços particulares dos seus filhos. Calito é o quarto filho de Miguel. “Esse, então, só tem diferente de mim paresque o porte. Apesar de ser moreno como eu, bem tuíra e bem sagica. É mais parecido com a mãe e o avô: pela feição, pelo porte esquio e forte e pela altura de turco, já meio avantajada também da raça”.²⁵⁴ Quando Miguel conheceu a filha do libanês, teve logo o desejo de fazer um filho em mulher do lado extremo do seu, do oriente: a Latife, filha do velho Abdala. E naturalmente retirou-se após o feito.

Também não troco minha liberdade por costela de mulher nem por prisão de familice. Por isso que não nasci na época da antiga escravatura. Foi pra não ser ganhão fazedor de filho em negras escravas só pra aumentar os braços do senhor de engenho. Não senhor, pra ser escravo não conte comigo. Olhe que eu sempre tive muita vontade de fazer um filho numa negra²⁵⁵.

Também essa vontade foi satisfeita. Miguel conheceu uma mulher negra extremamente sedutora e “num desses mergulhos, senti perfume de mata virgem, gosto de sangue verde e um afogamento de água até

²⁵³ MONTEIRO, 1991, p. 56.

²⁵⁴ Idem, p. 67.

²⁵⁵ Idem, p. 86.

pelos meus olhos. Esse era o aviso de que eu tinha fabricado um filho negro e homem”.²⁵⁶ Esse quinto filho, o Benedito, viria a ser motorista, foi correr o mundo, com o sangue quente do pai a ferver nas suas veias. Esse filho não seria escravo de ninguém. Seu destino: viajar em solo firme, conhecer novas paragens e outras paisagens.

Naurício, sexto filho de Miguel, filho de uma paraibana, é conhecido por seu nome de guerra devido à vida arriscada que leva. Miguel a confrontar-se, a medir forças desta vez com uma mulher diferente das demais. Esta, do ponto de vista do senso comum, apresentava traços de masculinidade: A mulher conhecida como mulher-macho, sim sinhô! Essa também seria tomada pelo Cabra-da-Peste. Ela também estava pronta para ser mãe, e estava à procura de um macho à altura da sua coragem.

Seis filhos homens. Miguel não conhece nenhum deles, só sabe o que os outros dizem. “E também eu nunca soube se eles sentem como eu também por dentro. Eu sou um e sou muitos, como todos eles, não sei se o senhor me entende”.²⁵⁷ Uma referência a Mário de Andrade: “Eu sou trezentos”. Ele é diverso e nenhum, ao mesmo tempo. Miguel recusa a limitação de uma identidade, de um tipo definido, de uma significação fixa, de um local, ele prefere abrir-se a fechar-se em certezas. Ao agir desse modo, Miguel transita num espaço e num tempo em construção, ou melhor, performativo. Na leitura que Homi K. Bhabha desenvolve sobre o pensamento de Fanon, Miguel vive naquela “zona de instabilidade oculta”.²⁵⁸ Nessa zona opaca residem todas as possibilidades de um vir a ser mutável e condizente com os tempos atuais. Um ser mais adaptável, sem as peias de uma estrutura inflexível.

²⁵⁶ MONTEIRO, 1991, p. 93.

²⁵⁷ Idem, p. 130.

²⁵⁸ Apud BHABHA, 1998, p. 215.

O sétimo filho de Miguel é fruto da grande dúvida que ele tinha: fazer filho em portuguesa. Não que a raça não prestasse para gerar o mundo, mas porque foram “os portugueses que tentaram fazer dos índios e tribos escravos. Aqueles que não se rendiam aos seus desmandos, eles matavam.”²⁵⁹ Esse posicionamento reforça a ideia de uma possível vingança do povo colonizado. Engravidar várias mulheres descendentes daqueles homens que aqui chegaram, fizeram seus filhos e voltaram para suas terras. Eles deixavam somente a sua marca nos filhos abandonados à própria sorte. Miguel acaba fazendo a mesma coisa. Ele nega o sentimento de vingança e diz que fez mais este filho da mesma forma que fez os demais.

Por vontade própria, de criar, de criar com minhas forças uma nova natureza. Por isso, eu não podia criar uma nova natureza ao contrário, às avessas, de reverso das minhas forças e vontades. Não, não podia fabricar um filho cheio de vingança. (...) Se eu tivesse um filho assim (...) não ia sentir os verdes penetrando a minha carne como fogo²⁶⁰.

A mulher portuguesa demorou mais para ceder, custaram-lhe diversos passeios – mais algumas estratégias do processo da sedução – até chegar o dia daquele mergulho. O mergulho impregnado pelo cheiro verde de orgasmo fecundante. Há certo requinte nas formas de aproximação de Miguel com as mulheres, ele adapta suas estratégias conforme a procedência da futura mãe. O encontro com a mulher indígena é ilustrativo, ocorre num leito de terra e água.

²⁵⁹ MONTEIRO, 1991, p. 145.

²⁶⁰ Idem, 1991, p. 146.

Um filho meu com uma índia tinha que ser feito assim na natureza(...). Quando demos por nós, já estávamos enroscados um no outro: primeiro no barro, depois na lama, até acabar por dentro d'água, rolando e nadando como um peixe(...) tenho certeza que deixei esse filho gelado naquela indiazinha. (...). Dele eu não sei nem o nome. Tenho até medo de prender o seu destino amarrado no meu pensamento. Quero ele sempre livre, enquanto for livre a natureza²⁶¹.

Na concepção desse filho, há a síntese do viver do caboclo livre e solto como os pássaros, encharcados da lama dos igarapés. O filho dessa união enlameada, literalmente, é fruto da terra-água-sêmen. Esse filho representaria ou daria continuidade aos milhares de índios massacrados pelos mais diversos incidentes ocorridos durante a ocupação da Amazônia. E permitiria ao vaidoso pai a reconstrução de uma natureza. Miguel fala somente dos oito filhos, porque não considera aqueles dos quais não lembra o momento do gozo fecundo, esses não entram nas suas histórias. Mas ele acha que tem uma filha solta no mundo, feita naquela época “das primeiras e fortes vontades de um menino querendo por força virar macho”.²⁶² Ele não queria filha mulher para que ela não se tornasse escrava de homem, pois “filha de caboco já tem a escravatura marcada bem fundo na sua sina. Diz que pra ser livre, começa sendo escrava do próprio homem”.²⁶³ Miguel e as suas contradições: ora um discurso machista quando se refere às mulheres com as quais deita e faz filho, ora um comportamento crítico com relação à situação inferiorizada a que as mulheres caboclas eram relegadas.

²⁶¹ MONTEIRO, p. 184.

²⁶² Idem, p. 131.

²⁶³ Idem, 1991, p. 130.

Para ele bastava que a mulher quisesse ter um filho. “Isso pra mim já era mais que amor, eu pegava qualquer uma nessa vontade. Eu é que tinha que colocar toda a minha força, toda a minha vida, pra criar novamente a natureza. A mulher só tinha que arrancar de mim até a última gota desse meu sangue”.²⁶⁴ Arrancar o sêmen do macho, criador da natureza, segundo ele. Aqui Miguel se coloca acima de qualquer ser comum. Ele, à semelhança de um deus, é capaz de recriar outra natureza, mesclada, naturalmente. Para esse Cabra-da-Peste, todas as mulheres eram iguais: “Pra mulher deitada – o senhor pensa – não existe homem gito nem muitas diferenças de macho. Na rede, no chão ou na cama, todas as medidas se igualam. Mesmo uma gringa daquele tamanho, embaixo de mim, o senhor pensa, ficou que nem uma criança”.²⁶⁵

Haveria aqui toda uma discussão e análise da questão do gênero em relação às falas e ao comportamento de Miguel. Essa questão não será aprofundada nos limites deste trabalho. Vale, no entanto, assinalar mais essa contradição: se, por um lado, ele rompe com modelos, por outro, ele mantém atitudes machistas, ao focar a mulher apenas como objeto de satisfação. A mulher, nesse contexto, além de esvaziada enquanto componente dos povos amazônidas é, ainda, destituída, aparentemente, da sua significação enquanto sujeito. Miguel, nesse sentido, atua conforme os princípios do falocentrismo, do poder enquanto delimitador e castrador da alteridade feminina. Paradoxalmente, Miguel impõe à mulher o dever de educar os seus desejados filhos.

As contradições são um traço marcante no comportamento desse personagem que, ao transitar de um lugar para outro, ao recusar pertencer

²⁶⁴ MONTEIRO, 1991, p. 68.

²⁶⁵ Idem, p. 75.

a qualquer tipo de agrupamento, não cria raízes. Ao mesmo tempo, ele não se define totalmente. Daí as oscilações, ora um passo à frente de seu tempo, agindo como um ser que faz a diferença, ora recaindo em comportamentos retrógrados, mais afeitos aos seus antecessores. De qualquer modo, entre o permanecer e estabelecer novas estruturas, ele prefere partir, deixando outras lacunas para novos atores. Em contrapartida, aos filhos cabe desempenhar o papel de “agente ativo da articulação” nas relações interculturais, nos termos propostos por Homi K. Bhabha. Aos filhos cabe transitar nos espaços mediados pela diferença e expressões culturais emancipatórias.

Esse espaço das expressões culturais é incontrolável e imensurável, ele independe de fatores biológicos, apenas. As alterações culturais decorrem, muito mais, da dinâmica de contatos, de trocas e de interesses entre os mais inusitados segmentos sócio-econômico-comportamentais. Nesse sentido, nem sempre a máxima: “tal pai, tal filho” impera. O universo de expectativas como modos de ser é, por vezes, muito diferente. No caso de Miguel, laços familiares nunca interferiram no seu jeito de viver. Finalmente, Miguel, o contador das próprias histórias, interrompe suas façanhas e parte para outras águas. Outras paisagens, pois ele não habita lugar algum, seu modo de viver e de habitar é flutuante, como são as raízes, as margens e os conceitos sobre a Amazônia corroída, tanto pela erosão geográfica, quanto pela cobiça exploratória dos mais variados segmentos econômicos, em busca de algo exótico ou lucrativo. Mas, mesmo sem parada fixa, Miguel representa certo modo de ser ribeirinho. A relação constante de Miguel é com a água. Ele é um homem cuja identificação é com as águas vazantes dos rios amazônicos. A relação homem amazônida e rios é definida pelo poeta e teórico João de Jesus Paes Loureiro:

Sobre [o rio] viaja o caboclo observando, estudando a natureza, conhecendo os sinais da chuva, da tempestade, do vento, da calma, dos dias e das noites. Guiando-se pelas marés, os homens têm, no regime de suas águas, os relógios reguladores de sua vida. Não há hora para as refeições porque dependem da maré; agora de deitar e levantar muitas vezes acompanha a vazante ou a enchente; as notícias chegam porque a enchente traz; quando os rios secam e suas margens lamacentas se descobrem, é uma lauta mesa que se estende: movimenta-se o exercício dos maraquains, os caranguejos passeiam no mangal e as aves amigas dos mariscos lá estão pontuais, a postos. Assim o rio participa de tudo, desde as origens, desde sempre, refletindo e incorporando venturas e desventuras, as idas e vindas, as interpenetrações lúdicas entre a realidade e o imaginário do caboclo²⁶⁶.

É dessa maneira que Miguel aprendeu a se relacionar, ao sabor e ao capricho das águas. O caboclo ribeirinho acostumado a viver de um jeito mais contemplativo talvez, porque ele respeita e segue o ritmo da natureza. Ele sabe sentar à beira do rio, ou aconchegar-se numa rede, à espera que o vento mude de direção, para ele seguir o seu caminho. O modo de viver de Miguel pode ser tomado como metáfora da geografia amazônica com seus limites marcados e desmarcados, constantemente, ao sabor das pororocas e das marés que deslocam barreiras, por mais resistentes que pareçam ser.

Assim, à semelhança da flutuação da canoa de Miguel e das águas turvas ou transparentes, fiz uma releitura de imagens-conceitos para contemplá-los à luz de novos enfoques, não por serem novos, mas por proporem outro olhar, diferente daquele que cita, menciona e diseca o Outro, mas não o aceita, com suas particularidades, e nem o inclui à sua

²⁶⁶ LOUREIRO, 2000, v. IV, p. 119.

cultura, a dominante, que teima em mantê-lo às margens. Miguel situa-se nas margens deslizantes do espaço cultural, a que se refere Homi K. Bhabha, e situa-se, também, no deslocamento geográfico-temporal, pois vive em movimento, e, nas poucas paradas, fisga uma mulher para gerar outros mestiços.

Para Michel Serres, “seduzir significa conduzir para outro lugar”.²⁶⁷ Bifurcar a direção dita natural. Miguel, ao seduzir suas “presas”, transgredir o estabelecido. Altera aquela determinação da raça que se quer “pura e superior” que se impôs à raça cabocla, à índia, à negra, às minorias, enfim. Bifurcar quer dizer obrigatoriamente decidir-se por uma direção, por um caminho transversal que conduz a um lugar ignorado. Para Miguel não importa saber o resultado do seu incontrolável desejo de fazer filhos, o que conta é misturar seu sangue com o Outro e partir para outra ventura. Ainda com Michel Serres, em *Filosofia mestiça*:

Partir. Sair. Deixar-se um dia seduzir. Tornar-se vários, desbravar o exterior, bifurcar em algum lugar. Eis as três primeiras estranhezas, as três variedades de alteridade, os três primeiros modos de se expor. Porque não há aprendizado sem exposição, às vezes perigosa, ao outro. Nunca saberei quem sou, onde estou, de onde venho, aonde vou, por onde passar. Eu me exponho às estranhezas²⁶⁸.

Para Michel Serres, esse é o homem mestiço. O que se abre para o Outro, apostando muito mais na atitude do abrir-se do que nas consequências do gesto. Não é outro o comportamento do Miguel dos Santos Prazeres, ao expor-se da forma mais íntima possível, embora sem envolvimento maior nem convivência com as mulheres e os filhos. Esse será um dos tipos de homem que abrirá caminhos, quebrará

²⁶⁷ SERRES, 1993, p. 15.

²⁶⁸ *Ibidem*.

fronteiras, ultrapassará limites e iniciará outra raça matizada, zebrada, constelada, estriada, adamascada, mouriscada, nos termos do filósofo francês. Uma cultura misturada que, ao modo do Arlequim, da cebola ou da alcachofra, não acaba de desfolhar ou de escamar suas capas cambiantes. Arlequim não é só Arlequim, múltiplo e diverso, ondulante e plural, quando se veste e se desveste indefinidamente. Miguel não é só caboclo, ele é o resultado da mistura brasileira. Seus filhos, mais matizados ainda, continuarão a mesclar raças, agora mais ricas porque receptivas ao Outro e assimiladas no e pelo Outro. Dessa maneira, abrir-se-á aquele caminho sugerido por Homi K. Bhabha,

A conceitualização de uma cultura *internacional*, baseada não no exotismo do multiculturalismo ou na *diversidade* de culturas, mas na inscrição e articulação do *hibridismo* da cultura. Para esse fim deveríamos lembrar que é o “inter” – o fio cortante da tradução e da negociação, o *entre-lugar* – que carrega o fardo do significado da cultura. Ele permite que se comecem a vislumbrar as histórias nacionais, antinacionalistas, do “povo”. E, ao explorar esse Terceiro Espaço, temos a possibilidade de evitar a política da polaridade e emergir como os outros de nós mesmos²⁶⁹.

Assim se (des)configura Miguel, interferindo de passagem na ordem das culturas, misturando raças, resultando no homem mestiçado, no sentido amplo da mistura de raças e de culturas, reproduzindo filhos, frutos dessa mesma cultura local rasurada pelas demais. Estas, também, provisórias e encenadas, com a diferença de que as culturas estrangeiras já vieram para cá como portadoras de uma história, porque elas detinham o domínio da escrita, de modo mais distribuído entre as classes. Diferente da nossa cultura, cujos homens letrados pertenciam somente à aristocracia e ao clero. Esse foi um dos principais fatores responsáveis pelo atraso no desenvolvimento sócio-econômico-cultural, e pelo mutismo quanto às histórias locais.

²⁶⁹ BHABHA, 1998, p. 69.

Essas classes sociais – aristocracia e clero – ignoraram que a produção cultural ultrapassa e não se restringe apenas ao público erudito. A cultura é produzida e reproduzida em todas as camadas sociais e em todo e qualquer tipo de agrupamento humano. Todos são atores responsáveis pelo surgimento de novas formas de expressões culturais. A evolução cultural é processo aberto ao Outro e ao novo. Aberto ao novo, no sentido de não se fechar em copas, ou em signos petrificados por critérios arbitrários e indiferentes às modificações inevitáveis, inerentes a toda e qualquer sociedade.

O conceito semiótico de cultura, sugerido por Clifford Geertz, afirma ser “o homem um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu e assume a cultura como sendo essas teias e a sua análise, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura de significados”.²⁷⁰ Aberta, portanto, a novos rumos e a novas possibilidades de ver as culturas como algo em movimento e os valores inscritos e escritos pelos estudiosos da história oficial ser questionados. Pois esta, hoje, não é a única versão dos acontecimentos “fundadores” ou iniciadores de uma comunidade.

O modo de ser e de viver de Miguel abre nova mirada sobre a questão das identidades culturais. Não há uma cultura essencialmente original. Não há como identificar a primeira ou a última capa a ser despida pelo Arlequim, fruto da mistura e da diversidade de identidades, e tampouco descobrir a origem dentre tantas camadas superpostas. Como definir o percentual da mistura? Mulato, temperado, híbrido em geral e em que medida? Um quarto de sangue negro? Um oitavo? Cinquenta por cento de sangue branco? Somos, conforme a letra de Arnaldo Antunes, inclassificáveis! O que é ser amazônida, para Miguel? Ser amazônida é assumir-se como produto da mistura indefinida, como mestiços-síntese-reunião das identidades culturais como construção inacabada. Como produto e perfil movente que, à semelhança das correntezas dos rios, não têm lugar fixo e vive a deslocarem fronteiras e limites.

²⁷⁰ GEERTZ, 1999, p. 15.

Dessas maneiras, o corpo assimila e retém as diversas diferenças, durante as viagens de volta para a casa, mestiçado de novos gestos e de novos costumes. Costumes fundidos nas suas atitudes e funções, a ponto de fazê-lo acreditar que nada mudou. As diversas manifestações culturais ultrapassam o mesmo processo de negociação, assimilação, rejeição, trocas e sobrevivência, numa demonstração de que a verdadeira ultrapassagem ocorre no meio, no entre lugar, no equilíbrio, na mistura, no convívio do Mesmo com o Outro, respeitadas as diferenças de cada cultura. Ao atravessar as fronteiras e entregar-se completamente nu ao domínio da margem à frente, ele acaba de apreender uma coisa mestiça. Apreende o outro lado, outros modos, uma língua estrangeira. Assim, o indivíduo se universaliza. Universal, no sentido daquilo que, embora sendo único, verte em e para todos os sentidos. Miguel nos con(in)voca a pensar o limite das culturas como um problema da enunciação da diferença cultural rejeitada até então, como nos lembra Bhabha.

Vale ressaltar que, por mais contato que haja entre os povos, as diferenças culturais serão mantidas, caso contrário, haveria a anulação da alteridade. Miguel faz a travessia de um lugar ou de uma margem para outra. Ele não é, de forma alguma, um ser de relações estáveis, ele acena para o hibridismo emancipatório, a que se refere Nestor Canclini. Ele ultrapassa a soleira da porta, transborda do fundo do poço que ora seca, ora derrama. Ele permanece no devir e à deriva. Em *A terceira margem*, a errância de Miguel traduz-se pela busca e pela fuga do Outro, ao mesmo tempo. A relação de Miguel dos Santos Prazeres com seus filhos, fecundados em mulheres oriundas de diferentes etnias (cabocla, japonesa, turca, negra, nordestina, portuguesa e índia) reitera a tarefa vã da busca obsessiva por uma identidade amazônica. Miguel, em suas contradições, demonstra que as identidades de Um só existem matizadas pelo Outro.

(In)conclusão

Um gesto para o outro

Final de percurso, ou melhor, interrupção de um trabalho que solicita e exige a realização de outros, já que interpretar aspectos da Amazônia, sejam eles quais forem, é tarefa de Sísifo. A cada etapa, parcialmente vencida, outra maior se apresentava. Ciente da empreitada, eu segui adiante. Os objetivos deste trabalho foram os de demonstrar outras possibilidades de interpretar o que está canonizado. A proposta foi a de criticar as imagens estereotipadas e jogar luzes em direção ao diverso e ao múltiplo. Acolher ou admitir as misturas, acolher o homem arlequinado, nos termos de Michel Serres. Olhar para o homem, para a raça e para a cultura como portadores de várias camadas/capas sobre ou justapostas.

Inicialmente, fiz uma descrição do quadro estereotipado estabelecido sobre as culturas amazônicas. Em seguida, uma leitura da construção dos mecanismos que estabeleceram imagens-conceituais tão nítidas e rígidas sobre o que se quis, ou se pode ver à época das ocupações dos novos territórios. As culturas foram enfocadas como o local da enunciação da diferença cultural rejeitada e as identidades culturais como um conjunto de vetores, recorrências e pontos constelados que produzem tecidos ou redes culturais diferentes, de acordo com o local de enunciação. As culturas como processos de contatos e intercâmbios simbólicos e as identidades, ainda, como jogo de representações, de projeções, de rejeições mútuas, de estranhamento e, por isso mesmo, de atração. E por último, mas não menos importante, a construção de identidades culturais como exercício de tolerância, de respeito e de reconhecimento da alteridade de cada povo.

Após essa parte mais teórico-conceitual, listei algumas imagens-conceituais grotescas e outras mais lúdicas, todas para enfatizar ou demonstrar algumas das estratégias desenvolvidas pelos excluídos para burlar e conviver com as normas impostas pelos que detêm a palavra, o poder. Procurei demonstrar como tais estratégias foram e são utilizadas por eles para manterem algo de seu, enquanto traços culturais ativos, em meio a tantos apelos da globalização, que teimam em uniformizá-los ou insistem em negar as diferenças.

Por último, apresentei uma leitura de dois autores amazônidas, cujos personagens, e passagens da ficção dos romancistas, visaram demonstrar o quanto é complexo e paradoxalmente natural ou inevitável o contato entre as diversas culturas que compõem as culturas amazônidas. Procurei enfatizar, ainda, que a ocorrência da mistura, ou de convívio de raças diferentes, não é garantia de uma relação harmônica e coesa entre as partes. Ao contrário, a relação é densa e, muitas vezes, conflituosa. Mas, acima de tudo, é no encontro ou no confronto com as diferenças que a identidade de um povo ou de um indivíduo pode aflorar, de maneira instável porque sempre apta a alterações.

Na efetivação do trabalho procurei deixar clara e explícita a necessidade de se registrarem outras histórias, além daquelas consideradas oficiais. Vale ressaltar que esses novos enunciados poderão deslocar a postura legitimada pela história oficial. E, ao contrário daqueles, talvez possam apresentar possibilidades de abertura para reflexões constantes, sem o intuito de substituírem os anteriores, mas com a decisão de se fazerem parceiros e interlocutores no processo de elaboração de significados e de manifestações culturais. Não deverá haver, tampouco, a pretensão do ineditismo, pois esses discursos inarticulados já existiam, apesar de estarem soterrados pela sombra do discurso hegemônico e oficial. Agora eles retornam, via novos estudos, à semelhança das sementes acondicionadas hermeticamente em algum lugar, ou à

semelhança da caldeirada de menudo, com seus fragmentos resistentes ao tempo. Eles se fazem presença. Não mais como espectros, mas como sujeitos construtores do processo de identificação cultural.

Esses novos sujeitos retornam amparados por outros referenciais teóricos responsáveis pela constatação de que as fronteiras, hoje, estão muito menos nítidas, elas são mais porosas. Há uma abertura para o Outro, mas o que ainda falta é a prática consciente da demonstração de como se constroem os (pré)conceitos e de que lugar de enunciação eles têm sido elaborados. Quem, para quê e para quem se elaboram tantas definições de uma cultura, de uma raça, da Amazônia e da identidade nacional?. Procurei não compactuar com as ideias alarmistas sobre a homogeneização das culturas consideradas subordinadas e entregues às ganas da globalização, destaquei traços e expressões que garantem a sobrevivência de cada cultura. Não se trata de celebrar a diferença, mas de reconhecê-la enquanto processos de interações culturais.

Ao explicitar os mecanismos de elaboração, a aposta foi na possibilidade do convívio em tensão permanente da negociação por maior espaço, ao modo de Foucault, que “desconfiava das superações imaginárias, acreditando mais no gesto de superar que nas superações”.²⁷¹ O gesto de juntar e expor os fragmentos, cacos e destroços ignorados, traça a busca de identidades, não unas e acabadas, mas em processo de mutação e abertas a incluir o Outro. A prática constante de tal atitude poderá alinhavar o tecido de uma nova manhã, para lembrar o galo do poema de João Cabral, cujo canto só encontra eco no canto de outros tantos galos despertos, atentos às diferenças que cada um deles mantém.

Após a releitura da construção das imagens-conceituais, e do enfoque à cultura como processo em construção e resultado de uma enunciação arbitrária, não se pode afirmar uma identidade cultural autêntica e única.

²⁷¹ FOUCAULT, 1991. p. 9.

A Amazônia está saturada de (pré) conceitos a ela atribuídos. Está saturada de ser mencionada, mas de não ver o povo que nela habita incluído no processo de construção de possíveis identidades. O que foi exposto sobre a elaboração das imagens-conceituais e os mecanismos que as construíram, a partir de relatos de viajantes, de narrativas orais populares e dos romances de Milton Hatoum e Benedito Monteiro, são demonstrações da impossibilidade de resgatar uma memória íntegra, uma história homogênea e um espaço original. Dessa forma, a fixidez das imagens-conceituais pode ser desestabilizada por um olhar desfocado e abrangente, que percebe o Outro nas relações interculturais.

Nos encontros entre culturas haverá sempre algo não inteligível. Na afirmação de Clifford Geertz, a experiência de compreender outras culturas assemelha-se “mais a entender um provérbio, captar uma alusão, perceber uma piada [ou, como já sugeri, ler um poema] do que a alcançar uma comunhão”.²⁷² Toda e qualquer expressão cultural tem de ser entendida e analisada como um sistema de significações próprias. Esse sistema elaborado é mediado também pelo senso-comum, portador de um sistema de crenças, de valores e de atitudes, tão valiosas quanto aqueles complexos sistemas definidos a partir de estudos e pesquisas. Todos demandam leituras inclusivas do jogo construtor do imaginário daquele que interpreta. É o jogo da inclusão do eu e ele também.

Neste eu-ele também abrir-se-á o espaço para aquelas outras expressões culturais e experiências de vida, enquanto objetos de análise e de interpretação dos estudiosos culturais, dos comparatistas literários e dos novos historiadores. O destaque para a inclusão daquele saber não-oficial provém do desejo e da necessidade de demonstrar que os povos excluídos do conhecimento institucionalizado são povos cuja história se ignora, mas que têm um passado para contar e recontar. Suas histórias fazem parte da construção do lugar em que vivem e precisam ser narradas.

²⁷² GEERTZ, 1997, p. 107.

Bibliografia

ABRAMOVICH, Fanny. *O boto*. In: CANTUÁRIA, Denyse e VIANNA, Dênio Maués. (Orgs). São Paulo: FTD, 2002. (Coleção histórias do Rio Moju: recontos de narrativas amazônicas).

ANDRADE Mario. *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*. São Paulo: Martins editora, 1976.

ANDRADE, Mário. *O turista aprendiz*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1983.

ANDRADE, Oswald de. *Manifesto Antropófago*. In: Revista Antropofágica. Ano I. N.1, maio, 1928.

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

APPADURAI, Arjun. Disjunção e diferença na economia cultural global. In: FEATHERSTONE, Mike (Org.) *Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1999.

APPADURAI, Arjun. *La modernidad desbordada*. Dimensiones culturales de la globalización. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

ÁVILA, Myriam. Peripatografias. Considerações sobre o motivo da viagem na literatura latino-americana contemporânea, a partir de Héctor Libertella. In: MACIEL, Maria Esther et al. *América em movimento: ensaios sobre a literatura latino-americana do século XX*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999.

- BAKHTIN, Mikhail. *Questões de literatura e de estética. A teoria do romance*. São Paulo: Editora da UNESP/Hucitec, 1988.
- BATES, Henry Walter. *Um naturalista no rio Amazonas*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1979.
- BECHIMOL, Samuel. *Estrutura geo-social econômica da Amazônia*. Manaus: Edições Governo do estado do Amazonas, 1996. (Série Euclides da Cunha, v. V).
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política. Obras escolhidas*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- BENJAMIN, Walter. A tarefa do tradutor. Trad. Karlheinz Banck. *Cadernos do Mestrado–UFRJ*, Rio de Janeiro: 1992.
- BERNARDINO, Francisco Ritta e PRINCIPE, Leonide. *Emoções amazônicas. Guia fotográfico-sentimental dos ecossistemas amazônicos*. Manaus: PhotoAmazonica Editora, 1998.
- BERND, Zilá e DE GRANDIS, Rida (Org). *Imprevisíveis Américas: questões de hibridação cultural nas Américas*. Porto Alegre: Sandra. DC Luzzato: ADECON, 1995.
- BERND, Zilá. *Literatura e identidade nacional*. Porto Alegre: Ed. Da Universidade, 1992.
- BESSONE, Tânia Maria Tavares, QUEIROZ, Tereza Aline P. *América Latina: imagens, imaginação e imaginário*. (Coord.) Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, São Paulo: EDUSP, 1997.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte; Ed. UFMG, 1998.
- BHABHA, Homi K. A questão do “Outro”: diferença, discriminação e o discurso do colonialismo. In: HOLANDA. Heloisa Buarque de. (Org.). *Pós-modernidade e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

BIBLIA SAGRADA. Rio de Janeiro, São Paulo: Encyclopaedia Britannica Editores Ltda, 1972.

BRAGA, Luiz. Amazônia intimista. In: *Unamazônia*. Órgão noticioso, crítico, cultural, consagrado à integração latino-americana. Belém: SECULT, v.1, n.0, junho, 1998.

BRANDÃO, Junito. *Dicionário mítico-etimológico*. Petrópolis-Vozes, 1991. v.2.

BUARQUE DE HOLANDA, Heloísa. *Tendências e impasses: o feminino como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

BURKE, Peter. (Org.). *A escrita da história; novas perspectivas*. Trad. Magda Lopes. São Paulo: UNESP, 1992.

CALVINO, Italo. *Seis propostas para o próximo milênio*. Trad. Ivo Barroso. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

CANCLINI, Néstor García. *Consumidores e cidadãos*. Trad. Maurício Santana Dias, Javier Rapp. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1996.

CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. Trad. Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa. São Paulo: EDUSP, 1997. (Ensaios latino-americanos, 1)

CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1993. v.1-2.

CARLOS, Fausto. *Inimigos fiéis*. História, guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo: Edusp, 2001.

CARVAJAL, Gaspar, ROJAS, Alonso de, ACUÑA, Cristobal de. *Descobrimientos do Rio das Amazonas*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1941.

CARVALHAL, Tania Franco (Org.) *O discurso crítico na América Latina*. Porto Alegre: IEL, Editora da UNISINOS, 1996.

CARVALHAL, Tania Franco. (Org.) *Culturas, contextos e discursos: limiares críticos no comparativismo*. Porto Alegre: Ed. Da Universidade/ UFRGS, 1999.

CARVALHAL, Tania Franco. (Org.) *Literatura comparada no mundo: questões e métodos – Literatura comparada em el mundo: cuestiones y métodos*. Porto Alegre: L&PM/VITAE/AILC, 1997.

CASTILO, Luiz Heleno Montoril del. *Fisionomia da cidade moderna: estudo sobre três olhares e um lugar em transformação*. Belém: UFPa, 1998. (Dissertação de Mestrado).

CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição do imaginário da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

CASTRO, Ferreira de. *A selva*. Rio de Janeiro: Artes Gráficas Gomes de Souza S.A., 1958. Obra completa. v.1.

CHIAPPINI, Ligia, AGUIAR, Flávio Wolf. (Org.). *Literatura e história da América Latina*. São Paulo: EDUSP, 1993.

CHIAPPINI, Ligia, DIMAS, Antonio e ZILLY, Berthold (Org.) *Brasil, país do passado?* São Paulo: EDUSP, 2000.

COELHO, Haydée Ribeiro. Na escrita de textos: olhares sobre a cultura e a identidade. In: ABDALA JÚNIOR, Benjamin, MINÉ, Elza, GOTLIB, Nádía Battella. *Via Atlântica*. São Paulo: Universidade de São Paulo-USP, 2000.

COELHO, Teixeira. *Guerras Culturais*. São Paulo: Iluminuras, 2000.

COLOMBRES, Adolfo. Palavra y artificio: lãs narrativas bárbaras. In: *América Latina: palavra, literatura e cultura*. PIZARRO, Ana (Org.). v.3. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1994.

CONNOR, Steven. *Cultura pós-moderna*, introdução às teorias do contemporâneo. Trad. Adail Ubirajara Sobral, Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 1993.

CRULS, Gastão. *A Amazônia misteriosa*. Rio de Janeiro: Livraria Castilho, 1925.

CRUZ, Benedita Martins da. *Fragmentos de estórias amazônicas: memória e performance*. Belém, 1997 (Dissertação de Mestrado).

CUNHA, Eneida Leal. Souza, SOUZA, Eneida M. de. *Literatura comparada: ensaios*. Salvador: EDUFBA, 1986.

CUNHA, Euclides. Prefácio. In: RANGEL, ALBERTO, *Inferno verde*. Scenas e cenários do Amazonas. Tours: Typographia Arrault & Cia, 1927.

CUNHA, Euclides. *À margem da história*. Porto: Livraria Chardron, 1922.

CUNHA, Euclides. *Um paraíso perdido*. Reunião de ensaios amazônicos. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2000. (Col. 500 anos).

CURY, Maria Zilda Ferreira. De orientes e relatos. In: SANTOS, Luis Alberto Brandão e PEREIRA, Maria Antonieta. *Trocas culturais*. Belo Horizonte: Pós-Lit-FALE-UFMG-Nelam-FALE-UFMG, 2000.

DERRIDA, Jacques. Gramatologia. São Paulo: Perspectiva, 1999.

DELEUZE, Jules, GUATTARI, Félix. *Kafka – por uma literatura menor*. Trad. Júlio Castanõn Guimarães, Rio de Janeiro: Imago, 1977.

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo, capitalismo e esquizofrenia*. Lisboa : Assírio e Alvim, s.d.

DENIS, Ferdinand. *Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1980.

D'INCAO, Ângela e SILVEIRA, Isolda Maciel da. *A Amazônia e a crise de modernização*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1994. (Coleção Eduardo Galvão).

DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

ECO, Umberto. *Interpretação e superinterpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

ENRIQUEZ, Eugène. Imaginário social, recalçamento e repressão nas organizações. *Tempo Brasileiro*. A história e os discursos. Rio de Janeiro. n. 36-3, 1974.

FAULHABER, Priscila. *O lago dos espelhos: etonografia do saber sobre a fronteira em Tefé/Amazonas*. Belém: Museu Emílio Goeldi, 1998.

FEATHERSTONE, Mike. (Org.) *Cultura global. Nacionalismo, globalização e modernidade*. Trad. Attílio Brunetta, Petrópolis: Vozes, 1999.

FEATHERSTONE, Mike. *O desmanche da cultura*. Globalização, pós-modernismo e identidade. São Paulo: Studio Nobel: SESC, 1997 (Col. Megalópolis).

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Viagem filosófica pelas capitânicas do Grão Pará, Rio Negro, Mato Grosso, Cuiabá, Brasília*. Conselho Federal de Cultura/ Departamento de Imprensa Nacional, 1974.

FERREIRA, Jerusa Pires. Matrizes impressas da oralidade: conto russo em versão nordestina. *Revista Internacional de Língua Portuguesa*, n.9, julho, 1993.

FERREIRA, Jerusa Pires. Os desafios da voz. In: Encontro Internacional de História Oral. *Centro de Memória da UNICAMP*, Campinas, 1996.

FINAZZI-AGRÒ, Ettore. *Um lugar do tamanho do mundo: tempos e espaços da ficção e João Guimarães Rosa*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

FINAZZI-AGRÒ, Ettore. A invenção da ilha. Tópica literária e topologia imaginária na descoberta do Brasil. *Remate de Males*, n.13, Campinas: Revista do Departamento de Teoria Literária, IEL –UNICAMP, 1993. p.93-103.

FINAZZI-AGRÒ, Ettore. Postais do inferno. O mito do passado e as ruínas do presente em Alberto Rangel. In: CHIAPPINI, Ligia. BRESCIANI, Maria Stella. (orgs.) *Identidade e fronteiras*. São Paulo: Cortez, 2002.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1986.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*, São Paulo: Ed. Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. *O que é um autor?* Trad. António Fernando Cascais e Eduardo Cordeiro, Vega: Passagens, 1992.

FRANCO, Jean. Rumo ao público/repovoando o privado. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). *Y nosotras latinoamericanas? Estudos sobre gênero e raça*. São Paulo: Fundação Memorial da América Latina, 1992.

GAMA, Fábio Fonseca de Castro da. *A cidade Sebastiana. Era da borracha, memória e melancolia numa capital da modernidade*. UNB, 1994 (Dissertação de Mestrado).

GAZZOLA, Ana Lúcia Almeida. Olhares femininos: viajantes estrangeiras no Brasil. In:

STEVENS, Cristina. (Org.) *Quando o tio Sam pegar no tamborim: uma perspectiva transcultural do Brasil*. Brasília: Editora Plano: Oficina Editorial do Instituto de Letras UnB, 2000.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*, Rio de Janeiro: LTC- Livros Técnicos e Científicos editora S.A., 1989.

GEERTZ, Clifford. *O saber local*. Novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis -RJ: Vozes, 1997.

GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*. Traf. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2000.

GIMÉNEZ, Gilberto. Territorio y cultura. In: *Estudo sobre las culturas contemporáneas*. Época II, v. II, n.4, Diciembre, 1996.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição*. Trad. Maria Betânia da S. Mendonça. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GOMÉZ, Francisco Javier Pizarro, MIX, Miguel Rojas. Mitos y monstruos del imaginário americano como labirinto de la identidad. In: MARCONDES, Neide, BELLOTTO, Manoel. (orgs.) *Labirintos e nós: imagem ibérica em terras da América*. São Paulo: UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 1999.

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

HALL, Stuart. A identidade cultural e diáspora. In: *Revista do patrimônio histórico e artístico nacional*. (ver bib. UFMG ou xerox) 2000.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomás Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 1998.

HALL, Stuart. *Identidade cultural*. São Paulo: Fundação Memorial da América Latina, 1997.

HARDMAN, Francisco Foot. Morrer na Amazônia: os avatares da memória em Milton Hatoum. In: *Tempo Brasileiro*, n.141, abr-jun., Rio de Janeiro, 2000.

HARDT, Michael e NEGRI, Antonio. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

HARVEY, David. *Condição pós – moderna*. Trad. Adail U. Sobral e Maria S. Gonçalves, São Paulo: Loyola, 1993.

HATOUM, Milton. *Relato de um certo oriente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

HATOUM, Milton. Passagem para um certo oriente. *Remate dos Males*, n. 13, Campinas: Revista do Departamento de Teoria Literária – IEL, UNICAMP, 1993. p. 165-168.

HATOUM, Milton. Literatura e identidade. *Remate de Males*, n. 14, Campinas: Revista do Departamento de Teoria Literária – IEL, UNICAMP, 1994.

- HENRIQUE, Waldemar. *Canções*. Ensaio de Vicente Salles. Belém: Secretaria de Estado de Educação. Fundação Carlos Gomes, 1996.
- HOBSBAWM, Eric J. *Nações e nacionalismo desde 1780*. Trad. Cecília Paoli e Anna Maria Quirino. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- HOLANDA. Sérgio Buarque de. *Visão do paraíso*. São Paulo: Nacional/EDUSP, 1969.
- HOLLANDA, Heloisa Buarque de. (Org.). *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- HUMBOLDT, Alexander von. *Quadros da natureza*. São Paulo: W.M. Jackson, 1970.
- HUYSSSEN, Andréas. Mapeando o pós-moderno. Trad. Carlos A. de C. Moreno. In: IANNI, Otávio. In: GONDIM, Neide. *A invenção da Amazônia*. São Paulo: Marco Zero, 1994. (orelha do livro)
- JAMESON, Fredric. *Pós-modernismo: a lógica do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 1996.
- JAMESON, Fredric. Sobre o “Estudo da cultura”. In: *Novos Estudos CEBRAP*, n.39, jul.1994.
- JOBIM, José Luís. Indianismo, nacionalismo e raça. In: CARVALHO, Bernardo (Org.) *Literatura e sistemas culturais*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1998.
- LACAN, Jacques. O seminário, livro 4: a relação de objeto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.
- LA CAMPA, Roman de. Latino América y sus nuevos cartógrafos: discurso poscolonial, diásporas intelectuales y enunciación fronteiriza. In: *Revista Iberoamericana*. V. LXII, n.176-177, Jul.Dic.1996. (CELJ).
- LACLAU, Ernesto. *Emancipation(s)*. London: Verso, 1996.
- LE GOFF. Jacques. Et al. *A história nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

LE GOFF, Jacques. Memória. In: *História e memória*. Trad. Bernardo Leitão. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1990.

LE GOFF, Jacques. *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994.

LEITE, Ilka Boaventura. *Antropologia da viagem*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

Leituras da Amazônia: *Revista Internacional de arte e cultura*. Manaus: Instituto de Ciências Humanas e Letras: Mestrado de Letras e Natureza e Cultura na Amazônia da Universidade do Amazonas e Universidade Stendhal-Grenoble 3, CRELIT: Ano I.n.01 (abr.98/fev/99). Manaus: Valer, 1999.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *História de lince*. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *L'Identité*. Paris: PUF, 1977.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Raça e história*. Lisboa: Presença, 1973.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido*. Mitológicas. Trad. Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Brasiliense, 1999.

LEVY-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

LEVY-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. Lisboa: Edições 70, 1986

LOPES, João Makiana. *Lendas e mitos da Amazônia*. Manaus-AM: Novo Brasil Editora Ltda, 1987. v. 5.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. *Cultura amazônica*. Uma poética do imaginário. Belém: CEJUP, 1995.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. *Pássaro da terra*. (alegoria dramática inspirada no “pássaro junino”, teatro popular musicado paraense), música de Waldemar Henriqueç interpretação e arranjos de Salomão Habib. São Paulo: Escrituras Editora, 1999.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. *Obras reunidas*. São Paulo: Escrituras, 2000. v. IV.

LOURENÇO DANTAS. *Introdução ao Brasil*. Um banquete no trópico. São Paulo: SENAC, 2001. v.2

MAHIEU, Jacques. *Os Vikings no Brasil*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

MAINGUENEAU, Domingues. *Pragmática para o discurso literário*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MARCONDES, Neide e BELLOTTO, Manoel. (Org.) *Labirintos e nós: imagem ibérica em terras da América*. São Paulo: UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 1999.

MARQUES, Reinaldo e BITTENCOURT, Gilda Neves (Organizadores). *Limiares críticos: ensaios sobre literatura comparada*. Belo Horizonte: Autêntica, 1998.

MARQUES, Reinaldo. Entre o global e o local: cultura popular do Vale do Jequetinhonha e reciclagens culturais. In: *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, n.5, 2000. p.125-140.

MARQUES, Reinaldo. Literatura comparada e estudos culturais: diálogos interdisciplinares. In: CARVALHAL, Tania Franco. (Org.) *Culturas, contextos e discursos: limiares críticos no comparativismo*. Porto Alegre: Ed. Da UFRGS, 1999.p?

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Amazônia: exploração, seus recursos naturais e os índios. In: *Revista Humanitas*, n. 1/2, v. 14, Belém: UFPA, jan./dez.1998.

MEDEIROS, Maria Lúcia. O lugar da errância. In: D'INCAO, Ângela e SILVEIRA, Isolda Maciel da. *A Amazônia e a crise de modernização*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1994. (Coleção Eduardo Galvão).

MENDES, Armando. *A invenção da Amazônia*. Belém: UPA, 1974. (Coleção Amazônia - Série Tavares Bastos).

MENDES, Armando Dias. *A cidade transitiva: rascunho de recordância e recorte de saudade de Belém do meio do século*. Belém: Imprensa Oficial do Estado, 1998.

MENEZES, Bruno de. *Batuque*. (poemas). Ilustrações de Raimundo Viana. Belém: Conselho Estadual de Cultura, 1984.

MIRANDA, Wander Melo. Nações literárias. *Revista Brasileira de literatura Comparada*, São Paulo, n. 2, maio, 1994. p. 31-38.

MIRANDA, Wander Melo. Pós-modernidade e tradição cultural. In: CARVALHAL, Tânia Franco (Org.) *O discurso crítico na América Latina*. Porto Alegre: Ed. Unisinos/IEL, 1996.

MIRANDA, Wander Melo, SOUZA, Eneida Maria de. Perspectivas da literatura comparada no Brasil. In: CARVALHAR, Tânia Franco (org.). *A literatura comparada no mundo: questões e métodos*. Porto Alegre: L&PM/VITAE/AILC, 1997. p.39-52.

MIRANDA, Wander Melo. Projeções de um Debate. In: *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, n. 4, 1998. 11-17.

MIRANDA, Wander Melo. Imagens de memória, imagens de nação. In: *Revista Scripta*, v.1, n.2, Belo Horizonte, 1º sem. 1998. p. 125-139.

MIRANDA, Wander Melo. (Org.) *Narrativas da modernidade*, Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

MIRANDA, Wander Melo. Notas sobre a viagem de Lévi–Strauss aos trópicos. *Revista Scripta*, n. 8, Belo Horizonte: PUC–Minas, 2001. p. 108-110.

MIX, Miguel Rojas. Los monstros: ¿Mitos de legitimación de la conquista? In: PIZARRO, Ana (Org.). *América Latina: palabra, literatura e cultura*. São Paulo: Memorial; Campinas: UNICAMP. 1993.

MOLLER, Claudia Marcela. El imaginario europeo americano: Algunas notas sobre la tecnología del poder en la época de los descubrimientos. La inquisición en la península ibérica y su trasplante en el Perú hacia el 1500. In: BESSONE, Tânia Maria Tavares, QUEIROZ, Tereza Aline P. *Expressão e cultura*. Rio de Janeiro: São Paulo: EDUSP, 1997.

- MONTAIGNE, Michel de. *Ensaíos*. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- MONTEIRO, Benedito. *A terceira margem*. Belém: Cejup, 1991.
- MOOG, Viana. *O ciclo do ouro negro*. Impressões da Amazônia. Belém: Conselho Estadual de Cultura, 1975.
- MORAES, Joaquim de Almeida Leite. *Apontamentos de viagem*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- MORAÑA, Mabel. (Ed.). *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*. Pittsburg: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1997.
- MOREIRA, Eidorfe. *Obras reunidas de Eidorfe Moreira*. Belém: CEJUP, 1998. v.1.
- MOREIRAS, Alberto. *A exaustão da diferença*. A política dos estudos culturais latino-americanos. Trad. Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001.
- MOREIRAS, Alberto. Ficções teóricas e conceitos fatais: o neolibidinal na cultura e no Estado. In: MIRANDA, Wander Melo. (Org.) *Narrativas da modernidade*, Belo Horizonte: Autêntica, 1999.
- MOLLER, Claudia Marcela. El imaginario europeo americano: Algunas notas sobre la tecnología del poder en la época de los descubrimientos. La inquisición en la península ibérica y su trasplante en el Perú hacia al 1500. In: BESSONE, Tânia Maria Tavares, QUEIROZ, Tereza Aline P. Rio de Janeiro: *Expressão e Cultura*, São Paulo: EDUSP, 1997.
- NÉRI, Frederico José de Santana. *O país das amazonas*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1979.
- NESTROVSKI, Arthur, Caderno Mais, Folha de São Paulo, 11/06/2000.
- NUNES, Benedito. *A obra poética de Mário Faustino*, 1986. p 37-38.
- NUNES, Benedito. Benedito Monteiro, *Verde Vagomundo*. (texto fotocopiado), 1978.

PAPAVERO, Nelson. et at., *O novo éden*. A fauna da Amazônia brasileira nos relatos de viajantes e cronistas desde a descoberta do Rio Amazonas por Pinzón (1500) até o Tratado de Santo Ildefonso (1777), Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2000. (Coleção Alexandre Rodrigues Ferreira).

OTTE, Georg e OLIVEIRA, Silva Pessoa de. (Org.). *Mosaico crítico*. Ensaios sobre literatura contemporânea. Belo Horizonte: Autêntica, Núcleo de Estudos Latino-americanos (NELAM-FALE-UFGM) 1999.

PADILHA, Laura Cavalcante. *Entre voz e letra*: o lugar da ancestralidade na ficção angolana do século XX. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 1995.

PAGANO, Adriana Silvina. Percursos críticos e tradutórios da nação: Argentina e Brasil. In: *Revista Em tese*. Ano I, vol I, Dez, 1997. Pós Lit – Curso de Pós Graduação em Estudos Literários. FALE – UFGM.

PAGANO, Adriano S. Ficções, traduções e deslocamentos culturais: a metalinguagem de escritores latino-americanos contemporâneos como teorização dos processos tradutórios. In: OTTE, Georg e OLIVEIRA, Silva Pessoa de. (Org.). *Mosaico crítico*. Ensaios sobre literatura contemporânea. Belo Horizonte: Autêntica, Núcleo de Estudos Latino-americanos (NELAM-FALE-UFGM) 1999.

PAZ, Octavio. *Convergências*: ensaios sobre arte e literatura. Trad. Moacir Werneck de Castro. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.

PEREGRINO JR. João da Rocha Fagundes. *Panorama cultural da Amazônia*. Salvador: Universidade da Bahia, 1960.

PEREIRA, Maria Antonieta. REIS, Eliana Lourenço de L. (Org.). *Literatura e estudos culturais*. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFGM, 2000.

PEREIRA, Maria Antonieta. Textos e corpos em pedaços. *Boletim do Centro de Estudos Portugueses*, v.14, n.16, FALE/UFGM, Belo Horizonte, 1993.

PEREIRA, Vera Lúcia Felício. *O artesanato da memória do Vale do Jequetinhonha*. Belo Horizonte: Editora da UFMG/Editora PUC–Minas, 1996.

PEREIRA, Franz Kreüther. *Painel de lendas & mitos da Amazônia*. Belém: Academia Paraense de Letras, 1994.

PERRONE-MOISÉS, LEYLA. *Vinte luas*. Viagem de Paulmier de Gonneville ao Brasil: 1503-1505. São Paulo: companhia das Letras, 1992.

PIGLIA, Ricardo. Memória y tradición. *Anais do 2º Congresso ABRALIC*. Belo Horizonte: UFMG, 1991.

PINHEIRO, Amálio. *Aquém da identidade e da oposição*. Formas na cultura mestiça. Piracicaba: Editora UNIMEP, 1995.

PINTO, Lúcio Flávio. *Jornal Pessoal*. Belém: Ano 16. n° 195, Dezembro de 2000.

PINTO, Lúcio Flávio. *Olá, Belém. Cantos do portal da Amazônia*. Belém, 2000.

POLAR Antonio Cornejo. *O condor voa*. Literatura e cultura Latino-Americanas. Org. Mario J. Valdés. Trad. Ilka Valle de Carvalho. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

PONTE, Romero Ximenes. *Amazônia: a hipérbole e o pretexto*. Belém: 2000 (Dissertação de mestrado).

PORRO, Antonio. *As crônicas do Rio Amazonas*. Tradução, introdução e notas etno-históricas sobre as antigas populações indígenas da Amazônia. Petrópolis-RJ: Vozes, 1992.

PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império*. Relatos de viagem e transculturação. Bauru - São Paulo: EDUSC, 1999.

PRINCIPE, Leonide. *Amazônia: cores e sentimentos*. São Paulo: Escrituras Editora, 2002.

RANGEL, Alberto. *Inferno verde*. Scenas e scenarios do Amazonas. Tours: Typographia Arrault & Cis., 1927.

Revista *Bravo!* Ensaio. A cultura e o momento segundo as idéias, conceitos e iluminações de quem tem o que dizer. (70 anos do Manifesto Antropófago). São Paulo: D'Ávila Comunicações Ltda, maio, 1998, Ano 1, n. 8.

Remate dos Males. Revista do Departamento de Teoria Literária. Campinas: Unicamp. N. 13, 1993.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RICHARD, Nelly. *Intervenções críticas: arte, cultura, gênero e política*. Trad. Rômulo Monte Alto. Augustín Neira. Madrid, Espana, siglo veintiuno de espana editores, s.a, 1995.

RICOUER, Paul. *Temps e récit*. Paris: Seuil, 1985 (tomo 3).

ROCHA, Gerônimo Albuquerque. Ai de ti, Amazônia. In: PAVAN, Crodoaldo. (coord.) *Uma estratégia latino-americana para a Amazônia*. Brasília: Ministério do Meio Ambiente dos Recursos Hídricos e da Amazônia Legal. São Paulo: Memorial, 1996.

SAID, Edward W. *Cultura e imperialismo*. Trad. Denise Bothman. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

SAID, Edward W. *Orientalismo; o oriente como invenção do ocidente*. Trad. Tomás Bueno. São Pualo: Companhia das Letras, 1990.

SALLES, Vicente. *A colonização da Amazônia*. In: PINTO, Lucio Flávio. Belém: Jornal Pessoal. Ano. 16, n. 295, 2000.

SALLES, Vicente. Cantares brasileiros. A modinha do Grão Pará. In: *Suplemento da Revista Goiana de Artes*, Goiânia: 11 (1): 15-80. jan./dez., 1990.

SALLES, Vicente. *Santarém: uma oferenda musical*. Belém: UFPA, 1981.

- SANTIAGO, Silvano. *Urna literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural*. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- SANTIAGO, Silvano. *Vale quanto pesa: ensaios sobre questões político-culturais*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- SANTIAGO, Silvano. Atração do mundo (Políticas de identidade e globalização na moderna cultura brasileira). *Revista Gragoatá*, Niterói, n.1, 2.sem. 1996. p. 31-54.
- SANTIAGO, Silvano. *Nas malhas da letra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- SANTIAGO, Silvano. Navegar é preciso, viver. NOVAES, Adauto (Org.). *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- SANTIAGO, Silvano. A viagem de Lévi-Strauss aos trópicos. *Revista Scripta*, n. 8, Belo Horizonte: PUC Minas, 2001. p. 85-97.
- SANTOS, Luis Alberto Brandão, PEREIRA, Maria Antonieta (Org.). *Trocas culturais na América Latina*. Belo Horizonte: Pós-Lit/FALE/UFMG, Nelam/FALE/UFMG, 2000.
- SANTOS, Luis Alberto F. Brandão. Nação sob penumbra. In: *Em tese*. Ano I, vol.I Dez, 1997, PosLit. Curso de Pós Graduação em Estudos Literários. FALE–UFMG.
- SANTOS, Luis Alberto Ferreira Brandão. *Nação: Ficção*. Comunidades imaginadas na literatura contemporânea. Belo Horizonte: UFMG, 1996. (Tese de Doutorado).
- SANTOS, Roberto Corrêa dos. *Para uma teoria da interpretação*. Semiologia, literatura e interdisciplinaridade. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.
- SANTOS, Roberto. *História econômica da Amazônia*. São Paulo: T.A. Queirós, 1980.
- SARLO, Beatriz. *Cenas da vida pós-moderna: Intelectuais, arte e videocultura na Argentina*. Trad. Sérgio Alcides. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2000.

- SCHWARTZ, Roberto. Malcomparado. In: TAVARES, Zulmira Ribeiro. *Termos de comparação*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- SEMPRINI, Andréa. *Multiculturalismo*. Trad. Laureano Pelegrin. Bauru-SP: EDUSC, 1999.
- SERRES, Michel. *A filosofia mestiça*. Trad. Maria Ignez Duque Estrada. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.
- SILVA, Tomas Tadeu da. HALL, Stuart, WOODWARD, Kathryn. (Org.) *Identidade e diferença*. A perspectiva dos estudos culturais. Trad. Tomas Tadeu da Silva. Petrópolis: Vozes, 2000.
- SIMÕES, Maria do Socorro e GOLDER, Cristopher. (Org.) *Santarém conta*. Belém: CEJUP, 1995.
- SOUZA, Eneida Maria de. *Traço crítico*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; Belo Horizonte: Editora UFMG, 1993.
- SOUZA, Eneida Maria de. Literatura comparada: o espaço nômade. In: *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, São Paulo, n. 2, maio, 1994. p. 19-24.
- SOUZA, Eneida Maria de. Tempo de pós-crítica. In: CUNHA, Eneida Leal, SOUZA, Eneida Maria de. (Orgs) *Literatura comparada: ensaios*. Salvador: EDUFBA, 1996.
- SOUZA, Eneida Maria de. O não-lugar da literatura. In: ANDRADE, Ana Luiza, BARROS, Maria Lúcia Camargo, ANTELO, Raul (orgs.) *Leituras do ciclo*. Florianópolis: ABRALIC:Chapecó, Grifos, 1999.
- SOUZA, Eneida Maria de. *Crítica cult*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- SOUZA, Eneida Maria de. Nem samba nem rumba. In: *Cadernos CRH-UFBA*, Salvador, n.33, jul./dez.2000.
- SOUZA, Marcio. *A expressão amazonense*. Do colonialismo ao

neocolonialismo. São Paulo, Editora Alfa-Omega, 1978 -

SOUZA, Marcio. *A resistível ascensão do Boto Tucuxi*. São Paulo: Marco Zero, 1982.

SOUZA, Márcio. *O fim do terceiro mundo*. São Paulo: Marco Zero, 1990.

SOUZA, Mário. *Breve história da Amazônia*. São Paulo: Marco Zero, 1994.

SPERBER, Suzi Frankel. Identidade e representação. In: ANTELO, Raúl. (Org.). *Identidade e representação*. Florianópolis: UFSC, 1994.

SPIX, Johann Batist von, MARTIUS, Carl Friedrich von. *Viagem pelo Brasil. (1817 -1810)*, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1938.

STADEN, Hans. *Dois viagens ao Brasil*. Belo Horizonte: Trad. Alberto Löfgren. São Paulo: Beca Produções Culturais, 2000.

STEVENS, Cristina. (org.) *Quando o Tio Sam pegar o tamborim: uma perspectiva transcultural do Brasil*. Brasília: Editora Plano: Oficina Editorial do Instituto de Letras UnB, 2000.

STRINATI, Dominic. *Cultura popular: uma introdução*. Trad. Carlos Szlak. São Paulo: Hidra, 1999.

SUSSEKIND, Flora. *O Brasil não é longe daqui*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

TAVARES, Zulmira Ribeiro. Helicópteros e chuchu na serra. In: *Remate de Males*, n. 14, Campinas: Revista do Departamento de Teoria Literária - IEL, UNICAMP, 1993.

TELES, Gilberto Mendonça. *Vanguarda européia e modernismo brasileiro*. Petrópolis: Vozes, 1997.

TOCANTINS, Leandro. A integração da Amazônia no complexo cultural brasileiro. In: LIMA, Afonso A. de Albuquerque. *Problemática da Amazônia*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1971.

TOCANTINS, Leandro. *Amazônia: Fundamentos de paisagem, vida e história*. Rio de Janeiro: Seção de Documentação e Relações Públicas - SPVEA, 1965. (Coleção Araújo Lima)

TOCANTINS, Leandro. *O rio comanda a vida. Uma interpretação da Amazônia*. Rio de Janeiro: Companhia Ed. Americana, 1972.

TOCANTINS, Leandro. *Invenção da floresta*. Três livros de poemas & poemas da hora imaginada. Belém: CEJUP, 1993

TODOROV, Tzvetan. *O homem desenraizado*. Rio de Janeiro: Record, 1999.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América*. A questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

TOURAINÉ, Alan. *Crítica da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1994.

VAINFAS, Ronaldo. Sérgio Buarque de Holanda. Visão do paraíso. In: MOTA, Lourenço Dantas. (org.) *Introdução ao Brasil*. Um banquete no trópico. São Paulo: Editora SENAC, 2001. v. 2.

VALESKA, Olga. *Miragem de olhares: a presença perturbadora do "outro"*. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 1998. (Dissertação de Mestrado).

VASCONCELOS, Maurício Salles. Sobre as migrações enormes. OTTE, Georg e OLIVEIRA, Silva Pessoa de. (Org.). *Mosaico crítico*. Ensaios sobre literatura contemporânea. Belo Horizonte: Autêntica, Núcleo de Estudos Latino-americanos (NELAM-FALE-UFMG) 1999.

VENTURA, Roberto. *Estilo tropical - história cultural e polêmicas literárias no Brasil - 1870-1914*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

VENTURA, Roberto. *Euclides da Cunha*. Revista *Remate de Males*, n.13, Campinas-SP: Revista do Departamento de Teoria Literária, IEL-UNICAMP, 1993.

VENTURA, Roberto.Manuel Bonfim. A América Latina: males de origem. In: MOTA, Lourenço Dantas. *Introdução ao Brasil*. Um banquete no trópico. São Paulo: SENAC, 2001. v.2

VERGOLINO, Anaíza. História comum, tempos diferentes. In: D'INCAO, Ângela e SILVEIRA, Isolda Maciel da. *A Amazônia e a crise de modernização*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1994. (Coleção Eduardo Galvão).

VIANNA, Camillo Martins. *Atlas I encontro de médicos escritores paraenses*. Belém: Sociedade Brasileira de Médicos Escritores-SOBRAMAES, 2003.

VON MARTIUS, Frei Apolônio de. Utopia e distopia nas selvas amazônicas. In: PAES, José Paulo. *Transleituras*. São Paulo: Ática, 1995.

WAGLEY, Charles. *Uma comunidade amazônica*. São Pualo: Cia Ed. Nacional, 1957.

WALACE, Alfred Russel. *Viagens pelos rios Amazonas e Negro*. São Paulo: Cia Ed. Nacional, 1939.

WALTY, Ivete Lara Camargos. *Narrativa e imaginário social: uma leitura das histórias de maloca antigamente, de Pichuvy Cinta Larga*. São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas/USP, 1991. (Tese de Doutorado).

WALTY, Ivete Lara Camargos. Textualidade e territorialidade no discurso oral. Belo Horizonte, 1997. (Inédito).

WALTY, Ivete Lara Camargos. Literatura e nação: releituras. In: *Revista Scripta*, v.1, n.2, Belo Horizonte, 1º sem. 1998. p. 140-146.

WALTY, Ivete Lara Camargos. Velhice, marginalidade e oralidade: resistência e/ou exclusão. Belo Horizonte, 1998. (Inédito).

WALTY, Ivete Lara Camargos. Uma outra viagem de Lévi–Strauss. *Revista Scripta*, n.8, Belo Horizonte: PUC–Minas, 2001. p. 98-107.

WHITE, Hayden. *Trópicos do discurso*; ensaios sobre a crítica da cultura. Trad. Alípio Correia de Franca Neto. São Paulo: EDUSP, 1994.

YÚDICE, George. Pós-modernidade e valores. In: MIRANDA, Wander Melo. (Org) *Narrativas da modernidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

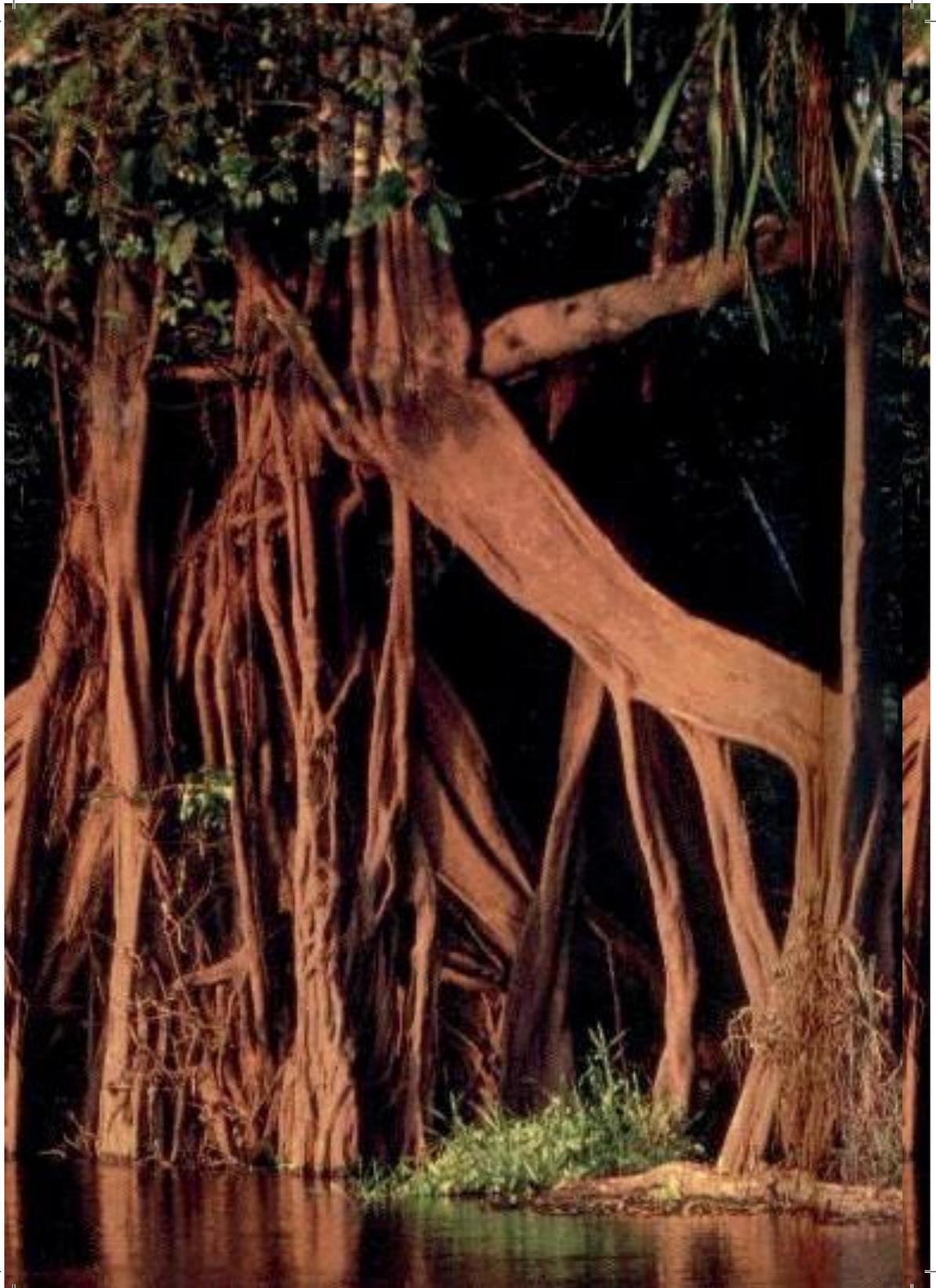
ZUMTHOR, Paul. *A Letra e a Voz: A literatura medieval*. Trad. Amálio Pinheiro e Jerusa Pires Ferreira, São Paulo: Cia das Letras, 1993.

ZUMTHOR, Paul. *Introdução à poesia oral*. Trad. Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Editora Hucitec, 1997.

ANEXO²⁷³

²⁷³ Imagens referenciadas, em nota de rodapé e na bibliografia.





PPG **Artes**
Programa de Pós-graduação
em Artes da UFFPA

Que se compreende por região amazônica?

Um daqueles brasis fixados pelo sociólogo francês Lambert, justamente o Brasil mais atrasado, de estruturas arcaicas e economia subdesenvolvida, formando vivo contraste com o Brasil do progresso, o país em ascensão econômica e social? A Colônia não separada da metrópole-Brasil, mas nela incluída, como quer outro sociólogo francês, Roger Bastide? Uma área que escritores pessimistas denominam de "inferno verde" e os líricos de "paraíso verde"? Uma terra onde o homem ainda é um "intruso impertinente que chegou sem ser esperado nem querido - quando a natureza estava arrumando o seu vasto e luxuoso salão", tal como visualizou Euclides da Cunha? Ou o "celeiro do mundo", na profecia de Humboldt?

Leandro Tocantins

