

Marcio José Arruda Gandra

**A CONSTRUÇÃO DAS IDENTIDADES CULTURAIS NA AMAZÔNIA
BRASILEIRA EM *DOIS IRMÃOS* DE MILTON HATOUM E EM *A SELVA DE
FERREIRA DE CASTRO***

Belo Horizonte

2015

Marcio José Arruda Gandra

**A CONSTRUÇÃO DAS IDENTIDADES CULTURAIS NA AMAZÔNIA
BRASILEIRA EM *DOIS IRMÃOS* DE MILTON HATOUM E EM *A SELVA* DE
FERREIRA DE CASTRO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Teoria da Literatura.

Área de concentração: Teoria da Literatura e Literatura Comparada

Linha de pesquisa: Literatura, História e Memória Cultural.

Orientador: Prof. Dr. Volker Karl Lothar Jaeckel
Universidade Federal de Minas Gerais

Belo Horizonte
2015

G195c

Gandra, Marcio José Arruda

A construção das identidades culturais na Amazônia brasileira em Dois Irmãos de Milton Hatoum e em A selva de Ferreira Castro / Marcio José Arruda Gandra. -- Belo Horizonte, 2015.

118 f.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Teoria da Literatura.

1. Amazônia 2. Identidades Culturais 3. Hibridismo 4. Cultura. I. Volker Karl Lothar Jaeckel II. Universidade Federal de Minas Gerais III. Título

CDD 809

Bibliotecária Responsável
Ericka Martin
CRB 6/2586

Dissertação intitulada *A construção das identidades culturais na Amazônia brasileira em Dois Irmãos de Milton Hatoum e em A Selva de Ferreira de Castro*, de autoria do mestrando Marcio José Arruda Gandra, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Estudos Literários. Avaliada e aprovada por banca examinadora constituída pelos seguintes professores:

Professor Doutor Volker Karl Lothar Jaeckel (FALE/UFMG)
(Orientador)

Professor Doutor Marcos Antonio Alexandre (FALE/UFMG)
(Titular)

Professora Doutora Tania Maria Pereira Sarmiento Pantoja (UFPA)
(Titular)

Professor Doutor Élcio Loureiro Cornelsen (FALE/UFMG)
(Suplente)

Belo Horizonte, 26 de fevereiro de 2015

Para Elizabeth, minha mãe, e meus íntimos amigos.

AGRADECIMENTOS

À minha mãe, Elizabeth, que como uma mulher inteira na Terra, deu-me a vida.

Às minhas irmãs Diana e Debora Gandra, e aos meus sobrinhos queridos que mesmo longe, de algum modo, se preocupam comigo.

À minha vizinha, Alcina, pelos 85 anos de lucidez e pelo amor de segunda mãe que me tem dado.

Ao meu orientador, Volker Jaeckel, pelo grande auxílio nesta pesquisa.

Às amigas Kauna Penalva, Ionete e Poliana, pelo auxílio durante a realização deste trabalho.

À Lorena Penalva que desde a graduação tem se mostrado uma amiga atenciosa e leitora de meus textos.

Ao professor Gilson Penalva, fundamental nesta caminhada como integrante de minha formação intelectual.

Às minhas mais novas e queridas amigas Gabriela e Cristina, que o carinho, o respeito, a cumplicidade e esta chama ardente do amor e da paixão as unam sempre e enquanto dure.

Aos amigos que não posso nomear, mas que se fazem presentes como vozes ressonantes em minha vida.

Ao meu romance inesperado, companheiro e amigo Josevaldo Batista, pela coragem e pelo respeito que tem dispensado a mim.

A Jorbes Ferreira, por seu apoio de amigo e trabalho como defensor na luta LGBTT.

Aos membros da banca que não se furtaram à missão de contribuir para a conclusão desta pesquisa.

Ao Grupo de Pesquisa e Estudos Linguísticos Literários e Culturais da Pan-Amazônia (GPELLC-PAM), que em momentos difíceis de minha vida, auxiliaram em minha intensa jornada de estudos.

À Fapemig, pela concessão da bolsa de estudos que possibilitou o desenvolvimento deste trabalho.

À Amazônia brasileira, aos índios e negros deste país, aos homossexuais, transexuais e travestis em luta e aos engodados pelo conhecimento.

Há homens que lutam um dia, e são bons;
Há outros que lutam um ano, e são melhores;
Há aqueles que lutam muitos anos, e são muito bons;
Porém, há os que lutam toda a vida.
Estes são os imprescindíveis.

Bertolt Brecht

RESUMO

Este trabalho investiga nos livros *Dois irmãos*, de Milton Hatoum, e *A selva*, de Ferreira de Castro, a representação do espaço da Amazônia brasileira e a construção das identidades culturais; investiga o modo como os aspectos ligados ao campo da cultura são vistos e tratados nessas narrativas desenvolvidas na região amazônica. Enquanto em *Dois Irmãos* os acontecimentos são centrados na problematização das relações presentes na vida cotidiana das personagens de uma cidade voltada para o desenvolvimento urbano, em *A selva*, a narrativa toma uma perspectiva eurocêntrica ao acentuar problemáticas ligadas à vida em um lugar misterioso, pouco conhecido, mais suscetível ao fantástico. Sem aprofundar em aspectos particulares das cidades de Manaus e Belém, interessam-nos, nesta pesquisa, alguns dados demográficos para discutirmos as interações entre as personagens. Mostraremos um panorama geral dessas cidades do ponto de vista político, econômico e social. Fundamentaremos a coleta dos dados nos estudos de Márcio de Souza (1994), Amália Marteli (1969), Ana Pizarro (2012) e Neide Gondim (1994) a fim de construir este mapa geral da Amazônia. Em seguida, para falarmos de perspectivas culturais, entenderemos como a palavra “cultura” foi apropriada pela ciência clássica e levaremos em conta os redirecionamentos adotados por Raymond Williams (1992), Maria Elisa Cevalco (2008), Alfredo Bosi (1992). Posteriormente, explanaremos alguns conceitos trabalhados por Stuart Hall (1997), Zygmunt Bauman (2005) e K. Homi Bhabha (1998) no intuito de refletir sobre como o tema da cultura ganha projeção ampla e é lido como construção social, cultural e política no momento da chamada crise das identidades culturais.

Palavras-chave: Amazônia, Identidades Culturais, Hibridismo e Cultura.

RESUMEN

Este trabajo investiga en los libros *Dois irmãos*, de Milton Hatoum, y *A Selva* de Ferreira de Castro la representación del espacio de la Amazonía brasileña y la construcción de las identidades culturales en las respectivas literaturas, y también como los aspectos ligados al campo de la cultura son tratados por el modo de ver de los narradores en relación al región del Amazonía. Mientras en *Dois Irmãos*, los acontecimientos se pasan en una grand ciudad en desarrollo, estimulando reflexiones que problematizan la vida cotidiana de las personajes en sus relaciones de contactos, en *A Selva* el desplazamiento de los acontecimientos para un espacio desconocido concentra la narrativa en una perspectiva eurocéntrica, en que la visión del narrador destaca problemáticas generadas por su imaginación. Sin profundizar en aspectos particulares de las ciudades de Manaus y Belém merece la atención en esta investigación, solamente algunos datos de orden de la migración y de la población para problematizar las interacciones entre personajes. Esa investigación mostrará un panorama general de esas ciudades del punto de vista político, económico, social. Para eso, fundamentaremos esa investigación en Márcio de Souza (1994), Amália Marteli (1969), Ana Pizarro (2012) y Neide Gondim (1994), para construye ese mapa general de la Amazonía. Enseguida, para hablar de perspectivas culturales, entenderemos como la palabra cultura fue apropiada por la ciencia clásica y levaremos en cuenta los redireccionamientos adoptados por Raymond Williams (1992), Maria Elisa Cevasco (2008), Alfredo Bosi (1992) para releer el momento de cambios culturales. Después, con Stuart Hall (1997), Zygmunt Bauman (2005) y Homi k. Bhabha (1998) buscaremos comprender como el tema da cultura gana proyección amplia y es leído como construcción social, cultural y política en el momento de la llamada crisis de las identidades culturales.

Palabras clave: Amazonía. Identidades culturales. Hibridismo. Cultura.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
2	DAS CIÊNCIAS SOCIAIS AOS ESTUDOS CULTURAIS	16
2.1	A Amazônia brasileira: sua vida político-econômica e social	16
2.2	Rediscutindo o conceito de cultura	25
2.3	Identidades: perspectivas contemporâneas	36
2.4	O pós-estruturalismo e os conceitos de Hibridismo, Tradução e Diferença cultural	46
3	A SELVA E DOIS IRMÃOS: entre leituras e possibilidades de análises	53
3.1	Breve percurso da vida e obra de Milton Hatoum	53
3.1.1	Breve percurso da vida e obra de Ferreira de Castro	56
3.2	Entre mundos reais e imaginados em <i>A Selva e Dois Irmãos</i>	58
3.3	Margens e centros: as imagens das identidades culturais deslocadas	60
3.4	Amazônias: entre mudanças e olhares de diferenças	69
3.5	A “selva” entre histórias, mitos e lendas: o narrador ideológico, diálogos	73
3.6	Dois Irmãos: narrativas de modernização, narrativas de espaços de convivências	79
3.7	Belém e Manaus: centros urbanos de exploração e degradação	90
3.8	Mudanças de comportamento e trocas culturais em foco	92
3.9	Dois Irmãos e A Selva: outros olhares possíveis	99
4	CONSIDERAÇÕES FINAIS	103
	REFERÊNCIAS	113

1 INTRODUÇÃO

A Literatura de Viajantes nos informa sobre um momento importante da construção do ideário acerca da Amazônia brasileira: descreve aquele espaço salientando as imagens míticas, lendárias e perturbadoras. Essa literatura cumpria a função de informar as metrópoles sobre as terras coloniais, procurando descrever o mais detalhadamente possível determinada região.

Ademais, também é possível extrair de uma obra de literatura ficcional o contexto histórico-cultural de seu período de produção; não só através da descrição do espaço físico, mas por meio da representação das relações humanas, sociais e culturais de um período.

Desse modo, o estudo da obra literária nos possibilita recortar uma dada realidade, expondo suas múltiplas fraturas, especialmente no que tange à relação entre o homem e o meio. Optamos por estudar as obras *A selva*, de Ferreira de Castro, e *Dois Irmãos*, de Milton Hatoum, sob o conceito de identidades culturais, uma vez que ambas ilustram um imaginário cultural bastante diferente entre si, e tal fato permite o cotejo entre as duas construções indenitárias.

Nesta perspectiva, o presente trabalho surge como resultado de debates realizados pelo Grupo de Pesquisa de Estudos Linguísticos, Literários e Culturais da Pan-Amazônia (GPELLC-PAM), que discute, além de questões relativas à Amazônia, o homem inserido em um contexto multirreferencial. Sua construção tem em vista estudar uma linha de produção teórica no campo dos estudos sobre Cultura, que problematize os processos históricos e discursivos tomados como tentativas de cristalização. Tais estudos, com base nas categorias de “identidade”, “diferença” e “hibridismo cultural”, estimulam uma nova maneira de refletir sobre ideias cristalizadas.

O objetivo é fazer uma leitura dos livros *A Selva*, de Ferreira de Castro e *Dois Irmãos*, de Milton Hatoum, propondo uma análise crítico-comparativa entre eles, visando à discussão sobre o processo de construção das identidades culturais na Amazônia, o paradoxo dos contatos humanos na Amazônia, bem como as imagens discursivas construídas sobre a região. Assim, aplicaremos os conceitos de identidade, diferença e de hibridismo cultural nos romances mencionados, mostrando que as teorias dos estudos culturais e pós-coloniais criticam o exagero no emprego da lógica e da racionalidade na sociedade contemporânea. Acreditamos que essas categorias são apropriadas para o debate acerca de identidade e cultura na Amazônia brasileira.

Dessa forma, pretendemos nesta pesquisa contribuir para a desconstrução de visões estereotipadas e preconceituosas da Amazônia, objetivando demonstrar o rompimento com processos de homogeneização cultural, que historicamente têm guiado formas de pensar e de produzir e disseminar conhecimentos limitados sobre a região. Nesta pesquisa, tratamos o conceito de estereótipo como um modo de ver, como uma forma particular que os povos colonizadores usaram para descrever uma realidade que não era a sua.

Em termos conceituais, estereótipo é, segundo Izidoro Blikstein, no livro *Fabricação da realidade*, “um modo de fabricação da realidade”; e esse processo de construção pode gerar uma noção negativa ou positiva acerca de algo. Em sentido teórico, justificamos o conceito de estereótipo em linhas gerais, apenas porque, em muitos momentos de nosso trabalho, nos depararemos com sua força negativa de sentido. Nesse contexto, a ideia de estereótipo gera um sentido negativo sobre o homem da Amazônia, cujas práticas sociais, políticas, religiosas e de convivência com outros grupos humanos acabam sendo menosprezadas, até mesmo omitidas. Situação relativa também ao termo “aculturação”, que aparecerá nesta pesquisa, sobretudo, quando analisamos *A Selva*; uma vez que a narrativa descreve, inicialmente, o espaço e o homem da Amazônia como atrasado, bárbaro e inferior, submetendo-o, em muitos momentos, a excesso de comparação, e contribuindo para a ideia de que existe um povo de cultura superior e outro de cultura inferior.

Para a análise sobre tal obra usaremos, ainda, uma ideia contida em uma expressão cunhada por Michael Foucault: “formação discursiva”. Expressão esta retomada por Ana Pizarro (2012), ao mostrar especificamente como se dá o processo de construção do discurso do pensamento eurocêntrico sobre povos tomados como atrasados: uma forma de mostrar era por meio da análise das imagens que os viajantes formavam de um dado lugar, de como esses povos eram representados. Em *A Selva* é Alberto que nos conduz a esse imaginário, e que corresponde à visão preconceituosa do narrador central.

O propósito do nosso trabalho de pesquisa é justamente problematizar esses modos de ver que têm produzido identidades homogêneas, que, no decorrer do processo histórico brasileiro, dificultaram a autorrepresentação a partir de parâmetros heterogêneos e plurais, relativos a nosso próprio modo de vida. A pesquisa propõe aprofundar no entendimento sobre funcionamento desses discursos, para que seja possível identificar estereótipos e preconceitos que contribuíram para o estabelecimento de processos de hierarquização cultural, que além de desconsiderarem

produções literárias importantes, impuseram modelos e critérios de valores elaborados de acordo com o padrão cultural europeu.

A escolha por desenvolver este projeto de pesquisa parte do interesse em analisar as imagens construídas em torno da Amazônia que, por muito tempo, foram pensadas sob a ótica eurocêntrica, compreendida como lugar do vazio e da esterilidade cultural, apenas povoada por mitos, lendas e riquezas naturais, um lugar impenetrável, de desordem e caos. A proposta deste estudo se sustenta na defesa de pluralidade de culturas, de povos, de línguas e de formas de vida, pela ótica da diferença cultural, que em vez de negar, cria princípios de respeito ao diferente. Propomos desfazer binarismos seculares, pares de oposições improdutivas, em que, de um lado, ficam teorias puramente eurocêntricas, e do outro, ativismo de minorias.

Desse modo, este trabalho será constituído de três partes. Na Introdução, levantaremos noções gerais e explicativas de como surgiu a ideia desta pesquisa e das metodologias a ela adequadas; o Capítulo 1 problematizará aspectos políticos, econômicos e de fluxos de migração para as cidades de Belém e de Manaus no período do ciclo econômico da borracha, bem como suas implicações para a discussão dos contatos humanos. Enfocaremos esses assuntos nos estudos de Márcio de Souza em *Breve história da Amazônia* e Amália Marteli em *Amazônia*. Em seguida, a partir do extenso levantamento que Raymond Williams faz da palavra “cultura” no livro *Cultura* e que, posteriormente, em *Dez lições sobre estudos culturais*, Maria Elisa Cevasco retoma, mostrando que se trata de um conceito bastante problemático, passamos a entender o deslocamento conceitual e o amplo tratamento dado ao tema nesse seguimento, apropriamo-nos das abordagens teóricas dos Estudos Culturais que nos permitem discutir questões específicas sobre cultura no plural. Assim, em *Identidades culturais na pós-modernidade*, Stuart Hall nos oferece informações importantes deste momento em decurso, quando se discutem as questões de identidade. O estudioso orienta seu estudo para processos como descentramento e globalização, que estimulam o colapso das identidades culturais no momento contemporâneo. Além disso, as pesquisas de Zygmunt Bauman, em *Identidade*, empurram o debate para a temática de identidades politizadas. Ainda, no segundo capítulo, Homi K. Bhabha, em *O local da cultura*, desenvolve criticamente os conceitos de diferença, hibridismo e tradução cultural, ajudando-nos a compreender o funcionamento dos discursos instituídos e de autoridade sobre estratégias de manutenção da ideia de cultura.

No segundo capítulo, inicialmente, faremos uma pequena introdução sobre a vida e a obra de cada autor para situar seus trabalhos e suas obras, depois, discutiremos os processos de construção de identidades culturais, a partir de contatos e trocas entre várias culturas, estabeleceremos as relações de aproximação e distanciamentos entre *A Selva* (1930), do escritor português Ferreira de Castro e *Dois Irmãos* (2005), do escritor amazonense, de origem árabe, Milton Hatoum, para entendermos como acontecem essas trocas e, de que modo, o emprego das categorias selecionadas para investigar essas narrativas possibilita problematizar a questão das identidades culturais.

Essas obras fornecem um sólido material para nossas análises, não só porque estão sócio-histórico e culturalmente situadas, mas porque encontramos em ambas, contatos desestabilizadores a que estão submetidos os personagens e que nos dão subsídios para investigar as questões de diferenças culturais.

Nesse capítulo, achamos por bem dividir em temas para facilitar o andamento e a aplicação das categorias escolhidas. Além disso, oferecemos um provável retrato de uma região como a Amazônia, que, em casos específicos, apenas existe como um imenso paraíso verde. Nesse sentido, a carga dramática contida nas duas narrativas expõe lado a lado momentos de diferenças que marcam profundamente seus narradores, interessando-nos essas marcas deixadas como vestígio das incertezas vividas e representadas, quer seja no campo ficcional, quer seja no espaço da vida real e cotidiana das personagens.

Ainda no segundo capítulo, propomos o estudo de alguns temas transversais que abrem possibilidades de se ler *A Selva* e *Dois Irmãos* sob perspectivas bastante instigantes; por exemplo, o renovado fôlego dado ao conceito de Literatura Comparada. Em uma versão mais contemporânea, falar desse assunto é abrir para fora de zonas de influência, em que um dado sistema cultural absorve e digere outro sistema cultural tomado como melhor ou mais correto. Assim, bastante apropriado e fecundo para esses debates é o conceito de “fronteira cultural” que se depreende dessas literaturas, como caminhos de leituras que redirecionam sistemas literários fechados e determinados por contextos centralizadores. Afinal, Ferreira de Castro, ao escrever *A selva*, quase 20 anos depois, já em Portugal, mantém um estreito espaço de diálogo com a sua experiência como seringueiro, bem como com a narrativa hatouniana, que indiscutivelmente coloca um punhado de culturas em um mesmo espaço de conflitos e de convivências.

Entre diferentes abordagens e perspectivas teóricas, *Dois Irmãos* e *A Selva* estimulam pesquisas importantes em vários espaços do debate acadêmico: seja a História, a Psicanálise e, mais precisamente um campo que nos interessa: a Cultura, sob a ótica dos atuais Estudos Culturais, cujas ferramentas nos permitem projetar o espaço amazônico para além de seu território geográfico. Elencamos para essa Introdução alguns trabalhos que nos colocam diante de uma Amazônia multifacetada e nos fornecem leituras e contribuições fecundas para esta pesquisa.

Por exemplo, em *Dois Irmãos de Milton Hatoum: um olhar que vem do norte*, Karita Aparecida de Paula Borges (2010) defende uma interessante dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Universidade de Brasília (UNB), promovendo a ideia de que o contexto histórico da obra produz um efeito do real e, que, por meio do material ficcional, o escritor cria e transfigura uma realidade em que se insere; nesse caso, o espaço de Manaus, ora como ficção ora como realidade. O trabalho de inferir a noção de espaço geográfico problematiza as relações sociais no âmbito da narrativa hatouniana em um período de 1910 a 1960, espaços entre o fim do Ciclo da Borracha até a Ditadura Militar. Embora o cenário seja a Manaus dessas décadas, o trabalho não tem a pretensão de problematizar na perspectiva dos estudos contemporâneos de cultura, mas está inserido no momento da Literatura Brasileira contemporânea.

Uma temática que orienta uma discussão bastante significativa para a nossa pesquisa vem do trabalho desenvolvido por Tatiana Salgueira Caldeira em: *Identidade (s) e memórias no romance Dois Irmãos*. Nesta pesquisa, de 2004, apresentada ao programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), a autora contribui, mostrando a memória como função ativadora para a formação de identidades. Um elemento importante para que essas memórias possam vir à tona é a voz do narrador Nael, que faz revelações que permitem organizar tais vozes, proliferando outras identidades narrativas.

Em sua tese de 2006 intitulada: *Representação da natureza na ficção amazonense*, Alison Marcos Leão da Silva defende a proposta de que as imagens ficcionais são representadas na narrativa de *A Selva*, tendo como suporte a linguagem que possibilita recriar a natureza, e sob esse prisma podemos entender a que tipo de discurso essas imagens se vinculam.

A Selva: viagem de descobrimento é uma tese de 2007, defendida por Vander da Conceição Madeira, da Universidade de São Paulo (USP); nela, o autor procura mostrar as

interseções entre Literatura, História e Memória em *A Selva* e em *Ensaio Amazônicos*, de Euclides da Cunha, procurando semelhanças nas abordagens sobre o espaço dessas narrativas.

Em um dos trabalhos mais recentes sobre o tema da Amazônia brasileira, com base nos romances *Dois Irmãos*, de Milton Hatoum, e *A Selva*, de Ferreira de Castro, o professor Gilson Penalva, da Universidade Federal do Pará (UFPA), campus Marabá, apresentou ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Universidade Federal da Paraíba (UFPB) a importante tese intitulada: *Identidade e hibridismo cultural na Amazônia brasileira: um estudo comparativo de Dois irmãos e Cinzas do Norte, de Milton Hatoum e A Selva, de Ferreira de Castro*. Nesse trabalho, o pesquisador busca fazer uma análise comparativa dos romances pelo enfoque do conceito de “amazoniedade”, a partir das teorias desenvolvidas pelos Estudos Culturais e pós-coloniais, avançando com o tema das identidades culturais. O trabalho, de maneira geral, questiona os discursos produzidos via literatura e propõe uma revisão na forma de ver o espaço dessa região, com base nessas obras, a fim de desconstruir as representações historicamente construídas como verdades sobre a Amazônia. A pesquisa desenvolvida avalia como esses empreendimentos literários participam na construção imaginária e simbólica da Amazônia.

Com base nesses importantes estudos, a pesquisa que apresentamos intitulada: *A construção das identidades culturais na Amazônia brasileira em Dois Irmãos, de Milton Hatoum, e A Selva, de Ferreira de Castro* caminha mais como um apontamento que se quer enquanto eco de todos esses trabalhos. Embora em alguns deles não tenhamos percebido o diálogo com os estudos atuais sobre cultura, extraímos de cada um os subsídios para avançar nessas discussões. Em relação ao trabalho de Penalva (2012) avançamos quando sinalizamos o problema da alteridade, o conflito com a diferença cultural; porém, dialogamos com o trabalho acima referido na perspectiva dos Estudos Culturais e pós-coloniais.

De todo modo, entendemos que esses trabalhos delineiam mapas, traçam contornos específicos no tratamento dado ao conceito de cultura, abrindo novas e outras estratégias de leituras nesse campo que não esgota sua força de diálogo com o novo, com o diferente, com o ato insurgente. São textos introdutórios que orientam para perspectivas amplas, complexas e de releituras culturais em processos de tradução, problematizadas em análises específicas nos romances *Dois Irmãos*, de Milton Hatoum *A Selva*, de Ferreira de Castro.

Nesse sentido, este projeto surge da necessidade de implementar pesquisas no campo da literatura e da cultura, com ênfase na área da Amazônia brasileira, com o propósito de analisar o

diálogo existente entre literaturas produzidas no vasto domínio dessa região. Dessa forma, os conceitos aqui selecionados para dar suporte às nossas discussões são de fundamental relevância para projetar o espaço amazônico como um todo, pois, por muitos séculos, foi cruelmente lembrado como um lugar do “nada”, do vazio, da esterilidade cultural.

Sendo assim, é sob a perspectiva dos atuais estudos sobre cultura que encaminharemos as discussões em torno das obras de Ferreira de Castro, *A selva*, e Milton Hatoum, *Dois Irmãos*, pois elas permitem contrapor imagens e discursos construídos em momentos diferentes da Amazônia, desde os tempos mais remotos até os dias atuais, embora sob a ótica do europeu a região permaneça congelada em uma ideia imaginária que satisfaz os interesses de forças políticas e econômicas.

As obras elencadas não somente permitem contrapor discursos, mas também são base de um estudo da Amazônia brasileira em sua complexidade de culturas, de povos, de raças, de etnias, de religiões, de heterogeneidades culturais construtoras de identidades, de hibridismos, permitem pensá-la não a partir do seu espaço físico e geográfico, mas do seu contexto de enunciação constituído pelas múltiplas vozes que apontam para a construção de um imaginário com articulações em comum. Neste trabalho, indica-se a força da representação do momento histórico em que se inserem as narrativas aqui tratadas.

A proposta que lançamos é de novos olhares de (des)leituras, com vistas a reconhecer a importância do que o outro diz, mas com a possibilidade de cruzar caminhos e fronteiras que atravessam esse olhar e esse dizer, que em algum momento do tempo, ficaram aprisionados nas mãos e na voz do colonizador.

2 DAS CIÊNCIAS SOCIAIS AOS ESTUDOS CULTURAIS

2.1 A Amazônia brasileira: sua vida político-econômica e social

Falar de um inventário, ou de um mapeamento do espaço amazônico, ou da Amazônia como imaginário e representação é ter de, no mínimo, pensar em uma trajetória que se movimenta entre estudos de economia, política, olhares de viajantes e novos estudos sobre cultura no momento contemporâneo. Enquanto um complexo regional tão extenso, a Amazônia brasileira foi inferiorizada até fins do século XIX, como lugar discursivo.

Expressões como: “inferno verde”, “pulmão do mundo”, o mito do grande eldorado ou das lendárias mulheres guerreiras do Amazonas, construídos pelo olhar-discurso do estrangeiro viajante, colaboraram para submeter e reduzir o espaço amazônico ao lugar de imagens estáticas e estáveis, tudo reforçado pela ideia dos mitos. Tal ideia guiou de forma preconceituosa muitos estudiosos e pesquisadores quando para essa região vieram. E no dizer de Márcio de Souza “A Amazônia é ainda uma das pátrias do mito, em que ainda existe uma unidade entre o pensamento e a vida em uma constante interação de estímulos e afirmação” (SOUZA, 1977, p. 39). A lenda, o mito como únicas marcas, como um sempre, como um eterno, é poder no momento oportuno provocar um deslocamento no olhar do outro, à medida que a inserimos em outros contextos de produção e abrimos o debate das diferenças culturais. Uma imagem que marca esse reducionismo pode ser dada pela seguinte citação:

A geografia fantástica do Brasil como do restante da América tem como fundamento, em grande parte, as narrativas que ouviram ou quiseram ouvir dos indígenas, e achou-se, além disso, contaminada, desde cedo, por determinados motivos, que sem grande exagero se podem considerar arquetípicos. E foi por intermédios de tais motivos que se interpretaram, e por muitas vezes, se “traduziram” os discursos dos naturais da terra (PRADO, 2006 p.83).

Com essa passagem, iniciamos as discussões sobre os contextos de produção que construíram um imaginário equivocado, mas importante para entendermos a lógica de

funcionamento do pensamento ocidental. Nossa intenção não é apenas problematizar essa mentalidade, mas contestá-la e criar resistência contra formas de pensamento que insistem em inferiorizar culturas e saberes significativos.

Para situar essa discussão, podemos dizer que a Pan-Amazônia é constituída por um conglomerado geográfico, político e cultural, formado por oito estados soberanos, a saber: Brasil, Venezuela, Colômbia, Equador, Peru, Bolívia, Suriname, Guiana e a Guiana francesa — possessão francesa na América —, que, em aspectos gerais, se apresentam sob forma de construção discursiva em comum, proposta por Ana Pizarro (2012), atravessada por seus mitos formadores e suas lendas transmitidas de geração para geração. Compreendida como espaço cultural comum, atrasado, pensado, não a partir da forma de vida de suas populações, da produção dos seus saberes, dos seus problemas sociais, mas apenas da sua floresta e fauna, seus rios e minérios, fonte de riqueza e cobiça, torna-se, nesse sentido, o estudo da Amazônia brasileira, bastante produtiva para entendermos o processo histórico social e político de sua construção.

No plano brasileiro, a chamada Amazônia Legal compreende os Estados do Acre, Amazonas, Pará, Norte de Mato Grosso e Goiás, Oeste do Maranhão, incluindo os territórios de Rondônia, Roraima e Amapá, constituindo mais de cinco milhões de quilômetros quadrados (SOUZA, 1977, p. 98). Nesse sentido, interessa-nos de maneira clara, situar os Estados do Pará e do Amazonas, especificamente as cidades de Belém e de Manaus, para compreendermos a dinâmica econômica, política, social e cultural em que estiveram mergulhadas, sobretudo, no período do Ciclo da Borracha e da Belle Époque brasileira.

O desenvolvimento do contexto econômico da região amazônica pode, inicialmente, ser dividido em ciclos: ciclo do açúcar, ciclo do ouro, ciclo da borracha. Este último daria o tom mais promissor e compensaria o atraso da economia colonial, gerando um crescimento demográfico incontrolável. Segundo Amália Marteli, “a Amazônia se liberta de uma economia tipicamente colonial, mera fornecedora de matéria-prima a baixo custo em troca de produtos manufaturados a preço elevado procedentes do exterior” (MARTELI, 1969, p. 38).

Essa economia colonial não deixou de representar um avanço no desenvolvimento da região, mas produziu um sistema de desigualdades acentuado pelo enriquecimento de uns e a miséria de muitos, tornando-se cada vez mais evidente o fosso entre metrópole e colônia. Essa economia colonial, que ainda alimentou as economias de Belém e de Manaus, em quase todo o

século XIX, tem seu ápice com a criação de órgãos desenvolvimentistas que aceleraram o crescimento das cidades amazônicas.

Quando mencionamos “economia colonial” estamos nos referindo ao “ouro elástico” que impulsionou fortemente o plano econômico, social e cultural, para o surgimento de um centro industrial dotado de condições que favoreceram a dinamicidade das cidades de Belém e Manaus. Essa economia alavancou a construção de teatros, de comércios, multiplicando o número de lojas comerciais destinadas ao consumo local: possibilitou a construção e a ampliação de centros universitários, bem como fomentou a criação de cursos como Farmácia, Odontologia, Engenharia e Medicina, resultando em mão de obra especializada, etc; além disso, houve a construção de unidades hospitalares que promoveram o controle de endemias e epidemias de malária, acelerando o crescimento populacional. Também, a abertura de rodovias, hidrovias e ferrovias, que permitiram o escoamento de produtos e o trânsito de pessoas. O fluxo populacional para as cidades de Belém e Manaus foi muito intenso, sobretudo, nesse período da borracha.

Por assim dizer, as cidades de Manaus e Belém, dos séculos XVI a XVIII sofreram bruscamente o impacto positivo e negativo dessas transformações trazidas por atividades extrativistas, manufatureiras e industriais; estas, por sua vez, bastante incipientes, já que à época eram cidades de importação e consumidoras de bens industrializados. Manaus, nesse percurso, tem sua economia acelerada pela criação do complexo econômico da Zona Franca (ZF) de Manaus, que, segundo Marteli, “é uma área de livre comércio de importação, exportação e de incentivos fiscais especiais com a finalidade de criar no interior da Amazônia um centro industrial, agropecuário e comercial” (MARTELI, 1969, p. 11).

Desse modo, a criação de tal é área datada do ano de 1957, passando a funcionar com o decreto de 28 de fevereiro de 1967, sancionado pelo presidente da época, Juscelino Kubistchek; região gerida pelo governador do estado Arthur Reis, a região contribuiu significativamente para o avanço em diversos segmentos da vida dos povos da região, como a melhoria da segurança pública, a dinamização das comunidades e demais serviços ligados à administração pública, além de estimular o ensino técnico e profissionalizante. Contudo, seus efeitos se fizeram sentir em proporções não menos violentas.

De qualquer forma, podemos inferir que o processo de industrialização das cidades em questão foi um acontecimento do início do século XX, vinculado tanto à economia da borracha como à criação de órgãos responsáveis por sua projeção. Por um lado, Belém com a SUDAM

(Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia) e o banco BASA, (Banco da Amazônia), e por outro, Manaus com a própria SUFRAMA (Superintendência da Zona Franca de Manaus).

Esses acontecimentos, como pontuamos, geraram para as cidades de Manaus e Belém o advento de inúmeros comércios nos mais variados segmentos (alimentação, vestimenta, etc.), a formação de conglomerados humanos até então nunca vistos, além de uma massa de estrangeiros vindos de muitos países, tornando essas capitais lucrativas para os grandes seringalistas e para as empresas que ali instalavam seus negócios. De alguma forma, o *boom* da borracha afastou o marasmo financeiro e impulsionou o crescimento do estado e da própria cidade de Manaus, ainda que, com efeitos que se fizeram sentir em toda a capital amazonense; porém, a combinação entre atraso e progresso gerou inúmeros problemas sociais irreversíveis.

Assim, do declínio da borracha à criação da zona franca de Manaus, um enorme descaso se deu, alavancando de um só fôlego, três eixos de sustentação do sistema capitalista: a mão-de-obra barata e farta, uma legislação que concedia incentivos fiscais que permitiam investimentos lucrativos para os empresários e os grandes complexos industriais administrados diretamente pelo capital internacional.

Exclusivamente criada para integrar ao mesmo tempo o comércio internacional e a hegemonia dos Estados Unidos sobre outras nações capitalistas, a ZF, como estratégia política e econômica ligada às multinacionais promoveu uma economia de dependência, espoliadora e prejudicial; como nos informa Souza, “a criação da Zona Franca lançou o Estado em uma encruzilhada crítica e fechou a porta para qualquer esboço de recuos históricos” (SOUZA, 1977, p. 161).

De fato, era tarde para um retrocesso, e ao lado do tripé extrativista, integracionista e neocolonialista, a ZF, ou resolveria o problema local, ou seria devorada por esse sistema, tornando a metrópole opulenta e os seringais, explorados. Nesse caso, órgãos do governo federal como a SUDAM e a SUFRAMA, criados com a função de controlar mais de perto o desenvolvimento, não somente das atividades lucrativas na região, mas fomentar, sobretudo, a injeção de capital internacional no país, como jogada ideológica, política e de poder, firmavam-se como verdadeiros olhos do governo sobre a Amazônia, tanto em Belém quanto em Manaus.

Esses contextos mencionados até aqui são importantes porque dão uma dimensão geral do panorama amazônico do ponto de vista geo-econômico e geo-político, promovendo no interior da região amazônica uma força de significação e de atração populacional. Estamos diante de

contextos de produção que ajudam a entender a Amazônia brasileira como foco de migração, aspecto que marca consideravelmente nos planos social, cultural e populacional, uma nova forma de inserção desse espaço geográfico no plano imagético do ocidente.

Márcio de Souza, ao estudar profundamente a Amazônia brasileira, preferencialmente de Manaus e Belém, diz-nos que “a Amazônia de hoje é um lugar bem diverso do que era anteriormente a 1500, não porque o clima e a topografia tenham mudado sensivelmente, mas porque o desenvolvimento cultural sofreu modificações drásticas” (SOUZA, 1977, p. 30).

Como um grande laboratório da adaptação cultural e da assimilação dos “selvagens” habitantes dessa terra pela cultura dos civilizados, a Amazônia, nos últimos tempos, tem experimentado um encontro nada pacífico entre formas de cultura ditas superiores e as do colonizado, dadas como inferiores. Nas palavras de Souza:

O primeiro se desenrolou sobre a influência da seleção natural, resultando dos ingredientes trazidos pelos primeiros homens que povoaram há alguns milênios antes da era cristã; o segundo, introduzido no princípio do século XVI, foi um sistema de exploração controlado do exterior, que não apenas destruiu o equilíbrio anterior, mas impediu o estabelecimento de um novo equilíbrio (SOUZA, 1977, p. 30).

Sobretudo na Amazônia, a civilização ocidental, em sua mais violenta *performance*, exerceu o massacre dos primitivos, sob a forma de imposição cultural determinista, validada, inclusive, pela ciência naturalista da época, que via tudo pela sua lupa. Contudo, Souza acredita que “nossa Amazônia está marcada profundamente pela presença dessas culturas autóctones” (SOUZA, 1977, p. 34).

De fato, o problema sinaliza um processo que em si é assustador, pois, durante séculos, a presença do homem branco e sua cultura marcaram violentamente o processo de imposição cultural sobre uma sociedade completamente diferente da sua, isso tem se mostrado incapaz de resolver o problema de uma região como a Amazônia. Sobretudo, no aspecto complexo de sua cultura, como nos coloca Marteli:

O complexo cultural amazônico compreende um conjunto tradicional de valores, crenças, atitudes e modos de vida, formadores da organização

social e de um sistema rudimentar de conhecimentos, práticas e usos de recursos extraídos da floresta, rios, terras e águas, integrados à sociedade amazônica ao longo de um processo histórico herdado do índio (MARTELI, 1969, p. 73).

De modo geral, a cultura amazônica se mostra ligada aos seus elementos naturais, incorporando um conjunto de outras realidades, advindas, inclusive, de povos e de intensos fluxos migratórios somados a uma população vinda de diversos estados do Brasil. O colonizador europeu, por exemplo, trouxe consigo valores culturais que, de alguma maneira, foram integrados à cultura amazônica, e esta se integrou à deles, não de maneira imparcial, mas, resultando na construção de formas culturais complexas que fogem ao controle, como modos de vestir, língua, religião, dança, música, comidas, etc.

Essas formas de expressão culturais, a princípio, soavam harmoniosas, pacíficas e equilibradas, no entanto acabaram por se mostrar insuficientes e contaminadas pela realidade em que eles (os brancos) se inseriam; afinal, tudo isso trazido para os povos primitivos, já existia à maneira dos povos tradicionais: eles vestiam, construía, falavam, possuíam um sistema religioso e educacional, ainda que de maneira “primitiva” na concepção dos brancos.

Segundo Souza (1977) em meados do século XIX, há o atrativo lampejo da borracha. Ingleses assinalaram sua presença, inaugurando empresas, serviços públicos que criaram condições estruturais para o desenvolvimento posterior em diversos setores como navegação, energia, transporte, água e esgoto e demais facilidades urbanas nos centros de Manaus e Belém.

Essa forma de entrada modificava consideravelmente, não apenas a paisagem geográfica das cidades amazônicas, mas todo o sistema social e cultural da época. Ao lado dessas companhias inglesas, outras como as portuguesas, francesas e alemãs, geralmente ligadas ao segmento alimentício, fornecendo mercadorias aos seringueiros, também contribuíam para alterar a cultura local, dessa vez, na base da alimentação dos moradores da região e daqueles que se destinavam para lá. Eram enlatados e bens industrializados que começavam a participar do cotidiano alimentício das famílias ribeirinhas, em muitos casos, causando uma série de problemas de saúde nessa população. No auge da borracha, observou-se um intenso fluxo de famílias advindas de vários lugares do Brasil e de outros países, caracterizando um espaço totalmente misturado, formando por várias culturas e seus modos de vida. Por um lado, as migrações devidas à concessão empresarial, por outro, a tão importante mão-de-obra “escrava” que alavancava o enriquecimento dos “donos” dos seringais e acelerava a miséria dos trabalhadores.

Segundo Souza (1977), uma corrente migratória importante e que também teve papel significativo no processo de formação e construção das identidades culturais dos povos da Amazônia, foi o norte do país: cearenses e maranhenses corriam em busca da tão sonhada melhoria de vida. Desse fluxo, o que predominou de migrantes brasileiros na região do ciclo econômico da borracha foi a concentração de cearenses; segundo estimativas, chegou a uma população de 300 mil homens. O seringueiro, retirante, nordestino, geralmente, fugitivo das secas e da miséria, era “uma espécie de assalariado de um sistema absurdo” (SOUZA, 1977, p. 36). Livres em sua natureza humana, eram facilmente aprisionados e escravizados nos seringais, tornando-se escravos economicamente ativos, porque do contrário, a morte era seu único destino.

Podemos nesse cenário “selvagem” presumir que a morte podia vir para o que extraía a borracha, mas ela era também seu meio de vida. Nesse sentido, o látex, extraído da árvore da seringueira, uma enorme palmeira crescida nas várzeas das alagadiças regiões amazônicas, que apresentam temperatura bastante elevada durante o dia, em torno de 35 a 40° C e a noite uma queda de 25 a 26° C, torna o solo amazônico propício para o desenvolvimento e cultivo desse produto e aprofunda o trabalhador em uma coleta penosa e desumana, enquanto o latifundiário que se julga dono do latifúndio enriquece a custa do sofrimento e desespero humanos. A seringueira é como coloca Souza “uma árvore que se regenera e se multiplica aos milhões”, (SOUZA, 1977, p. 89). Solicitando, dessa forma, milhares e milhares de trabalhadores. Foi, portanto, no final do século XIX, que centenas desses aventureiros chegaram como deportados, e a mão de obra do nordestino começava a ser desviada para os seringais, e a monocultura da borracha desviava sua atenção para o capital financeiro internacional.

Sendo assim, o ciclo da borracha desligava-se de uma economia tipicamente colonial e dos padrões limitados do cultivo extrativista de demanda local, para se aventurar na grande armadilha do capitalismo industrial, aliás, Márcio de Souza (1977) acredita que nas últimas décadas do século XIX, quando o ciclo tomou impulso, já era um comércio francamente estabilizado. Para Gondim, “A borracha parecia mais importante que ouro e diamante” (GONDIM, 1994, p. 219).

De modo geral, como forma de intervenção direta na economia das cidades de Belém e Manaus, a ascensão do ciclo da borracha, datada do meado do XIX, e o processo de industrialização, datado do final do século XVIII fomentavam condições propícias para alimentar as indústrias que produziram produtos ligados ao comércio do látex. No entanto, esse auge da

borracha, como coloca Gonçalves, “dependia do fluxo de mão-de-obra dupla que levava víveres para os seringais e trazia a borracha que tornava viável a atividade dos intermediários aviadores”. (GONÇALVES, 2010, p. 146).

De qualquer modo, o sistema de coleta do látex era uma atividade intensa e o seringueiro tinha que se dedicar ostensivamente à sua extração, ficando dependente do barracão dos seringalistas e como ainda coloca Gondim, “com a demanda crescente da borracha, muitos estrangeiros foram para a Amazônia. Manaus, Belém e cidades do interior, americanos, alemães, ingleses” (GONDIM, 1994, p. 234), pois o uso da borracha tornava-se intenso e mais diverso e seu mercado mais exigente, portanto, mais mão-de-obra e mais escravidão humana, ou seja, não foi apenas o homem amazônico que fora escravizado, mas todo aquele que se dirigiu para essa região em busca de melhoria de vida.

A crise desse produto, porém, assinala uma mudança na forma do próprio dono do seringal lidar com o empregado, de início estava proibido praticar a agricultura. Depois, os patrões se viram obrigados a permitir essa atividade como forma de manter o seringueiro na floresta.

O colapso do ciclo da borracha, por volta de 1912, já na primeira década do século XX, acentua a volta para casa, os sobreviventes, rumo à Europa, outros, já assimilados, permaneciam plantando e criando gados, ou se voltavam para outros setores da economia. Ainda sobravam os inclassificáveis, que eram absorvidos pela massa popular, e os que se promoveram economicamente, que acabaram participando como: comerciantes, empresários e políticos na liderança cabocla. Assim, esse migrante-retirante, depois de uma longa jornada, alcança alguma projeção econômica, social e política, ainda que bastante insignificante ou incipiente.

Contabilizando o saldo negativo da balança humana, podemos dizer na voz de Marteli (1969) que:

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

De fato, o sonho esfacelado na palma das mãos dos trabalhadores dos seringais deixou, como contribuição, culturas advindas de outras Amazônias o que ajudou na constituição da população da época, pois o tipo brasileiro foi formado por diversas origens, raças, etnias, que de maneira gradativa, alteraram o processo de culturas das populações locais e mesmo dos povos estrangeiros.

A presença desses povos, sejam eles estrangeiros ou brasileiros, perfazem uma acentuada fixação cultural na região da Amazônia brasileira, com interesses nem tão diferentes, essas populações ajudavam a formar núcleos urbanos complexos, impossibilitando a delimitação de uma cultura de brancos — para um lado e de escravos — para o outro.

Desse modo, esses contatos geraram contribuições culturais de toda ordem, na verdade, a cultura do branco, foi dentre outras coisas, bastante nociva, como nos informa Souza (1977):

A descoberta da Amazônia pelos exploradores europeus no século XVI iniciou um período de rápidas e drásticas mudanças. Doenças novas e mortais dizimaram a população indígena e as atitudes culturais estrangeiras substituíram aquelas que se tinham criado durante milênios de seleção natural. Aos olhos dos estrangeiros a Amazônia era principalmente uma fonte de produtos exóticos que podiam ser vendidos por preços elevados e o fito de lucros imediatos teve primazia sobre as vantagens da produtividade a longo prazo. (SOUZA, 1977, p. 38).

Não podemos esquecer que a cultura do Ocidente, em qualquer território em que tenha entrado sem pedir licença foi bastante perturbadora, traumática e mais que exploradora, dizimou com suas doenças, praticamente todas as populações nativas das regiões que colonizaram. No caso das populações amazônicas, o Ocidente impôs sua cultura, seu modo de vestir, de falar, de pensar, de rezar, tentando modificar tudo o que achavam “errado” nesses trópicos. Todavia, a investida colonialista sobre as novas terras tinha a intenção como diz Roger Bastide de: “ver o paraíso transformado em inferno pelo homem, na ânsia de extrair riquezas de tudo, comercializando a árvore e o capim, metamorfoseando em dinheiro o suco das plantas, o veneno dos cipós e o colorido dos pássaros” (BASTIDE, 1975, p. 38).

E nesse desejo, escravizava os indígenas, estuprava suas mulheres, matava seus velhos e suas crianças, e os fugitivos, eternos deslocados, ou os sobreviventes rendidos pela covardia das armas de fogo e o cansaço da batalha, eram jogados para o lugar da espera da segunda morte.

Desse modo, a Belém dos seringais, amplamente descrita em *A selva* de Ferreira de Castro, com suas doenças, com sua exploração do homem pelo homem e a Manaus de Milton Hatoum, em *Dois Irmãos*, povoada de histórias de povos que se cruzam no fluxo da vida, ambas Amazônias brasileiras, são diferentemente palcos que tematizam esses lugares de enunciações. Lugares que se esforçam para confirmar o etnocentrismo, como no caso de *A Selva*, trazendo as diversas nacionalidades: a Amazônia dos nordestinos, a Amazônia dos europeus ou a Amazônia dos nortistas para o jogo complexo e conflituoso das identidades.

Essas Amazônias produzidas nos entrechoques de convivências, dos entrecruzamentos fronteiriços, dos deslocados e mesmo dos despatriados ou desterritorializados compõem muito mais que um imaginário, uma fantasia ou uma quimera que qualquer literatura já produziu para a satisfação dos homens da ciência, mais “verdadeiras e reais” histórias de vida que, antes de tudo, devem instigar a sensibilidade do observador.

Por hora, é nesses e desses contatos, que as diferenças culturais, mesmo em um regime de trabalho escravo na coleta da borracha, marcam o que veremos nas análises das obras: o choque entre culturas diferentes. E desse choque que nada tem de atual, do horrível ou da beleza, que se encontra na origem de todos os homens, é o infernal e menos paradisíaco, em uma síntese dos contrários que surge o olhar primordialmente do novo.

2.2. Rediscutindo o conceito de cultura

As abordagens conceituais sobre o tema da cultura, cristalizadas em discursos construíram, sem dúvida, uma forma de ver o mundo. Como nenhuma teoria consegue se esquivar do risco de ser difundida, o conceito de cultura, vinculado às ciências sociais e à Antropologia orientou durante muitos séculos um modo específico de ler o tema da identidade cultural, esta rígida e praticamente única, racionalizada como matriz de todos os povos, foi a base do pensamento eurocêntrico até fins do século XIX. Mas, com os estudos culturais do início do século XX, a palavra sofreu um deslocamento em seu regime de leitura e ganhou projeção nos debates acadêmicos.

Nesse sentido, este capítulo pretende recuperar um pouco da trajetória da palavra cultura, pontuando em que momento os estudos clássicos de cultura negligenciaram uma visão mais ampla sobre o assunto, esquecendo-se de problematizá-la, abrindo caminhos para outros campos de estudos. Nesse andamento pretendemos ler o conceito de identidade cultural, não como uma e encapsulada por um centro estável, mas como esta dialoga com outros pensamentos em torno do tema, para fortalecer as discussões dos estudos de cultura, e assim, chegar às discussões fornecidas por Stuart Hall, na perspectiva de formações de identidades culturais no plural, e posteriormente, chegando especificamente nos conceitos de Hibridismo e diferença cultural, de Homi Bhabha, que orientam nossas leituras para uma politização do tema.

O conceito de cultura ligado a certa sociologia, em algum momento, resumiu-se ao seguinte pensamento: “A sociologia cultural, que de um modo ou de outro, subordina a ideia de cultura á noção de ciclo, de estrato ou círculo, tem prestado serviços enormes ao pensamento e às ciências sociais” (MOTA, 1977, p.130).

Essa sociologia da cultura que se ocupou, grosso modo, de esquemas metodológicos para estabilizar o conceito, já que as circunstâncias que o permitiram eram materiais e históricas, tem fornecido para os estudos de cultura atuais posicionamentos divergentes, refletindo uma política cultural produtiva no debate contemporâneo.

Podemos entender que inicialmente o conceito de cultura se preocupava com a busca dos elementos que sustentassem descobertas homogêneas, estáveis e até mesmo puras, com aportes em raça, religião, para a Sociologia, e posteriormente, objetos de uso doméstico, para a Antropologia, contribuindo para a formação de um pressuposto de identidade cultural ambivalente e disposto em dicotomias, separados nesses casos por categorias metodológicas e epistêmicas que formalizavam esses aportes.

Essa preocupação em torno de uma unidade ou núcleo cultural com base em formulações fechadas alimentou estudos de Sociologia e Antropologia durante longo período, fazendo-se necessário mapear resumidamente alguns desses pensamentos em torno do tema. Por exemplo, ligado ao estudo de Antropologia, o conceito de cultura ganha leitura específica e segundo Laraia a “cultura é essencialmente um conceito antropológico, pois a antropologia assume como objeto de estudo ‘diferentes culturas’ que poderia ser compreendido como o estudo das diversidades humanas” (LARAIA, 2002, p. 36).

Embora a Antropologia concebesse as diferentes culturas, o rigor do método também exigia formulações de hipóteses que claramente delimitassem esse campo de conhecimento. Era comum determinar na ciência antropológica, um objeto específico que pertencesse a um grupo humano e fosse uma referência matricial de sua identidade cultural. Contudo, o dilema da cultura vem desde antes de Cristo, provavelmente em Confúcio, quando afirma que: “a natureza dos homens é a mesma, são os seus hábitos que os mantêm separados” (CONFÚCIO apud MALINOWSKI, 1978, p. 34). Exceto a ideia de que os homens têm a mesma natureza, o fato de que eles praticam em contextos diferentes, atividades culturais diferentes, já se mostrava um problema identificado e que não foi levado em consideração pelo conhecimento científico, ou como coloca mais densamente Malinowski (1978):

Cada cultura possui seus próprios sistemas de valores; as pessoas têm suas próprias ambições, seguem seus próprios impulsos, desejam diferentes formas de felicidade. Em cada cultura encontramos instituições diferentes, nas quais o homem busca seu próprio interesse vital; costumes diferentes através dos códigos de lei e moralidade que premiam suas virtudes ou punem seus defeitos. Estudar as instituições, costumes e códigos, ou estudar o comportamento e mentalidade do homem, sem atingir os desejos e sentimentos subjetivos pelos quais ele vive, e sem o intuito de compreender o que é, para ele, a essência de sua felicidade, é, em minha opinião, perder a maior recompensa que se espera do estudo do homem (MALINOWSKI, 1978, p. 34).

Desse modo, a existência de sistemas de valores culturais rígidos e controladores ligados às instituições, e a diferença existente entre os homens, não deve servir para engessar o comportamento e as práticas humanas, mas, ao contrário, é essa diferença constatada que deve direcionar uma maneira de tratar questões referentes ao tecido cultural de um povo. No entanto, o controle das práticas culturais esteve ligado por muito tempo aos estudos de Antropologia e de Sociologia, que na tentativa de cristalizar o tema da cultura colocou o problema do conceito em colapso, acentuando a crise nos debates sobre essa temática.

Essa crise no estudo do homem também já anunciava um esvaziamento no modelo de cultura como certo, único e verdadeiro e que por consequência, produzia efeitos que, de maneira geral, afetariam diretamente as relações entre cultura e sociedade, introduzindo uma sensação de

incertezas e de imprecisão no significado generalizante que sustentava os discursos. Afinal, povos e suas sociedades não devem ser regulados em suas práticas culturais, e em suas vivências em grupo.

Essa relação entre cultura e costumes como padrões de comportamento encontrou raízes no universo das ciências humanas, que se ocupou entre perspectivas neoevolucionistas, idealistas-estruturalistas, acentuando no momento em que redefinições nos mapas culturais empurram para uma crise do conceito. Alguns indicadores conceituais ou correntes que de alguma maneira leram o problema da cultura estimularam ainda mais a crise.

Por exemplo, para os neoevolucionistas como Leslie White, citado por Laraia: “a cultura se constitui como um conjunto de sistemas de padrões de comportamento socialmente transmitidos que servem para adaptar as comunidades aos seus embasamentos biológicos” (WRITE *apud* LARAIA, 2002, p. 59).

Essa ideia de transmissão de cultura apresenta-se, de alguma forma, sob embasamentos biológicos que seriam decorrentes de fatores que influenciaram o homem ao longo de sua história, a velha ideia de que somente os mais fortes sobreviveriam e que os meios determinariam os fins, geravam uma cultura descolada de suas práticas, introduzindo o homem em um único modo de ver, sentir e pensar seu lugar social. De todo modo, o avanço dos neoevolucionistas para os evolucionistas, foi o de deslocar fragilmente essas noções e avançar em termos conceituais sobre essa condição do homem. De modo geral, os evolucionistas consideravam o homem como produto biológico, e os neoevolucionistas desenvolviam a concepção de estudos do homem como produto histórico.

Nesse sentido, para a primeira corrente, o homem enquanto produto biológico seria incapaz de desenvolver conhecimento, razão e cultura, portanto, encaixado em características como bárbaro, primitivo; e como produto histórico, para a segunda corrente de pensamento, era apenas um ser que estaria propenso a absorver todo o conhecimento produzido socialmente, mas já avançava em termos racionais.

Por outro lado, para os idealistas, corrente que se opunha aos neoevolucionistas a cultura era situada no campo do cognitivo, entendendo que “cultura é tudo aquilo que o indivíduo tem de conhecer ou acreditar para operar de maneira aceitável dentro da sociedade” (LARAIA, 2002, p.61).

Uma cultura cognoscível presumiria algo ditado de cima para baixo, como cumprimento de regras, normas e procedimentos sociais que automatizariam o sujeito na sua trajetória em sociedade, ensinariam como se comportar, inclusive em muitos aspectos da vida privada e atuar nesse lugar, mas do que isso, o trabalho da ideologia como representação das relações dos sujeitos, em que a ideologia provoca uma separação entre o real e o vivido. Para os idealistas a cultura se inseria dentro de um sistema pensado como separado da vida concreta, lidando com valores atemporais e eternos (CEVASCO, 2008, p, 65). Sendo assim, para Williams, em termos teóricos, fazia-se necessário: “se contrapor às visões idealistas da cultura que insistem em pensá-la como domínio separado da vida concreta” (WILLIAMS, 2003, p.110) ou como repositório de valor espiritual, sempre compreendida como superestrutura.

Dentro dessa corrente idealista, a palavra cultura era estudada como processo estruturalista guiado pela antropologia de Lévi-Strauss que a quer: “suficiente, mais não excessiva e que as culturas ameaçadas devem ser protegidas” (LARAIA, 2002, p. 60). Provavelmente estamos diante de um pressuposto de modelo cultural cunhado ao molde de uma civilização específica e composta de hierarquias. De maneira geral, encontramos nessa dita cultura modelar uma ideia de: protegê-las do mal, ou seja, para os que dispunham de uma cultura com base em verdades, subjugar ou submeter uma não cultura era necessário para salvaguardá-la, e de algum modo, torná-la viva. Um sistema como o da escrita, que reforçado pela teoria da linguagem de Ferdinand de Saussure dava a direção do que era ou não cultura. Sendo assim, tudo que fosse julgado bárbaro, primitivo, atrasado e fosse entendido como uma não cultura deveria ser exterminada, tendo como suporte, um código escrito e representativo de um sistema linguístico que formalizava o conteúdo do mundo do colonizador, desprezando a ideia de que a escrita não regulava o mundo dos povos de cultura tradicional.

Dito isso, essa teoria da linguagem seria semelhante a uma teoria da cultura como uma fórmula direta que equacionasse as questões de método e de análise para comprovar as pesquisas de campo em torno da formalização de um conceito de cultura, que referenciasse a cultura do pesquisador. Para Strauss e para o pensamento vigente à época, estudar cultura era estudar códigos partilhados por indivíduos que estavam inseridos em uma cultura de transmissão, segundo ele, o papel da Antropologia era o de interpretar códigos, símbolos das culturas pelo olho de quem as observava, transformando o universo semântico do nativo em significado pela categoria dos elementos culturais do observador antropólogo. E, para a pretensão da ciência: “os

antropólogos sabem de fato o que é cultura, mas divergem na maneira de exteriorizar esse conhecimento” (LARAIA, 2002, p. 63).

E foram essas divergências no campo da própria ciência e o código escrito a que recorriam que provocaram inúmeras rupturas no tratamento dado à maneira como sistematizavam a palavra “cultura”. Porque, como podemos entender, cultura não é apenas uma palavra, mas um conjunto de manifestações enunciativas que materializam, conforme as necessidades de cada grupo, povo, sociedade ou comunidade, dispositivos de atuação e de produção cultural.

Quando percebemos de súbito que os conceitos mais básicos – os conceitos, como se diz, dos quais partimos – não são conceitos, mas problemas, e não problemas analíticos, mas movimentos históricos ainda não definidos, não há sentido em se dar ouvidos aos seus apelos. Restam apenas, se o pudermos, recuperar a substância de que suas formas foram separadas (WILLIAMS, 1979, p.17).

No contexto dessas discussões, a ideia de cultura flutua como resíduo de um sistema simbólico que existiu e funcionou como criação cumulativa da mente humana. Clifford (1995) ao reforçar o tema, acredita que a cultura deve ser considerada: “não como um complexo de comportamentos concretos, mas como um conjunto de mecanismos de controle, planos, receitas, regras, instruções para governar o comportamento” (LARAIA, 2002, p. 61). Esse era o posicionamento assumido por uma parte dos estudos de Antropologia que enfocavam cultura descolada do chão social a que se ligava. A cultura distanciada desse lugar funcionava exatamente como um mecanismo de controle sobre corpos, mentes e práticas. Assim, a problemática era alimentada por divergências nesse campo conceitual, uma vez que o consenso era um choque de poder.

Esse pensamento antropológico circulou fortemente até fins do século XIX e influenciou toda a produção de um conceito que já se desdobrava problemático. A noção de cultura construiu um modelo de sociedade que foi violentamente difundido em um contexto específico. Mas, entre excluir elementos e fixar outros, as ciências de modo geral, se ocuparam prioritariamente na fonte e na origem de manutenção de uma cultura. No entanto, o problema da identidade como fator cultural não agregava simplesmente valor de realidade, mas de histórias e experiências de vidas, em uma realidade sem parâmetros. Sendo assim, os textos social ou antropológico estariam

ancorados em uma ciência da linguagem com métodos de estratégia de escrita que especificamente orientavam a construção de uma identidade cultural ligada ao pensamento da ciência.

Em contraste com essa concepção, Williams se apropriou da noção, antes mais recorrente em antropologia, de cultura como um modo de vida justamente para demonstrar que se trata de algo comum a toda a sociedade, que inclui, além das grandes obras – modos de descoberta e de criação –, os significados e valores que organizam a vida comum (CEVASCO, 2003, p.110).

Com ênfase nesse debate, os estudos culturais, como um novo modo de pensar uma prática de política cultural que articulasse cultura e vida social, propuseram um estudo de cultura que rompesse com formas de ver enraizadas em teorias. E foi esse posicionamento que permitiu a Raymond Williams romper com as teorias culturais como as que foram pensadas por uma corrente inglesa cujos nomes F. R Leavis, Richards e Arnold tinham na revista *Scrutinity* a base de um pensamento sobre o conceito de cultura. Esses homens desenvolveram uma crítica literária que viria a ser conhecida por leavisianismo que, grosso modo, seria um manual de funcionamento das práticas culturais em uma Inglaterra do século XVIII. Na verdade, o grande esforço de Richards e Leavis, ou mesmo da chamada Escola de Cambridge da qual faziam parte foi o de dar ao exercício crítico sobre esse conceito bases sólidas e científicas.

Em contrapartida, baseados na importância da prática sobre a teoria Raymond Williams, Edward P. Thompson e Richard Hoggart elaboraram no mesmo século, uma crítica contra o legado cientificista de Leavis, na tentativa de reformulação do conceito de cultura sem, no entanto, abandonar os princípios marxistas que tinha no materialismo cultural e histórico a cultura como uma atividade material da sociedade. Para isso, ler Antônio Gramsci, Georges Lukács, Bertolt Brecht, Walter Benjamin, Adorno, Marcuse, Louis Althusser, e o próprio Karl Marx entre outros, se tornava fonte importante e indispensável para entender como se estruturava esse conceito. O objetivo central era analisar o pensamento teórico marxista, tentando rever questões ligadas ao campo da cultura.

Dessa forma, Raymond Williams da escola inglesa, no auge de uma política cultural dos anos 60, em uma Inglaterra ditadora de cultura, ao pensar essa classe trabalhadora de onde saiu, redefine cultura como modos de vida conectados ao chão social em que ela se realiza, chegando a

mencionar a ideia de “letramento cultural” que abria a possibilidade para que todos detivessem o poder de interpretar e de usar criativamente signos e formas de organização cultural (CEVASCO, 2008, p. 109-110). Essa postura de Williams provocou um desconforto em pleno contexto inglês, em que Arnold e Leavis nessa mesma década, defendiam uma prática de cultura modelar e contestavam qualquer ideia de cultura que fugisse às suas concepções formais. Contudo, repensando essa ideia, Williams afirmou que cultura:

É todo um conjunto de práticas e expectativas, sobre a totalidade da vida: nossos sentidos e distribuição de energia, nossa percepção de nós mesmos e nosso mundo. É um sistema vivido de significados e valores – constitutivo e constituidor – que, ao serem experimentados como práticas, parecem confirmar-se reciprocamente (WILLIAMS, 1979, p.14).

Todavia, fugindo a esse pensamento, historicamente, nos séculos XV e XVI, o conceito de cultura segundo Bosi (1992) esteve associado a uma gênese de dialética colonial inscrita em uma relação cultural de hierarquia e de subjugação, que submetia ao modelo europeu uma cultura não europeia. Posteriormente, com o pensamento de Raymond Williams, estudioso de cultura no contexto inglês, a palavra é deslocada de um polo de oposição, apresentando-se sob uma condição mais humana em que as práticas culturais adquiriram significações diferenciadas.

Nesse sentido, a palavra cultura ganha, segundo Cevasco, status não apenas de conceito, mas de valor humano na Inglaterra do século XVIII, quando intelectuais como Williams, Hoggar começam a pensar sobre o trabalho manual da época, formulando uma leitura crítica sobre o que pensavam sobre cultura, naquele momento, se opondo a nomes como Arnold e Leaves que defendiam o refino e o elitismo da cultura e acreditavam que: “a colonização era um projeto totalizante cujas forças motrizes poderão sempre buscar-se no nível de explorar os seus bens, submeter os seus naturais” (BOSI, 1992, p.15).

Inicialmente, cultura designava um modo de vida na agricultura familiar ou um modo de processo como cultivo de vegetais, ou criação e reprodução de animais. Posteriormente, como nos informa Williams (1992), cultura como cultivo ativo da mente humana designava a incorporação de vários significados que iam desde um estado mental desenvolvido e seus processos de desenvolvimento, até interesses culturais e atividades culturais, atingindo as artes e o trabalho intelectual do homem. Mas, segundo Williams, esses trabalhos ainda inspiravam um

uso antropológico e um amplo uso sociológico, como modos de vida global, diria universal, significando cultura como elementos que estavam ligados aos modos de vida particulares.

Desse modo, tanto para uma sociologia quanto para uma antropologia da cultura, ligadas e concentradas significativamente às áreas já institucionalizadas quer da religião, no caso da antropologia, quer da educação como no caso da sociologia da cultura, a palavra em si orientava para um modo de vida global, como coloca Williams (1992) “a importância de cada uma dessas posições, em contraposição a outras formas de pensamento, é que leva, necessariamente, ao estudo intensivo das relações entre as atividades “culturais” e as demais formas de vida social”. (WILLIAMS, 1992, p.12).

Certamente, Williams ao se referir a outras formas de pensamento e ao colocar Cultura entre aspas, parece apontar para uma ruptura interna nos modos de ver as atividades culturais e propõe uma convergência contemporânea dos sentidos de cultura que até então, eram segmentados e controlados por correntes formais do pensamento antropológico e sociológico que, no momento da produção de uma teoria da cultura, não permitia intervir na sociedade, pensando na separação da organização social como atos instituídos e não como atividades cotidianas, mas, como nos faz entender Williams (1992), um afastamento aos sistemas de significação era difícil, como ele afirma:

Aquilo que hoje em dia frequentemente se chama de estudos culturais constitui um ramo da sociologia geral. Ramo, porém, mas no sentido de um modo característico de entrada em questões sociológicas gerais do que no sentido de área reservada ou especializada. Ao mesmo tempo, embora seja um tipo de sociologia que coloca sua ênfase em todos os sistemas de significações, está necessária e fundamentalmente preocupado com as práticas e as produções culturais manifestas (WILLIAMS, 1992, p. 14).

É claro, o autor não desliga cultura de seu nascimento nem etimológico e nem de sua potência social, mas o afasta de sua (de) limitação, trazendo para as discussões em torno do conceito de cultura, a ideia de uma sociologia de novo tipo. Uma Sociologia que como um campo em expansão aspirasse a uma política cultural relevante e que estudasse os fenômenos sociais como experiências de grupos e classes, já que: “a posição teórica dos estudos culturais se distingue por pensar as características da arte e da sociedade em conjunto, não como aspectos que

devem ser relacionados, mas como processos que têm diferentes maneiras de se materializar na sociedade e na arte” (CEVASCO, 2008, p. 64).

Contudo, como nos faz entender Yúdice (2004), o velho desejo de dar à cultura um fundamento unificador, seja de classe, raça, história ou ideologia afastava de uma ideia fechada a relação entre o social, nas suas práticas de interação e a cultura como sistema, porém, o estudioso nos faz pensar em uma base-centro da construção da cultura com ênfase no universal e no nacional. A cultura imposta por meios de mecanismos de repressão, controle e violência já não tinha mais sentido. Todavia, perseguindo a leitura do autor: “quando a cultura começa a se desterritorializar, quando ela se torna mais complexa e variada, ela assume todas as heterogeneidades da sociedade, perde seu centro e é preenchida com vida” (YÚDICE, 2004, p. 131).

Nesse caso, o desejo de cultura fundado e estruturado com base em elementos unificadores, torna o conceito reducionista e perigosamente totalitário, ou simplesmente retórico. De outro ponto de vista, a cultura como espaço transitório promove um distanciamento e uma aproximação no momento das heterogeneidades, com o cuidado de não fixar um objeto universal, mas deslocar politicamente sua leitura para outros contextos de enunciação.

Nesse contexto, o estudo sobre cultura precisa ter antes de questões conceituais a preocupação com processos importantes como: a globalização, a dissolução das fronteiras culturais, a questão da pós-modernidade, a vida no seu dia-a-dia, distanciando o estudo de complexos culturais supostamente harmônicos que não dão conta de problematizar a diferença inter e entre culturas, nas suas relações micro e macro-políticas, sociais, religiosas, culturais estabilizando sua própria maneira de ver e de pensar esse conceito como nos coloca Friedman (2000):

Uma designação abrangente para uma série de mudanças materiais, sociais, intelectuais e políticas que tiveram seu ponto de partida no final do século XVI, na Europa, com a emergência e a difusão do iluminismo e que acabaram por se misturar com a revolução industrial e com as transformações trazidas pelo capitalismo (FRIEDMAN, 2000.p. 10).

Esse supõe, em contrapartida, o panorama geral aberto nos debates contemporâneos sobre cultura, e como pontuamos acima com Cevasco (2008), Bosi (1992), Williams (1992), o próprio conceito de cultura já sofria desde o século XVI, a partir de pressões de diversos segmentos,

desse mal-estar. Uma “nova” sociedade com seus estilos de vida, sua moda, sua música, sua dança, seus sistemas de significação cultural chegavam como demandas e se misturavam ao tecido social em volume incontrolável de representações.

Essas misturas já anunciavam uma forma de mexer nos fundamentos do conhecimento instituído, de provocar uma desordem, uma desorganização do ponto de vista de sua hierarquização ou mesmo de sua estruturação, colaborando para que as demandas sociais surgissem como pluralidades. Nesse sentido, os acontecimentos deixavam de ser homogêneos e eram expostos a outras inserções culturais, incorporados pelas heterogeneidades, como nos coloca Velho (1994):

Os indivíduos modernos nascem e vivem dentro de culturas e tradições particulares, como seus antepassados de todas as épocas e áreas geográficas. Mas de um modo inédito, estão expostos, são afetados e vivenciam sistemas de valores diferenciados e heterogêneos. Existe uma mobilidade material e simbólica sem precedentes em sua escala e extensão (VELHO, 1994, p. 39).

Essas culturas eurocêntricas acreditavam no discurso de que era preciso colonizar e aculturar o povo, porque, segundo o pensamento ocidental, muitas culturas de tradição eram desprovidas de unidades como: Fé, Lei e Rei, e que os povos ditos cultos e evoluídos eram os únicos capazes de ofertar aos desaculturados, um sistema cultural importante para torná-los puros, civilizados e socialmente aceitos. Era o sonho de uma cultura coesa como expressão definida de uma matriz identitária, mas nas palavras de Bosi “não existe uma cultura homogênea, matriz dos nossos comportamentos e dos nossos discursos” (BOSI, 2004, p. 7).

Essas matrizes de identidades culturais fechadas nos colocam diante de uma problemática bastante complexa, e quando associamos essa forma de ver a um pensamento construído sobre o espaço da região amazônica, como atrasado, primitivo, de povos sem cultura, percebemos o enorme equívoco de leitura que guiou esse pensamento eurocêntrico. E, aqui, cabe sublinhar, situando com Cevalco (2008) que traz o problema do conceito de cultura atualizado pelos estudos de Williams que o coloca como um chão cultural. Nesse sentido, canalizando esses pensamentos e estreitando-os com nossa proposta de pesquisa, entendemos que a Amazônia brasileira é um chão de ancestralidades inter e entrecruzadas, em que se realizam no ambiente das vivências humanas, manifestações culturais que fogem a qualquer estrutura, regra ou

normatizações, porque existe no campo do vivido e, não somente, em um chão geográfico, etnográfico ou sociológico. Nesse caminho, a importância desse panorama referencial, ajuda nossas reformulações no campo específico que estamos investigando, porque nos traz solidamente o lugar de fala social, histórica em que esses pensamentos se construíram e nos permite ouvir as vozes de outros sujeitos.

Esses lugares sociais e históricos situaram claramente o momento em que cada corrente de pensamento cunhou para si um modelo de sociedade e introduziu dentro dele condições específicas de uso da ideia de cultura, formalizando e delimitando com muitas imprecisões como esse modelo de cultura e de sociedade guiava praticamente a vida das pessoas.

Partimos da contribuição de cada pressuposto teórico, para chegar a uma fala que instrumentalize e que reforce nossa leitura fora de uma ideia de verdade cultural e sua monologia. Discussões que encontraremos em *Dois Irmãos* de Milton Hatoum, com sociedades e culturas que problematizam o contato, e em *A Selva*, de Ferreira de Castro, que articulam noções de culturas perdidas temporal e espacialmente.

Esses levantamentos contribuem para provocar os debates nesse campo tão rico da cultura e distanciar de algumas correntes, aproximando-nos no momento do nascimento dos estudos culturais ou sobre culturas em um “novo” modo de ler vidas e histórias em movimento.

2.3. Identidades: perspectivas contemporâneas

Falar de identidade cultural na pós-modernidade é falar de conjunturas, que como bússolas orientam lugares de conflitos globais, locais e regionais, que atingem com extrema velocidade e irreversibilidade as interações humanas, alterando profunda e drasticamente os mapas culturais. Desse modo, o termo identidade sofre no século XX desdobramentos em seu regime de significação e outras leituras nos permitem discussões mais produtivas. O que era simplesmente dicionarizado como idêntico, igual, ganha no pós-moderno das literaturas força e potência.

Com a explosão de eventos que impulsionaram violentamente os acontecimentos globais, as reconfigurações dos mapas, a dissolução das fronteiras, a reformulação de conceitos se faz

urgente e necessário, pois demandas culturais vindas de todas as direções contaminam qualquer possibilidade de separar, dividir ou condicionar em estratégias e métodos de leitura a atuação e a proliferação dessas demandas em seu nível de complexidade.

Sendo assim, para entender demandas culturais, sociais via literaturas e como elas problematizam questões relacionadas à construção das identidades dos sujeitos, faremos uma incursão nos atuais estudos sobre cultura, mostrando como a noção de identidades em crise como aponta Stuart Hall (1996), *Hibridismos e diferenças culturais* estudados por Homi K. Bhabha (1998) são lidos como construção e não como essência, como mistura e não como pureza e isolamento, como negociação e não como negação. Por isso, se faz necessário, nem uma abordagem teórica e nem conceitual, mas um estudo de culturas não com apego excessivo aos procedimentos formais e metodológicos de análise e investigação, mas com ênfase em critérios de leitura pautados em conceitos que permitem ler e pensar essas relações mais ampla e abertamente, sem cair em achismos ou penúria científica e intelectual.

Nessa esteira, Hall (1996) adverte para o fato de que:

A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, como cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente (HALL, 1996, p.15).

A questão da identidade, certamente, não é discussão específica das ciências sociais, porém, a partir dos anos 60 da segunda metade do século XX, o tema é inscrito sob uma nova maneira de olhar e de pensar para e sobre ela.

Sempre problemática, como nos faz pensar o autor, a identidade cultural, por algum tempo foi lida como afirmação de traços característicos de raça, etnia, sexo, religião, ou algo de imediatamente essencial para sua formação. Contudo, lê-la sob uma proposta de abordagem em que a insere em um contexto de produção marcado a um só golpe: pela crise na ciência, pelo problema da pós-modernidade e os aspectos da globalização, faz-se necessário uma leitura por instrumentos que reorientem a compreensão sobre o tema e a palavra.

Como herança do pensamento ocidental, a ideia de identidade, entendida como plena, unificada, e essencializada, na busca por uma origem, ou pelo controle dos símbolos e dos

sistemas de significação e de representação cultural desloca-se de seu centro e de sua matriz e ganha projeções importantes que viabiliza retirar o estudo de cultura de um campo conceitual particularista. A concepção de arte, povo, nação e seus argumentos conceituais forjados em modelos, também foram determinantes para supor que apenas uma forma de identidade era válida, para se referir a todos os povos e a todas as culturas.

A noção de identidade e seus sistemas de representação cultural, tendo como suporte a identidade cultural, tanto de grupos, quanto de indivíduos, não se resumem apenas aos aspectos internos e suas particularidades. Por exemplo, um aspecto externo que atualmente marca o estudo das identidades é o fenômeno da globalização. Hall estuda seus efeitos na relação com a formação de outras identidades que supostamente estão em crise:

Esta perda de um “sentido de si” estável é chamada algumas vezes de deslocamento ou descentração dos sujeitos. Esse duplo deslocamento – descentração dos indivíduos tanto de seu lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmos - constitui uma crise de identidade (HALL, 2006, p. 9).

Stuart Hall (2006) discute a alteração dos mapas culturais que já não coincidem com fronteiras nacionais, e propõe conceitos mais flexíveis, contraditórios, flutuantes. O estudo das identidades menos rígidas, em processos contínuos de construção, identidades voláteis que se inscrevem em outra lógica, o que era permanente, tornou-se provisório, o que era inteiro tornou-se fragmentário, o que era definitivo tornou-se temporário. Essas referências retiram a carga de estabilidade que orientou ler, e, portanto, fechar em torno de práticas culturais, os sujeitos e seus lugares. A fragmentação como a falta de lugar no mundo é comum ao sujeito contemporâneo que perde seus apoios estáveis e está cada vez mais em um processo de descentramento.

Nesse sentido, Hall aponta para três possíveis consequências do efeito globalizador 1. Desintegração das identidades nacionais; 2. Reforço à resistência das identidades nacionais e locais contra a globalização; 3. Surgimento das identidades híbridas (HALL, 2006, p. 69).

Segundo Hall, estão emergindo identidades culturais que não são fixas, mas que estão suspensas, em constante transição e se movimentam para várias direções, como estratégias de diferentes grupos, comunidades culturais, gerando conflitos que ao invés de refutar, aderem a traços culturais distintos dos seus. Desse modo, o que está em jogo nas sociedades modernas é:

“as práticas sociais constantemente examinadas e reformadas à luz das informações recebidas sobre àquelas próprias práticas, alterando assim constitutivamente seu caráter” (HALL, 2006, p. 14).

Essas “novas” formas de identidades devem estar em construção, mas não àquelas pressupostas para dar conta de uma resposta, de um ou outro elemento formador e firmador da cultura, seja pela raça, pelo meio, pela força de trabalho, pela biologia ou pelo idealismo das artes que, ao estreitarem a possibilidades de ampliar o tema da cultura, se abriram para novos estudos.

Os estudos culturais, por exemplo, que como resultado de um movimento paradoxal, entre uma herança formalista-estruturalista e uma teoria da linguagem em declínio no século XX, se afastam de uma noção de ciência da cultura autônoma, em que um objeto autorreferente, nesse caso a escrita, regia relações internas, por leis específicas de uma ciência da linguagem. Com isso, os estudos culturais se desdobram como reação a um pós-estruturalismo e adotam uma teoria desconstrucionista em vários campos do conhecimento, sobretudo, no campo específico da cultura.

Nesse andamento, a ampliação desse debate, a partir dos impactos e dos efeitos da globalização no momento de crises de paradigmas estudados por Hall (2006) é um fator imprescindível para entender o momento de mudanças estruturais. Nessa esteira, os descentramentos dos sujeitos que incidem na crise das identidades fixas e os impactos das tecnologias, das mídias eletrônicas na era digital, também colaboram para a profunda e irreversivelmente alteração na forma de se pensar sobre o tema. Hall, nessa dinâmica de acontecimentos estuda cinco tipos de descentramentos, importantes para se questionar as noções de identidades fixas, são elas: (novas interpretações da teoria marxista, teorias de Sigmund Freud sobre o sujeito da psicanálise, a lingüística estrutural de Ferdinand de Saussure, a genealogia do sujeito de Michael Foucault, e os movimentos feministas do século XX), o que nos interessa, nesse momento, é o descentramento no sujeito da linguagem. Segundo o autor, esse sujeito perde sua carga de estabilidade e fica suscetível às falhas de uma ciência da linguagem que o caracterizou, descreveu e o racionalizou, tornando-se possível reinsertá-lo e inseri-lo no momento da crise da linguagem.

Nesse ponto, também acreditamos no distanciamento em termos de referenciais e entendemos que: “o impacto da globalização na cultura, as novas tecnologias e a distribuição cultural, questões relativas às desigualdades culturais e políticas no passado e no presente dentro

e entre diferentes países” são importantes para reorientar nossa leitura na temática de uma construção de identidades culturais, a partir de novas-velhas conjunturas. (YÚDICE, 2004, p. 349).

Distante dessa noção institucional de identidade faz-se necessário trazer o pensamento de Yúdice no sentido de que: “Julgar que noções como identidade e identidade cultural são relativas talvez seja intelectualmente estimulante, mas tem sua origem na posição privilegiada que ocupa o pensamento ocidental”. (YÚDICE, 2004, p. 355).

Esse é um posicionamento em favor de um afastamento sobre o conceito de cultura cunhado pelo ocidente, mas também é uma visão crítica do lugar de onde se originou, por isso, faz-se necessário ainda continuar com o pensamento:

Essa linha de argumentação pode reduzir a identidade a uma ficção, mas para um indivíduo não ocidental que se mantém fora dessa narrativa, é uma absoluta necessidade. Sua identidade, vista relativamente à cultura ocidental, com sua posição monopolística e com sua historiografia linear convencional, nunca teve um direito significativo à existência (YÚDICE, 2004, p. 357).

Entre uma forma de constatação, um desabafo e um posicionamento em torno do atual papel das identidades, o que o autor traz para a discussão é o poder de atuação da historiografia oficial, que pelo conceito de tempo e de narrativas sempre lineares, descartou a presença de povos e o diálogo tão importante para entender as diferenças. Nesses termos faz-se urgente “entender a cultura como o terreno de negociações em torno das mudanças sociais e políticas provocadas pela aceleração do desenvolvimento capitalista” (YÚDICE, 2004, p. 369). Nesse sentido, Yúdice (2004) e Hall (2006) estão reclamando a temática das identidades culturais no contato com novos discursos que ajudem a problematizar e não estagnar. É o que propõe também Jobim (1999) quando pede que pensemos as identidades como algo sempre em processo.

Contribuindo com essas discussões, Bauman (2005) chama a atenção para o papel múltiplo das identidades, e esse caráter é assinalado com a participação do outro na relação fragmentária das identidades. Pois como coloca o autor: “as identidades flutuam no ar, algumas de nossa própria escolha, mas outras infladas e lançadas pelas pessoas em nossa volta” isso vai de encontro ao que:

Segundo modelo cívico de nacionalidade. A identidade nacional é puramente política. Nada mais é do que a escolha do indivíduo de pertencer a uma comunidade baseada na associação de indivíduos de opinião semelhante. A versão étnica, ao contrário, sustenta que a identidade nacional é puramente cultural. A identidade é dada ao nascer; ela se impõe sobre o indivíduo (BAUMAN, 2005, p.19).

Segundo o autor, esse é o argumento do Estado-Nação para a produção de identidades pautadas em componentes: técnico, burocrático e racional do aspecto político, porém, enquanto conceito altamente contestado, o valor da identidade não pode ser valorado, uma vez que “a tarefa de construir uma identidade própria, torná-la coerente e submetê-la à aprovação pública exige atenção vitalícia, vigilância constante, um enorme e crescente volume de recursos e um esforço incessante sem esperança de descanso” (BAUMAN, 2005, p.89).

Bauman (2005) assim como Hall (2006) contesta o postulado de que a identidade é dada ao sujeito quando nasce e, mais do que isso, essa postura diante do tema, se dá em virtude de a questão da identidade não pertencer a domínio nenhum, já que a sua natureza é provisória como nos informa Hall e, ainda, porque, ela coexiste entre infinitos “modelos” de identidades culturais existentes à disposição dos sujeitos. Essas identidades não são apenas identidades políticas, religiosas, ou étnicas, mas identidades que devem ser experimentadas em suas atuações sociais, culturais, políticas, religiosas, étnicas, concordando com o argumento de Bauman que informa que:

A construção da identidade assumiu a forma da experimentação infundável. Os experimentos jamais terminam. A identidade se colocou como processo de construção de sua imagem e de percepção de si como integridade, como uma forma contínua. Você assume uma identidade num momento, mas outras, ainda não testadas, estão na esquina, esperando que você as escolha. Muitas outras identidades não sonhadas ainda estão por ser inventadas e cobiçadas durante a sua vida. Você nunca saberá ao certo se a identidade que agora exhibe é a melhor que pode obter e a que provavelmente lhe trará maior satisfação (BAUMAN, 2005, p. 91).

O projeto teórico de uma identidade do Estado-Nação confinou-a em um campo semântico cristalizado e projetou-a homogeneamente sobre todo o corpo social. Essa ideia de identidade por imposição, que sutilmente vigorou com mais força durante todo o século XIX, como tentativa de manter sua unidade: orgânica, física e biológica viva, não encontra mais

suporte no mundo contemporâneo ou da “modernidade líquida”. Para Bauman (2005) essa modernidade líquida é a passagem de uma modernidade “pesada” e “sólida” para uma modernidade mais “leve” no seu dizer, infinitamente mais dinâmica. Para ele, essas passagens constituem trânsitos que afetam os mais variados aspectos da vida humana, tornando-se indispensável criar uma autoconsciência, uma compreensão e responsabilidades individuais que orientem para a promoção de indivíduos mais autônomos e mais livres. Nesse sentido, Hoje, o desafio é como coloca Stuart Hall (2006).

A diferença cultural é, cada vez mais, o destino do mundo moderno, e o absolutismo étnico, uma característica regressiva da modernidade tardia, o maior perigo agora se origina das formas de identidade nacional e cultural – novas e antigas – que tentam assegurar a sua identidade, adotando versões fechadas da cultura e da comunidade e recusando o engajamento...nos difíceis problemas que surgem quando se tenta viver com a diferença (BAUMAN, 2005, p.105).

A ideia de diferença cultural no momento atual coloca em uma situação de fronteira crítica o conceito de identidade, ao questionar a presença marcante das instituições, o autor traz à tona uma ideia totalizadora concentrada no caráter universalista que mede um conteúdo da identidade cultural. O que importa: “é como se sente a necessidade planejada da construção e reconstrução da identidade, como ela é percebida, como ela é vivida” (BAUMAN, 2001, p.102).

Essas vivências como manifestações da vida cotidiana situadas no chão social dos sujeitos, como práticas das relações sociais que os sujeitos vivem como trocas e como necessidade de sobreviverem ao mundo cultural a que estão inseridos. Entendemos vivências, não como discurso de autoridade, como poder de determinação, mas como uma maneira de as culturas desautorizarem e desterritorializarem um único modo de conhecimento, um saber que é de todos. Precisamos pensar e refletir sobre a presença simultânea de demandas identitárias, especificando o lugar de onde elas emergem, o que elas reclamam e como corrigir esse silenciamento a que foram submetidas. É necessário entender, como os eus sociais e culturais coletam suas narrativas e por meio delas reivindicam problemas antigos, atravessados pelo: “desejo de revelação e revelações do desejo dão a aparência de autenticidade mesmo quando a própria possibilidade de autenticidade está em questão” (BAUMAN, 2001, p. 101). De todo modo, essas questões são reatualizadas pela força de acontecimentos narrativos que já não

residem mais nas entrelinhas, mas nas linhas, possibilitando que esse sujeito conte sua própria história, admitindo inclusive, a intervenção de outras personagens do enredo, gerando por sua vez, conflitos necessários para a construção das identidades.

Bauman (2001), Hall (2006), Yúdice (2004), colocam o tema das identidades culturais no debate das fronteiras culturais, dos deslocamentos para fora de suas barreiras estáveis de proteção, discutindo em campos tanto problemáticos quanto desafiadores essa questão, pois se trata de desconstruir estruturas, ou como podemos ler: “quando a identidade perde as âncoras sociais que a faziam parecer natural, predeterminada e inegociável, a “identificação se torna cada vez mais importante para os indivíduos que buscam desesperadamente um “nós” a que possam pedir acesso”(BAUMAN, 2001, p.102).

Nesse sentido, as identidades não podem ser forjadas para segregar, classificar e selecionar indivíduos, mas para incluir as experiências humanas sem separá-las da vida. Assim, identidades culturais reivindicam no momento atual outras identidades, mais diluídas e alteradas em outras, como tentativas de encontrar ou criar novos grupos com os quais se vivencie o pertencimento, e que facilitem a convivência com as pessoas, somando-se a isso, um crescente sentimento de insegurança, posto que não importe mais o todo, mas, as partes fragmentadas e deslocadas.

Como reforço ao tema, Cilliford (1995) ao tratar de deslocamentos culturais afirma a necessidade de plataformas analítica que permitam visualizar as culturas nas dinâmicas de mobilidade e descentralização, orienta fugir aos essencialismos identitários e à visão de nacionalismos raquíticos, possibilitando estudar identidades culturais “em um ambiente de vida liquido-moderno, as identidades talvez sejam as encarnações mais comuns, mais aguçadas, mais profundamente sentidas e perturbadoras da ambivalência” (BAUMAN, 2005, p.38).

Nesse percurso, é salutar o seguinte pensamento:

Sabemos hoje que as identidades culturais não são rígidas nem muito menos imutáveis. São resultados sempre transitórios e fugazes de processo de identificação. Mesmo as identidades aparentemente mais sólidas, como a de mulher, homem, país africano, país latino americano ou país europeu, escondem negociações de sentido, jogos de polissemia, choques de temporalidades em constante processo de transformação, responsáveis em última instância pela sucessão de configurações hermenêuticas que de época para época dão corpo e vida a tais

identidades, identidades são, pois, identificações em curso (SANTOS, 1995, p. 135).

No momento de crise das identidades é importante discutir com esses argumentos porque eles alimentam os debates em torno do tema da cultura. De modo geral, o que Santos (1995) constata é a fragilidade a uma forma de conceptualização autoritária, além de apontar para processos culturais híbridos, deslocamentos e das diferenças entre eles. Essa questão da identidade cultural foi marcada de um lado, pela violência simbólica e por outro, pelo poder hegemônico de uma elite cultural.

Essa situação desagradável e incômoda ao pensamento ocidental mostra a cultura como uma estrutura de autoridade, em que de um lado, ficam categorias que se acomodam ao pensamento eurocentrista e, do outro, categorias que geram uma suposta dependência em relação à primeira. Essa relação serviu durante muitos séculos como explicação para o projeto colonialista, mas necessariamente, para que essa relação existisse, precisava da participação do outro, pois, esse eurocentrismo não existiria sem essas noções. As imagens dispostas no quadro abaixo facilitam entender o funcionamento dessa relação.

QUADRO RELACIONAL E COMPARATIVO

Imagem de superioridade	Imagem de inferioridade
Civilizado	Incivilizado
Evoluído	Atrasado
Culto	Inculto
Aculturado	Desaculturado
Homem bom	Homem mal
Cultura	Não cultura
Literatura	Não literatura
Puro	Impuro

Essa era a visão do ocidente em função de outros povos até fins do século XIX. No entanto, essas categorias dispostas em pares positivos-negativos, presumiam uma função de temporalidade e de espacialidade que não se alteraria. Mas o funcionamento do mundo ocidental e seu pensamento por divisão binária, da mesma maneira como mostrava o tratamento marginalizador e excludente que atribuía aos outros, também, mostrava, que era desse outro que eles se nutriam e só podiam existir nessa relação. Diante dessa prática perversa, além de não entenderem a construção de identidades culturais como processos, pareciam não entender que toda troca cultural ocorre inconscientemente à adoção de elementos estrangeiros de diferentes espaços culturais, a tal ponto que, a impossibilidade de distinção do elemento original do importado se tornaria desnecessário, pois a identidade cultural é resultado transitório de múltiplos processos de identificação, de reajustes e substituições de traços:

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

Sendo assim, o autor chama a atenção para a ideia de que construímos várias e várias identidades ao longo da vida sem nos darmos conta de que elas nos interpelam e nos cravejam de todos os lados sempre e todos os dias.

Dois Irmãos e *A Selva* abrem para essas questões das identidades culturais com sujeitos, espaços e tempos distintos, que se infiltram em diversas instâncias de nossos processos socioculturais, constituindo-se leituras dessa instabilidade e das incertezas que vivemos. Essas literaturas se inserem no momento das margens, de uma perspectiva que desarticula noções formais e, que, subvertem critérios temporais e espaciais de leitura, que nos permitem analisar, modos e modos de vidas, de comportamentos, de interações sem esgotar qualquer possibilidade de contestações ou de outros modos de olhar.

2.4. O pós-estruturalismo e os conceitos de Hibridismo, Tradução e Diferença cultural

O momento contemporâneo abre para o discurso das diferenças culturais em tempos de culturas híbridas e identidades fluídas. Nem tão bem recebida pelas correntes tradicionais, que preferem o conforto de suas velhas concepções, e se mantém vivas nas academias, essas teorias muito bem retomadas de seus “originais” fazem frente a uma imagem ou linguagem que se disse universal, borrando essa literatura do passado com enunciados distorcidos e estereotipados, produzindo uma crise no pensamento e na teoria da linguagem.

Desse modo, o conceito de hibridismo consiste no borramento dos discursos e engloba o conceito de tradução e diferença cultural, proposto por Homi K. Bhabha, que permite, de modo geral, contestar as ambivalências, as dicotomias do tipo oprimido/opressor, dominante/dominado colônia/metrópole, erudito/popular, tomados como motes excludentes, devastadores e silenciadores das culturas pensadas como subalternas.

Bhabha argumenta o hibridismo cultural como prática e produção de saberes e aproxima sua leitura do que Santiago lê como o: “terceiro espaço”, ou seja, o espaço intersticial, o estar dentro-fora da frase, entre o enunciado e a enunciação. Segundo Bhabha:

Esse estar “fora da frase” é recusar a ditadura do enunciado normatizado, pronto e fechado; é lembrar do contexto, da história da ideologia e das demais condições de produção da significação que constituem o momento da enunciação e, portanto, que contribuem para a constituição do sentido do enunciado. É nesse espaço intersticial e particularizante que se desfazem os desejos substantivos pela universalização, pela homogeneidade e pela estabilidade; portanto, é nesse mesmo espaço que a diferença e a alteridade do hibridismo se fazem visíveis e audíveis (BHABHA, 1998, p. 131).

Nesse sentido, o hibridismo não é apenas a busca por uma ideia de identidade mítica híbrida, mas um modo de conhecimento, um processo para entender ou perceber o movimento de trânsito e tensão que necessariamente acompanha qualquer tipo de transformação social, com a transcendência das condições complexas e conflitantes que acompanham o ato de tradução cultural. Ainda de acordo com Bhabha,

Essa teoria da cultura está próxima a uma teoria da linguagem, como parte de um processo de traduções – usando essa palavra, como antes, não no sentido estritamente lingüístico de tradução, como por exemplo, “um livro traduzido do francês para o inglês”, mas como motivo ou tropo como sugere Benjamin para a atividade de deslocamento dentro do signo lingüístico. Perseguindo esse conceito, a tradução é também uma maneira de imitar, porém de uma forma deslocadora, brincalhona, imitar um original de tal forma que a prioridade do original não seja reforçada, porém, pelo próprio fato de que o original se presta a ser simulado, copiado, transferido, transformado etc.: o “original” nunca é acabado ou incompleto em si. O “originário” está sempre aberto à tradução (...) nunca tem um momento anterior totalizado de ser ou de significação – uma essência. O que isso de fato quer dizer é que as culturas são apenas constituídas em relação àquela alteridade interna a sua atividade de formação de símbolos que as torna estruturas descentradas – é através desse deslocamento ou limiriaridade que surge a possibilidade de articular práticas e prioridades culturais diferentes e até mesmo incomensuráveis (BHABHA, 1998, p. 125).

O conceito de hibridismo cultural como uma possibilidade de contestação cultural, resultante das diferentes experiências, dos conjuntos de valores que formam a heterogeneidade cultural, contudo, funciona como uma maneira de mexer no fundamento do conhecimento e desconstruir suas bases, projetando a linguagem para o território da indeterminação e dos espaços de fronteiras que se interconectam e se entrecruzam. Dessa forma, esse conceito não é discutido apenas como mistura de elementos ou de empréstimos culturais para formar uma identidade, mas uma forma de ver o mundo e as coisas, “um cisco no olho do observador”, que sempre filtrou tudo com seu olho dicotômico e monolítico, a “pedra no sapato” que agora o colonizador tem que calçar. O hibridismo, é o “enunciativo, é um processo mais dialógico que tenta rastrear deslocamentos e realinhamentos, que são resultados de antagonismos e articulações culturais, subvertendo a razão e recolocando lugares híbridos de negociação cultural” (BHABHA, 1998, p. 248).

Nas palavras de Bhabha, o hibridismo é o lugar das fronteiras, das significações culturais tendo a cultura como lugar enunciativo, ou articulando pontos nessa enunciação, no caso: “Uma fronteira não é o ponto onde algo termina, mas, como os gregos conheceram, a fronteira é o ponto do qual algo passa a se fazer presente” (BHABHA, 1998, p. 19).

Sobre esse posicionamento de Bhabha, Hanciau afirma que: “o trabalho fronteiriço da cultura exige um encontro com o ‘novo’, como ato insurgente, e não parte de um continuum do passado e presente, reconfigurando esse “novo” como um ‘entre-lugar’ (HANCIAU, 2005, p. 137). O hibridismo é o terceiro espaço – termo utilizado por Bhabha – ou o entre-lugar, termo utilizado por Silviano Santiago, lugar intervalar, (Edouard. Glissant), caminho do meio (Zila Bernd), zona de contato (M.L. Pratt) e de fronteiras (Ana Pizarro). Essas definições propostas são importantes no repertório teórico dos que estudam cultura, porque posicionam um método de leitura que dialogam com a ideia de tradução cultural na forma de hibridismo. Bhabha na íntegra postula que: “se o conceito de hibridismo no ato da tradução cultural (tanto como representação quanto como reprodução) nega o essencialismo de uma cultura anterior original ou originária, então para o autor, todas as culturas estão em constante processo de hibridismo”. Bhabha acredita que a importância do hibridismo não se dá pela ideia de traçar momentos originários, mas a possibilidade de os sujeitos se posicionarem, de surgirem outras posições, pois como ele afirma, o hibridismo é o terceiro espaço e segundo ele: “o terceiro espaço desloca as histórias que os constituem e estabelecem novas estruturas de autoridade, novas iniciativas políticas, que não são compreendidas através da sabedoria normativa” (BHABHA, 1998, p.126-127).

Desse modo, o hibridismo cultural articula-se contra a corrente do projeto essencialista, permitindo uma releitura dos tradicionais espaços de enunciação que, agora, são desafiados pelos discursos pós-colonialistas e pela posição singular da crítica. Esses novos espaços, agora se misturam aos acontecimentos globais, reposicionam sujeitos nos lócus enunciativos do jogo cultural, e, sobretudo, atendem aos apelos das instâncias subjetivas dos discursos em circulação. Para Hanciau (2005):

Esse espaço aparentemente vazio, templo e lugar de clandestinidade, seria o lócus do ritual antropófago da literatura latino- americana, na qual se realiza 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 (HANCIAU *apud* SANTIAGO, 2000, p. 26).

Estamos falando de espaços híbridos, de espaços movediços e infixos que não se submetem às forças controladoras do dito. Coser (2005, p. 45), em uma abordagem em torno do hibridismo cultural afirma que: “este tenta escapar das dicotomias como opressor-oprimido, erudito-popular ou latino-anglo”. Para essa autora, os binarismos que secularmente guiaram a história das sociedades e das culturas humanas não são mais um diálogo favorável para a construção de outras linguagens e para a rasura cultural ou tradução cultural.

Lin Mário Souza, discutindo o tema em questão acredita na natureza performativa da linguagem. Essa natureza performática é que permite não produzir um fechamento no significado. Para ele, a tradução como movimento de significação provoca o signo na sua episteme, na sua fenomenologia ontológica da existência do ser, questionando sua base, para o autor:

A tradução cultural não é simplesmente uma apropriação ou adaptação; trata-se de um processo pelo qual as culturas devem revisar seus próprios sistemas de referência, suas normas e seus valores, a partir de e abandonando suas regras habituais e naturalizados de transformação. A ambivalência e o antagonismo acompanham qualquer ato de tradução cultural porque negociar com a “diferença do outro” revela a insuficiência radical de sistemas sedimentados e cristalizados de significação e sentidos, demonstra também a inadequação das “estruturas de sentimento” (como diria Raymond Williams) pelas quais experimentamos as nossas autenticidades e autoridade culturais como se fossem de certa forma “naturais” para nós, parte de uma paisagem nacional (SOUZA, 2004, p.127).

Grosso modo, a ideia de tradução cultural instala uma “turbulência” nos discursos instituídos, pois como afirma Bhabha (1998, p. 61), “a tradução traumatiza a tradição”. Na busca de resistência contra o discurso racionalista, não se trata mais de usar a sua lógica, mas sim de criar um contradiscurso baseado na tradução cultural, pois desse modo, essa maneira de lê é capaz de desarmar, causar o ridículo, a inquietação, o riso, a descontração no pensamento dominante. Para Bhabha, “o processo de tradução cultural é a abertura de um outro lugar cultural e político de enfrentamento no cerne da representação colonial”(BHABHA, 1998, p.62). Esse também é o posicionamento assumido por Williams ao falar de política cultural.

Desse modo, o conceito de diferença cultural desestabiliza o código linguístico, a estrutura da linguagem é deslocada no interior do signo. Avançando: para Bhabha, o conceito de

diferença ao invés de diversidade cultural, assume importância relevante para se pensar o método, até, então, aplicado para a cultura. A ideia de diversidade, segundo o teórico tem a ver com a noção de equilíbrio, harmonia entre cultura e sociedade, contudo, o autor aponta para o perigo de se conceber a cultura sob esse ponto de vista cristalizado no discurso estratégico do pensamento dominante, pois como bem nos lembra Williams (1979), “a produção cultural sempre esteve ligada a processos de dominação e controle social” que objetiva homogeneizar todas as raças, todas as línguas, todos os povos, engessar todas as culturas. Em contrapartida, Bhabha propõe o debate sobre a diferença cultural, pois, como defende,

A diferença cultural não pode ser compreendida como um jogo livre de polaridades e pluralidades no tempo homogêneo e vazio da comunidade nacional. O abalo de significados e valores causado pelo processo de interpretação cultural é o efeito da perplexidade do viver nos espaços liminares. A diferença cultural como uma forma de intervenção participa de uma lógica de subversão suplementar semelhante às estratégias do discurso minoritário. A questão da diferença cultural nos confronta com uma disposição de saber ou com uma distribuição de práticas que existem lado a lado, designando uma forma de contradição ou antagonismo social que tem que ser negociado em vez de ser negado (BHABHA, 1998, p. 228).

Dessa maneira, o conceito de diferença cultural em Bhabha está circunscrito em um projeto teórico-político, que faz parte do processo de reivindicação das identidades e, que, colocam em xeque, as contradições historicamente construídas pelo discurso dominante. Esse conceito promove uma leitura desconstrutivista e não teleológica da história e propõe uma relação de negociação, que segundo o autor não é: “nem de assimilação, nem colaboração”, mas um movimento de ambivalências.

Já o conceito de diversidade e mesmo de multiculturalismo são construções discursivas de um projeto capitalista cultural. Para Bhabha, “a diversidade cultural é um objeto epistemológico, a cultura como objeto de conhecimento empírico, categoria da ética, estética ou etnologia comparativa” (BHABHA, 1998, p.63), com conteúdos e costumes culturais pré-dados, tomados por um enquadramento temporal relativista e seu funcionamento é fruto de uma retórica radical da separação de culturas totalizadoras.

Por outro lado, o conceito de diferença cultural, insere-se no debate crítico contemporâneo, que emerge das fronteiras significatórias das culturas, é ainda: “o processo de

enunciação da cultura como “conhecível”, legítimo, adequado à construção de sistemas de identificação cultural” (BHABHA, 1998, p.63). Sendo assim, concentra-se no problema da ambivalência e está circunscrita na enunciação cultural – interstícios – que problematiza a divisão binária de passado e presente, tradição e modernidade no nível da representação cultural, e de sua interpelação legítima. Segundo Bhabha, o lugar do enunciado é atravessado pela diferença da escrita, no rompimento da representação simbólica.

Segundo Bhabha, hibridismo, tradução e diferenças culturais enquanto leituras exercem um árduo trabalho de intervenção social, política, étnica, religiosa, de gêneros, que alteram o cenário de articulação entre forças ditas antagônicas e as demandas de representatividade social, não para propor simplesmente a lógica da discriminação ocidental, mas para insistir que essas estratégias perturbam o cálculo racional. Esses processos propõem na forma do trabalho e da contínua elaboração de saberes produzidos como demandas sociais que emergem das fronteiras, a interpretação cultural necessária para provocar uma colisão, um choque com aquele tempo sucessivo, e com as relações ontológico-teleológicas.

De todo modo, se:

Todas as sociedades são complexas e híbridas. Se o híbrido não está convenientemente circunscrito às margens, aos guetos de imigrantes, aos Barrios, aos espaços alternativos, ou apenas aos dias atuais. Mas, híbridos não são os outros: híbridos somos todos nós, são todas as culturas e todas as histórias (COSER, 2005, p. 185-86).

É, longe, portanto, dessa conveniência da cultura que tratamos esse tema nessa pesquisa, uma vez que as conjunturas internacionais forçam a dissolução de regimes de fronteiras, fomentando o escoamento de fluxos demográficos, com vistas a facilitar o trânsito de pessoas, informações, tecnologias, que reorientem e redirecionem demandas de complexos culturais, até então, esquecidos pelo discurso de autoridade das instituições, e que, esses complexos culturais, sejam inseridos nos debates atuais sobre cultura.

Entendemos que circunscrever as margens nas discussões pertinentes ao tema da cultura, ouvindo o que somente, agora ela sempre teve a nos dizer, baliza para um amplo e significativo espaço de negociações, pois não podem mais existir silenciados, mas precisam vir à tona, como maneiras de diálogos abertos entre o institucional e o vivido. E que dessa forma, se corrija, a enorme indiferença, com a qual foram tratados, todos os que não dispunham do acesso aos

instrumentos formais de conhecimento. Que possam, assim, se reempoderarem de suas práticas, sejam elas quais forem, estejam elas em quais lugares estiverem, sempre em negociação com outras instâncias, interações e práticas culturais situadas.

Desse modo, essas questões assinalam um importante ganho, no que diz respeito, ao momento, em que os espaços alternativos, as vozes dos subalternos e pluralidades de povos, línguas, credos, gêneros estão, emergindo das fronteiras significativas das culturas, que antigamente eram apenas circunscrita aos centros, agora, as margens podem falar e seus ecos ressoam via literatura, cinema, jornal, folhetins e de qualquer veículo que possa tornar vivas e produtivas as diferenças entre as culturas.

Portanto, é preciso que em tempos de hibridismos, identidades e diferenças culturais, se faça um remapeamento desses novos espaços de acolhida das realidades históricas, e que nações autoritárias, no domínio e no apego doentio à palavra cultura peçam perdão pelos crimes que cometeram.

3. A SELVA E DOIS IRMÃOS: ENTRE LEITURAS E POSSIBILIDADES DE ANÁLISES

3.1 Breve percurso da vida e obra de Milton Hatoum

Milton Hatoum nasceu em Manaus no ano de 1952, filho de imigrantes libaneses carrega no nome o radical árabe “Hátma”, que significa despedaçar. Hatoum cresceu em uma Manaus dos anos 50, onde já existia um número grande de imigrantes nordestinos e gente do interior do Amazonas, atraídos pelos ecos de um processo de modernização que começava a despontar na cidade. Em 1979, Milton Hatoum estudou em Madri, em 1981 em Paris, e em 1984 retorna e encontra a cidade de Manaus como ele coloca semelhante a um “bazar oriental”, tomada por indianos, chineses, coreanos e diversas montadoras que se instalavam na cidade.

Com sólida formação literária, Hatoum escreve romances que tematizam identidades culturais deslocadas e sempre no contato com outras culturas: *Relatos de um certo Oriente*, (1989) *Dois Irmãos* (2000) e *Cinzas do Norte*. (2005). Nessa esteira, *Dois Irmãos* é uma obra de 2000, em que o autor funde várias histórias, ao final, o romance tornou-se um livro de cenas fortes, impressionantes, de uma plasticidade e ritmo chocantes.

Dois irmãos parece se inscrever no cenário de uma Manaus em processo de modernização “comercial e insuportável”, ou ainda “uma cidade de passagem”, contudo, já se desdobrava em muitas paisagens urbanas. Porém, há uma Manaus caótica e favelizada como ele mesmo observa: “falta água numa cidade em que está às margens do maior rio do mundo”¹. Contudo, em 1999, Manaus era uma cidade cheia de viadutos e obras grandiosas, no entanto, sem infraestrutura adequada e sem políticas concretas de habitação, saneamento, saúde e educação.

Marcado por essas questões, o romance sugere aspectos conflituosos da vida do autor, como ele mesmo afirma: “vejo conflito em tudo, talvez porque Manaus seja assim, cheia de atemporalidades traumáticas, uma cidade misturada, tomada por aventureiros de todas as partes do Brasil e do mundo”.². Mas não somente isso, a tradição oral da cidade, suas histórias, suas lendas, seus mitos, seu folclore compõem uma força oral que somada “à elaboração inventiva, dá memorável frescor às narrativas de Hatoum, e ao dinamismo de sua linguagem: rica em

1 Em entrevista concedida ao Estado de São Paulo, 24/04/2001, p. 03

2 Em entrevista concedida ao Estado de São Paulo, 24/04/2001, p. 04

vocábulos, direta e fluente, densa e triste”³. O autor constrói uma Manaus complexa, por isso personagens como: Wickham, Laval, perna de sapo, pau mulato, Personagens alegóricos e simbólicos no enredo, que ajudam no andamento da trama que gira em torno dos gêmeos Omar e Yakub e, de maneira paralela, do próprio sofrimento do narrador Nael. Nael é um agregado da casa, filho de Domingas, entrecruza na narrativa sua própria história, que é a busca de sua identidade nunca revelada. Nael, no enredo está em busca de sua “origem”, narra histórias que tecem do começo ao fim, dor, sofrimento, dúvidas, incertezas como bússolas. Uma narrativa de um imenso labirinto do drama humano, em que identidades culturais se constroem em uma Amazônia devastada pela cobiça do homem.

O centro do enredo é a relação conflituosa entre Yakub e Omar, irmãos gêmeos e filhos de Zana e Halim. A trama tem início quando Yakub retorna do Líbano e sua personalidade envolta em mistérios e segredos incomoda os membros da família, contudo, segue para São Paulo e se torna engenheiro civil, enquanto Omar transforma-se na “ovelha desgarrada”, interessado apenas nos vícios. O motivo do conflito é Lívia, uma jovem por quem, na infância, ambos eram apaixonados. Omar, ao descobrir que Yakub casara-se com ela, fica furioso, iniciando uma inimizade entre os dois. Omar, sentindo-se traído espanca Yakub e vai parar na cadeia por dois anos e sete meses. Ao sair da prisão, rouba dinheiro e passaporte do irmão e foge para os Estados Unidos. É pela ótica do narrador que esses acontecimentos vêm à tona, e, a partir daí, tem-se início as histórias.

Uma particularidade importante de *Dois Irmãos* é que, a obra marca o drama familiar e se afasta do imaginário de rios, índios e florestas. O romance é para além desses elementos facilmente encontrados em qualquer geografia da terra. Como coloca a professora Maria Zilda Cury “o espaço da Amazônia é despido do exotismo. A cidade de Manaus apresenta-se mesmo como incharacterística e tristemente semelhante a qualquer região periférica e pobre do planeta” (CURY *apud* TOLEDO, 2006, p. 26).

Nesse ponto da observação, já podemos traçar um pequeno paralelo com a obra de Ferreira de Castro, *A selva* (1967), em que o autor apenas se esforça para revelar uma: “majestade verde, soberba e enigmática”, em detrimento dos horrores dos dramas humanos que surgem na história como secundários e consequentes da “selva densa e feroz” (Castro, 1967, p. 10). Em contrapartida, *Dois irmãos*, por meio do seu narrador, quer mais do que um espaço reduzido às

3 Em entrevista concedida ao Estado de São Paulo, 24/04/2001, p. 05

suas dimensões geográficas, quer problematizar as relações humanas, o cotidiano cultural de uma família, seus costumes, sua comida, sua religião, seus contatos. Uma obra com indagações, interconexões de imagens, pois como coloca Marleine Paula Marcondes e Ferreira de Toledo “um romancista tem que ser capaz de penetrar, por meio das personagens, no âmago da natureza humana, traduzindo sentimentos, retratando a vida” (TOLEDO, 2004, p. 26).

Paralelo importante traçaremos ainda, com o recente trabalho desenvolvido por Gilson Penalva, (2012) em que ele discute usando o conceito de amazoneidade o tema de *A Selva e Dois Irmãos*. No trabalho intitulado: *Identidade e hibridismo cultural na Amazônia brasileira: um estudo comparativo de Dois Irmãos e Cinzas do Norte de Milton Hatoum, e A Selva de Ferreira de Castro*. O professor colabora profunda e significativamente para o andamento de nossa leitura. Sobretudo quando mostra o deslocamento de visões contido nos dois espaços das narrativas, já que, segundo Penalva (2012),

Castro e Hatoum produziram, em momentos históricos distintos, com as feições, ideologias e características desses momentos, cada um a seu modo, um olhar sobre a Amazônia. Cada um deles cria e representa o discurso da identidade cultural de forma distinta e peculiar. Observamos nos seus discursos pontos de divergências, mas também alguns elementos bastante semelhantes, principalmente se observarmos os vários processos de imbricação cultural (PENALVA, 2012, p. 84).

No decorrer dessa análise, interviremos, quando necessário, com seus esclarecimentos e sua argumentação, mostrando essas relações de aproximação e de distanciamento entre as narrativas, para procedermos com maior domínio e caráter analítico esta pesquisa, porém, avançaremos sobre as questões de alteridade que desestabilizam essas identidades estáveis.

Dessa forma, pretende-se nesta análise, discutir as identidades culturais que são construídas via literaturas, em *A Selva e Dois Irmãos*, na dinâmica de um espaço que sofre, sobretudo, com a imigração, problema presente nas obras, mas que em *A Selva* é colocado inicialmente como um estranhamento e em *Dois Irmãos*, já é conflituoso e foge ao estereótipo, Como ainda coloca Hatoum: “Tentei evitar não apenas o exotismo, como também o regionalismo,

que, muitas vezes, pode tornar-se uma camisa de força, uma forma de inscrever o texto em uma área geográfica” (TOLEDO, 2004, p. 32)⁴.

Nesse caminho, pensamos o conjunto da obra de Milton Hatoum situada em contextos de enunciações, em que seus narradores, como no caso de Mundo, de *Cinzas do Norte*; como de Arminto, em *Órfãos do Eldorado*; ou ainda, de *Relatos de Um Certo Oriente* cuja narradora é uma mulher deslocada, seja pelas identidades de diferenças, pelas fronteiras culturais, ou pela força híbrida das narrativas, eles e elas são e estão atravessados por outros, por histórias de vidas, por serem diferentes e porque suas vozes periféricas, subalternas há muito silenciadas, hoje ecoam sem medo e narram suas próprias histórias ainda que seja do fundo de um quarto de empregada.

3.1.1 Breve percurso da vida e obra de Ferreira de Castro

Em 24 de maio de 1898, em Salgueiros, da freguesia de Ossela, aldeia do Concelho de Oliveira de Azeméis, Portugal, nasceu José Maria Ferreira de Castro. Filho de camponeses, com a morte do pai decidiu emigrar para o Brasil, especificamente para Belém do Pará e, por força maior, indo parar no Seringal Paraíso, às margens do rio Madeira. Suas primeiras tentativas literárias se deram junto às margens desse rio. Trabalhou como empregado de armazém, colador de cartazes, moço de bordo em um barco de cabotagem.

Na cidade de Belém, seus textos foram publicados em jornais locais. Um dos seus primeiros livros foi o romance “*Criminoso por Ambição*” o grito de quem procurava sair daquele “cárcere verde”, iniciando o momento que viria torná-lo um dos grandes escritores. Editado em vários fascículos, Castro saía de porta em porta, vendendo, Nesse percurso de vida conheceu de perto a miséria, o sofrimento e a dor, viu a degradação humana e a exploração cruel e aviltante.

De modo geral, esses aspectos marcam consideravelmente a obra de Ferreira de Castro. Entretanto, outros romances retratam um Brasil apaixonante, misterioso e revelador, alguns,

4 Fragmento extraído em conferência proferida por Hatoum “sobre relato de um certo oriente” realizada em 28 de setembro de 1995 na universidade de Sorocaba.

penetram no *húmus* português e, outros ainda, ocupam-se dos problemas trágicos de um mundo vago e cheio de mistérios. Porém, em qualquer dos romances de Ferreira de Castro encontramos a tentativa apaixonada pelo destino do homem, o seu apego a uma verdade fundamental que se alicerça na conquista de um ideal de liberdade humana. No entanto, não é possível pensar no romance português deste meio século sem, de imediato, nos referir a Ferreira de Castro como precursor do neorrealismo, ao Seu nome e sua obra, de tal modo, nos surgem como essenciais para a pesquisa do quotidiano.

Ferreira de Castro, não apenas escreveu romance, mas peças de teatro, como *Êxito Fácil*, *Alma Lusitana* e *O Rapto*, representadas no Teatro-Bar Paraense; as novelas *Sangue Negro*; em 1924, *A Boca da Esfinge* e *a Metamorfose*; em 1925 publica as novelas: *Sendas de Lirismo* e de amor e *A Morte Redimida*; em 1926, *A Peregrina do Novo Mundo* e o *Drama da Sombra* e o estudo intitulado *A Epopéia do Trabalho*; em 1927 escreve *A Casa dos Móveis Dourados* e *O Vôo nas Trevas*.

De volta a Portugal no ano de 1919, publica em 1922 seu primeiro título na sua terra natal, uma coletânea de ensaios literários e crítica social. Em 1923 publica a sua primeira obra de ficção, *Carne faminta*, onde aborda um tema polêmico para a época, uma relação incestuosa na floresta amazônica.

Em 1927, inicia o romance intitulado *Emigrantes*, a partir de anotações que fizera no Brasil, concluído e publicado em 1928. Esse romance representou seu primeiro sucesso como escritor. Em 1930 Ferreira de Castro termina a escrita de *A Selva*. *Emigrantes* e *A Selva* além de serem grandes sucessos do autor, serviram para divulgar o Brasil, pelo menos a face mais misteriosa de um Brasil rural, vislumbrado pelo olhar estrangeiro, para o resto do mundo.

A partir de então, Ferreira de Castro torna-se escritor, dedicando-se quase que exclusivamente à escrita ficcional, que o elevou e o projetou em seu país e no mundo, tanto com reedições sucessivas de seus primeiros livros, como publicações de novos sucessos: *Eternidade* (1933); *Terra Fria* (1934); *Sim, uma Dúvida Basta* (Teatro, 1936); *A Tempestade* (1940); *A Volta ao Mundo* (1941-1944); *A Lã e a Neve* (1947); *A Curva da Estrada* (1950); *A Missão* (1954); *O Instinto Supremo* (1967), romance também ambientado no Brasil, e dezenas de outras publicações.

3.2 Entre mundos reais e imaginados em *A Selva* e *Dois Irmãos*

A selva, drama dos homens perante as injustiças de outros homens e as violências da natureza, estava destinada a ser, desde o princípio ao fim, para o seu próprio autor, uma pequena história, uma pequena parcela da grande dor humana, dessa dor de que nenhum livro consegue dar senão uma pálida sugestão. (CASTRO, 1978, p. 30).

Esta análise quer problematizar os contatos humanos, que permitem pensar em processos de construção das identidades culturais por meio de fragmentos contidos nas obras de Milton Hatoum, *Dois Irmãos* e de, Ferreira de Castro, *A Selva*. Milton Hatoum e Ferreira de Castro por meio de seus narradores nos conduzem para o encontro com a alteridade em crise, problemática e conflituosa. No primeiro fragmento abaixo Hatoum (2006), já nos mostra sua intenção que não era o de se prender ao exotismo da floresta, segue:

Via um outro mundo naqueles recantos, a cidade que não vemos, ou não queremos ver. Um mundo escondido, ocultado, cheio de seres que improvisavam tudo para sobreviver, alguns vegetando, feito a cachorrada esquálida que rondava os pilares das palafitas. Via mulheres cujos rostos e gestos lembravam os de minha mãe, via crianças que um dia seriam levadas para o orfanato que domingas odiava (HATOUM, 2006, p. 80).

O fragmento, inicialmente, parece sugerir uma paisagem degradada, apontando para possíveis efeitos do intenso processo de modernização da cidade de Manaus. De um lado, uma cidade que vemos: suja, favelizada, cheia de mazelas sociais, do outro, uma cidade que não queremos ver, pois mostra a miséria humana em suas condições atuais. O texto de Hatoum põe em evidência os problemas sociais, políticos, econômicos que envolvem aspectos graves da vida. Nesse sentido, Perrone-Moisés (2001) nos diz:

Transcorrendo entre o período da Segunda Guerra até os anos da ditadura militar, a história dos dois irmãos conta, em filigrana, a história da Amazônia e do Brasil. As peripécias de suas personagens têm como pano de fundo ativo e influente as mudanças porque passa Manaus: as

privações da cidade, já decadente, durante a guerra; a fundação de Brasília vista de longe, a ocupação da cidade pelos militares, ‘monstro verde’ mais assustador do que a floresta; a repressão e a violência; o progresso duvidoso, porque desigual. As transformações do comércio, desde a lojinha modesta do antigo mascate, passando pela imitação do milagre econômico do sul até a proliferação dos badulaques globalizados e a compra da loja por um indiano inescrupuloso, vão sendo discretamente registradas pelo narrador (PERRONE-MOISÉS apud TOLEDO, 2004, p. 34-35).⁵

Esses eventos culminam em mazelas contidas no romance e na vida fora dele. Nesse ponto da análise, faz-se necessário uma explicação: o projeto de modernização das cidades de Belém e Manaus se deu de forma desproporcional: por um lado, os grandes empresariados locais e internacionais se instalaram deliberadamente, recebendo incentivos e concessões fiscais do governo para seu amplo funcionamento, e com isso, fábricas, indústrias e uma trajetória de apropriações e desapropriações se iniciou de forma bastante acelerada; por outro, esse projeto desenvolvimentista provocou a expulsão e o deslocamento de moradores da região.

No decorrer da obra *Dois Irmãos* é perceptível a crítica que Hatoum constrói sobre esse empreendimento do capitalismo, que em nenhum momento, se preocupou com o homem local, ou levou em consideração suas demandas, como veremos mais adiante, pois, exemplos na narrativa mostram como a intenção dos empresários era simplesmente explorar. Por exemplo, no momento em que Rânia assume o estabelecimento do pai, a casa Rochiran, ela privilegia uma determinada classe e grupos sociais, e a antiga clientela que frequentava o comércio do Halim, gentes simples que moravam às margens do rio Negro é excluída em detrimento dos endinheirados. Rania moderniza o ambiente para atender exclusivamente outro público.

A exclusão de comunidades de pescadores, também aparece na narrativa como efeito direto do processo de modernização, e sua população expulsa de seus espaços de vivências e de suas terras. Penalva (2012) enfoca essa problemática, dando o acento à voz de Nael, segundo esse narrador, identificado na obra como um desses excluídos. As transformações ocorridas em Manaus do início do século XX, não levaram em consideração as pessoas que viviam ali. O ser humano fora excluído do processo de modernização da cidade, e apenas cifras, lucros e

⁵Artigo publicado na folha de São Paulo sobre a obra de *Dois Irmãos*, jornal de resenhas, 12 agosto de 2001.

acumulação de riquezas de grupos que se dirigiram para Manaus eram importantes, explorando a mão-de-obra de caboclos, índios, de migrantes de outras regiões do país.

Essas relações refletem o problema entre modernização e modernidade: “Manaus crescia muito e aquela noite foi um dos marcos do fausto que se anunciava” (HATOUM, 2006, p. 190). Assim, enquanto a modernização engole segregativamente uma sociedade inteira, a modernidade atua, propondo mudança de mentalidade, humanizando as relações, mas diante desse entrave, Belém e Manaus se modernizaram apenas em sua estrutura e configuração urbanas, já que o processo que as modernizou foi vitimador e não pensou em uma região formada pelas interações sociais, culturais, de sociedades que nasceram híbridas, de misturas, e não de um essencialismo. O narrador de Hatoum, nesse caso, assume importante papel, porque dá pistas que denunciam esse projeto devastador que ignorou as pessoas da Amazônia, deixando um rastro de decadência e miséria para a maioria e os suntuosos casarões, o porto Manaus Harbour à margem do rio Negro, praças, o teatro Amazonas, o edifício antigo da Cervejaria Alemã, para uma elite enriquecida à custa de um processo marginalizador e excludente das populações locais.

É pertinente, e acrescenta à nossa análise, mostrar que esses processos de modernidade/modernização na Amazônia brasileira resultam de uma investida unilateral, que não levou em conta os povos que habitam a região, sua cultura e formas de vida. Segundo Penalva (2012): “Esses povos amazônicos não tiveram nenhuma participação e nem puderam intervir em tais processos, o que fez com que continuassem pobres, em grande parte miseráveis, perambulando por ruas, becos e portos de Manaus” (PENALVA, 2012, p. 156).

De modo geral, a narrativa de *Dois Irmãos* se insere em um debate em que a modernidade desumana da Amazônia é posta como um acontecimento vitimador, cuja ideia de imposição cultural e do desrespeito às diferenças é fortemente marcada como relação de poder na narrativa. Concordando com Penalva (2012), podemos dizer que o projeto colonizador que se desenvolveu na Amazônia é resultado de concepções de assimilação cultural e de desrespeito às diferenças. O homem amazônico, o caboclo, o nativo, para se incorporar ao projeto de modernidade, precisariam assimilar todo um processo civilizatório.

3.3 Margens e centros: as imagens das identidades culturais deslocadas

Em *Dois Irmãos*, a presença de um narrador que fala do fundo do quintal como vítima, à margem, marca na narrativa também seu sofrimento e o seu desespero pela incerteza da busca de sua paternidade que nem com a morte da mãe Domingas, violentada em seu corpo e em sua cultura, se dá como revelação. Embora, em alguns momentos de conversa entre mãe e filho, Domingas e Nael deem informações sobre isso:

Quando tu nasceste, ela disse, “seu Halim me ajudou, não quis me tirar da casa. Me prometeu que ias estudar. Tu eras neto dele, não ia te deixar na rua. Ele já foi ao teu batismo, só ele me acompanhou. E ainda me pediu para escolher teu nome. Nael, ele me disse, o nome do pai dele (HATOUM, 2006, p. 241).

O fragmento ao revelar o pertencimento de Nael à família de Halim e aponta para uma aceitação apenas do avô do menino, os demais membros da família nem questionavam sua presença, supunham apenas ser o filho da empregada, para Halim: “filho da casa”, mas para Zana: “um filho de ninguém” (Hatoum, 2006, p. 250).

Essas marcas acentuam uma busca sem fim e instigam suas incertezas em relação a Omar. Ainda, mais, quando sua mãe faz comentários:

Murmurou que gostava tanto de Yakub. Desde o tempo em que brincavam, passeavam. Omar ficava enciumado quando via os dois juntos, no quarto, logo que o irmão voltou do Líbano. “com o Omar eu não queria...uma noite ele entrou no meu quarto, fazendo aquela algazarra, bêbado, brutalizado...ele me agarrou com força de homem. Nunca me pediu perdão (HATOUM, 2006, p. 241).

A cena descrita insinua que Domingas fora vítima de um ato de violência, porém o narrador sabe desse fato, dando voz à mulher. Isso marca significativamente sua vida. Teria Nael nascido de um estupro ou do amor não correspondido por Yakub? A busca é intensa, mas a revelação dessa paternidade se mantém como uma incógnita. Como nos faz pensar o próprio Hatoum “Penso que a identidade é o que há de mais misterioso e enigmático. Você revela algum ângulo, mas imediatamente esse ângulo é revelado e surgem outros. É um jogo de esconde-esconde” (HATOUM, 2006, p. 15).

Enquanto esses aspectos de identidade em *Dois Irmãos* marcam angústia, dor e sofrimento, veremos que, em *A Selva*, essa questão libera imagens assustadoras que provocam medo e inabilidade no personagem Alberto e mostram como ele se sente diante desse desconhecido:

Às vezes fechava os olhos, no desejo de ir assim, semidormindo em pé, pela selva além. Logo a ideia dos troncos mortos, que se atravessavam no caminho, forçava-o a abri-los, ferindo as pupilas na luz do farol. O seu pensamento não tinha continuidade, fragmentava-se, tudo atraía e tudo abandonava à fadiga mental (CASTRO, 1978, p. 101).

O narrador de *A selva* assim como em *Dois Irmãos* estão inseridos nessa relação da busca por um espaço de pertença, porém, ambos estão condicionados ao fragmento, aos pedaços por um fim que se faz incerto, duvidoso e perigoso, contudo, em Alberto há um significativo esforço de atuar fortemente com uma visão particular, que mesmo se esforçando para mostrar somente o lado negativo de um espaço acaba por mostrar a riqueza de um contato com a terra e com as colonizador que ensina, sobretudo, no momento em que os saberes de Alberto se tornam inúteis, inválidos para o enfrentamento com situações que dispensam métodos. Alberto estava como aprendiz, não podia impor, mas precisava aprender para sua sobrevivência:

Tudo aquilo tinha já o invólucro do que se recorda para toda a vida com tristeza e mal-estar. E quando Firmino, ante a sua imperícia, o ajudou a colocar a serapilheira nos ombros, sob os sorrisos que caíam da varanda, sentiu-se ridículo, assim de gravata e sapatos de verniz, com aquele alforge a dançar-lhe nas costas. o alívio só veio quando, passados a sapotilha e o cocho, onde os cavalos comiam, começaram a ladear, fora de vistas humilhadoras, o igarapé que cortava o seringal em grande extensão (CASTRO, 1978, p. 93).

O narrador desloca o imigrante português para o interior da selva amazônica, e entre temporalidades e espacialidades incertas propõe o contato entre duas raças. Essa partida para o desconhecido se inicia no final de uma tarde: “a selva escurecia rapidamente. O entrançado interior diluía-se, perdia contornos e volumes na negridão que sobrevinha, Alberto não compreendia a sensibilidade dos que encontravam horas normais naquele tempo” (Castro, 1978,

p. 94). Inicia-se também a forma de ver e de pensar de Alberto, sobre um espaço que acaba de penetrar. Alberto sustenta sua visão de homem local em uma ideia de incoerência para firmar sua superioridade. Como mostra o fragmento, ele constata que o homem da região fugia à sua compreensão, já que supostamente julgara a brutalidade, a ignorância e a violência como únicos atributos desse homem. Na verdade, suas impressões de si mesmo, de seu alter ego ameaçado e de seu status quo que, às avessas, ganhava novas experiências e se mantinha vivo com a tentativa de presentificar sua nação naquele lugar:

Os grandes rios de Portugal, o Tejo e o Douro, comparados com aquele, faziam sorrir Alberto. Cada pequeno “igarapé” que desaguava no rio Madeira, cujo nome ninguém lhe sabia dizer, tinha mais largueza do que o Vouga, o Cavado, o Ave ou o Guadiana, de existência decorada nos primeiros anos escolares e agora evocados com saudade, pela água de azul puríssimo e suas curvas românticas, que os amieiros debruavam, melancolicamente. Ali tudo perdia as proporções normais. Olhos que enfiassem, pela primeira vez, no vasto panorama, recuavam logo sob a sensação pesada do absoluto, que dir-se-ia haver presidido a formação daquele mundo estranho (CASTRO, 1978, p. 75).

Nesse sentido, ao recorrer a um sistema de classificação como: árvores, rios, gentes, filtrados por seu desejo de referência enciclopédica, catalográfica, por sua lente de aumento, de diminuição e, também, pela necessidade de atribuir características relacionadas a uma constatação imaginada do outro, Alberto incorre em muitos equívocos que o desmentem e o contradizem. Além disso, é claramente o espaço geográfico que fica em seu imaginário, mesmo quando em casos de conflito, dos contatos humanos em que a situação não aponta para um descritivismo nosso personagem o prefere. Nesse ponto da narrativa é por comparação e não pela diferença que ele marca os espaços. Mas não somente por isso, o espírito português de colonizador, também estimula esse comportamento, em detrimento da intenção dos habitantes locais:

Atreito a vida sedentária, o caboclo não conhecia as ambições que agitavam os outros homens, já Alberto o soubera em Belém. a mata era sua. a terra enorme pertencia-lhe, senão de direito, por moral, por ancestralidade, da foz dos grandes rios às cabeceiras longínquas. mas ele não a cultivava e quase desconhecia o sentimento da posse. Generoso na sua pobreza, magnífico na humildade, entregava esse solo fecundo, pletórico de riquezas, à voracidade dos estranhos - e deixava-se ficar

pachorrento e sempre paupérrimo, a ver decorrer, indiferentemente, o friso dos séculos (CASTRO, 1978, p. 53).

Primeiro a referência ao rio, certamente não é a que há em Portugal, mas a visão do narrador, a partir de seu referencial, dá indício das situações contrárias, que ali vai encontrar em relação à sua cultura. Aspectos que irão primeiro assustá-lo e, então, modificá-lo. Segundo, essa visão metonímica de que um lugar pertence ao outro. O estranhamento nesse primeiro momento nasce como um impacto cultural a que longamente o protagonista será submetido. Alberto em toda narrativa será colocado no lugar do estranhamento e do outro.

Depois distorce, aumenta, porque as dimensões geográficas desse local em relação à sua terra são infinitamente maiores. Os rios, as matas e a ideia de floresta fogem ao que conhecia em Portugal. Como as comparações não lhe parecem justas, ou seja, o cenário ante seus olhos revela-se sem precedentes, hiperbólico, encontra na linguagem simbólica, proveniente dos elementos míticos que conhecia em sua tradição, a forma mais adequada de definir tudo o que vê:

Evocado dali, Portugal era uma quimera, não existia talvez. pequeno e lá longe, os que o levavam na memória não estavam certos se viviam em realidade ou se sonhavam com as narrações dos que tinham voltado das descobertas. Vendo os contrastes que se agigantavam de dia para dia, a própria personalidade deles entrava em dúvida e todo o passado se esfumavam momentaneamente, tudo lhes parecia ilusório (CASTRO, 1978, p. 79).

Essas imagens de comparação são pouco a pouco distanciadas de uma identidade matricial, porque não são iguais a Portugal, e cada vez que adentra esse território terá sua jornada completamente prejudicada pelo que encontra à sua frente, e suas constatações ganham teor de contradição, conforme veremos:

Nada a assemelhava às últimas florestas do velho mundo, onde o espírito busca enlevo e o corpo frescura; assustava com o seu segredo, com o seu mistério flutuante e as suas eternas sombras, que davam às pernas nervoso anseio de fuga. (Castro, 1978, p. 106). A princípio, ainda os olhos fitavam o revestimento deste e daquele tronco e de outro, e outro, e outro, mas depois abandonavam-se ao conjunto, porque não havia memória nem pupila que pudesse recolher tão grande variedade. Havia

mais espécies do que todas as que se cultivavam em pomares europeus (CASTRO, 1978, p. 95).

Esse é só um dos aspectos que começam a marcar as diferenças culturais entre essas duas culturas, a flora brasileira, e o encontro com o diferente. O conjunto das descrições comparativas em relação direta com a própria floresta desaparece, de forma que, se de um lado, a floresta é paradisíaca (lugar de refúgio), do outro, ela é infernal (halo em que o seringueiro se perde por completo, embrenhado na imensidão da mata virgem), e percebe, logo, que se tornará tão “selvagem” quanto ela. Dessa forma, no romance, a relação entre o homem e o meio é desigual, fazendo com que Alberto seja fatalmente absorvido pela floresta, mas mesmo que prevalecesse a relação de presa e predador restava uma inquietação de que:

Havia em mim o desejo de dar uma síntese de toda a selva do amazonas e, não só por isso, mas pela força da própria experiência pessoal, todos os argumentos que imaginava começavam, invariavelmente, quase involuntariamente, na foz do grande rio. porque era assim; os heróicos cearenses e maranhenses que o operário foragido iria encontrar já nos recessos da floresta, em luta com a natureza, surgiriam à nova personagem logo à sua entrada nas terras embrionárias. O depoimento começaria, portanto, sobre o primeiro centímetro do calvário (CASTRO, 1978, p. 24).

O discurso do narrador dilui sua maneira de ver, de querer e deixa transparecer que suas palavras estão envolvidas em um invólucro misterioso que o assusta, mas o torna espetáculo de sua própria experiência. O problema da gênese cultural e da fratura identitária, que ao tentar refratar a sua cultura (des) conhece e nega a do outro. Porém: “há outros que são mais outros que os outros, os estrangeiros. Excluir pessoas como estrangeiras, porque somos mais capazes de conceber o outro indica uma patologia social” (BAUMAN, 2001, p. 127).

Alberto é o estrangeiro, contudo demora a reconhecer e reconhecer-se nesse outro, mesmo que esse outro seja o espaço, Alberto torna-o ainda mais selvagem porque seu ideal sai de dentro e se projeta para o lado de fora. O que observamos é que parece existir uma: “tentativa desesperada de separar “nós” e “eles”, então os traços cuidadosamente espiados “neles” são tomados como prova e fonte de uma estranheza que não admite conciliação. Sendo os seres

humanos como são, criaturas multifacetadas com muitos atributos, não é difícil encontrar tais traços quando a busca é feita a serio” (BAUMAN, 2001, p. 203):

Eles seriam, porventura, uma alucinação sobrevivente de alguém que morrera pensando em fábulas bíblicas, em mundos pré-históricos, e, quando menos o esperassem, esvanecer-se-iam totalmente, como espectros de pesadelo. Só o perigo, mais temido do que em outra parte, por usar máscaras desconhecidas, os reconduzia à realidade, humanizando-os ante eles próprios (CASTRO, 1978, p. 95).

Situando a narrativa, o fragmento depois que Alberto faz suas extensas descrições sobre a flora amazônica, configura traços que tentam inferiorizar o habitante da Amazônia, eles são uma referência a tribos indígenas que vivem há séculos na floresta, e ao mesmo tempo, eles são ainda, os trabalhadores do seringal, colocados, ambos, como habitantes de mundos pré-históricos. Esse mundo imaginário autoriza Alberto a estabelecer relação dialética do “selvagem” e do “civilizado”. O outro é caracterizado em sua singularidade e reduzido ao espaço da “selva” amazônica. Esse deslocamento, a partir do excerto acima e, do fragmento a seguir, mostram como se sentia Alberto: “afagava-lhe o espírito, em uma íntima vingança contra a indiferença que os cearenses e até os moços de convés, todos uns rudes, párias, manifestavam pela condição de civilizado que ele creditava a si próprio” (CASTRO, 1978, p. 50).

Essa dicotomia entre rudes e civilizados ou precisamente, esse olhar que infere sobre esse ser outro como alucinação, como fantasma, tem a ver com a construção do discurso fundante do eu. Esse discurso basicamente relegou a nulidade toda a presença da alteridade que sempre existiu. Como troca ou como diferença, o outro é, por Alberto, taxado como algo estranho, que só chegaria à humanidade se agisse e se comportasse como um ser civilizado, presumivelmente como ele:

Os cearenses moveram-se, formaram roda junto do negro panelão e, com rosto alegre e ditos jocosos, iam recebendo o seu almoço, aquelas duas gadanhas de carne seca e feijão preto que o copeiro distribuía a cada um. Alberto simulou não ver. o novo olor que se espalhara no convés açulara-lhe ainda mais o apetite, mas ele resistiu-lhe e decidiu não imitar os outros, que estendiam, em homenagem à fome, os míseros pratos(CASTRO, 1978, p. 51).

No entanto, as “máscaras” podem presumir as várias faces dos habitantes da região, e mesmo seu comportamento, suas práticas. Contudo, Alberto se depara com pessoas de diversas regiões do Brasil, e isso incita a forma de mencioná-los. Não podemos esquecer que nessa época, um volume enorme de imigrantes se destina a essa parte da Amazônia brasileira, com o sonho de enriquecimento que também era o da personagem. Esse contato com esses vários outros provoca esse estranhamento e mesmo a denominação, em muitos momentos pejorativos, de que se utiliza para demarcar a diferença:

Continuava a importuná-lo a promiscuidade em que a vida se realizava ali, a igualdade em que todos se fundiam, como se cada um não tivesse o seu temperamento, as suas predilecções, a autonomia que ele desejava para si, pois que o tio lhe havia dito que falaria a balbino para lhe fornecerem comida de primeira classe, esperaria (CASTRO, 1978, p. 52).

Desse modo, fica fácil constatar que, na “Selva”, as pessoas não são iguais umas às outras, além de ser uma característica dos povos do Brasil, é o que o próprio narrador constata. Nesse sentido, até mesmo por sua formação étnico-racial e de culturas, não se pode esperar que todos tenham a mesma face, como parece querer o colonizador. Alberto fala do lugar da enunciação e coloca o outro no lugar do enunciado discursivo o qual está representado por sua voz, isso é uma tentativa de homogeneizar, já que máscaras (pessoas diferentes umas das outras) escondem ou deformam conforme a necessidade.

Nesse sentido, Alberto ainda não é capaz de questionar o encontro da alteridade pela diferença: “vendo-o assim tão quieto e solitário, de encontro à amurada e olhos vagueando lá para fora, um dos cearenses, tomando-o por inexperiente ou acanhado, acercou-se e ofereceu-lhe um prato cheio. - muito obrigado. Não tenho vontade de comer” (CASTRO, 1978, p. 52).

Um gesto de sensibilidade e preocupação com um estranho, essa é uma das muitas formas de contato que mostra o homem local, atitudes que o torna universal e que nesse momento, entendido como desnecessário, distancia-se da maneira como é visto, mas, Alberto coloca-se distante do confronto de convivência e não entende que o espaço do estrangeiro é o espaço do outro e, de alguma maneira, sustenta em função de suas fronteiras culturais, esse modo de ver. Dessa forma: “para olvidar as discordâncias do estômago, Alberto procurou interessar-se

novamente pelo espetáculo das margens, sua inquietude, seu deslumbramento e seu espanto” (Castro, 1978, p. 52).

Nesse primeiro momento, as relações identitárias se inscrevem em uma lógica binária em que o mundo é contado sob o sentimento de nação enraizado, que se apossa do narrador. A pergunta que podemos fazer é: quem é o outro? Godet (2013) nos dá uma orientação:

O outro em sua alteridade radical, permanece impenetrável. Entretanto, ele não se recusa a compreender essa invisibilidade que tenta nomear. Esse esforço de denominação que consiste em notar a invisibilidade do outro é também uma invenção da denominação (GODET, 2013, p. 50).

Alberto é o outro e o mesmo, mas insiste em se referir ao habitante da “selva” em seu lugar. Esse estranhamento inicial em relação à cultura do outro, em um primeiro entendimento que temos, não advém do fato de esta ser diferente, mas de não se acomodar ao estigma com a qual ela fora marcada, de não coincidir com esse imaginário idealizado.

No episódio em que Alberto nega o prato de refeição que o cearense lhe oferece, suscita a seguinte relação: “era um preto”, e ainda, tendo: “recusado o prato que lhe oferecera o negro.” (CASTRO, 1978, p 53, 55), acirra esse estranhamento, mas não apenas isso, a personagem esperava um tratamento diferenciado, porque presumira sua formação, contudo era apenas mais um dos trabalhadores que ali se aglomeravam, sendo tratado igual a todos: “passou por ele com um ‘boa tarde’ seco, quase altivo, e foi abranger, em um olhar sagaz de capitão, o grupo dos contratados”:

Balbino tardava; ter-se-ia esquecido, não viria, talvez. Sobretudo, a ideia de olvido humilhava Alberto. os seus olhos já não se preocupavam com a paisagem; estavam atentos à escada que ligava os dois conveses e, de tanto pensar no almoço, o apetite avolumara-se de modo obsessivo (CASTRO, 1978, p. 56).

Dramático, esse momento o coloca em uma extrema situação de desespero, porque o obriga a ceder, o faz descer ao seu inferno íntimo de privações, o torna vítima de sua própria aflição. O fragmento abaixo informa com mais detalhes essa condição do estrangeiro :

Alberto sentia impulsos de morder as próprias mãos, de despedaçar fosse o que fosse, transformando em energia a sua debilidade. a humilhação dava-lhe cóleras mesquinhas, desejos vis e ignaros. e a crise só terminou ao fechar do dia, quando, com a fadiga do espírito, se adensou a tristeza da vida ali e a imperativa realidade (CASTRO, 1978, p. 52).

Desse modo, a narrativa expõe Alberto ao seu sofrimento, as suas fraquezas, à sua interminável maneira de lidar com o desconhecido e dessa situação resta-lhe apenas aceitar os fatos:

Na penumbra dos corredores começaram a esboçar-se os que iam formar cortejo junto ao caldeirão fumegante onde se racionava o jantar. e ele foi também estender o seu mísero prato de folha à colheraça que o copeiro manejava, dum modo quase automático. Subida lenta, Quinze dias bem puxados de Belém ao paraíso, impacientava Alberto, moroso em adaptar-se ao meio (CASTRO, 1978, p. 57).

E acima temos, então, o resultado final de um pedaço da narrativa, que demonstra essa forma bastante perturbadora do contato entre Alberto e a situação de contatos em que se encontrava. E é em meio às dificuldades de adaptação que o visitante será lançado a formas de aceitação e de compreensão, dadas pelas experiências vividas e vivenciadas.

3.4 Amazônias: entre mudanças e olhares das diferenças

Como pontuamos, o olhar do estrangeiro marca uma posição em função do diferente. É inegável, que Alberto está diante de outro chão social, cultural, uma vez que, o que ecoa mais forte e densamente em *A Selva* é o caráter instintivo de nomear uma ideia de cultura. Uma ressonância que se quer potencializada na perspectiva da cultura que o guia. No entanto, é relevante observarmos, como o narrador de *Dois Irmãos* prolifera em sua narração a presença dos outros, com base em acontecimentos marcados pelo encontro com a alteridade, alteridade que advém de chãos culturais distintos, e isso soa como uma grande explosão de culturas:

Desde a inauguração, o Biblos foi um ponto de encontro de imigrantes: libaneses, sírios e judeus marroquinos que moravam na praça Nossa Senhora dos Remédios e nos quarteirões que a rodeavam. Falavam português misturado com árabe, francês e espanhol, e dessa algaravia surgiam histórias que se cruzavam, vidas em trânsito, um vai – e – vem de vozes que contavam um pouco de tudo (HATOUM, 2006, p. 36).

O romance de Hatoum é essa narrativa com caráter humano e subversivo. O que se vê nessa escritura é a reinserção de elementos regionalistas, no caso, a Amazônia brasileira, se misturando ao universal, aos fragmentados mundos com os quais se entrecruzam: árabes, mulçumanos, libaneses e o manauara, povos distintos que negociam sua convivência e sobrevivência, em um mundo construído ao mesmo tempo, pela lembrança e pelo esquecimento.

Esse fragmento, por si só, sustentaria toda nossa discussão, contudo, Manaus, como espaço cultural, ainda que recortada por rios, florestas e uma geografia bastante líquida, é construída de civilizações. A materialidade literária na voz do narrador será um espaço de acontecimentos, de contatos mútuos, de conflitos de toda ordem. A cidade transformar-se-á em um espaço para viver as diferenças culturais e recriá-las pelo contato. Crenças, religiões, costumes, práticas e experiências humanas emergem, possibilitando negociações identitárias: “as duas rezavam juntas as orações que uma aprendeu em Biblos e a outra no orfanato das freiras, aqui em Manaus” (HATOUM, 2006, p. 48).

Misturas religiosas, étnicas, culinárias são colocadas em interação no espaço da narrativa, desse modo, um universo cultural se constrói. Essas identidades culturais no romance, além de estarem em construção, estão em crise e sofrem constantes deslocamentos porque apontam para direções diferentes, e se perdem em labirintos de vivências, e de experiências, que têm na linguagem os sintomas da fragmentação, e mais que isso, nos espaços híbridos: “ia todas as manhãs, beliscava uma posta de peixe, uma berinjala recheada, um pedaço de macaxeira frita; tirava do bolso a garrafinha de arak” (HATOUM, 2006, p. 37), e ainda: “no mercado municipal, escolhia uma pescada, um tucunaré ou um matrinxã, recheava-o com farofa e azeitonas, assava-o no forno à lenha e servia-o com molho de gergelim” (HATOUM, 2006, p. 36), como vemos espaços das diferenças acentuadas e postas em jogo com a alteridade.

Identidades culturais advindas de muitos contextos enunciativos que se emprestam não para formar, mas para atuar, como nos ensina Bauman (2005, p. 96): “em nosso mundo fluído,

comprometer-se com uma única identidade para toda a vida, ou até mesmo a vida toda, mas por um longo tempo à frente, é um negócio arriscado. As identidades são para usar e exibir, não para armazenar e manter”. Em *Dois Irmãos* as identidades transitam e se experimentam como no caso de Zana e Domingas, que rezam juntas, que compartilham os problemas do caçula, que guardam segredos que nem o narrador sabe, ainda que o lugar de Domingas seja o de empregada. Contudo, essas relações não formam uma unidade, mas atuam aqui e em lugar nenhum como contatos negociáveis.

Em *Dois Irmãos*, uma construção do espaço amazônico sob o ponto de vista da diferença é visível, por exemplo, no casamento de Zana, o narrador faz a seguinte declaração: “Uma mistura de gentes, de línguas, de origens, trajas e aparências juntaram-se na igreja Nossa Senhora dos Remédios e juntos ouviram a homilia do padre Zoraier” (Hatoum, 2006, p.41). E mais adiante, Omar também comenta esse processo: “Manaus está cheia de estrangeiros, mama. Indianos, coreanos, chineses... O centro virou um formigueiro de gente do interior... Tudo está mudando em Manaus...” (HATOUM, 2006, p.167). Esses acontecimentos na narrativa apresentam-se sob uma dinâmica viva de mundos linguísticos, religiosos, de vestimentas, que se cruzam, e silenciosamente negociam convivências, não como discursos de verdades, mas de interações híbridas, de situações do dia-a-dia, dos contatos pessoais.

Esses dramas pessoais e de convivência dos personagens, os diálogos e as interações culturais compõem espaços discursivos, sobressaindo alteridades, pluralidades na sua forma de viver e de participar da vida social e cultural produzidas pelo saber de um povo. O espaço amazônico como recurso expressivo do literário, como hibridismos de linguagens. Como nos faz entender Penalva (2012, p. 101) quando diz que: “a literatura de Hatoum tem na elaboração ficcional a problematização da constituição identitárias da Amazônia”. Essa narrativa, de forma instigante, observa a região não apenas por seus traços associados à floresta, ao rio, ao índio ou a qualquer outro elemento básico na produção do exotismo, mas a partir de um complexo emaranhado de culturas que disputam espaços de convivência.

E é assim a linguagem hatouniana, problemática, confusa, não na sua textualidade, mas na impossibilidade de definições, de fechar ideias em si mesmas. *Dois Irmãos* não é apenas uma mistura, mas uma forma de ver o mundo e as coisas é segundo Penalva (2012): “um romance que extrapola qualquer tentativa de conformar as identidades a um espaço e tempo determinados, que atribuiria o caráter regionalista a uma produção literária específica” (PENALVA, 2012, p. 151),

ou como: “um cisco no olho do observador”, uma estratégia discursiva que possibilita ao pensamento sair do lugar comum. Inscrita em uma linguagem, como possibilidade de tradução cultural e não simplesmente uma apropriação ou adaptação, em uma comparação: se a Amazônia fosse tomada como suas antigas literaturas de viajantes definiram, teríamos um espaço geográfico nada alterado e/ou modificado, porém, trata-se de um processo pelo qual as culturas devem revisar seus próprios sistemas de referências, suas normas e seus valores:

Não queria sair de São João, não queria se afastar do pai e do irmão; ajudava as mulheres da vila a ralar mandioca e a fazer a farinha cuidava do irmão menor enquanto o pai trabalhava na roça, cortava piaçaba e colhia castanhas (HATOUM, 2006, p. 55).

Dois Irmãos propõem (re) ler vidas, práticas que articulam modos de conhecimento espalhados por toda a narrativa, como no caso de Domingas que lembra sua terra, o contato quando criança, com os povos ribeirinhos, que habitavam as margens dos rios Ajuri e Jurubaxi, e seus momentos de festividade que eram sempre comemorados com muita alegria: “o povoado de Jurubaxi já se animava com rezas e danças e das vilas vizinhas e até mesmo de Santa Isabel do rio Negro chegavam caboclos e índios para o festejo” (HATOUM, 2006, p. 55).

Aqui, avançamos nossa leitura quando entendemos que o conceito de diferença não se resume a ideia de diversidade cultural. A diversidade de culturas deve comportar a diferença existente entre cada grupo. Cada grupo reivindica diferenças, e só assim é que elas podem negociar seus espaços de atuação. Populações locais, índios de etnias diferentes e população cabocla podem conviver no mesmo espaço negociando suas diferenças. Esse é o ensinamento mais produtivo que tiramos dos estudos sobre culturas, a lição de que podemos aceitar o outro, sendo ele tão diferente e tão igual a nós.

Em contrapartida, *A Selva* romance inspirado nos trópicos amazônicos, apresenta-se sob uma característica inevitável do contato humano, com isso, a força de sua narrativa inscreve interrogações agudas que Alberto não pode negar e nem fugir a isso. E como podemos observar, os fragmentos que seguem mostram como o contato é rico, e constrói em forma literária bastante fluída, um momento de respeito e de trocas do conhecimento, afinal, Firmino pode até não conhecer àquele espaço ao qual, também, foi submetido, mas parece estar mais preparado e forte para enfrentá-lo:

Às vezes, era certo, uma imprevista e pânica restolhada de folhas e de asas levava Alberto a parar, agarrando-se instintivamente ao braço do companheiro. O medo de Alberto é cada vez mais uma demonstração de apego à Firmino e este como uma espécie de protetor- um mambu - disse Firmino, sorrindo daquele temor. mais adiante, ruidoso lagarto, correndo subitamente sobre a folhagem morta, de novo o galvanizava (CASTRO, 1978 p. 95- 96).

A incapacidade de se defender de Alberto permite o momento, em que nasce uma confiança, uma amizade em Firmino. Alberto por desconhecer o lugar sente medo do próprio pé que pisa as folhas secas ou molhadas. Sendo assim, deposita em Firmino sua necessidade de proteção, além de Alberto trazer seus estudos de mitologia para lhe fazer entender: “mas o silêncio volvia. e, com ele, uma longa, uma indecifrável expectativa. dir-se-ia que a selva, como uma fera, aguardava há muitos milhares de anos a chegada de maravilhosa e incognoscível presa” (CASTRO, 1978. p, 101).

3.5 A “selva” entre histórias, mitos e lendas: o narrador ideológico, diálogos.

Abaixo, vemos a ideia de que o medo começa a tomar conta da personagem e torná-lo vítima de sua ideia de selva. Na verdade, Alberto passa a vivificar sua referência de selva, à medida que transfere para Firmino, toda sua potência de conhecimento. Firmino é quem passa a contar tudo sobre o lugar, a saber, a dominar esse lugar, enquanto Alberto o ouve atentamente. Mas, Firmino, não o faz como imagem e detentor de um saber, ou melhor, como um colonizador, mas na condição de morador de uma região que ensina a conviver com esse espaço:

- Isto faz medo! - confessou Alberto. Firmino sorriu de novo: - agora não é nada. Quando os índios chegavam até aqui, então é que um homem tinha de andar sempre com um olho à frente e outro atrás- ah, mas aqui houve índios? - houve e há. Você não sabia mesmo? E vendo o gesto pegativo de Alberto:- lá em todos-os-santos, para onde nós vamos, ainda os cavalheiros vêm passear. Ante a estupefação do «brabo», Firmino continuava a sorrir, mas Alberto, admitindo ser tanto perigo um motejo à sua ignorância do meio, nada perguntou (CASTRO, 1978 p. 97).

Nesse sentido, a selva para Alberto é mitificada e não dá conta da pluralidade de sistemas culturais existentes na sociedade. Firmino, ao desconfiar do desconhecimento do visitante passa a narrar propositalmente o que quer ouvir Alberto, e se diverte com isso. Alberto parece se vê diante de alguns mitos fundadores de sua cultura e, seu silêncio indecifrável, presume-se na tentativa fixacional do apagamento do outro, colaborando para uma visão cosmogônica-cosmológica desse eu, mas os limites culturais pressionam e deslocam essa visão. Os fragmentos a seguir mostram como é essa necessidade de informação precisa que Alberto parece querer coletar dos povos locais:

- E onde é que moram os índios? a pergunta veio desgarrada, quando firmino largava da quarta seringueira. examinando a palma da mão, que sofrera ao colocar a última tigelinha, o mulato elucidou a curiosidade receosa: (CASTRO, 1978, p. 110).

- Moram na taba, lá para os fundões do mato. ninguém pode chegar lá, nem sabe onde é. quando apanham um homem vivo, levam-no com eles e nunca mais lhe dão liberdade. se diz que um fugiu ao fim de vinte anos, mas estava tão velho que quando chegou ao seringal já não conhecia ninguém (CASTRO, 1978, p. 111).

O espírito questionador, típico da mentalidade ocidental, ou mesmo da própria mentalidade científica da época, tem em Alberto esse ser que formula hipóteses, que quer resultados, como um pesquisador antropológico que quer satisfazer sua busca por elementos que o ajudem a tirar conclusões, fazer análises. Mas, Firmino parece o tempo inteiro estar brincando com o desconhecimento do visitante, como mostra o restante da cena:

Mas como é que eles vêm aqui, se moram tão longe? - parintintim é bicho danado! quando a água baixa, no verão, só ficam na taba as mulheres, as crianças, a velhada e o tuxaua, que é o chefe deles; os outros vêm por aí fora (CASTRO, 1978, p. 110).

Porém, Firmino não é um homem da ciência, não sabe explicar, por que apenas faz o relato de uma lenda, de uma história, de um mito que não se revela, que não está escrito de maneira objetiva. Os mitos não são materiais e não existem em uma realidade palpável, eles são

ancestralidades performáticas. Essas ancestralidades são a maneira que os povos primitivos têm de se manterem vivos em suas tradições, de transmitirem seus ensinamentos para os filhos e filhas de suas comunidades. Essas performances atravessam a história da humanidade e nelas se refazem sem a interferência ou a intervenção do mundo escrito. É a linguagem do corpo, da dança, das rezas e de tudo o que pertence ao universo cultural e social dos sujeitos nessa linguagem, sem a certeza das verdades, mas com a necessidade das descobertas. Para essa ancestralidade, a força vital dos mitos é simplesmente existir na ausência-presença do universo mítico, eles estão e são na linguagem que não consegue explicá-los, mas apenas vivê-los.

Porém, na tentativa de manter uma construção discursiva, o personagem é um vulto na imagem do estrangeiro que transita por terras diferentes e, por isso, nunca vai encontrar suas referências. No início, o discurso de Alberto era de individualidade, de certezas, incontaminável, mas, jogado violentamente no jogo por uma necessidade básica, a sobrevivência, Alberto vê-se obrigado a abandonar suas regras internalizadas pré-estabelecidas, que não valiam e eram inúteis naquele território, e para continuar vivo, seu olhar sobre o outro começava a se modificar.

Sendo assim, a expectativa é que dois complexos culturais supostamente “estranhos”, um ao outro, negociem suas diferenças, sem ataques, ameaças, ou tentando inferiorizar. É precisamente na urgência de sobreviver em um território “perigoso” e entender a dinâmica a qual estão inseridos esses sistemas de culturas distintas, que ambos permitiram deslocar seus focos de observação, e se movimentarem nessas trocas de diálogos explicativos, para que o que desconhece o outro, mude em relação aos seus velhos paradigmas que orientam suas experiências. Desse modo, deslocar-se de dentro para um fora ou do interior para um exterior, consiste em um movimento para outras realidades completamente diferentes. Pois como coloca Bauman (2001):

As identidades parecem fixas e sólidas apenas quando vistas de relance, de fora. A eventual solidez que podem ter quando contempladas de dentro da própria experiência biográfica parece frágil, vulnerável e constantemente dilacerada por forças que expõem sua fluidez e por contracorrentes que ameaçam fazê-la em pedaços e desmanchar qualquer forma que possa ter adquirido (BAUMAN, 2001, p. 98).

Entretanto, a construção da identidade não deve ser guiada pela lógica da racionalidade objetiva porque: “a tarefa de um construtor de identidade é, como diria Levi-Strauss, a de um bricoleur” (BAUMAN, 2005, p. 55).

As populações locais, nesse caso: índios, ribeirinhos, migrantes, compõem esse hibridismo de culturas, mas que no espaço da *Selva* existem separados, distantes de seus habitats, sendo essa outra impossibilidade. Todavia, Alberto busca em um jogo que é o tempo todo perturbada e atravessada por culturas, que estão presentes na narrativa, mas não como ele o quer. Assim, Alberto nessa tensão mistura culturas e se mistura. Ambos estão num jogo de forças e máscaras deslizantes que escorregam desnudando todos os perigos desse contato volumoso e potencialmente construtor.

O fato de Alberto ser o representante de um conhecimento racional, e ao recorrer aos seus sistemas de imagens pelos olhos de uma Europa como espelho do mundo, de alguma maneira, constitui-se uma tentativa de demonizar e exorcizar a cultura do outro: “Alberto ficou ainda aturdido, ao lado da gente desconhecida toda ela de atitudes provisórias no ambiente estranho”, mas, em verdade, Alberto constatava: “a facilidade com que outros recrutados dormiam tranquilamente - um sono que era, para o egoísmo dele, quase uma afronta”, no entanto, era ele quem “sentia-se inadaptado, estranho ali, quase inimigo das vidas que o cercavam, aparentemente alheias a tudo quanto não fossem imposições do corpo e aderindo, resignadas, a todas as contingências” (CASTRO, 1878, p. 45-46). Essas maneiras de mencionar os indivíduos, o lugar, o meio, constitui uma tentativa de estigmatizar o homem, de impor um conhecimento tautológico sobre um cotidiano prático.

Nesse sentido, o outro como coloca Hansen: “É um espelho de tão diferente artifício, que olhando para ele, não nos vemos semelhantes a nós, mas ele só com sua vista nos fará semelhantes a si” (HANSEN, 1997, p.351). O que nos coloca no lugar do outro é não sermos ele, mas sermos diferentes dele. Estamos diante desse papel complexo das trocas culturais e das identidades fluídas, que transitam de um para o outro, assim, Alberto, mesmo à contra vontade, procede como esse outro sem se dar conta: “e foi só madrugada alta que a frescura da atmosfera, acalmando-o, lhe deu poder de conformação para ir resignadamente inventar, entre a teia das outras redes, uns palmos vagos onde pudesse armar a sua” (CASTRO, 1978, p. 48). Mas, se coloca como se não estivesse com aquela gente, inserido naquele meio, observando tudo, como se

isso fosse possível, como se sua imparcialidade fosse existir resguardada e intocada, vê-se logo essa dificuldade:

Os passageiros cuidavam de se instalar, numa rápida adaptação ao novo meio. Em breve, cá em baixo, em redor de Alberto, as redes cruzavam-se tanto, tanto, que dificilmente se caminhava por entre elas. Desejos, ideias, sensações eram apenas murmurados, porque ainda ninguém estava senhor de si e, na ânsia de conquistar espaço para dormir, haviam-se tresmalhado e avizinhado membros de rebanhos diferentes” (CASTRO, 1978, p. 46).

Suas concepções aumentavam, suas teorias sobre humanidades eram despejadas no momento errado, já que: “a interrupção dos seus estudos, e “a derrota das suas doutrinas” eram assunto enterrado em Portugal” (CASTRO, 1978, p.46) Mas, tudo era para continuar, tornando-o senhor de si e esbravejar sua forma de pensar, sua ciência era uma maneira de se colocar a parte do grupo, e restava sua indignação:

Para quê? para quê? possuíam alma essas gentes rudes e inexpressivas, que atravancavam o mundo com a sua ignorância, que tiravam à vida coletiva à beleza e à elevação que ela podia ter? Se a possuíssem, se tivessem sensibilidade, não estariam adaptados como estavam àquele curral flutuante. Mas não. Mas não. era o seu meio e, se as transplantassem, ficariam tímidas, desconfiadas e murchas, como bichos selvagens nos primeiros dias de jaula (CASTRO, 1978, p, 48).

Quando o espelho me projeta a mim, também me projeta a um outro não igual, não idêntico, Alberto, ao olhar para esse outro, não se vê nele, pois ele não é o outro, mas por não o ser, é que se constrói a alteridade. Essa dupla multiplicidade de imagens inverte o que ela mesma reflete e torna o eu o outro. Alberto, como representante do povo português parece buscar ou querer uma identidade cultural igual ao seu modelo de cultura e civilização, mas o caráter conflitual dessa busca está ininterruptamente comprometido, uma vez que: “A identidade experimentada, vivida, só pode se manter unida com o adesivo da fantasia, talvez o sonhar acordado” (BAUMAN, 2001, p. 98):

A selva dominava tudo. Não era o segundo reino, era o primeiro em força e categoria tudo abandonado a um plano secundário. E o homem simples transeunte no flanco do enigma, via-se obrigado a entregar ao seu destino àquele despotismo (...). Dir-se-ia que a selva tinha, como os monstros fabulosos, mil olhos ameaçadores (CASTRO, 1978, p. 88).

É mais ou menos entre sonho, fantasia e estar acordado que Alberto transita e, dessa forma: “a selva como fera devoradora ou monstro, como: “a selva densa e feroz”, ou: “natureza implacável”, ainda, como: “centro misterioso da floresta” (CASTRO, 1978, p. 35, 36, 37, 80) está na origem do imaginário do colonizador, antes mesmo de ele estar nesse espaço. Contudo, esta imagem negativa, destruidora, formada em outras terras é, nas palavras de Franco, “geradora de angústias, de pânico que no fundo representa a própria sociedade, também ela “devoradora” dos mais desprotegidos, como é o caso dos seringueiros” (FRANCO, 1988, p. 63), e por assim dizer, do próprio Alberto, encetando imagens geradoras de vida, uma: “mãe grandiosa e fértil”. Nesse caso, a “selva” como solo de “constantes parturejamentos, obstinado na ânsia de criar, a sua cabeleireira contemplada por fora, sugeria vida liberta, num mundo virgem, ainda não tocado pelos conceitos humanos (...) só a luz obrigava o monstro a mudar de fisionomia” (CASTRO, 1978, p. 88). Assim, a selva enquanto realidade social e cultural do homem da região fornece meios para a sua representação enquanto sujeito. E se por um lado, ela se apresenta como “castigo” por outro, se apresenta como necessidade, como pertencimento. Porém, para o estrangeiro ela é “enigma” e está cheia de seres sobrenaturais.

Nesse sentido, Ana Pizarro entende a selva como: “uma espécie de basso contínuo nos imaginários da Amazônia, uma presença inquietante que sempre está latente no discurso oral e no texto escrito, como espaço, como figura, como ruído ou como silêncio” (PIZARRO, 2012, p.176). Esses ruídos advêm da vida da selva e desses personagens vivos, de seus gritos, de seus medos, de seus pedidos de socorro.

Entre realidade e fértil imaginação, Alberto constrói seu olhar, ou seus relatos de viagem, como um narrador errante em terras em que monstros ameaçadores estão à solta e, convivendo com moradores locais, vai ameaçando e borrando suas referências ocidentais. Alberto confunde seu imaginário e o mistura ao exótico, tentando uma separação, criadas por suas próprias fantasias exageradas de apego à pátria e aos seus sistemas de cultura e crença, uma forma de se manter vivo. No dizer de Pizarro (2012):

A selva é um centro propulsor de energias do imaginário. São energias que dispõem perante o homem com suas próprias tensões e fraturas internas. É um universo mítico e mitificante ao mesmo tempo. Sua proximidade e sua vivência estimulam a necessidade de expressão, movida possivelmente, pela grandiosidade, pela beleza, pela riqueza imaginária da região, pela sensação única de sua experiência (PIZARRO, 2012, p. 177).

Nesse sentido, o romance *A Selva* problematiza a visão que o homem europeu faz do homem e do espaço local, tentando reduzi-los à inferioridade, ao pensamento eurocêntrico. Como nos coloca Said “O não-europeu, ou é uma figura de riso, ou um átomo em uma vasta coletividade designada no discurso ordinário ou culto, como um tipo indiferenciado chamado oriental, africano, pardo ou mulçumano” (SAID, 1990, p. 213).

Mas, quem é esse europeu que chega e percorre esse espaço que não é seu? De que topo cultural ele anuncia e que lugar na cultura ele ocupa? E qual sua identidade de enunciação cultural? Arriscaríamos uma resposta, mas ela não é importante se lembrarmos de Bauman quando diz que:

Se o eu, amedrontado e carente de autoconfiança, merece amor em primeiro lugar, e se merece portanto servir como modelo para a renovação do habitat e como padrão para avaliar e medir a identidade aceitável. Numa “comunidade de semelhantes” tais questões, esperamos, não serão colocadas, e assim a credibilidade da segurança obtida pela purificação nunca será posta á prova” (BAUMAN, 2001, p. 207).

É a utopia que o frustra, mas que o alimenta e gera instabilidade e, nesse estado, ele continua, mas não mais como o português, mas como trabalhador no seringal. Semelhantes, porque todos estavam em mesma situação de igualdade, sem privilégios que os distinguissem e os tornassem uns superiores e outros inferiores.

3.6 *Dois irmãos*: narrativas de modernização, narrativas de espaços de convivências

Contrapondo a uma ideia de dicotomia sobre o espaço da Amazônia, *Dois Irmãos* traz à tona a força de uma narrativa nos caminhos entre desconstrução e (re) construção de imagens de referência. Para Penalva (2102), “A literatura de Hatoum tem na elaboração ficcional a problematização da constituição identitária da Amazônia. Ela, de forma instigante, observa essa região não apenas por seus traços associados à floresta, ao rio, ao índio ou qualquer outro elemento básico na produção do exotismo” (PENALVA, 2012, p. 133). Seu texto compreende o contato sofrido como diferença cultural e que faceta o olhar. Seus componentes advindos de contextos sociais, religiosos, políticos, econômicos libertam a narrativa para a construção de identidades sem negar o outro, no ambiente de uma Amazônia citadina em que atores sociais e aspectos positivos e negativos da modernização de uma cidade convivem juntos:

A euforia que vinha de um Brasil tão distante chegava a Manaus como um sopro amornado; e o futuro, ou a ideia de um futuro promissor, dissolvia-se no mormaço amazônico. Estávamos longe da era industrial e mais longe ainda do nosso passado grandioso. Zana que na juventude aproveitara os resquícios desse passado, agora se irritava com a geladeira a querosene, com o fogareiro, com o jipe mais velho de Manaus que circulava aos saculejos e fumegava (HATOUM, 2006, p. 96).

A cidade de Manaus como palco de uma narrativa que viveu os impasses gerados pela profunda desigualdade da vida social e pela diversidade da cultura brasileira, em movimento contínuo expõe marcas e ruínas das transformações que sofreu em curto período, contudo, não apenas isso, mas uma Manaus que apresenta como narrativa contemporânea personagens estrategicamente bem construídos, que até parecem pessoas reais da história humana, que de modo geral, surgem da necessidade de provocar suas identidades e movimentam-se na narrativa, alterando os espaços. Em *Dois irmãos*, a metáfora da cidade flutuante é a metáfora maior de um desenraizamento das origens: solo e povo se fundem, não na ambivalência de elementos estáticos e fixos, mas no movimento instável. Movimento que desliza para transpor caminhos entre margens opostas, entre direções que desarticulam o previsível, sendo constantemente um espaço de entrada e de saída, de fluxos volumosos de pessoas de muitos lugares. Uma cidade de acolhida, mas, também, de passagem, que se apresenta sob imagens sobrepostas vivas e que proporcionam à visão, um turbilhão de acontecimentos que se presentificam por meio da memória:

No caminho do aeroporto para casa, Yakub reconheceu num pedaço da infância vivida em Manaus, se emocionou com a visão dos barcos coloridos, atracado às margens dos igarapés por onde ele, o irmão e o pai haviam navegado numa canoa coberta de palha. Yakub olhou para o pai e apenas balbuciou sons embaralhados (HATOUM, 2006, p. 13).

As lembranças, as memórias compõem na narrativa um misto de identidades culturais em ritmo constante. E elas aparecem atravessadas por imagens ao longo de todo o romance, como possibilidades de trazer à tona uma de várias Manaus, que no texto se inscreve, nesse caso, a dos igarapés a dos barcos, não como símbolos típicos, mas como signos da infância. Ou ainda, uma Manaus como metrópole, como lugar moderno em que o comércio do mundo se reunia em seu espaço: “chocolate suíço, roupas e caramelos ingleses, máquinas fotográficas japonesas, canetas, tênis americanos. Tudo o que naquela época não se via em nenhuma cidade brasileira: a forma, a cor, a etiqueta, a embalagem e o cheiro estrangeiros” (HATOUM, 2006, p.105).

E nesse caminho de volta a Manaus, Yakub encontra um espaço perdido entre o rio e o espaço urbano que desenvolvia a cidade a pleno vapor, as máquinas, as indústrias, o comércio, tudo funcionando na perspectiva de gerar melhorias sociais para a população, mas que na verdade, empurrava para outras margens populações inteiras. O espaço de sua infância havia sido modificado, e agora: aeroportos, estradas, avenidas, prédios, calçadas construíam uma outra cidade. A família Halim morava em um bairro portuário, e ao passar por esse lugar Yakub o observa com a nostalgia de um lugar ainda preservado. Mas ao contrário, uma Manaus cosmopolita era desenhada à outra margem do rio. E era assim essa cidade, internacionalizada, pronta para o progresso, aberta aos negócios internacionais que se estendiam em quase todos os setores da economia e da vida privada dos manauaras, mas muitas vezes em prejuízo dos nativos:

O avô dela, um dos magnatas da Amazônia, aparecerá na capa de uma revista norte-americana que a neta mostrava para todo mundo. Mostrava também as fotografias das embarcações da firma, que haviam navegados pelos rios da Amazônia vendendo de tudo aos ribeirinhos e donos de seringais (HATOUM, 2006, p. 62).

Essas informações despreziosas parecem ecoar como uma voz de denúncia no corpo narrativo, embora percebamos até um tom de ironia, ela constrói uma cadeia de informações que nos levam para todo o sofrimento dos seringueiros. É visível que a exploração a que foram submetidos os trabalhadores da borracha resultou no enriquecimento de uns e na miséria de outros. Na narrativa, muitos comércios abertos ao redor de Manaus foram possibilitados por essa relação desigual do trabalho escravo e forçado. O narrador, por vezes, nos coloca essas informações, e nos transporta para o contexto de produção desses discursos.

E desse processo modernizador ressaltamos imagens que sobraram como vestígios de uma atividade empresarial, que ao mesmo tempo impulsionou, modernizou e desestruturou relações de espaços: “entre a cidade flutuante e a floresta um labirinto de casas erguidas sobre troncos fervilhava” (HATOUM, 2006, p. 91). Casas modernas à beira dos rios eram construídas para validar o progresso, e do outro lado, canoas transitavam. Dois espaços em que:

Um enxame de canoas navegava ao redor das casas flutuantes, os moradores chegavam do trabalho, caminhavam em folas sobre as tábuas estreitas, que formam uma teia de circulação. Os mais ousados carregavam um botijão, uma criança, sacos de farinha; se não fossem equilibristas, cairiam no Negro, um ou outro sumia na escuridão do rio e virava notícia (HATOUM, 2006, p.90).

A presença de vários elementos que se conflitam e acentuam o sofrimento dos povos da região, torna *Dois Irmãos*, ambiente fértil para a proliferação de relatos que saem uns de dentro dos outros. Hatoum extrai sua matéria, constituída por uma teia cultural variada e típica, que estabelece relações de identidade e de estranhamento com um mundo diverso, no qual um difuso sentimento de perda está sempre presente:

Assistiam atônitos a demolição da Cidade Flutuante. Os moradores xingavam os demolidores, não queriam morar longe do pequeno porto, longe do rio. Halim balançava a cabeça, revoltado... Erguia a bengala e soltava uns palavrões...” (HATOUM, 2006, p. 159).

Nesse sentido, uma Manaus, em que a vida do povo local acontece mesmo com as dificuldades vividas por esse povo. Essas realidades em movimento e já deslocadas, por um

empreendimento social fortemente marcado pelo caráter destrutor do capitalismo. Até Halim, em defesa dos prejudicados estava envolvido com esse drama dos moradores locais. Questões como o assoreamento dos rios e mesmo a questão de moradia são situações que invisivelmente se presentificam na narrativa, como no caso do próprio narrador que desabafa: “desde então, foi o meu abrigo, o quartinho dos fundos, o lugar que me pertence neste quintal” (HATOUM, 2006, p. 59).

O narrador, sua mãe e os povos excluídos dos processos de modernização, os que não têm acesso aos produtos importados, expulsos de seus lugares, negados em sua existência, desapropriados de suas casas, em detrimento da construção de uma metrópole, de uma Zona Franca, pessoas que passaram a existir nas margens da narrativa. Essas constatações são feitas em vários momentos, fruto da desigualdade: “Ouvira dizer que Manaus crescia muito, com suas indústrias e seu comércio. Viu a cidade agitada, os painéis luminosos com letreiros em inglês, chinês e japonês” (HATOUM, 2006, p. 226). E mais abaixo essa revolta expressa nos moradores locais:

Os vizinhos se aproximaram para ver o caminhão cheio de caixas de madeira lacradas; a palavra frágil, pintada de vermelho num dos lados, saltava aos olhos. Vimos como dádiva divina, os utensílios domésticos novinhos em folhas, esmaltados, enfileirados na sala (HATOUM, 2006, p. 97).

Todavia, a chegada dos objetos resultantes do progresso, geladeira, televisão, carro, energia elétrica em substituição ao querosene etc., punha em conflito a ideia de modernidade, pois: “o maior problema era o corte quase diário de energia, de modo que Zana decidiu manter ligada a geladeira a querosene” e, ainda: “Domingas, no fim da tarde, antes do blecaute, tirava tudo da geladeira nova e transferia para a velha. Tudo o que era novo, mesmo de uso limitado, impressionava” (HATOUM, 2006, p. 97).

Essa ideia do novo em substituição ao velho provoca um paradoxo: energia e querosene, este até mais eficaz. E nessa lógica, as negociações das identidades culturais acontecem simultaneamente por meio desses e de vários elementos. Ainda, para mostrar como esse empreendimento foi responsável por uma série de mudanças destinadas à expulsão, às reformas do espaço, podemos mencionar o episódio em que Zana teve que entregar a casa pela dívida dos dois irmãos. A casa foi totalmente reformada:

Os azulejos portugueses com a imagem da santa padroeira foram arrancados. E o desenho sóbrio da fachada, harmonia de retas e curvas, foi tapado por um ecletismo delirante. A fachada, que era razoável, tornou-se uma máscara de horror, e a ideia que se faz de uma casa, desfez-se em pouco tempo (HATOUM, 2006, p. 255).

E, ainda, para citar esse excesso de modernização, temos o seguinte:

Na noite da inauguração da casa Rochiram, um carnaval de quinquilharias importadas de Miami e do Panamá encheu as vitrines. Foi uma festa de estrondo, e na rua uma fila de carros pretos despejava políticos e militares de alta patente. Diz que veio gente importante de Brasília e de outras cidades, íntimos de Rochiram. Só não vi gente da nossa rua, nem os Reinoso. (...) Manaus crescia muito e aquela noite foi um dos marcos do fausto que se anunciava (HATOUM, 2006, p. 256).

Vemos claramente em *Dois Irmãos* destacadas como indignação: denúncia, revolta, ou mesmo, um estado de inação. As transformações pelas quais passa a cidade de Manaus aponta, sobretudo, para o período da criação da Zona Franca de Manaus, e oscila entre a chegada de milhares de pessoas para a região e o descontentamento, como enfatiza Penalva (2012):

Provocando alterações significativas na infra-estrutura da cidade, urbanização de ruas, reforma do bairro portuário, incluindo o porto e as casas que eram derrubadas para dar lugar a prédios modernos (arranha-céus) a floresta ia sendo derrubada e dando lugar a cimento e urbanização, o que causava tristeza nos moradores (PENALVA, 2012, p. 135).

Esses acontecimentos presentificam-se em um volume complexo de informações por meio da língua, já que temos a presença de uma oralidade fortemente entrecruzada, como acento: entre o processo e as demandas que desse processo foram geradas. Considerando, que *Dois Irmãos* nasce dessa ideia do oral e que chama para as práticas culturais em trânsito, de um lugar para o outro, motivados pelo motor incessante dessa modernização, que ajuda a construir narrativas paralelas:

(...) Falavam português misturado com árabe, francês e espanhol, e dessa algaravia surgiam histórias que se cruzavam, vidas em trânsito, um

vaivém de vozes que contavam um pouco de tudo: um naufrágio, a febre negra num povoado do rio Purus, uma trapaça, um incesto, lembranças remotas e o mais recente: uma dor ainda viva, uma paixão ainda acesa, a perda coberta de luto, a esperança de que os caloteiros saldassem as dívidas. Comiam, bebiam, fumavam, e as vezes prolongavam o ritual, adiando a sesta (Hatoum, 2006, p. 47).

Refletir a cultura amazônica desse ponto de vista nos faz pensá-la como um espaço fronteiro, de negociações entre o “Eu” e o “Outro”. Relação que vaza ideias fechadas, o outro é tudo que está para fora, para além do compreensível, do racional, do meramente físico e mecânico, o outro é uma instância que põe em xeque a vida em família, e mesmo, a relação como espaços alterados. Na narrativa esses contatos aparecem com muita força e produzem efeitos significativos. Em alguns momentos são harmônicos: “Zana lembrava que rezavam juntas” (HATOUM, 2006, p. 51). Em outros bastantes conflituosos: “Halim expulsou-o do quarto aos gritos, acordando todo mundo, acusando Omar de incendiário” (HATOUM, 2006, p.52).

Essas narrativas geram no leitor um desconforto, pois as histórias não possuem sentidos únicos e nem linearidade cronológica, já que a trama é constituída de situações não esclarecidas. Não sabemos, por exemplo, quem é o pai dos gêmeos, também fica oculto, se Rânia e Zana possuem um relacionamento incestuoso com um dos gêmeos, entre tantos outros conflitos, e mesmo a briga de Halim com Omar, se torna insustentável, agressiva, resvalando para uma situação de tortura.

Essas múltiplas narrativas entrecruzadas provocam as peculiaridades do universo amazônico, fazendo fluir o “outro”, a inexistência de um eu controlador não se faz presente e sua ausência permite a turbulência das relações perturbadoras. É o que vemos em muitos momentos. Os espaços com histórias vividas entre o real e o simbólico, no qual pessoas se encontram e se desencontram em uma teia ininterrupta de significações.

Essa teia labiríntica parece ser o caminho que coloca em foco Domingas, personagem periférica de *Dois Irmãos* e Alberto personagem ocidental de *A Selva*. Nesses espaços de memórias, Domingas como colonizada e Alberto como colonizador perdem esse lugar e como experimentos deslocados vivem no entre-lugar, no lugar provisório. E aqui, entra Nael também uma voz subalterna, que pela memória dá a mãe um papel importante. Já em Alberto é pela memória que ele vive.

Esses personagens têm em comum o fato de existirem como deslocados. Domingas representa na narrativa, uma voz suspensa, como ela própria uma metáfora flutuante, mas é por meio dela que o narrador Nael tem acesso às histórias como ele coloca: “a minha história também depende dela”. Mas, não são somente as histórias de seu filho, mais todas as outras: “Vivia atenta aos movimentos dos gêmeos, escutava conversas, rondava a intimidade de todos. Domingas tinha essa liberdade, porque as refeições da família e o brilho da casa dependiam dela” (HATOUM, 2006, p. 20). Domingas estava presente em todos os espaços da casa, transitava entre o ambiente interno da vida privada e, por isso, sabia dos acontecimentos que encadeavam a trama. Nesse andamento, Nael confessa que é por meio dela que a narrativa parece acontecer, por exemplo, foi Domingas quem contou a história da cicatriz no rosto de Yaqub e o desenrolar dessa história também dependia dela.

Não apenas isso, a história pessoal de Domingas é marcada por eventos importantes para entender seu lugar social e cultural. Filha de índios, a personagem também conta ao narrador como fora tirada do lugar de onde nascera e relembra como fora parar na casa de Zana, depois de ter morado em um internato: “trouxe uma cunhatã para vocês, disse a irmã, sabe fazer tudo, lê e escreve direitinho, mas se ela der trabalho, volta para o internato e nunca mais sai de lá.” O fragmento mostra o momento em que Zana compra Domingas, ainda criança: “Zana tirou um envelope do pequeno altar e o entregou á religiosa” (HATOUM, 2006, p. 56-57). Essas e outras questões vêm à tona por meio da memória.

Esse lugar é importante porque ajuda a problematizar as instâncias enunciativas da vida das personagens, sobretudo, Domingas que vive como arrancada do “seu lugar”, vivia como escrava doméstica tanto no orfanato quanto na cidade de Manaus: “se tivesse ficado no orfanato, ia passar a vida limpando privada, lavando anáguas, costurando. Detestava o orfanato e nunca visitou as irmãzinhas de Jesus”, mas: “na casa de Zana o trabalho era parecido, mas tinha sua liberdade...Rezava quando queria, podia falar, discordar e tinha o canto dela” (HATOUM, 2006, p. 56-57). Essas informações sobre a vida de Domingas chegam ao narrador, provavelmente, pela própria mãe. Nael também na trama hatouniana assume foco narrativo privilegiado, pois articula nesse espaço, sua voz e as vozes dos outros, e, nesse sentido, sua presença é semelhante a uma ausência, porque ele se encontra perdido e sem as informações necessárias para saber de si mesmo: “ Eu não sabia nada de mim, como vim ao mundo, de onde tinha vindo. A origem: as

origens. Meu passado, de alguma forma palpitando na vida dos meus antepassados, nada disso eu sabia. Minha infância, sem nenhum sinal de origem” (HATOUM, 2006, p. 54).

Esse desabafo mostra a situação de Nael nas linhas da narrativa. Em primeira pessoa ele fala do desconhecido que é para si mesmo, sem uma identidade para se afirmar como sujeito, para se situar nas relações familiares. Seus pais, seus irmãos perdidos, sendo Domingas a única referência de família. Nael coloca como se sente: “é como esquecer uma criança dentro de um barco em um rio deserto, até que uma das margens o acolhe” (HATOUM, 2006, p. 54). Sentindo-se assim, entre-espacos, entre-mundos era, mas, que uma metáfora, talvez, uma metonímica vida sem lugar, mas que reside em uma parte menor do lugar familiar. Essa imagem que o narrador fornece é a da busca, não pela origem, mas pela paternidade: “anos depois, desconfiei: um dos gêmeos é o meu pai” (HATOUM, 2006, p. 54), mas mesmo assim, essa era uma resposta que só a mãe podia dá, mas “Domingas disfarçava quando eu tocava no assunto; deixava-me cheio de dúvidas, talvez pensando que um dia eu pudesse descobrir a verdade, eu sofria com o silêncio dela” (HATOUM, 2006, p. 54). Vidas cruzadas, mãe e filho unidos pela memória. É, também, pela memória, que no caso de Alberto, temos informações que perturbam a problemática do eu, mostradas anteriormente e que seguem nessa narrativa.

Portanto, o lugar da memória, como colocamos, é um lugar privilegiado na obra de Hatoum, talvez, por isso, exerça um poder devastador que engole os personagens. Esse lugar fragmentado, que perdeu no caminho das histórias estilhaçadas, sua inteireza, sobrevive de pedaços e Halim assim como todos os outros é um pedaço envelhecido dessa narrativa, é um ser na pós-modernidade que se ocupa de lembranças, em busca por uma construção de seu ser no mundo:

Nos últimos anos de vida, Halim conviveu com essa paisagem, sozinho no pequeno depósito de coisas velhas, entregue aos meandros da memória, porque sorria e gesticulava, ficava sério e tornava a sorrir, afirmando ou negando algo indecifrável, ou tentando reter uma lembrança que estalava na mente, uma cena qualquer que se desdobrava em muitas outras, como um filme que começa na metade da história e cujas cenas embaralhadas e confusas pinoteiam no tempo e no espaço (HATOUM, 2006, p. 137).

Como vemos em *Dois irmãos*, as identidades são colocadas nessa ideia de crise, como processos contínuos de construção: “é nesse espaço ficcional que Milton Hatoum faz habitar num misto de conflitos e negociações culturais uma família de libaneses que misturados aos nativos da terra negociam suas representações identitárias e culturais como formas de construções alternativas das falas no mundo” (GODET, 2013, p. 87).

Nesse sentido, o processo de construção de identidades culturais para Bauman (2005, p.15) se refere às misturas, às ideias de contatos impuros, uma vez que: “as margens incham rapidamente, invadindo as áreas centrais da coabitação humana e dessa forma, não se pode mais tomar as identidades como inteiras”, pois, ainda, como nos faz pensar:

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

Dramas, conflitos e fragmentos é que permitem a construção de várias identidades ao longo da vida, sem nos darmos conta de que elas nos questionam constantemente, nos descentrando de nossos apoios estáveis e coerentes, provocando uma: “crise identitária, ou uma: “crise identitária” (HALL, 1996). Sendo assim, a defesa de uma identidade cultural sob essa perspectiva, nos dá um direcionamento importante para analisar *Dois Irmãos*, é como nos faz pensar Hatoum, quando abre mão de um espaço puramente exótico da região amazônica. Mas são os aspectos da vida humana, suas histórias, suas tentativas de recriar mundos de seres e situações, em lugares inventados, que de modo geral, nos colocam em contato com referências fortes à cidade em que nasceu e morou o autor amazonense muitos anos.

Em Manaus estão os assombros, os prazeres da infância e os destinos da adolescência. A vida portuária que une a cidade ao interior do Amazonas e do qual é inseparável: o rio, a floresta, a história que ouvia dos familiares, amigos e conhecidos, sobretudo, do seu avô, fazem de *Dois Irmãos* até mesmo um encantamento. Essas leituras sobre a Amazônia e a experiência de vida em

outros lugares do Brasil e do mundo, contribuem de alguma maneira para a elaboração dos textos de Milton Hatoum.

Dessas experiências, não podemos descartar a intensa relação que tem o homem ribeirinho com o rio, com as águas. Hatoum também viveu intensamente o contato com o rio. O rio é uma estrada líquida que conduz uma travessia de um lugar ao outro. É, segundo, Gondin (1994), o lugar, não apenas do imaginário dos viajantes, mas da vida dos povos da região amazônica. Para o homem amazônico, os rios da Amazônia são sagrados e são espaços de trocas e de pertencas, o rio dá a direção, é o caminho sem semáforos, sem barulhos, sem sinalizações, é o silêncio que faz chegar.

O rio é o lugar de interações, de passagens e de turbulências também. E está presente em *Dois Irmãos* como um elemento líquido que aciona a memória. Como no caso do sumiço de Omar, em que Halim, lembrando-se desse espaço afirma: “quase impossível encontrá-lo nesse mundo de ilhas, lagos, rios intermináveis”, mencionando, mesmo o conhecimento que tem desse lugar: “Saíamos de manhãzinha, contornávamos a ilha Marapatá, atravessávamos o paraná do Xiborena até a ilha Marchanteria. Depois, já no Solimões, entrávamos no paraná do Careiro, navegando o arco até o Amazonas” (HATOUM, 2006, p. 120). E nessa tentativa: “contornavam os lagos da ilha do Careiro: o Joanico, o Parun, o Alencorne, o Imanha, o Marinho, o Acará, o Pagão... Nem sinal do caçula” (HATOUM, 2006, p. 121). Não só a familiaridade com os nomes, mas a coragem e a habilidade na navegação desses rios dão a esse elemento substancial potência de construção.

Segundo Godet (2013) a obra de Milton Hatoum interroga as várias formas de interagir com o outro, não podemos excluir o rio como um lugar, como uma convivência, como uma interação como esse outro. O rio enquanto mito, como morada, como sobrevivência, como cultura. Essas formas, segundo a autora, conduzem a processos de hibridismos culturais, pois há entrecruzamentos de experiências, vivências e de convivências.

Essa maneira de representar a Amazônia, ou, mais especificamente, Manaus confere a *Dois Irmãos* um lugar fronteiro, em que imigrantes: nordestinos, libaneses, árabes, manauaras e nortistas chegam à procura de melhores condições de vida. Na obra em análise, isso é perceptível, pois temos vários personagens árabes que se relacionam com a cultura local: Zana- Halim-Domingas, o que produz identidades culturais fragmentadas. Hatoum, em sua narrativa, abre para a questão do outro, para a questão das fronteiras culturais e identitárias, pois:

Os vários pedaços de que a identidade supostamente se compõe, se encaixam uns nos outros, é reveladora, mas incorreta. Ajustar peças e pedaços para formar um todo consistente e coeso chamado “identidade” não parece ser a principal preocupação de nossos contemporâneos (BAUMAN, 2005, p. 59).

Estamos diante de situações de contatos, que desagregam valores sólidos, e que possibilitam colocar no terreno movediço das culturas, o Outro como caminho mediador na, e para a construção das identidades culturais heterogêneas.

3.7 Belém e Manaus: centros urbanos de exploração e degradação

Quando desembarcara em Belém, ido de Portugal, a borracha ainda tinha altas cotações e exercia profundo sortilégio sobre todos aqueles que davam ao dinheiro a maior representação da vida (CASTRO, 1978, p.35).

Retomando *A Selva* do ponto em que a narrativa traz discussões pertinentes à problemática da construção das identidades pela alteridade, entendemos que Belém, à época da borracha, atrai uma demanda humana que acentua ainda mais esse acontecimento, sobretudo, porque parte dos trabalhadores que não conseguiam entrar nos seringais ficavam na cidade, provocando o aumento da população belenense. Conseqüentemente, soma-se a isso, o excesso de mão-de-obra farta e barata que alimentaria não somente as construções urbanas, mas os trabalhos nos seringais. A partir dos fragmentos a seguir pontuaremos como *A Selva* questiona e denuncia o abuso do patronato, a corrupção da política econômica local e a exploração dos trabalhadores, e como o narrador ajuda a entender esses processos, inclusive nas relações de alteridade:

Um dia, porém, a «hevea brasiliensis», levada sub-repticiamente por mãos britânicas, desdobrara a sua nacionalidade, entregando também a seiva

enriquecedora em terras de Ceilão. Ferida pela emigrada, a borracha da Amazônia deixara de ser meio de elásticas fortunas, limitando a perspectiva das ambições. Era prata e não ouro o que se colocava agora no outro lado da balança (CASTRO, 1978, p. 37).

O protagonista coloca em evidência a decadência da borracha como produto econômico, que enriqueceu os seringalistas, bem como a limitação que sofreram os donos dos seringais, em relação à crise do comércio do produto. A narrativa mostra a exploração e o abuso que sofreram os trabalhadores e a transferência da borracha para outros polos de cultivo. Isso é denunciado por Alberto, também é denunciado o destino do produto e em que mãos estava concentrado:

Com a tentação na boca e os dedos no bolso, sobre as poucas moedas que lá restavam, Alberto enfiou na longa rua comercial que perto da praça se abria. como no quinze de novembro, em Belém, ali se enfileiravam grandes casas aviadoras - as casas que abasteciam os seringais do alto amazonas. algumas deixavam entrever, ao fundo de compridas e soturnas lojas, os seus lotes de borracha, escuras bolas que iam sendo cortadas ao meio, metidas em caixas e endereçadas a firmas americanas e europeias, longínquas importadoras (CASTRO, 1978, p. 68).

Esse episódio relata que a vida do seringueiro tornava-se precária já que: “a goma-elástica, em sucessivas desvalorizações, mal dava agora para a farinha de mandioca e o quilo de jabá que eles adquiriam ao domingo, quando vinham aviar-se no barracão da margem” (CASTRO, 1978, p. 86). Relações que acentuavam ainda mais a dependência aos seringalistas, ficando o trabalhador cada vez mais endividado.

As condições de existência nos seringais remetiam ainda a dívidas eternas que eles contraíam, antes mesmo de consumirem os produtos a preços supervalorizados, portanto, suas contas só aumentavam: “vendiam por cinquenta aquilo que custava dez e compravam-lhes por dez o que valia cinquenta.” Ou: “de um dia para o outro, o seringueiro de saldo, que suportara uma dezena de anos na selva, em luta com a natureza implacável, para adquirir os dinheiros necessários ao regresso, via-se sem nada e sem saber até como o haviam despojado” (CASTRO, 1978, p. 35-36). A *selva*, no geral, dá a conhecer como os acontecimentos da época enriqueciam uns e empobreciam a maioria, sobretudo no espaço da “Selva”. Inferimos do fragmento a ideia de: como os acordos políticos e econômicos privilegiavam os supostos donos dos seringais. Sendo o produto, no final das contas, comercializado nos centros urbanos produtores da borracha.

Em Manaus, a questão também é acentuada pelos rastros do progresso deixado por empresas internacionais, como observa Nael, “a praia do pequeno porto cheirava a detritos e a combustível” (HATOUM, 2006, p. 131). A cidade como ainda pontua: “está pronta para crescer” (HATOUM, 2006, p. 147). Crescer como e para quem? A narrativa mostra episódios de guerra que como uma guerra na selva gera graves problemas de racionamento e mesmo de paralisia social. Eventos que se cruzam nessas narrativas com o intuito de mostrar os acontecimentos paradoxais deixados pelo poder do homem na natureza, como vemos abaixo:

Manaus às escuras, seus moradores acotovelando-se diante dos açougues e empórios, disputando um naco de carne, um pacote de arroz, feijão sal ou café. Havia racionamento de energia, e um ovo valia ouro. Quando tinha sorte Halim comprava carne enlatada e farinha de trigo que os aviões norte – americanos traziam para a Amazônia. Às vezes, trocava víveres por tecido encalhado: morim ou algodão esgarçado, renda encardida, essas coisas” (HATOUM, 2006, p. 18).

Desse modo, entre desigualdades e incertezas o que nos é válido ressaltar é como as relações no contexto de *A Selva* estão próximas da narrativa de *Dois Irmãos*: ambas atravessadas por inúmeras contradições, mas não é só isso, nessas narrativas como espaços da sobrevivência, o narrador constrói uma relação de amizade com Firmino e mesmo uma relação de aprendizagens importantes que o ajudam em sua jornada.

3.8. Mudanças de comportamento e trocas culturais em foco

Alberto compreendeu a luta do companheiro que não queria sacrificá-lo nem ser vencido pelos outros seringueiros – e comoveu-se. era a primeira delicadeza que encontrara desde o início da trilha dolorosa.- já basta. o senhor não pode com mais. eu levo o resto. vamos! - já não ouvia nada, mas como Firmino repetisse "vêm perto, já vêm perto" - não quis que ele fosse escarnevado pelos outros. e apertou o passo, em marcha sudorosa, ao longo da selva em murmuração. Por fim, o mulato parou (CASTRO, 1978, p 100- 101).

Na narrativa, as mudanças operadas em Alberto são provocadas pelo contato. A sensação de isolamento, aprisionamento, a solidão que acomete e transforma sua atuação. Ao mudar seu discurso, Alberto parece considerar a diferença como um traço de reconhecimento diante do diferente, aos poucos ele desliza para o campo das identificações. Sua visão essencialista,

repousava em um: “sono entre vegetais”, contudo, Alberto acorda e assume um novo lugar nesse olhar. Alberto não esperava uma atitude boa de Firmino. Como se o homem nativo não fosse capaz de praticar o bem, a generosidade, o respeito, disposto a ajudar o próximo. Esse momento é importante porque contraria fortemente esse olhar estrangeiro. Alberto reconhece nessa atitude, um homem virtuoso.

Desse modo, desce ao seu inferno interior e é levado à degradação de sentimentos controladores e convertidos por esse outro em interação. É esse contato com o outro “estranho” que o faz mudar de comportamento e de atitude. Firmino, mestiço, cearense que migra para a região de Belém, atraído pelo sonho de riqueza e de melhoria de vida, sonho que era de Alberto também:

- Você não vai com esses sapatos, senão os estraga todos. vou ver se tenho uns ali. Firmino entrou, para volver com umas rudimentares botas iguais às que calçava, feitas de simples látex seco sobre uma forma de madeira, único artefacto ali fabricado com a riqueza que eles extraíam. Alberto enfiou-as, sorridente e obediente. - estão muito bem. muito obrigado.- você não deve trazer o seu paletó. Tire também o colete e a gravata, que atrapalham um homem e lhe dão calor (CASTRO, 1978, p. 105).

Essa é umas das cenas mais significativas da narrativa. É o momento em que Alberto se desfaz de sua ocidentalidade e se veste de seringueiro. O excerto a seguir mostra, ainda, o próprio conflito de Alberto, em ter que aceitar essa troca obedientemente, porque deve seguir algumas regras e substituir seus objetos pessoais por àqueles que o tornariam um típico trabalhador do seringal:

O animal esfrangalhava-se no império vegetal e, para ter alguma voz na solidão reinante, forçoso se lhe tornava vestir pele de fera. a árvore solitária, que borda melancolicamente campos e regatos na Europa, perdia ali a sua graça e romântica sugestão e, surgindo em brenha inquietante, impunha-se como um inimigo. dir-se-ia que a selva tinha, como os monstros fabulosos, mil olhos ameaçadores, que espiavam de todos os lados (CASTRO, 1978, p. 106).

A imagem acima demonstra a selva mais forte que Alberto, e ele sucumbe a essa força, pois a essa altura da narrativa, o jovem com características inicialmente preconceituosas ou pré-concebidas, cheio de convicção, de ideias unilaterais, constrói com os outros: Firmino e os trabalhadores da borracha, valores de respeito e compreensão pelo que estão vivendo: “a pensar nessas bravas gentes, Alberto enternecia-se agora e as compreendia melhor. Já eram outras para ele, assim vestidas com farrapos dramáticos que a Europa ignorava” (CASTRO, 1978, p. 135).

Esse personagem inicialmente, um jovem pedante e orgulhoso de seu status se refaz à medida que a trama avança, que penetra na selva, sente-se progressivamente em paridade de circunstâncias com os companheiros de viagem e os trabalhadores do seringal. Alberto muda gradualmente de ideias ao passar por uma série de conflitos internos, sobretudo após exercer o duro ofício da extração da borracha, principalmente, depois que suspeita da ganância do patrão e da forma como manipula as vidas dos trabalhadores.

Desse modo, o movimento em direção a Firmino projeta uma imagem negociada no espaço de convivência, pois já está atravessado por identidades diversas. A ideia de alteridade coloca Firmino como o eu às avessas de Alberto. Alberto é quem assimila as condições que o contato lhe impõe. Ambos estão submetidos ao mesmo espaço opressor da selva, a miséria que retira o valor de humanidade e dignidade. A forma de trabalho também é opressora, e o personagem europeu vive a selva, se enche de instintos e mesmo de ímpetos de violência:

- Que é isso? - vamos andando, que eu já lhe explico. mutá é fazer um girau com galho de árvore e ir cortar a seringueira lá em cima, junto à folha. a princípio ela dá mais leite, mas depois morre (CASTRO, 1978, p. 109).

- Cada seringueira leva tantas tigelinhas conforme for a grossura dela. uma valente, como aquela piquiá que você está vendo ali, pode levar sete. uma assim como esta, leva cinco ou quatro, se estiver fraca. corta-se de cima para baixo e, quando se chega a baixo, o machadinho volta acima, porque a madeira já descansou. seringueiro malandro faz mutá, mas aqui é proibido (CASTRO, 1978, p. 110).

É nesse caminho de aprendizagens que Alberto segue até o momento em que é convocado para assumir um trabalho diferente. Promovido, Alberto, depois de ter conhecido o horror da selva agora vai trabalhar em um escritório, mudando assim sua condição de existir naquele ambiente hostil, passa a defender, ou no mínimo a se manifestar contra essas injustiças que seus

companheiros sofriam. Porém, Alberto está condicionado a um sistema econômico, controlado pelos seringalistas, e se por um lado, não pode fazer muita coisa para mudar essa situação, por outro, isso gera em Alberto um desejo de mudança.

Pode-se dizer que *A selva* impõe uma tomada de consciência da realidade quando de alguma maneira possibilita uma leitura de denuncia da exploração desumana de que foram vítimas: estrangeiros e emigrantes locais, que saíram de suas terras atraídos pela promessa de “terra do ouro” e de eldorados nunca existentes, mas que foram escravizados pela ganância e egoísmo dos “donos da terra”, do capital, e dos instrumentos de trabalhos, bem como dos barracões e dos alimentos que eram responsáveis pelo ‘eterno’ aprisionamento desses sujeitos. Essa chegada ao “paraíso” que logo se converteu em crueldade, tortura e pesadelo, apresenta ponto incomum entre *Dois Irmãos* e *A selva*.

A injustiça e a desumanidade presentes em *A selva* extenuam os seus personagens, ganhando esse viés de delação dos maus tratos sofridos pelas personagens. A mudança de mentalidade do narrador é consequência do envolvimento com os problemas do espaço e não mais com a natureza em si. Sentimento presente também em *Dois Irmãos*. Embora esses narradores estejam situados em posições diferentes, há alguma convergência entre eles. Nael, o narrador de Hatoum, provoca esse incômodo no leitor quando relata a exploração a que o avô de Zana submeteu uma determinada população amazônica. Em *A Selva* o vampirismo dos seringalistas que tinham apenas o desejo de enriquecimento e lucro fácil, que exploravam e escravizavam os seringueiros, sem se importarem com os seus sofrimentos:

- É o Agostinho, que também corta aqui uma estrada. e este é seu Alberto, que vem aprender a cortar seringa. Era baixo, cobreado o rosto bexiguento, com um farto bigode sobre os lábios grossos. trazia já o rifle a tiracolo, pronto a desandar mal tivesse sorvido o café. Alberto limpou rapidamente a sua mão, para apertar a que Agostinho lhe estendia. - muito prazer (CASTRO, 1978, p. 104).

A cena reflete mais um contato e a força desestabilizadora entre Alberto e outro seringueiro, ambos situados no mesmo contexto de enunciação. Os homens extratores da borracha participaram e atuaram em uma cultura complexa e o fizeram na relação de trabalho em que viveram o drama da humilhação e da exploração pelos seringalistas. Alberto, Firmino e os demais trabalhadores viveram intensamente trocas que não podem ser descritas, sistematizadas,

catalogadas, mas que, no entanto, construíram práticas culturais que não despersonalizam esses atores enquanto sujeitos sociais e culturais, mas ressignificam profundamente e até traumáticamente suas identidades dali em diante.

Nesse percurso, Alberto se integrou ao meio social da floresta, uma vez que tomou consciência do abismo cultural que o impedia de compreender essa região. Alberto ao tentar deslocar todo um imaginário restrito em um espaço de reflexão, não pode sustentá-lo e precisou destruí-lo para sobreviver. Nessa retomada de ponto de vista, o personagem Alberto percebe e identifica a diferença cultural como pertencimento, ele é àquele lugar também, porque o corpo como coloca Yúdice (2004) tem a capacidade de:

Ampliar a significação de práticas, aparentemente insignificantes, quotidianas de aquiescência, (...) como uma forma de cognição através dos sentidos corporais, a experiência estética tem o poder de subverter os significados oficiais da cultura e configurar o nosso lado crítico, corpóreo, o lado que toma a parte do sofrimento humano e a dor física sempre que acontecem, e sustenta as possibilidades de uma transformação social que as estruturas sociais desabonam (YÚDICE, 2004, p.430).

O narrador de *A selva*, com certeza, não previu que seus referenciais de significação fossem ser por ele mesmo reelaborados: “arrefecera lhe a paixão de suas antigas ideias” (CASTRO, 1976, p. 130). Alberto tornou-se um campo semântico que atraiu e que repeliu. Na verdade, Alberto nunca se viu diante de: “outras identidades” sua forma de ser, estar e pensar no mundo era limitada pela sua própria cultura e eliminava qualquer possibilidade de aceitar o diferente. Era o seu significado tornado óbvio pelo seu ideal de identidade cultural que prevalecia. Nesse sentido, como coloca Godet (2013):

O distanciamento entre o eu e a imagem de si, as fronteiras que se interpõem entre o Eu e o Outro e que tornam intraduzível. Deslocamento espacial, descoberta de uma outra cultura, escrita do passado no presente, múltiplas experiências que inaugura uma poética da alteridade, Nessa perspectiva insere-se a travessia das fronteiras culturais acompanhada por uma subjetivação destas, simbolizada pelo percurso do personagem que evolui da experiência com o espaço exuberante ao recolhimento da memória do vivido (GODET, 2013, p. 51).

Alberto e Firmino foram desde o início postos frente a frente, mas o esforço de resistência de Alberto, não foi capaz de impedi-lo de cruzar suas próprias fronteiras. Essa distância entre o

mundo referencial e “*A selva*” dificultou em muitos momentos essa troca. Na imagem do europeu, o reconhecimento da diferença pela alteridade a que estava submetido reorientou sua forma de agir e atuar como sujeito. Foi sua natureza quase inacessível, que foi desconstruída pela narrativa labiríntica de outras linguagens e outros sistemas culturais.

Ambos colocados em interação pela e na linguagem foram capazes de conciliar e viverem experiências juntos, pois como coloca Godet: “o outro não é um objeto vazio e indeterminado, disposto a se submeter ao olhar e ao tratamento científico do observador” (GODET, 2013, p. 54). E de forma geral, foi o que aconteceu, Firmino não se mostrou passivo. Esse medo que Alberto sentiu do “selvagem”, do “exótico” era o medo se si mesmo de se contaminar, de se reconhecer no outro, não pela aceitação pacífica, mas desfazendo-se de seus signos, e se reconstruindo no conflito proposto por esse outro, como acabou por acontecer.

Um Alberto enquanto sujeito do discurso se converte em discurso sem sujeito, mas ele próprio diluído pelo efeito devastador do contato com Firmino construiu a capacidade da tolerância e de convivência. Esse encontro com o outro ou com o “novo”, pôs a identidade de Alberto no lugar da instabilidade, da crise em um espaço de movências e de intimidades entre as personagens, em uma história de desconstruir o desejo em uma cadeia de incertezas. Segundo Godet:

Essa intimidade, esse vínculo mais profundo é possível na medida em que se compreende que o caminho que leva ao outro – alteridade desejada – pressupõe a superação do estereótipo sobre o Outro, o abandono de suas referências culturais, o colocar-se disponível numa espécie de estado de deriva que predispõe a aceitação da diversidade” (GODET, 2013, p. 101).

Nessa direção, a alteridade de Alberto surge como resultado de descobertas, de sensações, de novas visões, pois agora, ele já não pertence a uma só cultura, mas a um ser híbrido deslocado. Não é mais a identidade do português, ou a identidade do homem da Amazônia, ou a identidade do ser indígena ou do ser caboclo, mas trocas, sem a necessidade de sobrepor uma à outra. Alberto passou a ver com os olhos do outro, e não mais traduzir o outro, ele é o outro, transforma-se no outro, projetando-se potencialmente nesse outro, antes rejeitado e recusado. De toda maneira, negociar as diferenças culturais significa ampliar linguagens, códigos simbólicos e

formas sociais e culturais diferentes. Alberto abandona suas referências de origem para abraçar a diferença, e ainda como informa Yúdice:

Percepções mais complexas e frágeis deles e de nós mesmos (...) Entendemos a arte como uma ferramenta para formular perguntas. Não para resolvê-las, mas para apontar para elas tornando-as tão presentes e significativas quanto os produtos finais resultantes. A arte pode criar um espaço em que caibam as dúvidas e as fragilidades, mas relacionadas com a vida real do que com os resultados específicos (YÚDICE, 2004, p. 438).

Por assim dizer, essas mudanças foram percebidas no decorrer do texto e só puderam ser sentidas, uma vez que, uma das partes, cedeu nesse jogo, nesse caso Alberto, que de maneira produtiva aceitou os ensinamentos de Firmino, mas não somente deste, mais dos outros colegas de trabalho. Por diversos motivos, o personagem demonstrou uma vontade de querer viver, de voltar à sua terra, e sabe-se que esse retorno à sua pátria aconteceu, mas consigo, o protagonista-antagonista levou aprendizados, retornando não mais inteiro, uno, centrado em seus princípios, mas certamente, diferente, despossuído de suas visões primeiras, ou no mínimo, reavaliando essa sua incrível experiência.

Em *A Selva* e em *Dois Irmãos*, veículos artísticos que propiciaram essa aventura, a recriação literária não está expressa na possibilidade de nos mostrar a solução para um problema, como o que tínhamos tanto em uma, quanto em outra literatura. A questão de um espaço da Amazônia resumida pelo imaginário. Também, não queríamos mostrar uma refração imediata da realidade, porque a arte não se vale desse recurso, mas, nas obras em análise, o importante foi avaliar mentalidades, e de alguma maneira, extrair delas um debate minimamente esclarecedor, que justificasse Amazônias no plural e como entendemos, desde o início:

A identidade não é um alvo a ser atingido, mas algo que se vive na tensão, em uma permanente incompletude. Associando a metáfora do deslocamento embutida no nomadismo, os autores procuram afastar de suas concepções identitárias qualquer suspeita de tendência fundamentalista – tendência para a qual podem descambar facilmente a obsessões identitárias (...) [Segundo ela], o que esses autores buscam é provar que deve haver em todo processo identitário, seja ele de natureza étnica, nacional, cultural ou religiosa, uma salutar dose de ambigüidade, de ambivalência, de aceitação da diversidade constitutiva de qualquer

estado de sociedade. Assim a(s) identidade(s) - é sempre melhor usar a palavra no plural! – se constituiria(m) na tensão entre o apelo do enraizamento e a tentação da errância, num espaço que Maffesoli denomina (...) de ‘enraizamento dinâmico’ (BERND, 2003, p. 27).

Por hora, não excluimos a ideia de raiz, desde que ela não seja associada ao pressuposto da totalidade e da unidade, como propõe qualquer concepção totalizadora, mas percorremos um caminho como espaços de aberturas, de não assimilações, de não fechamentos centrados em teorias já saturadas, propondo um debate oportuno sobre identidades culturais na pós-modernidade como foi nossa intenção nessa pesquisa.

3.9 Dois Irmãos e A Selva: outros olhares possíveis

Nas últimas décadas, talvez, por consequência de uma possível pós-modernidade e da fragmentação do sujeito, uma nova vertente intelectual, em torno dos estudos sobre cultura vem se, consolidando como corrente interdisciplinar. Trata-se dos Estudos Culturais. Esses estudos desenvolvidos no momento de crise no modelo cultural praticado pelo pensamento do ocidente ajudam a fomentar leituras interessantes e empolgantes que estimulam as discussões nesse campo.

É o caso dos estudos de literaturas comparadas. Como espaços de representação, comparar duas ou mais literaturas produzidas em contextos diferentes, em sistemas de representação literários diferentes e em continentes diferentes, é uma tarefa espinhosa, porque solicita do analista um cuidado com os instrumentos teóricos selecionados para sua efetivação, e dessa forma, uma boa elaboração da análise, e ainda, porque nesse campo específico, pensando em uma contracorrente dos estudos comparatistas praticados até fins do século XIX, que viam sempre uma literatura secundária influenciada por uma literatura de origem. Fugindo a isso, queremos pensar como Ecléia Bosi quando afirma que: “quando duas ou mais literaturas se defrontam, não como predadora e presa, mas como diferentes formas de existir, uma é para a outra como uma revelação” (BOSI, 2004, p. 16).

Por esse caminho podemos ler *Dois Irmãos e A Selva*, sem empreendermos uma busca desnecessária e desgastante por uma origem, de onde elas se originaram? Fazendo isso, provavelmente, estaríamos desmerecendo o próprio trabalho do escritor, o exercício de sua

liberdade de escrita e de pensamento, provavelmente estaríamos reduzindo-o a uma escrita passiva. Assim, como nos faz pensar Perrone-Moisés:

As “influências” não se reduzem a um fenômeno simples de recepção passiva, mas são um confronto produtivo com o outro, sem que se estabeleçam hierarquias valorativas em termos de anterioridade-posterioridade, originalidade, imitação (PERONE-MOISÉS, 1990, p.94).

Um novo livro, uma nova obra, um novo escritor, não é simplesmente uma cópia de algo existente, mas é fruto de leituras, de viagens, de forças construtivas da imaginação somadas às experiências do momento vivido. Caminho, inclusive, muito mais produtivo. Nesse sentido, comparar duas literaturas é escutar os ecos de intertextualidades que ressoam e levam para lugares ainda mais desconhecidos e de estranhamentos, sendo o leitor, o elemento linguístico importante para gerar significados.

Interessante, ainda, é pensar, em literaturas na fronteira. O que seria isso? Seriam espaços em que elas proliferam histórias de vidas, narrativas que instauram um novo, um ato insurgente e subversivo no olhar, ganham resistência e atuam performaticamente como luta na linguagem. Uma literatura na fronteira estaria contida na seguinte ideia:

A fronteira, já não é geograficamente fixa, simultaneamente em todo o lugar e em lugar nenhum, é hoje reconhecida como uma formação cultural comum, mas já não restrita às zonas limítrofes internacionais. Já não mais cabendo numa definição específica de lugar (YÚDICE, 2004, p. 349).

Estamos falando de uma literatura sem espaços e sem tempos, que não demarca, mas que aconteça e se movimente para lugares outros. Assim, o lugar das culturas na obra de Milton Hatoum é o espaço familiar do outro, ou seja, um não lugar, porque sempre instável. No de Ferreira de Castro é o de uma imagem perturbadora, fantasmática, das ideologias visionárias, mas que delas emergem o desafio de ver o que é invisível, de olhar o que não pode “me ver”, de um certo problema do objeto do olhar que constitui um referente problemático para a linguagem do eu (BHABHA, 1998, p. 80).

Desse modo, *Dois irmãos* intercala as vozes, pois elas estão na fronteira de algum lugar, estão misturadas, em *A Selva* se tenta uma monologia inscrita em um personagem que ganha projeção estilística, tornando-se o avesso de um herói contemporâneo. Em *A Selva* esse herói parece existir na figura-símbolo do proscrito (BENJAMIN, 1991), mas, também, é o que consegue jogar luz no passado (AGAMBEN, 2009). Essas obras seminais que nas vozes dos narradores trazem sintomas da crise do sujeito e da linguagem também promovem processos de perdas, ganhos e reconstruções em trânsito, incorporando suas instabilidades e turbulências ao estudo das alteridades:

Os embates de fronteira acerca da diferença cultural têm tantas possibilidades de serem consensuais quanto conflituosos; podem confundir nossas definições de tradição e modernidade, realinhar as fronteiras habituais entre o público e o privado, o alto e o baixo, assim como desafiar as expectativas normativas de desenvolvimento e progresso (BHABHA, 1998, p. 21).

Esse modo de conceber culturas na fronteira abre espaços de reflexões que desafiam e, mesmo, ameaçam os signos de referência, já que confundem nossas representações de mimeses. Uma investigação nas obras em questão a partir desse ponto de vista parece bastante produtivo, por exemplo, em *Dois Irmãos*, o incesto parece ser um dado cultural importante e natural no mundo oriental, mas em uma concepção ocidental, poderia ainda ser lido como tabu proibido pela igreja? Quais as implicações do incesto para a ideia de pós-modernidade? Em *A Selva* é a ideia do desfazer-se de si pelo espelho do outro que nos coloca uma questão extremamente complexa e conflituosa e que desafia qualquer norma instituída e questiona o olhar (DIDI-HUBERMAN, 2010).

Diálogos e diálogos, temas e temas, as literaturas que trabalhamos, provocam, estimulam e nos fazem mergulhar em outros debates, como é o caso do interessante estudo que Bhabha (1998) faz do termo utilizado por Jacques Derrida de suplemento. O que vem a ser isso? Para Derrida citado por Bhabha, o suplemento:

Intervém, ou se insinua no -lugar- de... se ele representa e faz uma imagem é pela falta anterior de uma presença...o suplemento é um adjunto, uma instância subalterna...Enquanto substituto, não é

simplesmente adicionado à positividade de uma presença; ele não produz nenhum relevo... em alguma parte, alguma coisa pode ser preenchida de si mesma...somente ao se permitir ser preenchida através de signo e de procuração, performativo (DERRIDA *apud* BHABHA, 1998., p. 218).

Essa forma de interpelar pelo e no suplemento, como uma instância que emerge do abismo da enunciação é o espaço da intervenção, que sai de dentro dos interstícios culturais da linguagem, que inventam, intervém, criam, recriam e resignificam o eu no mundo. O privado e o público, o passado e o presente, o psíquico e o social, não mais como pares ambivalentes, mas como intimidades intersticiais que abrem imagens no mundo da história, ao questionar essas divisões binárias enquanto esferas de experiências frequentemente opostas.

Em *Dois Irmãos* essa ideia de suplemento pode ser investigada a partir da voz do narrador Nael como instância subalterna na narrativa, como um ser que é e que não é, está e não está, mas do que a figura do deslocado, ele é o símbolo do que quer se fazer presente, mas reside apenas na ausência, imagem das incertezas de todos. Em *A Selva*, é Firmino, o seringueiro-sertanista que abre uma fenda para se pensar o suplemento, claro esse estudo não se fecha, ou se concentra nesses personagens, podendo ser estudado em vários elementos nas duas obras.

Uma última proposição interessante e possível para ler essas obras, seria pelo viés da literatura de viagens, sendo um comparativo entre os viajantes ocidentais do século passado e os viajantes brasileiros no século XX. Esses viajantes contemporâneos, com seus textos, teriam outros olhares sobre a Amazônia?

Sem esgotar qualquer possibilidade de pesquisa, nosso trabalho se propôs a uma pequena investida no tema da cultura, com ênfase em alguns conceitos que nos ajudaram a entender alguns acontecimentos nessa ordem em *Dois Irmãos* e em *A selva*, de escritores brasileiro e português.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa foi dividida em três partes: introdução, capítulo um, “Das ciências sociais aos estudos de cultura” e capítulo dois, “*A Selva e Dois irmãos*, entre leituras e possibilidades de análise”. No capítulo um vimos respectivamente que o fenômeno migratório que atraiu milhares de populações para as cidades de Belém e de Manaus foi o responsável pela alteração no mapa social da cidade e, por isso, as situações de contatos que verificamos deram suporte em nossas análises para nos posicionarmos quanto à ideia de processos de construções das identidades culturais em crise. Além disso, estudamos o conceito de cultura e as categorias como identidade, hibridismo e diferença cultural, que englobam a ideia de tradução cultural. As teorias utilizadas em nossa pesquisa permitiram uma leitura que facilitou o entendimento da extensa e quase desconhecida região amazônica, não em seus aspectos políticos e econômicos, mas, sobretudo, em seu aspecto cultural e contribuíram para discutir e problematizar a construção das identidades culturais nas obras em questão.

E foi esse aspecto que permitiu implementar pesquisas no campo da literatura e da cultura e que possibilitou discutir neste trabalho, além de questões relativas à Amazônia, o homem inserido em um contexto multirreferencial, permitindo trazer para o programa de estudos literários da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) o tema da Amazônia brasileira. Nossa pesquisa problematizou os processos históricos e discursivos construídos como tentativas de cristalização das identidades e das culturas amazônicas.

Nessa pesquisa, problematizamos o tema da Amazônia, enfocando questões políticas, históricas e culturais, sobretudo, no aspecto dos contatos humanos. Estudamos metodologias teóricas que deram suporte às questões relativas à Amazônia, e que conduziram nosso olhar para uma teia de interações que nos permitiu remover de supostos equívocos de hierarquia o conceito de cultura e suas classificações.

Vimos que expressões como: “Inferno verde” e “Eldorado” assumiram uma enorme força de atração e repulsão. Por um lado, seres monstruosos e assustadores que nunca se confirmaram. Por outro, o lugar de riquezas infinitas circulava como única ideia de Amazônia, mas, que, como

nos mostrou o trabalho de Neide Gondim (1994), era construção do imaginário cultural do europeu. Imaginário também descrito nos trabalhos de Ana Pizarro (2012).

Em Pizarro, tivemos um ganho importante para essa pesquisa com a ideia de Formação Discursiva, (FD). Para a autora, essas Formações Discursivas eram imagens construídas pelos viajantes sobre a região. Essas imagens tinham o poder de situar um espaço geográfico restrito e em conformação com os mitos de referência. Pizarro, ao mostrar essas formações discursivas, reavalia significativamente o conteúdo dessas imagens geradas como símbolos de uma cultura dita primitiva e atrasada para povos colonizadores.

As narrativas que selecionamos para essa pesquisa consolidaram nossas hipóteses de que as culturas não existem isoladas, e nem sobrevivem às pressões de sistemas culturais que coexistem em um espaço comum de atuação e interações. No caso de *Dois Irmãos*, um intenso processo de modernização, não só altera a paisagem, como atrai populações de estrangeiros, possibilitando a formação de um conglomerado cultural que se dilui na atmosfera social do espaço, além do capitalismo, como motor dessas profundas transformações sociais, históricas e geográficas, promover visivelmente mudanças de toda ordem que o norte do Brasil atravessou na segunda metade do século XX. Temos essa declaração feita ao final do romance, Nael reafirma a profundidade desse processo: “Olhava com assombro e tristeza a cidade que se mutilava e crescia ao mesmo tempo, afastada do porto e do rio, irreconciliável com seu passado” (HATOUM, 2006, p. 197). Em *A Selva*, vimos que, mesmo o foco da narrativa não sendo o espaço urbano de Belém, também encontramos muitas marcas que evidenciam um sistema capitalista extremamente corrupto e vitimador, além de, a própria cidade, no início da narrativa, quando Alberto passa por lá, estar nesse processo de desenvolvimento e crescimento populacional.

Vimos, com o trabalho de Penalva, a afirmação de que há uma enorme tendência nas narrativas sobre a Amazônia em valorizar e apresentar sua natureza com o tom “mítico/maravilhoso” ou o “exótico/pitoresco”, o que culmina na produção de discursos que identificam a região de forma paradoxal. Esta pesquisa intitulada: “*A construção das identidades culturais na Amazônia brasileira em Dois Irmãos de Milton Hatoum e A Selva de Ferreira de Castro*” avançou, problematizando o lugar das interações a partir de categorias estudadas no capítulo dois.

Por exemplo, no Capítulo 1 desse trabalho, vimos que o Ciclo da Borracha iniciou um intenso processo de modernização das cidades de Belém e Manaus, além de ter impulsionado a

imigração em massa de trabalhadores de muitas regiões do Brasil e do estrangeiro para o norte do Brasil, precisamente as cidades de Belém e Manaus, cenários de profundas desigualdades sociais no período da grande economia da borracha. Essas cidades conheceram, como nos informaram Amália Martelli (1969) e Márcio Souza (1994), um *boom* desenvolvimentista e populacional, cujos efeitos se fizeram sentir em todas as suas populações.

Ainda nesse capítulo, duas considerações importantes se fizeram necessárias pontuar: a primeira foi em relação ao termo cultura ligado a um campo específico das ciências clássicas e sociais, prevalecendo por quase cinco séculos; a saber do XV ao fim do XIX, uma visão controladora dos modos de vida de uma sociedade. Segundo, o estudo de categorias como identidade, hibridismo, diferença cultural que facilitaram nossa compreensão de identidades culturais em construção.

Quando pensamos no tema das identidades, precisamos abandonar a ideia de elementos específicos que orientavam para a formação de uma identidade cultural dos povos dessa região, a saber: rios, florestas, índios, a nosso ver, comuns a quaisquer regiões do Brasil. Nesse sentido, queríamos um processo de inversão e de desconstrução, que subvertesse a lógica, as certezas, os resultados premeditáveis ou programáveis, respostas comuns, que encontramos no decorrer das leituras teóricas e literárias que fizemos, que acomodavam em um lugar comum, uma região tão complexa em todos os seus pontos de vista. Essa foi uma questão difícil de se resolver, já que precisávamos ler as obras literárias escolhidas para a constituição do trabalho sob óticas diferentes e observar como a ficção problematizava esses discursos colonialistas e homogêneos.

Ao levantarmos teorias sobre identidades culturais na pós-modernidade, para argumentarmos e defendermos identidades como processos de construções, nos deparamos com momentos conjunturais, que nos permitiram reorientar nosso olhar sobre o tema. Havia uma ideia de identidade como formação de uma mentalidade específica de homem, de mulher e mesmo de cultura. Para que uma pessoa pertencesse a uma ideia de identidade era necessário que ela se encaixasse em um modelo pré-determinado por alguma força política ou mesmo religiosa.

Esse momento de identidade autorizada foi, de modo geral, combatido por estudiosos como Raymond Williams, Stuart Hall, Zygmunt Bauman. Como cientistas no campo da sociologia, vimos que contestaram cada um ao seu modo, uma concepção diferente e inovadora da ideia de identidade. Para Williams (1992) o nascimento de uma ideia de letramento cultural, se opunha a ideia de elitismo de cultura, abrangendo não somente as especificidades culturais, mas

as práticas e as manifestações do povo. Para Hall (1997), os efeitos de um capitalismo internacional puseram em colapso e acentuaram a crise no modelo de identidade, para Bauman (2001), o advento ou a transição do que ele chama: “uma modernidade” ‘pesada e sólida’, para uma ‘modernidade fluída, ou líquida’ afetou profundamente os aspectos sociais e culturais da vida humana.

Desse modo, procuramos mostrar como se deu a passagem de uma mentalidade formal em torno de uma identidade cultural construída em processos meramente cristalizados, a outra forma de concebê-la como construção por contatos e interações, aspectos fundamentais em nossa pesquisa.

Posteriormente, com o estudo do conceito de hibridismo, diferença, e tradução cultural entendemos que era preciso aprender a escutar outras vozes, dar atenção às narrativas esquecidas ou emergentes, torná-las produtivas na dinâmica política da história, buscando por meio de procedimentos de leituras contemporâneas, indicar as articulações entre cultura e política, entre estética e ética, pois essas categorias assumiam um posicionamento e transitavam entre campos estratégicos do conhecimento, dinamizando nosso trabalho.

A partir da compreensão dessas movências culturais instrumentalizamos nossas leituras em torno de *Dois Irmãos* e *A selva*. Desse modo, Homi K. Bhabha (1998) deu importantes orientações sobre os conceitos já mencionados, mas que no imbricamento conceitual conseguimos avançar na relação entre cultura e práticas culturais. Esses imbricamentos conceituais em nossa pesquisa foram importantes, pois nos alertaram para armadilhas e ciladas, e nos afastaram de leituras estereotipadas e errôneas.

Em seguida, ao usarmos a ideia de diferença cultural articulamos saberes importantes que mostraram que os costumes, as lendas e as crendices, são performances da existência humana, em suas práticas de convivência no amplo jogo do social. Essas categorias conceituais possibilitaram problematizar o infinito insondável, depois o universo conhecido, explorado, dominado por uma única forma de pensamento, permitiu que lêssemos e cruzássemos mundos fronteiriços. Também, não aplicamos cada uma delas de maneira separada, mas sempre pensando nas implicações e nos imbricamentos que elas proporcionavam para problematizar as diferenças culturais.

Por exemplo, vimos que o projeto capitalista nos colocou como política de reparos, expressões como: “diversidade cultural e multiculturalismo” que, funcionariam, como uma maneira sutil de forjar interesses, com vistas a colocar em caixas segmentos culturais, assim

como a ideia de hibridismo, que para o empreendimento capitalista é tomado somente como misturas de culturas com ênfase em harmonia e equilíbrio, bem como falar de tradução cultural que não significa apenas traduzir uma literatura a partir de um modelo único, certo e perfeito, como seria a forma de ver desse pensamento. Pois bem, Homi K. Bhabha nos ajudou com essas categorias mexer nos fundamentos de um conhecimento racional.

Dessa forma, procuramos mapear nesse capítulo dois, o momento desses deslocamentos e como essas concepções teóricas em detrimento de uma teoria da cultura, ou uma teoria da identidade, coladas a uma teoria da linguagem estruturalista foram elas mesmas responsáveis por essa mudança na leitura de cultura pensada como chão social. Percebemos que podia ser praticada uma cisão no modo de conceber práticas culturais teorizadas em um ramo da sociologia da educação, segundo, o estudo e aplicação dessas categorias.

Nesse sentido, as obras literárias que escolhemos: *Dois Irmãos* e *A Selva* facilitaram a aplicabilidade de teorias que elencamos como coerentes e satisfatórias para ler nosso objeto no momento da crise da literatura e de globalização. Analisamos as referidas obras com espírito crítico e oscilamos entre caráter de objetividade e critérios de subjetividade, sem cairmos em contradição e leituras exageradamente sentimentais. Convergimos e distanciamos nossa leitura, em pontos específicos para uma melhor compreensão da importância e dos objetivos dessa pesquisa.

Nosso objetivo era simples, porém, necessitava que compreendêssemos o paradoxo das imagens discursivas construídas sobre uma Amazônia no singular e em sua especificidade até mesmo geofísica pelas obras em questão. Assim, refletindo sobre o conceito de identidade cultural e de hibridismos culturais nos romances mencionados passamos a entender, que teorias dos estudos culturais e pós-coloniais criticavam o exagero da lógica e da racionalidade na sociedade contemporânea. Essas categorias foram importantes para debatermos identidades culturais até chegarmos à ideia de Amazônias no plural.

As obras, nessa altura da argumentação teórica, nos fizeram entender o funcionamento dos estereótipos discursivos construídos no imaginário da personagem central de *A Selva* sobre uma dada região, neste caso, a Amazônia. Identidades que se mostravam fixas em um primeiro momento ganharam no decorrer da narrativa uma drástica mudança. Percebemos que as diversas tentativas de classificação, descrição, e interpretação por seu viés eurocêntrico, seu modelo de civilização em detrimento da barbárie, do atraso e da primitivismo cultural sofreram, no decorrer

do contato e no encontro com a alteridade, profundas e significativas modificações, bem como, em *Dois Irmãos*, cujas identidades não se acomodavam a qualquer forma de controle e indiscutivelmente promoveram identidades culturais completamente ameaçadas pelo contato com o diferente e com o estranhamento, porque estavam sempre atravessadas e interpeladas por vozes incontáveis.

O segundo capítulo de nosso trabalho procurou fazer um breve percurso da vida e das obras dos autores Milton Hatoum e Ferreira de Castro, mostrando um pouco da atividade intelectual desses escritores.

Nesse capítulo também foi o espaço que dedicamos a estabelecer as relações de análise entre as duas obras: *Dois Irmãos* do escritor Milton Hatoum e *A selva* do escritor Ferreira de Castro. Para isso, recorreremos a um importante trabalho de doutoramento intitulado: *Identidade e hibridismo cultural na Amazônia brasileira: um estudo comparativo de Dois Irmãos e Cinzas do Norte, de Milton Hatoum, e A selva, de Ferreira de Castro* do professor Gilson Penalva. Nesse trabalho, Penalva (2012) discutiu os processos de construção de identidades na Amazônia brasileira por meio do conceito de amazoneidade.

Nosso trabalho intitulado: *a construção das identidades culturais na Amazônia brasileira em Dois Irmãos, de Milton Hatoum e A selva, de Ferreira de Castro*". Não tinha uma proposta comparatista, mas sim problematizadora dos elementos que construíam uma forma de ver o espaço amazônico. Os elementos estavam lá nas literaturas, mas experimentamos nossa argumentação, na tentativa de entender como os elementos eram todos provisórios e se relacionavam com elementos de outras culturas, tanto em *Dois Irmãos* quanto em *A Selva*.

Sendo assim, vimos que a indispensabilidade do outro, que se verifica em ambas literaturas advém de um processo comum às duas obras, o fenômeno migratório. Embora isso se dê de maneira e por interesses diferentes, a questão da problemática das fronteiras culturais empurra as personagens para o lugar de conflitos de convivências. Indispensável para aprofundar o tema das identidades culturais e mais da alteridade, tanto em *Dois Irmãos* quanto em *A Selva*, estão circunscritas à impossibilidade de não existirem sem o contato com outros personagens, mas de coexistirem como espaços de renegociação.

A presença do imigrante é um elemento instigante e importante para articular esses modos de transitar no território do outro, do estranho, do desconhecido. Em *A selva* e em *Dois Irmãos* a presença do que vem de fora é muito forte, pois atua diretamente nas relações de convivência,

interferindo nos sistemas de produção e de significação desse outro, quer pela língua, quer pelas imagens. Em *A Selva* o reposicionamento do olhar do estrangeiro ajuda na construção das alteridades.

O que nos guiou neste trabalho foi perceber como o texto literário circunscrevia para nossa leitura imagens, linguagens, fazendo-as circularem para além das fronteiras nacionais, como essa construção ficcional gerou e produziu narrativas que revelaram o pensamento do outro em relação ao eu.

O trabalho aqui apresentado se ocupou com a problemática identitária do outro na representatividade literária, como se constroem essas relações com esse outro e como ele assume papel desestabilizador nesse processo de construção de identidades culturais.

Acentuamos a importância do distanciamento de um lugar centrado em uma perspectiva imaginária em detrimento da força e da beleza contidos no contato com o (s) outro (s). Nessa pesquisa, a aproximação com esse exótico, tornou mais produtiva a leitura porque acentuou os processos de incertezas, ampliando as narrativas para lugares periféricos, colocando-as conscientemente no lugar do subalterno, falando pela sua voz, lendo pelas margens da literatura, nas entrelinhas, no silêncio, nos sentidos ocultos que as letras, em muitos casos, se esforçam para cegar, validar, confirmar e forjar representações autoritárias e controladoras.

Quisemos, nessa pesquisa, a problemática do contato entre culturas, sem opô-las, ou, verificando aspectos positivos e negativos, mas discutindo na dinâmica de seu funcionamento, como essas literaturas contribuíram para a desconstrução de visões estereotipadas, preconceituosas e exóticas da Amazônia, objetivando o rompimento com processos de homogeneização cultural. Por exemplo, a voz de Firmino é o exemplo mais forte, que mostra o rompimento desse discurso histórico, no momento em que o antagonista ensina, esclarece e aconselha o protagonista Alberto. Em *Dois Irmãos*, é a voz de Nael que se mostra insubmissa e fala sem medo de ser punida, de ser silenciada. Contudo, essas vozes problematizam o medo, as incertezas, não apenas de Nael e Alberto, mas dos demais personagens e desfazem o aspecto do caráter hierárquico do eu.

Este trabalho construiu leituras, com ênfase na complexidade de cada obra, pois cada uma, ao seu modo, forneceu diálogos ricos para campos como: a Sociologia, a História, a Antropologia a Psicanálise, o da cultura, campo que nos atraiu mais diretamente, porque queríamos entender como essas literaturas organizavam na materialidade da linguagem as

relações de identidades culturais em contato direto com o outro. Não podíamos pela escolha do corpus teórico fazer essas leituras isentas de um espaço de conflito, mas sempre problematizando os contatos, para não incorrerem em achismos que levassem à confusão ou à contradição dos nossos objetivos, ao contrário, o que nos interessou nesse trabalho de pesquisa foi analisar como as identidades se constroem pela ideia de diferença entre as culturas e que essas se fazem não pela negação, mas pela negociação dos sujeitos sociais. Interessou-nos, sobretudo, analisar como as identidades dos sujeitos estão em constante construção e são dependentes sempre do outro, não estando prontas e acabadas, elas exigem que também estejamos em constante construção.

Dois Irmãos, do escritor Milton Hatoum e *A selva* de Ferreira de castro são e foram experiências de ser um outro, na impossibilidade e no fracasso de o ser e de o assumir, restando o que Bhabha chama de condição “agonística”. Alberto e Nael foram zonas nos interstícios da linguagem, que trouxeram à tona discussões muito atuais e que entendemos que só podiam ser lidos por instrumentos que não privilegiassem a busca pelo encontro de origens e essências.

No espaço da Amazônia brasileira *Dois Irmãos* não se limitou às descrições da natureza, dos rios, da floresta, mas entrecortou seu olhar, apurando o universal contido no humano, reconhecendo nas políticas desenvolvimentistas aplicadas a esse espaço tão contraditório, as causas dos problemas dos povos da região amazônica. Já a *Selva* em um jogo de alteridades marcantes cruzou as identidades do caboclo, do homem branco a do homem indígena, produzindo identidades culturais Amazônicas, com a força de um espaço, que existiu para além do singular, existiu no plural, trazendo para o debate sobre identidades culturais a construção e a reconstrução de paradigmas, que envolvem a religião, o mundo do trabalho, a política, relações sociais, religiosas, psicológicas, familiares, território de outras enunciações.

Por exemplo, *Dois Irmãos* e a riqueza de várias culturas nos fazem aprofundar no tema da relação entre Brasil e países de cultura tipicamente judaica, mulçumana, enfim, oriental. Uma pesquisa nesse campo seria relevante. Essa narrativa permitiria especular aspectos da culinária de países árabes, associados aos elementos da culinária amazônica. Nessa narrativa, Hatoum aproxima espaços geográficos tão distantes, mas tão próximos ao mesmo tempo, que conseguem coabitar, promovendo um diálogo de referências maiores.

Ainda, nessa obra, poderíamos nos direcionar para o campo específico das religiões, questionando a presença de sistemas religiosos que exercem na narrativa uma simbologia instigante, como no caso de Zana e de Domingas, que apesar de pertencerem a diferentes etnias,

raças, ou mesmo crenças, submetem-se de maneira negociada à uma ideia de religião. Na verdade, seria interessante, investir nesse tema, já que Domingas como representante do povo indígena, parece ser incorporada à religião do outro. Não foi nosso interesse questionar essa relação, mas seria produtivo pensar se: ambas rezam juntas cultuando o deus de Zana, ou o deus de Domingas? Seria Domingas “domesticada” a adorar o deus de Zana? E nesse sentido, porque o narrador não explorou essa relação e acentuou esse conflito, que nos parece bastante complexo e crítico do ponto de vista das idiossincrasias e da ideia de sincretismo religioso, que muito marcou o contato entre brancos e os povos primitivos.

No caso de *A Selva*, muitos temas para pesquisa se depreendem e se mostram importantes, como por exemplo, especificamente a relação existente entre: a cidade de Belém e o país Portugal. Do ponto de vista do hibridismo cultural, muitas cidades de Belém têm nomes iguais a algumas cidades portuguesas, e não somente isso, a arquitetura também marca forte e significativamente Belém. Como lugares tão longes estão tão próximos, pensando na ideia de híbridos culturais?

Por outro lado, a questão específica da alteridade tratada nessa pesquisa pelo viés da cultura é também muito interessante para estimular outras questões. Por exemplo, em *A Selva*, Alberto e Firmino, em tese, são frutos de concepções de homem que nos transportam para o local do conhecimento notadamente racional, mas de todo modo: são iguais ou diferentes do ponto de vista da evolução humana? Quem dos dois nessa narrativa tão impactante e de efeitos psicológicos tão perturbadores reflete um em relação ao outro, a impossibilidade de serem os mesmos?

Uma leitura importante, que deu suporte ao nosso estudo, mas que pode ser levado adiante em outro momento, é a ideia de conjuras ligadas ao capitalismo da pós-modernidade e seus efeitos colaterais observados tanto em *A Selva*, quanto em *Dois Irmãos*. A Amazônia brasileira prefigurada nessas obras estimula questões relativas à sustentabilidade, como estereótipo do capitalismo industrial, que de maneira geral, pretende resgatar ou regenerar esse espaço para as gerações futuras. Ou ainda, a ideia de descentramentos dos sujeitos: que seria o descentramento de supostas identidades fixas? Em nosso trabalho pautamos o descentramento, especificamente no sujeito da linguagem, mostrando que o código escrito como dispositivo do discurso instituído, já estava ameaçado pelo próprio código linguístico, e que como mostrou Hall (2006), para explicar a importância desse descentramento no sujeito da linguagem ligado às questões das

identidades em crise, sustentou no momento da pós-modernidade, um sólido argumento na desconstrução na noção de sujeito supostamente estáveis e centrados em si mesmos.

Desse modo, quero dizer que foi a partir desses prévios levantamentos detalhados no corpo de mais de cem páginas de texto escrito, que desenvolvemos cuidadosamente nosso plano de trabalho e fizemos que as conclusões a que chegamos não se esgotassem, mas que tomadas pelo ímpeto de uma atitude acadêmica levassem esse trabalho para outros lugares que nos ajudassem a projetar para além, uma região como a Amazônia brasileira, que embora conhecida internacionalmente, ainda não recebe o devido tratamento, pelo menos não no campo da cultura amazônica, já que a política e as de autoridades continuam a explorá-la e desgastá-la como apenas um recurso inesgotável e de utilidade prática.

Portanto, o propósito do nosso trabalho de pesquisa foi, e continua sendo, justamente o de problematizar os olhares que produziram identidades homogêneas e essencializadas sobre a Amazônia brasileira e que, no decorrer do nosso processo histórico, impediram de nos vermos ou de nos representarmos a nós mesmos a partir de parâmetros heterogêneos e plurais, nosso próprio modo de vida.

Por fim, essa pesquisa propôs ver por dentro o funcionamento desses discursos, para que pudéssemos identificar estereótipos e preconceitos que ajudaram a estabelecer processos de hierarquização cultural, que além de desconsiderar produções literárias importantes, insistiram em impor modelos e critérios de valores elaborados de acordo com o padrão cultural europeu, que em nada tem a ver com o nosso.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEM, Giorgio. *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. Trad. Vinícios Nicácio Honesko. Rio de Janeiro: Boitempo, 2009.
- BASTIDE, Roger. *Brasil terras de contrastes*. 6 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1975.
- BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- _____. *Modernidade Líquida* Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BERND, Zilá. *Enraizamento e Errância: duas faces da questão identitária*. In: Colóquio do Núcleo de Estudos Interdisciplinares da alteridade. *Alteridade em Questão*. Belo Horizonte: PUC Minas, p 17-18, nov.2001.
- BIAGIO, D'Angelo. *Um rio de palavras: estúdios sobre literatura y cultura de la Amazônia*. Impresso em Perú, Universidad Catolica Sedes Sapientae, 2007.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Gonçalves. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. *Plural, mas não caótico: Cultura Brasileira: São Paulo*. 4ª ed. Companhia das Letras, 2004.
- BOSI, Ecléia. *Cultura e desenraizamento: Cultura Brasileira: 4ª ed. São Paulo: Companhia das Letas, 2004.*
- BORGES, Karita Aparecida de Paula. *Dois Irmãos de Milton Hatoum: um olhar que vem do norte*. Brasília: Ed. UNB, 2010.
- CALDEIRA, Tatiana Salgueira. *Identidade(s) e memórias no romance Dois Irmãos de Milton Hatoum*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.
- CANCLINI, Néstor Garcia. *O patrimônio cultural e a construção imaginária do nacional*. Revista do Patrimônio. Local/ IPHAN/MINC, ano, n.23, p. XX-XX, 1994.
- _____. *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. Trad. Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: Ed. USP, 2004.
- CANDIDO. Antonio. *Formação da literatura brasileira*. Belo Horizonte:Itatiaia, 1997.
- CASTRO, Ferreira de. *A Selva*. São Paulo: Verbo, 1978.
- CEVASCO, Maria Elisa. *Dez lições sobre estudos culturais*. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2008.
- CHARADIA, Filomena. *Máscara: faces de um Brasil plural*. Ministério da cultura (FUNARTE/ Centro nacional de cultura e folclore popular). Rio de Janeiro: Prospecto, 2000.
- CHIARELLI, Stefania. *As ficções de Samuel Rawet e Milton Hatoum: Vidas em trânsito*. São Paulo: Annablume, 2007.
- CLIFFORD, James. *Dilemas de la cultura. Antropología: literatura y arte en la perspectiva pós-moderna*. Barcelona: Gedisa,1995.
- _____. *Literarios transculturales*. Barcelona: Gedisa,1999.

- CORNEJO POLAR, Antonio. *Escribirenel aire: Ensayo sobre laheterogeineidad cultural em las literaturas andinas*. Lima: Belo Horizonte, 1997.
- COSER, Stelamaris. *Híbrido, hibridismo e hibridização*. In: FIGUEIREDO, Eurídices (org) *Conceito de literatura e cultura*. Juiz de Fora: EDUFJF, 2012.
- CURY, Maria Zilda Ferreira. *De orientes e relatos*. Luiz Alberto Brandão Santos e Maria Antonieta Pereira (Orgs). In: Trocas culturais na América latina, Belo Horizonte: Pós-Lit/FALE/UFMG; Nela/FALE/UFMG, 2000.
- DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *O que vemos o que nos olha*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Ed. UFMG, 2010.
- DIAS. *O descobrimento e a problemática cultural do século 16*. São Paulo: Finazzi Agro, 1973.
- EAGLETON, Terry. *A Ideia de Cultura*. Trad. Sandra Castello Branco. 2ª ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.
- FEATHERSTONE, Mike. *Localismo, globalismo e identidade cultura: O desmanche da cultura*. São Paulo: Studio nobel: (SESC), 1997.
- FIGUEREDO, Eurídices. *Conceitos de literatura e cultura*. 2ª ed. Juiz de Fora: EDUFJF, 2012.
- _____. *Identidade nacional e identidade cultura: Conceitos de Literatura e Cultura*. Juiz de Fora: UFJF, 2005.
- FRANCO, António Cândido. *O significado da selva na obra de Ferreira de Castro*. São Paulo: nome da editora, 1988.
- FRIDMAN, Luís Carlos. *Vertigens pós-modernas: configurações institucionais contemporâneas*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- GIDDENS, Antony. *Modernidade e identidade*. Rio de janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.
- GONÇALVES, Carlos Walter Porto. *Amazônia, Amazônias*. 3ª. ed. São Paulo: Contexto, 2010.
- GONDIM, Neide. *A invenção da Amazônia*. São Paulo: Marco zero, 1994.
- HALL, Stuart. *Identidades culturais na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1997.
- _____. *Notas sobre a desconstrução do popular*. In: Liv Sovik (Org). *Da diáspora. Identidades e mediações culturais..* Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- HANCIAU. Núbia Jacques. *Entre – lugar*. In: FIGUEIREDO, Eurídices (Org.) *Conceito de literatura e cultura*. 2ª ed. Juiz de Fora: EDUFJF, 2012.
- HARTOG, François. *O espelho de Herótodo: ensaio sobre a representação do outro*. Trad. Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: UFMG, 1999.
- HARVEY, David. *Condições pós-modernas*. Trad. Adail de Ubirajara sobral e Maria Stela Gonçalves. 6ª ed. São Paulo: Loyola,1996.
- HATOUM, Milton. *Dois Irmãos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

- HOBSBAWM, Eric. *A era dos extremos: o breve século XX*. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- JOBIM, José Luis. *Literatura e identidade*. Rio de Janeiro: UERJ, 1999.
- LARAIA, Roque. *Cultura: um conceito antropológico*. 15ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- LOUREIRO, Violeta Refkalesfsky. *Amazônia: Estado, homem, natureza*. Belém: CEJUP, 1992.
- _____. *A cultura amazônica: uma poética do imaginário*. Belém: CEJUP, 1994.
- MAGALHÃES, Aloísio. *É triunfo?: A Questão dos Bens Culturais no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.
- _____. *Entre olhares e vozes: foco narrativo e retórica em relato de um certo oriente e dois irmãos*. São Paulo: Nankim, 2004.
- MADEIRA, Vander da Conceição. *A Selva: viagem de descobrimento*. São Paulo: Ed. USP, 2007.
- MARCELINO, Alípio Rocha. *Ferreira de Castro e o Brasil*. São Paulo: Ipê, 1995.
- MONTEIRO, Mário Ypiranga. *Fatos da literatura amazonense*. Manaus: UFAM, 1976.
- MOREIRAS, Alberto. *A Exaustão da Diferença: A política dos estudos culturais latino-americanos*. Trad. Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.
- MARTELI, Amália. *Amazônia: nova dimensão do Brasil*. Cidade: Vozes, 1969.
- MOTA, Carlos Guilherme. *Ideologia da cultura brasileira: pontos de partida para uma revisão histórica*. São Paulo: Ática, 1977.
- NEIRA, Hermán. *Cultura nacional, globalização e antropofagia*. In: SANTOS, Luiz Alberto Brandão, PEREIRA, Maria Antonieta (orgs). *Trocas culturais na América Latina*. Belo Horizonte: Companhia das Letras, 2000.
- OLIVIERE-GODET, Rita. *A alteridade ameríndia na ficção contemporânea das Américas: Brasil, Argentina, Quebec*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.
- ORTIZ, Graciela Raquel. *Heterogeneidades*. In: FIGUEIREDO, Eurídice (Org.). *Conceitos de Literatura e Cultura*. Juiz de fora: Ed. UFJF, 2005.
- PELLEGRINI, Tania. *Milton Hatoum e o regionalismo revisitado: Arquitetura da memória: ensaios sobre romances Dois Irmãos, Relatos de um certo Oriente e Cinzas do Norte de Milton Hatoum*. Manaus: Ed. UFAM/ UNINORTE, 2007.
- PENALVA, Gilson. *Identidade e Hibridismo cultural na Amazônia brasileira: um estudo comparativo de Dois Irmãos e Cinzas do Norte de Milton Hatoum e A Selva de Ferreira de Castro*. Cidade, Ed. UFPB, 2012.
- PEREGRINO JÚNIOR. *A Literatura no Brasil*. 4ª ed. . São Paulo: Global, 1997.
- PIZA, Daniel. *Perfil Milton Hatoum: ensaios sobre romances Dois Irmãos, Relatos de um certo Oriente e Cinzas do Norte de Milton Hatoum*. Manaus: Ed. UFAM/ UNINORTE, 2007.
- PIZARRO, Ana. *Amazônia: as vozes do rio: imaginário e modernização*. Trad. Rômulo Monte

Alto. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2012.

_____. *Imaginário y Discurso: La Amazonia*. In: JOBIM, José (Org.). Sentidos dos lugares. Rio de Janeiro: Universidade de Santiago de Chile/ ABRALIC, 2005.

PORRO, Antonio. *As crônicas do rio Amazonas*: tradução, introdução e notas etno-históricas sobre as antigas populações indígenas da Amazônia. Petrópolis, (RJ): Ed. Vozes, 1992.

RANGEL, Alberto. *Inferno Verde* (Scenas e Cenários do Amazonas). Tours: Typographia Arrault & Cia, 4^a.ed. Companhia das Letras, 1927.

ROUANET, Maria Helena. *Eternamente em berço esplêndido*: a fundação de uma literatura nacional. São Paulo: Siciliano, 1991.

SAID, Edward W. *Orientalismo*: o oriente como invenção do ocidente. São Paulo: Companhia das letras, 1990.

SAID, Edward W. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

SANTIAGO, Silviano. *O entre-lugar do discurso latino-americano*: Uma literatura nos trópicos. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Pela mão de Alilce*: o social e o político na pós-modernidade. São Paulo: Cortez. 1995.

_____. *Modernidade, Identidade e a Cultura de fronteira*: São Paulo: Cortez, 1993.

SILVA, Alison Marcos Leão da. *Representação da natureza na ficção amazonense*. São Paulo: Ed. USP, 2005.

SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.) *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 8.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

SOUZA, Mario Chagas de. *Museu, Literatura, Memória e Coleção*: In: *memória e construção de identidades*. LEMOS, Maria Tereza, Torébio Brittes e MORAES, Nilson Alves (Orgs). Rio de Janeiro: Sete Letras, 2000.

SOARES, Vera Lúcia. *Travessias culturais e identitárias na narrativa de Milton Hatoum*. In: RODRIGUES, Helenice; KOHLER, Heliane (Orgs.). *Travessias e Cruzamentos culturais*: a mobilidade em questão. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2008.

SOUZA, Márcio de. *Breve história da Amazônia*. São Paulo: Ed. Marco zero. 1994.

_____. *A expressão amazonense*: do colonialismo ao neocolonialismo. São Paulo: Ed. Alfa-omega, 1977.

_____. *Amazônia e Modernidade*. In: *Amazônia brasileira*. Estudos Avançados/ Universidade de São Paulo: Instituto de Estudos Avançados/IEA, São Paulo, 1987

SOUZA, Lynn Mario T. Menezes de. *Hibridismo e tradução cultural em Bhabha*. In: Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo e outras abordagens. JUNIOR, Benjamim Abdala (Org.). São Paulo: Ed. Boitempo, 2004.

STEPHAN, Megan. The Brothers. 2003. Disponível em: <<http://www.miltonhatoum.com.br/other-languages/english/paperback-the-brothers-the-daily-tepegaph-february-28-200>>. Acesso em: 5 de maio 2013.

TOLEDO, Marlene Paula Ferreira de Marcondes. *Itinerários para um certo relato*. São Paulo: Ateliê editorial, 2006.

_____, Marleine Paula Ferreira de Marcondes. *Entre olhares e vozes: foco narrativo e retórica em relato de Um certo oriente e dois Irmãos*. São Paulo: Ateliê editorial, 2006.

WILLIAMS, Raymond L. *A ficção de Milton Hatoum e a nova narrativa das minorias na América Latina*. In: *Arquitetura da memória: ensaios sobre romances Dois Irmãos, Relatos de um certo Oriente e Cinzas do Norte de Milton Hatoum*. Manaus: Ed/ UNINORTE, 2007.

_____. *Cultura e Sociedade, 1780-1950*. Trad. Leonidas Hegenberg. São Paulo: Ed. Nacional, 1969.

_____. *Cultura*. Trad. Lólio Lourenço de Oliveira. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1992.

_____. *Cultura e materialismo*. Trad. André Glaser. São Paulo: Ed. Unesp, 2011b.

_____. *Marxismo e Literatura*. Rio de Janeiro: Ed. ZAHAR, 1979.

YÚDICE, George. *A conveniência da cultura: usos da cultura na era global*. Trad. Marie- Anne. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2004.

<http://www.estado.estadao.com.br/editoriais/2001/03/26/cad700.html>.