SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DO SUL E SUDESTE DO PARÁ – UNIFESSPA
INSTITUTO DE LINGUÍSTICA, LETRAS E ARTES - ILLA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS – POSLET

JEANETE DOS SANTOS E SANTOS - 202140212013

Processos de Identificação Cultural na Amazônia brasileira: uma leitura crítica de *Inferno Verde*, de Alberto Rangel e *A Cidade Ilhada*, de Milton Hatoum

Marabá – Pará
2023

JEANETE DOS SANTOS E SANTOS - 202140212013

Processos de Identificação Cultural na Amazônia brasileira: uma leitura crítica de *Inferno Verde*, de Alberto Rangel e *A Cidade Ilhada*, de Milton Hatoum

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras (POSLET) da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará – UNIFESSPA, na linha de pesquisa Estudos comparados, culturais e interdisciplinares em literatura, como requisito para obtenção do título de Mestre em Letras.

Orientador: Prof. Dr. Gilson Penalva.

Marabá – Pará
2023

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará
Biblioteca Setorial Campus do Tauarizinho

S237p Santos, Jeanete dos Santos e
Processos de Identificação Cultural na Amazônia brasileira: uma leitura crítica de Inferno Verde, de Alberto Rangel e A Cidade Ilhada, de Milton Hatoum / Jeanete dos Santos e Santos. — 2023.
76 f.

Orientador(a): Gilson Penalva.
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, Instituto de Linguística, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em Letras (POSLET), Marabá, 2023.

1. Literatura brasileira - História e crítica. 2. Cultura - Amazônia. 3. Identidade social. 4. Pluralismo cultural. 5. Rangel, Alberto, 1871-1945. 6. Hatoum, Milton, 1952-. I. Penalva, Gilson, orient. II. Título.

CDD: 22. ed.: B869.09

Elaborado por Adriana Barbosa da Costa - CRB-2/994

JEANETE DOS SANTOS E SANTOS - 202140212013

Processos de Identificação Cultural na Amazônia brasileira: uma leitura crítica de *Inferno Verde*, de Alberto Rangel e *A Cidade Ilhada*, de Milton Hatoum

Dissertação apresentado ao Programa de Pós-graduação em Letras (POSLET) da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará – UNIFESSPA, na linha de pesquisa Estudos comparados, culturais e interdisciplinares em literatura, como requisito para obtenção do título de Mestre em Letras.

Orientador: Prof. Dr. Gilson Penalva.

Data da avaliação: 26/04/2023.

Conceito: _____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Gilson Penalva (Presidente)

(Orientador – POSLET/UNIFESSPA)

Prof. Dr. José Rosa dos Santos Júnior

(Membro interno – POSLET/UNIFESSPA)

Profa. Dra. Zoraide Portela Silva

(Membro externo – UNEB)

Marabá – Pará
2023

Para meus pais e minhas filhas, fonte de inspiração e desejo.

AGRADECIMENTOS

Quero agradecer aos meus pais pela dedicação e incentivo ao longo da minha jornada acadêmica, pelos valores e ensinamentos dos caminhos por onde devo andar, e que muitas vezes renunciaram aos seus sonhos para que eu pudesse realizar os meus, com eles partilho a alegria deste momento.

Aos meus irmãos e irmãs que me incentivam e vibram comigo a cada conquista.

Aos amigos colocados em minha vida e que escolhi para conviver, partilhar e compartilhar conhecimentos.

À minha família – Furtunato Farias da Cruz Filho, Jhenniffer Santos da Cruz e Stheffanne Santos da Cruz - (esposo e filhas) por compreenderem as minhas ausências, frustrações e desejos.

Aos membros do Programa de Pós-graduação em Letras – POSLET da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará - UNIFESSPA pela organização do programa e pela oportunidade de ingresso no Mestrado Acadêmico.

Aos professores e professoras ministrantes das disciplinas durante o curso de pós-graduação – Mestrado em Letras, especialmente àqueles que trouxeram à luz leituras que contribuem para a desconstrução de ordens estabelecidas, equivocadas e hegemônicas.

Ao meu orientador prof. Dr. Gilson Penalva (POSLET/UNIFESSPA) pelas grandes contribuições na pesquisa e no entendimento de teorias e práticas que colaboram com minha compreensão de mundo e o meu agir sobre ele.

E a todos que contribuíram e contribuem direta e indiretamente para a realização deste trabalho.

"Quem somos nós? Não há uma única resposta, pois 'nós' é heterogêneo, deslocado, em constante mudança e, sobretudo não é nem deve falar com uma única, autoritária, solitária, voz." (ACHUGAR, 2006, p. 23.)

RESUMO

Nosso trabalho surge da necessidade de se discutir questões que envolvem a problemática da identidade cultural na/da Amazônia brasileira. Ele se constitui como uma pesquisa bibliográfica, se intitula *Processos de Identificação Cultural na Amazônia brasileira: uma leitura crítica de Inferno Verde, de Alberto Rangel e A Cidade Ilhada de Milton Hatoum* e tem como objetivo propor uma leitura dos discursos sobre essa região que historicamente a inferiorizaram sem a compreender em suas especificidades culturais. Com o intuito de se fazer perceber as concepções de cultura nessa região, a pesquisa se organiza a partir dos pressupostos teóricos dos Estudos Culturais (EC) e da Literatura Comparada (LC) na perspectiva da diferença e do hibridismo cultural que nos dão possibilidade de entender a identidade cultural da/na Amazônia brasileira. Sob essa perspectiva propomos nossas reflexões a partir da leitura de três contos da obra literária *Inferno Verde*, de Alberto Rangel: *O Tapará, A teima da vida* e *Inferno Verde*; e três contos da obra *A Cidade Ilhada*, de Milton Hatoum: *A natureza ri da cultura, Um oriental na vastidão* e *Dançarinos na última noite*, para que, a partir deles, possamos problematizar discursos constituidores da identidade cultural nessa região. Além dos textos literários que compõem o corpus dessa pesquisa, subsidiam o nosso trabalho autores como Márcio Souza (2001), Bertha Becker (2015), Neide Gondim (2019), Amarílis Tupiassú (2005) e Ana Pizarro (2012), que escrevem sobre o processo histórico amazônico; Roque de Barros Laraia (1986), Maria Elisa Cevasco (2003), Stuart Hall (2013-2020), Tomaz Tadeu da Silva (2014), Paul Zumthor, Antonio Cornejo Polar (2000), Zilar Bernd (2003), Walter. D. Mignolo (2020), Reinaldo Martiniano Marques, Silviano Santiago, Homi K. Bhabha (2013), entre outros, que discutem sobre cultura e identidade, diferença e hibridismo cultural; e corpus, Alberto Rangel (2008) e Milton Hatoum (2014), que escrevem literariamente sobre a Amazônia e apresentam discursos que se aproximam e se distanciam até certo ponto sobre os processos de identificação cultural na/da Amazônia brasileira. Nossa intenção é a de se fazer perceber um sistema de relações que coexistem e interagem entre si, compreendendo a Amazônia brasileira como espaço e sociedade de cultura plural e híbrida.

PALAVRAS – CHAVE: cultura; identidade; diferença cultural; Amazônia.

RESUMEN

Nuestro trabajo surge de la necesidad de discutir cuestiones que implican el problema de la identidad cultural de/en la Amazonía brasileña. Él se constituye como una investigacion

bibliográfica, recibe el título de *Procesos de Identificación Cultural en la Amazonía brasileña: uma lectura crítica de Inferno Verde, de Alberto Rangel y A cidade ilhada, de Milton Hatoum*, con el objetivo de proponer una lectura de los discursos sobre esta región que históricamente a inferiorizaron sin entenderla en sus especificidades culturales. Con el fin de hacer percibir las concepciones de la cultura en esta región, la investigación se organiza a partir de los supuestos teóricos de los Estudios Culturales (EC) y de la Literatura Comparada (LC) desde la perspectiva de la diferencia y el hibridismo cultural que nos dan posibilidad de comprender la identidad de/la Amazonía brasileña. Desde esta perspectiva proponemos nuestras reflexiones a partir de tres cuentos de la obra literaria Inferno Verde, de Alberto Rangel: *O Tapará, A teima da vida* e *Inferno Verde*; y tres cuentos de la obra *A Cidade Ilhada*, de Milton Hatoum: *A natureza ri da cultura, Um oriental na vastidão* e *Dançarinos na última noite*, para que desde ellos podamos problematizar los discursos que constituyen la identidad cultural en esta región. Además de los textos que componen el cuerpo de esta investigación, se subvencionan autores como Márcio Souza (2001), Bertha Becker(2015), Neide Gondim (2019), Amarílis Tupiassú (2005) e Ana Pizarro (2012), que escriben sobre el proceso histórico amazónico; Roque de Barros Laraia (1986), Maria Elisa Cevasco (2003), Stuart Hall (2013-2015), Tomaz Tadeu da Silva (2014), Paul Zumthor, Antonio Cornejo Polar (2000), Zilar Bernd (2003), Walter. D. Mignolo (2020), Reinaldo Martiniano Marques, Silviano Santiago, Homi K. Bhabha (2013), entre otros que discuten sobre cultura e identidad, diferencia e hibridismo cultural; y corpus, Alberto Rangel (2008) y Milton Hatoum (2014), que escriben de forma literaria sobre la Amazonía y presentan discursos que se acercan y distancian en cierta medida sobre los procesos de identificación cultural en la Amazonía brasileñea. Nuestra intención es hacer percibir un sistema de relaciones que coexisten e interactúan entre sí, entendiendo la Amazonía brasileña como un espacio y una sociedad de cultura plural e híbrida.

PALABRAS – LLAVE: cultura; identidad; diferencia cultural; Amazonía.

SUMÁRIO

Introdução 10

2. Inferno Verde e A Cidade ilhada: discursos e imaginários sobre as Amazônias 14

2.1. Memórias 14

2.2. Cultura 36

2.3. Identidade e diferença cultural 39

3. Análise crítica comparativa de algumas narrativas de *Inferno Verde*, de Alberto Rangel e de *A cidade ilhada*, de Milton Hatoum 53

4. Considerações finais 72

5. Referências 74

INTRODUÇÃO

A pesquisa que ora apresentamos foi intitulada de *Processos de Identificação Cultural na Amazônia brasileira: uma leitura crítica de Inferno Verde, de* Alberto Rangel *e A Cidade Ilhada,* de Milton Hatoum e tem como objetivo propor uma leitura dos discursos constituidores da identidade cultural nessa região que historicamente a inferiorizaram sem a compreender em suas especificidades culturais. Com o intuito de se fazer perceber as concepções de cultura nessa região, a pesquisa se organiza a partir dos pressupostos teóricos dos Estudos Culturais (EC) e da Literatura Comparada (LC) na perspectiva da diferença e do hibridismo cultural, que nos dão possibilidade de entender a identidade cultural da/na Amazônia brasileira. Sob essa perspectiva, nossas reflexões se farão a partir da leitura de três contos da obra *Inferno Verde*, de Alberto Rangel: *O Tapará, A teima da vida* e *Inferno Verde*; e três contos da obra *A cidade ilhada*, de Milton Hatoum: *A natureza ri da cultura, Um oriental na vastidão* e *Dançarinos na última noite*, para que, a partir deles, possamos problematizar discursos constituidores da identidade cultural nessa região tão complexa, historicamente tão explorada e vilipendiada por sujeitos colonizadores que a viram, mas não a enxergaram em sua totalidade.

Durante a realização desse trabalho alguns questionamentos surgiram e se colocaram como importantes na nossa pesquisa, a possibilidade de se discutir os processos de identificação cultural na era da globalização, tendo em vista que ela influencia os processos de formação das identidades, que perdem nesse momento o seu caráter de estabilidade, universalidade e homogeneidade, adquirindo características de transitoriedade, de efemeridade, instabilidade, além de diálogos constantes com a diferença. A partir de pressupostos teóricos discutidos contemporaneamente acerca da cultura e da identidade sabe-se que esta última é constituída a partir das relações com o Outro nos diversos campos de interação e a primeira é diversa, instável e heterogênea. Ao longo da nossa história cultural vários projetos disseminados mundialmente afetaram/afetam histórias locais coexistentes de modo que não se pode pensar em cultura e identidade de forma homogênea, nem hegemônica, mas em culturas e identidades sempre, postulando nos diversos discursos suas ambivalências.

O processo de formação cultural brasileira tem como ponto de partida as suas periferias, apontando para necessidade de também considerarmos a Amazônia múltipla e híbrida, visto que, lendo e repensando a nossa identidade cultural a partir da Literatura Comparada (LC) e na perspectiva dos Estudos Culturais (EC) percebemos que os processos de identificação

cultural deram significação à produção de signos construídos e reelaborados a partir do contato com a diferença.

Homi K. Bhabha (2013), pensador da hibridização e seus desdobramentos, sugere que o hibridismo está ligado aos movimentos sociodemográficos que permitem o contato entre diferentes identidades que, segundo ele, podem ser literais e/ou metafóricos. Isto quer dizer que cruzar as fronteiras na atualidade pode significar simplesmente mover-se livremente entre os territórios simbólicos de diferentes identidades ou não respeitar os sinais que demarcam e alteram comportamentos de diferentes identidades. Esses movimentos tendem a desestabilizar e subverter a tendência da identidade fixa, colocando em contato diferentes culturas, favorecendo os processos de hibridização na medida em que questiona a suposta pureza dos grupos que se reúnem sob as diferentes identidades, que não se apresentam mais integralmente originais, embora guardem traços delas.

Nesse endosso, devemos pensar a Amazônia brasileira como fronteira em transformação, sem a fixidez do determinismo e da mesmice, reconhecendo-a como uma dinâmica de possibilidades e de alteridade, lugar de enunciações a partir do qual algo novo começa a surgir. Viver nas fronteiras pode ampliar os limites e desafios da liberdade de escolha porque nelas tudo se revela variável num sentido denso. As fronteiras colocam em evidência a instabilidade das identidades. Como sugerido por Bhabha (2013), “Nos interstícios está permeado de uma temporalidade do presente”. Nesse lugar (espaço/tempo), o sujeito da diferença cultural recusa-se a ser traduzido e a precariedade das identidades se torna mais visível.

Nesse sentido, produzir qualquer conhecimento de forma objetiva sobre um conceito de identidade cultural de modo homogêneo na atualidade pode ser equivocado, pois vivemos numa sociedade marcada pela diferença, especialmente quando falamos de Amazônia brasileira que, com tantos protagonistas diferentes, seria impossível discutir o conceito de cultura e identidade de uma única forma.

Para alcançarmos nosso objetivo, dividimos nosso trabalho em duas seções que possibilitarão uma melhor compreensão dos processos que formam a identidade cultural da/na Amazônia, das especulações de viajantes até a atualidade.

Além da introdução, na primeira seção discutimos a formação geográfica da Amazônia, hipóteses e especulações acerca de sua ocupação, o modo de vida das sociedades existentes antes da chegada dos europeus e os modelos de colonização em meio aos grandes conflitos de

uma experiência colonial, bem como apresentamos abordagens teóricas e conceituais sobre cultura e identidade e seus desdobramentos nos processos de identificação cultural.

Na segunda seção fazemos a análise crítica das obras que estamos nos propondo a analisar, comparando discursos que se filiam a uma tradição literária da Amazônia brasileira e que produzem pontos de vista, intenções e valores que contribuem para a compreensão dos processos de identificação cultural nesse espaço, com o intuito de explicitar a diversidade de uma existência cultural na qual se deve considerar a alteridade e combinar elementos constitutivos de uma identidade híbrida e em formação a partir da diferença cultural.

Acompanhando o endosso dos discursos que se vem erigindo nas duas seções, fazemos nossas considerações finais a respeito da nossa pesquisa com a intenção de demonstrarmos que somos um povo de cultura diversa e identidade híbrida que em suas especificidades e coletividade contribuímos com toda a realização humana.

Falar de processos identitários na atualidade implica em dizer que a cultura é sempre um resultado que se conquista a partir de processos significativos do contato com a diferença. Para Stuart Hall (2013), a cultura é uma produção e tem sua matéria-prima, seus recursos, seu "trabalho produtivo". Essa produção, segundo ele, depende de um conhecimento da tradição em transformação, de um comportamento desviante, que nos capacita, através da cultura, a nos produzirmos como novos tipos de sujeitos constantemente. E pensar os processos de identificação cultural dessa maneira, não é uma questão de buscar o que as tradições fazem de nós, mas aquilo que fazemos de nossas tradições, posto que a cultura não é uma questão de ser, mas de se tornar. Para ele,

> Em suas formas atual, desassossegadas e enfáticas, a globalização vem ativamente desenredando e subvertendo cada vez mais seus próprios modelos culturais herdados essencializantes e homogeneizantes, desfazendo os limites e, nesse processo, elucidando as trevas do próprio "Iluminismo" ocidental. As identidades, concebidas como estabelecidas e estáveis, estão naufragando nos rochedos de uma diferenciação que prolifera. (HALL, 2013, p. 49)

O que queremos dizer sobre o desfazer limites é que as experiências com a globalização estão entrelaçando o local e o global, embora vagarosa e sutilmente. Esse entrelaçamento tem como consequência a disseminação da diferença cultural em todo o mundo, o que tende a descentrar os modelos de homogeneização cultural e a promover a subversão, tradução e a negociação de experiências culturais atracadas pela condição de existência local e global.

Quando discutimos cultura, em suas mais diversas formas, estamos pensando nela como o modo de vida de um povo, manifestado em suas formas de agir e em suas produções. Essas produções são linguagens dinâmicas em seus conjuntos materiais e imateriais que se

modificam constantemente, primordialmente, pelo contato entre grupos diferentes que constantemente se reinventam e ressignificam seus modos de vida tornando a identidade cultural instável do ponto de vista da intraduzibilidade. Vejamos:

> A cultura migrante do "entre-lugar", a posição minoritária, dramatiza a atividade da intraduzibilidade da cultura; ao fazê-lo, ela desloca a questão da apropriação da cultura para além do sonho do assimilacionista, ou do pesadelo do racista, de uma "transmissão total do conteúdo", em direção a um encontro com o processo ambivalente de cisão e hibridização que marca a identificação com a diferença da cultura. (BHABHA, 2013, p. 354.)

Pensar os processos de identificação cultural a partir da hibridização, é pensar para além do processo de aculturação que nos legou um passado de obediência, é compreender que fazemos parte de um todo, apesar de nossas especificidades, que necessita se contrapor a um sistema de dominação cultural que sempre se colocou como o poder de todo o sistema social. Os deslocamentos ligados aos movimentos sociodemográficos que permitem o contato com o Outro por meio do cruzamento de fronteiras, bem como os deslocamentos sociais produzidos pela globalização e mundialização das culturas, favorecem os processos de hibridização e desestabilizam as identidades. É sob essa perspectiva que estamos propondo a leitura desse trabalho e consequentemente do espaço amazônico, especificamente da Amazônia brasileira, como fronteiras em transformação, como uma dinâmica de possibilidades e de alteridades, que colocam em evidência a instabilidade das identidades.

2. *INFERNO VERDE* E *A CIDADE ILHADA*: DISCURSOS E IMAGINÁRIOS SOBRE AS AMAZÔNIAS

1.1. Memórias

Desde muito tempo, muitas especulações foram feitas acerca da ocupação da Amazônia.

De acordo com estudiosos sobre essa região, essa floresta tropical, a maior do mundo, conhecida pelo nome de Hiléia Amazônica é vista e reconhecida como um útero prolífico que guarda mais biomassa que qualquer outro habitat da terra. E é de longe o mais rico meio ambiente terrestre.

Segundo Márcio Souza (2001), o nome Amazonas foi dado inicialmente ao poderoso rio que corta a planície, o maior e mais caudaloso do planeta, senhor de uma fantástica bacia hidrográfica que de certa forma dita o destino de todo o subcontinente. Porém, tantas são as peculiaridades, diferenças e semelhanças entre as diversas conformações regionais, que o vale banhado pelo rio-mar recebeu o nome de Amazônia, território multinacional e pluricultural formado por bilhões de anos de mutações geológicas que abriga milhares de espécimes vegetais, animais e muitos povos. (SOUZA, 2001, p.15.) Ainda segundo esse autor, a Amazônia compreende toda a bacia amazônica e está formada pelos países, Brasil, Bolívia, Colômbia, Venezuela, Peru, Suriname, Equador, República da Guiana e a possessão francesa denominada Guiana Francesa.

Amarílis Tupiassú (2005) fala das várias intervenções gananciosas levadas a cabo à Amazônia que vêm desde a primeira colonização com a escravização e dizimação de seus povos, e continuou seu trajeto de região explorada e silenciada agora por armas mais letais, silenciosas e sorrateiras, como domínio e divisão do território e a miséria que assolam a vida de uma Amazônia real.

Com as novas intervenções, a Amazônia brasileira foi dividida em dado momento histórico em estado do Brasil e estado do Maranhão e Grão-Pará com sede em São Luís submetidos às ordens diretas de Portugal. O último estado abrangia o território ocupado hoje pelos estados do Ceará, Piauí, Maranhão, Pará, Acre, Amazonas, Roraima, Amapá e parte do Mato Grosso e de Tocantins. Posteriormente, a centralização do governo é instituída em Belém, e novas determinações geopolíticas vão surgindo, como a criação do estado do Amazonas. (TUPIASSÚ, 2005, p. 302.) (não é nossa intenção nos aprofundar nesse detalhe)

Tantas foram as intervenções políticas, que hoje a Amazônia brasileira, espaço no qual desenvolvemos a nossa pesquisa, se encontra dividida e formada pelos estados do Pará, Amapá, Amazonas, Acre, Roraima, Rondônia, Tocantins, norte do Mato Grosso e noroeste do

Maranhão como será apresentado no mapa da Amazônia Legal nesse texto a fim de contribuir com a nossa discussão e fornecer elementos à compreensão e localização do espaço onde se desenvolve a nossa pesquisa.

Além dessa divisão, temos a Pan-Amazônia de que fazem parte as nove unidades da Amazônia Legal e também Suriname, Guiana, Venezuela, Colômbia, Equador, Peru e Bolívia, bem como a Guiana Francesa encravada ao território geográfico das Amazônias demonstrando que as vontades políticas nem sempre coincidem com as razões geográficas quando se trata de Amazônia. (TUPIASSÚ, 2005, p. 302.) Esse fator cultural nos apressa a entender a cultura diversa impregnada nos processos de identificação cultural possibilitados pela dinâmica das fronteiras, o intercâmbio cultural.

Apontamos o mapa abaixo:

AMAZÔNIA BRASILEIRA/LEGAL

Poéticas Afro-Indígenas na literatura das amazônias (PENALVA, s.d., s.p.)

Ao falar do itinerário literário na Amazônia, Amarilis Tupiassú faz referência a de sempre contemplação da Amazônia dos rios e da floresta. Conforme ela, os autores que escrevem sobre essa região parecem que guardam uma sentimentalidade de uma Amazônia natural que deixa vozes silenciadas e determina apagamentos de memórias, uma Amazônia personificada que domina as ações humanas sobre ela. Ela é maior que o homem, especialmente quando se inscreve sob o olhar de fora.

Para nós, negligenciar as humanidades que vivem aqui, é apresentá-la por parte e negar os milênios de sabedoria que constituem as Amazônias. “O todo sem parte não é o todo. / A parte sem o todo não é parte.” (TUPIASSÚ, p. 305) Certos de que na escrita não conseguimos contar e/ou desvelar tudo sobre determinada coisa, é por meio da literatura comparada que podemos produzir olhares diversos sobre as coisas, pessoas e lugares.

As literaturas amazônicas, sob o olhar de dentro, circunscrevem uma Amazônia real, aquela que agrega, acolhe e mostra mazelas sociais. Discursos que se apresentam do *locus* e demonstram visões que satisfazem de forma mais clara o passado e o presente de uma realidade amazônica que por muito tempo estiveram suprimidas no discurso estrangeiro. Novos discursos que desestabilizam aqueles imaginários da literatura ocidental e vêm desenredando histórias inauditas sobre a Amazônia: ficções da "errância", do flagelo movido pelas ilusões da floresta, do solo acolhedor, da seca nordestina, submetidos às ordens latifundiárias, à violência da margem, ao poder do Estado que vem figurando e reconfigurando projetos que só tendem a negligenciar a humanidade do homem amazônida. Vejamos o poema de Max Martins:

Ver-o-Peso

A canoa traz o homem está com fome
a canoa traz o peixe
a canoa tem um nome
no mercado deixa o peixe
no mercado encontra a fome

a balança pesa o peixe
a balança pesa o homem
a balança pesa a fome
a balança vende o homem

vende o peixe
vende a fome
vende e come

a fome
vem de longe
nas canoas
ver o peso

come o peixe
o peixe come

– o homem?

o homem não come
come o homem
compra o peixe
compra a fome
vende o nome
vende o peso

– peso de ferro
– homem de barro

pese o peixe
pese o homem
é a fome
vem do barro

vem da febre
(a febre vê o homem)

está com fome
vê o peixe
vê o prato
não tem peixe
tem fome
a fome pesa
o peso da fome
peça por peça
pese o peixe
deixe o peixe
veja o peso
peixe é vida
peso é morte
homem é fome
peso da morte
peixe de morte
a sorte do peixe
é o peso
azar do homem

pese o peixe
pese o homem
o peixe é preso
o homem está preso
presa da fome

ver o peixe
ver o homem
ver a morte
vero peso (MARTINS *apud* TUPIASSÚ, p. 307-308.)

Página - IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional acessado em 20/02/2023

O Ver-o-Peso faz parte de um complexo arquitetônico e paisagístico que recebe milhares de pessoas e é considerado um lugar de intensa vida social e intercâmbio cultural onde relações são tecidas envolvendo atividades de natureza comercial e troca simbólica. Está

localizado na cidade de Belém do Pará – uma metrópole da Amazônia brasileira. Comparando o poema *Ver-o-Peso*, de Max Martins à imagem disponibilizada pelo IPHAN é possível notarmos discursos que se alinham e apresentam uma Amazônia real afetada pela diversidade. Ao visitarmos esse espaço visualizamos a complexidade das ações do homem demonstrada no poema, em que, quem vende nem sempre come o peixe e aquele que come não enxerga o homem que vende. Além disso, há ainda, uma imagem destoante desse discurso em plena e lógica relação com esse espaço – a Estação das Docas, complexo turístico e cultural que afasta o nosso olhar da popularidade para a sofisticação e para a discrepância entre as realidades materiais das pessoas que vivem e convivem naqueles espaços. Mas quem é esse homem Amazônida?

Muitas são as especulações sobre a origem do homem na Amazônia, elas, cercadas de muitas fantasias e teorias imaginosas. Na tentativa de explicar a presença humana no Novo Mundo, as marcas deixadas pelos homens na Amazônia suscitaram inúmeras hipóteses.

Conforme Márcio Souza (2001), a teoria mais aceita é a de que o homem chegou aqui oriundo da Ásia há mais de vinte e quatro mil anos, como nômade, ocupando e colonizando as américas e que já encontrou o continente americano em sua forma atual. (SOUZA, 2001, p. 17.) De acordo com esse pesquisador algumas dessas levas de migrantes asiáticos ou seus descendentes chegaram ao vale do rio Amazonas dando início à colonização desse território. Além dessa, entre outras hipóteses, as mais curiosas falam das audaciosas viagens de certos navegantes e do suposto comércio que os habitantes da desaparecida Atlântida teriam mantido com essa região. Ademais, as tendenciosas explicações religiosas baseadas na Bíblia de que o homem amazônico era descendente de Noé e tinha recebido o Novo Mundo como herança.

Diante dessas especulações podemos dizer que, na verdade, ainda que a população amazônica evidencie a sua herança genética asiática, ela resultou numa constelação bastante diferenciada de tipos físicos, produto de uma diversificada contribuição biológica e cultural gerando um conjunto de comunidades humanas, distinta e nítida em sua identidade, como afirmou o antropólogo Claude Lévi-Strauss:

> Este grande e isolado segmento da humanidade consistiu de uma infinidade de sociedades, maiores ou menores, que tiveram pouco contato entre si. E, para completar as diferenças causadas pela separação, há outras, igualmente importantes, causadas pela proximidade: o desejo de se distinguirem, de se colocarem à parte, de serem – cada uma – elas mesmas. (LÉVI-STRAUSS *apud* SOUZA, 2001, p. 18.

O homem da Amazônia, desde muito tempo, se diferenciava em suas identidades. Para entendermos esse contexto basta lembrar das várias sociedades indígenas constituídas nesse território que até nos dias atuais têm suas marcas de diferenciações correlacionadas às suas existências e experiências em comunidades e com o mundo a sua volta. São alguns exemplos dessas diferenciações, os artefatos, pinturas corporais, imitações da natureza e as relações de poder entre elas.

Até bem pouco tempo, a região amazônica era considerada uma área de poucos recursos, o que limitava as possibilidades de grupos humanos desenvolverem aqui uma sociedade avançada, isso porque as evidências arqueológicas ou documentais sobre as antigas sociedades complexas da Amazônia ou eram simplesmente negadas ou atribuídas à presença passageira de grupos andinos e centro americanos e aceitava-se como prova de adaptação ao trópico úmido o estilo de vida dos atuais povos indígenas que vivem em pequenas aldeias/comunidades e se organizam a partir de uma economia de subsistência sob o impacto da colonização europeia.

Nos apropriando do discurso de Márcio Souza em *Breve história da Amazônia* (2001), podemos dizer que foram várias as tentativas de invasão por parte de colonizadores europeus nessa região. Na segunda metade do século XVII, em que parte do território da Guiana, o Suriname, é invadido e conquistado pelos holandeses já encontraram ali uma sociedade demográfica em tamanho considerável, inclusive de escravos, permitindo a partir daí muitos modelos de colonização se implantarem e se desenvolverem na região.

Dentre eles, os holandeses se detiveram na produtividade empresarial agrícola como a produção de café, cacau, cana-de-açúcar e algodão, culturas prediletas que duraram quase dois séculos. Esse modelo de colônia-empresa no Suriname era de escala bem modesta se comparado com modelos agrícolas de outros territórios, mas a alta produtividade de seus produtos tropicais permitiu que os comerciantes holandeses oferecessem preços que desestabilizassem seus concorrentes em qualquer lugar do mundo.

O modelo francês tentou a conquista do território da Guiana, uma parte da Amazônia no início do mesmo século, tendo como objetivo o estabelecimento de colonos europeus e a conversão dos selvagens. Para enfrentar a hostilidade dos nativos, conforme esse mesmo autor, essa expedição com poucos homens limitou-se a recolher o pau-brasil e fundaram a cidade de São Luís de onde foram expulsos em 1615 pelas tropas portuguesas. Essa expedição era composta por oitocentos colonos desembarcados na Guiana que tentaram repetir a experiência colonial de um sistema feudal já em ruínas na Europa.

Esses homens que viviam na ilusão de seus títulos e no delírio orgulhoso de seus poderes feudais travaram grandes disputas entre eles e muitos homens se viram tratados quase como escravos e foram obrigados a praticar furtos contra os indígenas que viviam ali, uma situação que ficou insustentável porque os indígenas começaram a se desesperar com os constantes ataques e maus-tratos praticados pelos franceses e decidiram atacá-los, massacrando-os. Com essa expedição malograda os franceses desistiram de ocupar o vale do Amazonas e o território compreendido entre o Oiapoque e o Araguari. No entanto, a França foi a única potência europeia a manter um enclave colonial na Amazônia: a Guiana Francesa, o que demarcou uma fronteira de vasta troca cultural.

O modelo de colonização espanhola era baseado na fundação de cidades e toda a lógica colonial se centrava na disseminação destas de onde irradiaria a administração e os negócios, pois os colonos espanhóis desejavam uma vida de classe abastada e urbana. Como essas cidades não podiam nascer sem uma base econômica, a colonização da Amazônia se tornou pouco atrativa para esses homens que buscavam basicamente metais preciosos e desejavam enriquecer rapidamente. Eram homens de espírito aventureiro.

Foram muitas as expedições em prol da colonização da Amazônia, um período conturbado e heroico, mas muito breve. As dificuldades de sobrevivência na região e a forte resistência dos nativos impediram que essas expedições se estabelecessem imediatamente. E sendo assim, somente aqueles dedicados à conquista espiritual persistiram na região. Mas deve-se esclarecer que em nenhum momento os missionários foram recebidos pacificamente, e também nesse período muitos padres foram mortos ou dizimados por enfermidades, milhares de indígenas sucumbiram a varíola, e no final do século XVIII dos aproximadamente dez mil que viviam aqui no momento do contato com os europeus poucos sobreviveram.

Se pensarmos no processo de colonização como disputa de um território muito cobiçado podemos dizer, talvez, que as epidemias (doenças) podem ter sido trazidas propositalmente pela necessidade da fácil conquista do território, pois de acordo com Souza (2001) “para consolidar naquelas áreas assentamentos permanentes e militares exigiu-se o esforço conjunto dos grupos institucionais e segmentos da sociedade civil.” (SOUZA, 2001, p. 69.)

De todos os modelos de colonização da/na Amazônia, o modelo português foi o mais assertivo, pois adotou um sistema que tentava reduzir a Amazônia num mero prolongamento produtivo do Reino, construíram fortificações, povoaram vilas e cidades e procuraram forçar a adesão dos elementos nativos à ordem social da colônia. Os portugueses intencionavam uma

experiência profunda, certeira e irreversível e por isso fizeram um grande trabalho de aculturação da/na Amazônia que ainda hoje é um fenômeno expressivo e duradouro.

"A aculturação pressupõe uma fusão completa de grupos totalmente diferentes." (WILLIAM, 2020 p. 33) Isso não significa que as culturas em contato assimilem a cultura total uma da outra, mas é um processo de fusão em que se pode perceber traços de cada uma, tornando-se uma "modalidade", sem distinção do que nela é mais avançado, superior ou que possua maior referência de civilização. A exemplo do que estamos falando podemos pensar no cristianismo brasileiro que, em sua forma religiosa, crê em uma única verdade, "Deus", e nessa mesma manifestação também se crê em "santos" que são considerados em algumas doutrinas como estátuas e têm referência nas idolatrias. Esse processo se estabelece pela assimilação da cultura que, embora seja uma nova produção, exigiu de muitos povos estratégias de adaptação permeada sempre por muitos conflitos.

No caso dos europeus no espaço amazônico, os povos originários desse se moldariam/ moldaram às necessidades da economia europeia e o resultado desse esforço foi a destribalização dos grupos mais expostos, habitantes das margens do rio Amazonas e de seus afluentes próximos. A caboquização dos indígenas foi o início desse processo que se deu a partir da retirada desses povos das mais diferentes culturas presentes na região - seus modos de produção - e reunidos nas vilas e aldeias espalhadas de maneira estratégica surgiram como trabalhadores livres numa economia extrativa colonial. Sobre isso:

> Sendo o rio Negro uma das áreas mais densamente povoadas na época da colonização amazônica, a população indígena tornar-se-ia logo uma das maiores fontes de mão-de-obra para o colonizador. O braço indígena era largamente utilizado na exploração de produtos naturais – as drogas do sertão -, o que prejudicaria, naturalmente, suas atividades agrícolas de sustentação. Assim, a mão-de-obra caboca, que vai aparecer quase que simultaneamente com a independência, foi fruto dessa aculturação tão insistentemente forçada pelos portugueses durante duzentos anos. (SOUZA, 2001, p. 76-77)

Considerando essa afirmativa compreendemos como os indígenas tornaram-se uma das maiores fontes de mão-de-obra no início da colonização europeia nas Amazônias e como o processo de aculturação prejudicou naturalmente suas milenares atividades agrícolas de sustentação. Assim sendo, os portugueses cuidaram de aplicar seu projeto colonial que era fazer viver o Novo Mundo sua própria linguagem em prol dos interesses da economia portuguesa.

Um dos grandes obstáculos enfrentados pela coroa na realização desse projeto foi a resistência dos povos indígenas, o que provocou nos europeus a desistência de transformá-los

em mão-de-obra para as plantações, e estrategicamente, os fizeram dar prioridade à construção de uma rede de aldeamentos, quase todos voltados para a agricultura de sustentação, utilizando a experiência milenar dos próprios aldeados como forma de amenização dessa resistência. Com essa estratégia deram ênfase à conversão espiritual dos dominados, o que segundo os exploradores, os transformariam em "homens com alma" e mais vulneráveis às suas imposições. Nesse momento os missionários tomam o espaço do conquistador, o que não quis dizer que a organização do trabalho seria esquecida.

Escrevendo literariamente, Marcio Souza aponta:

> Izabel Pimentel, que estava morta há cinco horas, tinha morrido sem saber por que tinha sido batizada com o nome de Izabel Pimentel. Morrera com uma única certeza, a de que Deus escrevia certo por linhas tortas. Todos em Iauareté-Cachoeira acabavam com o sobrenome Pimentel. Izabel nascera em Iauareté-Cachoeira e não tinha escapado disso. Seu pai se chamava Pedro Pimentel e sua mãe, ao casar-se com ele, já trazia o nome de Maria Pimentel. (SOUZA, 2007, p. 23)

Outro aspecto importante do processo histórico da colonização amazônica, segundo Márcio Souza (2001), foi o processo de lusitanização, no qual todos os nomes indígenas de núcleos populacionais foram substituídos por nomes portugueses e na grande experiência do rio Negro foi ensaiada a primeira estrutura industrial com artífices, serraria e estaleiro, ensaio este, ocorrido na administração de Lobo D'Almada no século XVIII. Esse foi um momento decisivo nessa experiência colonial, pois sendo um governo da fase colonial avançada, pôde regulamentar a mão-de-obra indígena já preparada pelos missionários e pela miscigenação.

> Naquela manhã, quando lavava roupa com a mãe, Izabel nunca tinha beijado ninguém e pedia apenas uma mixaria de dinheiro para comprar a revista. A mãe resmungava que aquilo era leseira, que não era fácil conseguir dinheiro e por isso não podia desperdiçar. Izabel começou a dizer que se o pai não andasse bebendo álcool com água, ela bem que poderia comprar a revista. A mãe passou a bater com força a roupa que estava lavando e disse que as coisas estavam bem como estavam. Se o velho Pedro não bebesse tanto e fosse um homem trabalhador, ele certamente estaria ganhando dinheiro e teriam posses para comprar o que quisessem, até as revistas que Izabel tanto desejava. (SOUZA, 2007, p. 26-27)

As duas últimas citações fazem parte do conto *A Caligrafia de Deus*, de Márcio Souza, escritor manauara e dono de uma rica produção literária sobre a vida e os modos de vida do homem amazônida. O conto traz a história de indígenas destribalizados e concentrados em comunidades submetidas às imposições do poder europeu, de onde ao longo da história, foram/são exemplos de adaptação ao capitalismo mundial e que viram seu espaço e modos de produção transformados tendo como retorno as mazelas sociais como a miséria, a violência e

o apagamento de suas vozes quando se trata da mundialização e globalização. Entendemos aqui por “mundialização” – histórias locais e por “globalização” – projetos globais, conforme o pensamento de Walter Mignolo (2020).

Dessa forma, percebemos que em toda a Amazônia o espaço que se abre entre o colonizador e o colonizado é enorme, pois o último, segundo discursos que permeiam o imaginário amazônico se encontra num mundo contraditório, geralmente é um homem desfibrado e incoerente, e sobre essa massa servil, o patrimonialismo irá crescer e prosperar por uma geração inteira até sofrer a necessidade cada vez maior de o mercantilismo racionalizar seus meios de produção.

Esse colono, advindo da miscigenação, envolvido nessa transformação e enleado pelo poder da Coroa nunca se sentirá capacitado no Amazonas a se emancipar como proprietário, como burguês, pois com a Revolução Industrial batendo a sua porta em busca de matéria-prima, ele se voltará para a defesa de seus minúsculos interesses pecuniários legando a imagem do líder político regional típico, sem contextura ideológica firme, despido de espírito público, buscando a acomodação aos novos status mesmo à custa da perda de sua identidade sem marcar e sem defender posições.

Outro ponto discutido por Márcio Souza (2001) no mesmo texto, é o equilíbrio do mercantilismo na Amazônia, conforme ele, essa estrutura de mercado dura o quanto pode, até que uma crise administrativa econômica se instala e faz recrudescer a velha diferença entre caboclos e brancos e leva a província à decadência. Tudo isso desencorajava a produtividade e fomentava a inquietação. Daí a imitação das formas políticas das nações coloniais europeias mescladas ao liberalismo democrático norte-americano como precisou o naturalista suíço Hans Bluntschili, na sua conferência em Frankfurt, “A Amazônia como organismo harmônico”, em 1918:

> É um país maravilhoso e harmônico que se aprende a compreender pela inteligência e pelos sentidos. Com esta Amazônia (a dos índios e dos caboclos) combinam bem os rios grandes sem margens, as florestas silenciosas e não cruzadas por estradas, combinam bem o índio sério, mas fiel, com sua ubá e o seu arpão. Esta região possui raça e vida própria.
> A outra Amazônia, com seus palacetes modernos nas grandes cidades, com suas mercadorias vistosas, mas sem valor e de um mau gosto, e as suas formas de governo importadas da Europa e que não evoluíram nas suas significações, correspondentes às condições regionais, mas que se baseiam em efeitos de pura vanglória, ficou estranha ao meu íntimo. Traços de uma adaptação às condições naturais podem se reconhecer, mas infelizmente são apenas início de um equilíbrio. Esta Amazônia quer ser uma filial da cultura da Europa, mas parece mais uma caricatura. É a Amazônia da cultura da cachaça e da folha de zinco, e a influência dela não pode conduzir nos trilhos escolhidos, à benção. (BLUNTSCHILI *apud* SOUZA, 2001, p.98.)

Sob essa perspectiva, se vê, que o que restou dos traços naturais da superestrutura da região amazônica foram as vértebras culturais da colonização portuguesa fincadas profundamente na região, aliviando a Amazônia de sua identidade pluricultural e afastando sabiamente a única força suficientemente poderosa dos nativos, impondo o seu modelo de integração colonial. E tendo expropriado dos indígenas certas técnicas indispensáveis para a vida na Amazônia, ofereceram como herança a vergonha castradora que procura manter a região submetida a uma sociedade de caricatura, vista como terra de homens sem força e sem voz que irá necessitar do estrangeiro para emancipar-se.

Percebe-se que muito mais do que gestos desesperados dos conquistadores ou a tenacidade dos colonos, foi através das formas culturais que o imaginário do Ocidente se convenceu da existência de um território chamado Amazônia legitimando-se a uma possessão geográfica com imagens surpreendentes de submissão e essência europeia redentora, um deslumbramento que ela pode causar seja de forma positiva ou negativa. Vejamos no discurso de Euclides da Cunha (s.d.):

> Ao revés da admiração ou do entusiasmo, o que sobressalteia geralmente, diante do Amazonas, no desembocar do Dédalo florido do Tajapuru, aberto em cheio para o grande rio, é antes um desapontamento. A massa de águas é, certo, sem par, capaz daquele terror que se refere Wallace; mas como todos nós desde mui cedo gizamos um Amazonas ideal, mercê das páginas singularmente líricas dos não sei quantos viajantes que desde Humboldt até hoje contemplaram a Hylae prodigiosa, com um espanto quase religioso – sucede um caso vulgar de psicologia: ao defrontarmos o Amazonas real, vemo-lo inferior à imagem subjetiva há longo tempo prefigurada. Além disto, sob o conceito estritamente artístico, isto é, como um trecho da terra desabrochando em imagens capazes de se fundirem harmoniosamente na síntese de uma impressão empolgante, é de todo em todo inferior a um sem-número de outros lugares do nosso país. (CUNHA, s.d., p. 3)

Euclides da Cunha, discursivamente sobre a Amazônia, nos mostra como um lugar de grandeza natural, avassaladora, soberana, mas também como um espaço que amedronta, propício apenas aos nativos, uma terra selvagem que sempre teve o dom de impressionar a civilização distante, e está, por sua vez, a considerar os povos amazônicos incultos, sem força e sem liderança.

Após muitos anos de estudos e pesquisas relacionadas aos povos que viveram/vivem nessa região, uma série de evidências começou a sacudir aquelas posições tidas como estabelecidas e a constatar que a Amazônia sempre se apresentou como um rico e diversificado cenário de sociedades humanas, um passado formado por sociedades de grande complexidade econômica e sofisticação cultural a partir dos sinais de ocupação encontrados

em cavernas e abrigos naturais, o que permitiu pesquisas qualitativas sobre o desenvolvimento e a expansão da civilização humana deixados pelas antigas sociedades, donas de uma elaboradas tecnologias de sobrevivência.

A partir de resultados encontrados e socializados ao longo da história sobre as sociedades que viviam aqui antes do contato com o homem branco é importante observarmos que estes amazônidas não eram exatamente primitivos e irracionais, conforme postulado em muitos estudos da natureza humana, mas que foram capazes de elaborar meios de sobrevivência que se relacionam com as de seus descendentes atuais estabelecendo e permitindo ao olhar observador um discurso de formação de identidades altamente complexas em suas existências, vastas e variadas em suas redes de subsistência, sustentadas por economias especializadas em pesca de larga escala e caça intensiva, da agricultura, cultivando plantas e também criando animais, o que sugere a presença de um intenso sistema de comércio e de comunicação entre esses povos.

O que podemos dizer sobre isso é que os milênios antecedentes à chegada dos europeus, os povos da Amazônia desenvolveram o padrão cultural importantíssimo e os últimos avanços da arqueologia na Amazônia vêm corroborar a tese de que a tecnologia de subsistência e modos de vida dos povos da Amazônia foi capaz não apenas de formar sociedades perfeitamente integradas às condições ambientais como também de estabelecer sociedades complexas e politicamente surpreendentes. O que não lhes confere passividade nem incapacidade de pensamento político.

Neide Gondim (2019), em sua discussão sobre a Amazônia, nos diz que entre a chegada dos primeiros europeus e o fim do sistema colonial 250 anos se passaram. Foram tempos de conflitos e de muito sangue derramado em que um mundo acabou em horror e um outro começou a ser construído em meio ao assombro. Segundo ela, a Amazônia foi inventada nesse tempo porque antes era terra de verão constante, a terra em que se ia jovem e se voltava velho, a terra do sem-fim, com suas sociedades tribais povoando densamente a várzea e espalhando-se pela terra firme. Aponta:

> Contrariamente ao que se possa supor, a Amazônia não foi descoberta, sequer foi construída; na realidade, a invenção da Amazônia se dá a partir da construção da Índia, fabricada pela historiografia greco-romana, pelo relato dos peregrinos, missionários, viajantes e comerciantes.
> Nesse bojo inclui-se, ainda, a mitologia indiana, que, a par de uma natureza variada, delicia e apavora os homens medievais. A tal conjunto de maravilhas anexam-se as monstruosidades animais e corporais, incluídas tão-somente enquanto oposição ao homem considerado como adamita normal e habitante de um mundo delimitado por fronteiras orientadas por tradições religiosas. (GONDIM, 1994, p. 13.)

Nesses 250 anos, conforme aponta a autora, muitos discursos inventaram a Amazônia. Ao nosso ver, a maioria deles mediados pelo medo, terror e deslumbramento com essa "nova terra". Os europeus procuraram produzir discursos semelhantes ao longo da nossa história, primando pela grandiosidade da natureza e deixando em segundo plano as populações humanas que viviam nessa região. Os discursos proferidos em determinado espaço/tempo têm sempre a ver com as intenções do homem que escreve, pois é ele que constrói, desconstrói, enfraquece e dá força às suas crenças e ilusões buscando torná-las uma "verdade" no espaço e no tempo.

Nesse revelar da Amazônia sob a perspectiva do natural, o discurso europeu se mostrou extremamente repetitivo, bem como nos modelos de colonização que deixaram em evidência a busca e exploração das riquezas, tomando posse da terra e da mão-de-obra até se darem conta de que as populações originárias e politicamente organizadas não cederiam tão fácil aos seus desejos colonizadores e que, a insistência nesse recurso, se fadaria ao fracasso pela luta e pela resistência. Amazônia que conhecemos hoje é fruto dessa cega perseverança em que os colonizadores pensaram em construir uma unidade produtiva, mas só demarcaram uma fronteira econômica.

Durante todo o período de "descobertas" foram várias as expedições para o Novo Mundo. A maioria deles movidos pela ilusão do *El Dorado,* um lugar cheio de tesouros segundo o imaginário, que por muito tempo permeou os discursos dos exploradores e homens de letras, e que mais incentivou a imaginação dos conquistadores. (SOUZA, 2001, p. 30)

É impossível não dizer que o período colonial deixou traços profundos na Amazônia como em outras regiões marcadas pela conquista, o que pressupõe que seu processo histórico está estritamente ligado a chegada dos europeus no continente americano, e assim sendo, o que não a difere das outras histórias continentais. E também que os avanços do século XX não foram capazes de destruir os laços da região com a terrível e fascinante experiência colonial.

A Amazônia, com o seu imaginário povoado pelas ilusões dos conquistadores, deixou por muito tempo o discurso oral silenciado e promoveu a exploração gananciosa pelo reino do Eldorado. Milton Hatoum nos apresenta o Eldorado a partir de uma narrativa que coloca em xeque a ilusão dos conquistadores e inventores do espaço amazônico, a novela *Órfãos do Eldorado*. Nessa narrativa, o autor nos apresenta a Amazônia sob a perspectiva dos povos que a habitam. Para ele, a Amazônia é o movimento da troca, da experiência coletiva e da

experiência vivida, o que nos permite adentrar nesses terrenos a partir do olhar de dentro e desestabilizar muitos discursos imaginados sobre nós.

O imaginário do autor posiciona um narrador que conta sua história ao mesmo tempo em que a narrativa se encontra com outras histórias. Ao nos apresentar as facetas dessa Amazônia Real desde os primeiros modelos de colonização, passa pelo ciclo da borracha e chega à massa empobrecida pelo grande capital mundial com a abertura e implantação de grandes projetos que só tenderam a mais uma intervenção ambiciosa pelo lucro e produziu riquezas externas, causando misérias e desolamento aos povos herdeiros do Eldorado.

> A voz da mulher atraiu tanta gente, que fugi da casa do meu professor e fui para a beira do Amazonas. Uma índia, uma das tapuias da cidade, falava e apontava o rio. Não lembro do desenho da pintura no rosto dela; a cor dos traços, sim: vermelha, sumo de urucum. Na tarde úmida, um arco-íris parecia uma serpente abraçando o céu e a água.
> Florita foi atrás de mim e começou a traduzir o que a mulher falava em língua indígena; traduzia umas frases e ficava em silêncio, desconfiada. Duvidava das palavras que traduzia. Ou da voz. Dizia que tinha se afastado do marido porque ele vivia caçando e andando por aí, deixando-a sozinha na Aldeia. Até o dia em que foi atraída por um ser encantado. Agora ia morar com o amante, lá no fundo das águas. Queria viver num mundo melhor, sem tanto sofrimento, desgraça. Falava sem olhar os carregadores da rampa do mercado, os pescadores e as meninas do colégio do Carmo. Lembro que elas choraram e saíram correndo, e só muito tempo depois eu entendi por quê.
> [...]
> Florita traduzia as histórias que eu ouvia quando brincava com os indiozinhos da Aldeia, lá no fim da cidade. Lendas estranhas. (HATOUM, 2008, p. 11-12)

A imagem produzida por Hatoum, escritor manauara, revela bem a Amazônia de hoje. A Amazônia das cidades e dos rios, as Amazônias do todo e da parte, nela, passado e presente se encontram e se reconfiguram constantemente. Essa Amazônia da movência se encontra na linguagem, no corpo, no projeto arquitetônico, na culinária e em tantos outros símbolos da diversidade cultural. Essa região, cheia de riquezas, modernizada ao longo do tempo, trouxe fortuna e infortúnios aos povos que viveram/vivem aqui. Nesse espaço-tempo as identidades se modificaram, foram negociadas e reelaboradas em prol das relações de convivência e de sobrevivência entre os povos e, principalmente, pelo capital mundial. Vejamos, relativamente, a passagem do tempo nesse espaço:

Manaus, cidade indígena (amazonasatual.com.br) acessado em 20/02/2023.

Manaus, cidade indígena (amazonasatual.com.br) acessado em 20/02/2023

Bertha K. Becker (2007) diz que entre 1616 e 1777 enfeitou-se a apropriação lenta e gradativa do território estendendo a posse portuguesa para além da linha de Tordesilhas tendo como base econômica a exportação das “drogas do sertão”. O delineamento do que é hoje a Amazônia, segundo essa pensadora, se fez somente entre 1850 e 1899 sob a preocupação imperial com a internacionalização da navegação do grande rio e o “boom” da borracha. Nesse período, segundo ela, completa-se a formação territorial com a definição dos limites da região entre 1899 e 1930, em que se destacou o papel da diplomacia nas relações internacionais e do Exército no controle interno do território. Os surtos voltados para produtos extrativos de exportação, as estratégias de controle do território e os modelos de ocupação marcaram toda a formação territorial da Amazônia estando presentes até os dias atuais. (BECKER, 2007, p. 23-25.)

Os habitantes da Amazônia recebem em meados do século XIX, o indicativo de um novo tempo, tempo de estabilidade política e progresso econômico, era como respirar sossegado. Seria o período de modernização da Amazônia com a criação da Companhia de

Navegação e Comércio do Amazonas sob a iniciativa do Barão de Mauá e do decreto imperial de que abriu o rio Amazonas ao comércio de todas as nações.

A Amazônia na historiografia esquemática que se escreve sobre ela, a partir desse marco, parece ter experimentado um vigor inesperado que a retirou do silencioso passado colonial com suas vilas de poucas casas, para um ritmo trepidante e voraz. Uma nova psicologia obrigava as elites a não mais se satisfazerem com a vida pacata e provinciana, pois o comércio da borracha proporcionara inquietudes inéditas e esse rico leite vegetal embalado pela ideologia dos poderosos mostrava-se inesgotável. (SOUZA, 2001, p. 176)

Na última década do século XIX, o coronel da borracha ou seringalista era o grande personagem da monocultura brasileira, o "ciclo da borracha". Ele era o patrão, o dono e senhor absoluto de seus domínios. Do outro lado estava o sofrido seringueiro maltratado pelo egoísmo dos coronéis que enriqueceram com a extração do látex.

> O seringueiro, retirante nordestino que fugia da seca e da miséria, era uma espécie de assalariado de um sistema absurdo. Era aparentemente livre, mas a estrutura concentrada do seringal o levava a se tornar um escravo econômico e moral do patrão. Endividado não podia mais escapar, se tentava a fuga, isso podia significar a morte ou castigos corporais rigorosos. Definhava no isolamento, degradava-se como ser humano, era mais um vegetal do extrativismo do que um homem. (SOUZA, 2001, p. 183)

O pobre homem migrado para a Amazônia sob forte influência de discursos que propagavam a riqueza das novas terras foi vencido pela própria cobiça. A ideia de que na Amazônia prosperaria o fez dar castigo ao próprio corpo. Esse corpo, já carregado de angústias e desesperanças, o fez praticar a exploração não para si, mas para a ganância de um mercado mundial estrito ao homem branco. Ele foi explorado e largado ao definhamento natural da própria espécie durante o monopólio da borracha na Amazônia.

Depois do ciclo da borracha, a face da Amazônia brasileira se transformou completamente. A economia do látex quebrou o isolamento e buscou integrar a região ao mercado internacional e um dos principais fatores desta transformação foi a mudança do perfil populacional provocada pelas inúmeras levas de imigrantes que chegaram atraídos pelas riquezas do látex e pela necessidade de mão-de-obra. Essa região, que era quase um deserto demográfico foi povoada por nordestinos, principalmente do Estado do Ceará, que trouxeram consigo a tenacidade e a capacidade de sobrevivência, mesclaram-se com as populações tradicionais e enriqueceram a cultura regional.

Além da constante e ininterrupta imigração portuguesa, há que salientar a presença de outros grupos étnicos que também contribuíram para a formação da Amazônia moderna como o dos italianos oriundos em sua grande maioria de cidades e vilas do sul da Itália, especialmente das cidades empobrecidas. Estes se destacaram na Amazônia nos campos da educação, arquitetura, música, comércio e indústria juntamente com os espanhóis dos primeiros movimentos operários organizados.

Com os projetos econômicos e a abertura de faixas de terra para a colonização, levas de trabalhadores sem-terra entraram na Amazônia brasileira trazendo seus costumes e tradições. Todos esses contingentes humanos tangidos pela miséria e armados do desejo de sobreviver vieram reconstruir suas vidas, alguns alcançaram sucesso, numa prova de que a Amazônia também é um território de esperanças.

Afinal, um ponto comum na história cultural das Américas é a diversidade de relações que pode ser encontrada sob o significado geral que se denomina experiência colonial de territórios culturalmente dominados como a Amazônia brasileira. Para termos uma compreensão qualitativa dessas formas culturais podemos nos servir dos relatos etnográficos, textos científicos, discursos políticos, romances, poesias, arquitetura e da organização urbana, memórias que contribuem para a compreensão dos processos de identificação cultural nesse espaço.

Nos longos anos da presença da cultura europeia, a Amazônia experimentou muitas formas de exploração e, se pudéssemos dizer com segurança, talvez possamos, mas não arriscaremos, diríamos que ela se acostumou com a modernidade das experiências que foram sucedendo a nossa experiência capitalista – agricultura capitalista, economia extrativista exportadora e indústria eletrônica. Nós, povos da Amazônia, embora sob forte imposição da economia capitalista, não nos assustamos tanto com os problemas causados pela modernidade europeia que, ao longo da nossa história, tem instaurado a modernização amazônica, falando aqui, de um *locus* – Amazônia brasileira, o que surpreende muito quando se fala sobre os povos que a habitam na atualidade, especialmente quando se trata de bens de consumo da indústria eletrônica. Isso prova que, muito mais do que indígenas, somos diversos e frutos de uma reelaboração cultural intensa e complexa. A Amazônia é, para nós, ainda um mistério, aquele lugar que só se pode desvelar de forma intensa e condensada por particularidades que se especificam no olhar do observador, onde e de onde o discurso é produzido.

> Uma vez, à noite, vi um homem muito parecido com Amando no Boulevard Amazonas. O mesmo jeito de andar, a mesma altura, os braços caídos, mãos fechadas. Caminhava ao lado de uma mulher, e pararam em frente ao reservatório da Castelhana. [...]

> Ele passava a maior parte do tempo em Manaus. Ia de bonde ao escritório e trabalhava até quando estava dormindo, como ele mesmo dizia. Mas vinha com frequência para cá. Meu pai gostava de Vila Bela, tinha um apego doentio pela terra natal. Antes de morar na Saturno, fui duas ou três vezes de férias para Manaus. Não queria voltar para Vila Bela. Era uma viagem no tempo, um século de atraso. Manaus tinha tudo: luz elétrica, telefone, jornais, cinemas, teatros, ópera. (HATOUM, 2008, p. 17)

Para Ana Pizarro, "a Amazônia é uma construção discursiva" (PIZARRO, 2005, p.133), pois ela é construída a partir de uma diversidade complexa tanto sob o olhar interior como do exterior, e toda sua história se constrói em diferentes momentos, por isso, a existência de diferentes discursos sobre ela, uma vez que antes da chegada dos europeus já existiam os povos daqui e com a colonização o discurso se modificou e criou-se esse imaginário exuberante, uma imagem paradoxal de inferno e paraíso.

Os discursos escritos sobre essa região tanto nas literaturas de viagens como nos discursos científicos, têm como especificidade o fluvial. Esses olhares de descobrimento tenderam, por séculos, olhar a Amazônia de relance e de fora, relegando a humanidade presente nesse espaço rico de culturas e diferenças. Apesar de a Amazônia ter sido uma das primeiras regiões da América Latina a se modernizar no período da borracha, continuava, no século XX, ainda, a ser desconsiderada nos estudos da cultura latino-americana por ser vista como uma área distante do desenvolvimento.

Hoje, a região continua sendo olhada do ponto de vista exploratório, mas timidamente, muito discursos vêm sendo desconstruídos a partir das enunciações que se levantam de dentro para fora, de discursos que apontam a Amazônia como centro de pesquisas científicas e tecnológicas com relação à diversidade de recursos e primordialmente das pessoas que vivem aqui, discursos que revelam suas formas de miscigenação cultural, modos de vida, e suas relações com a natureza.

Nessa região as diferentes línguas, indígenas e/ou metropolitanas, constituem o imaginário amazônico de forma articulada. Essa articulação tem a ver com os modos de vidas e o permanente diálogo com o meio ambiente, pois estes modos de vida, individual e/ou coletivo, são regulados, prioritariamente, pelo ciclo das águas. Assim sendo, a Amazônia está longe de ser uma unidade homogênea como tem sido mostrada em muitos discursos ao longo da sua história cultural, seja do ponto de vista ambiental, seja do ponto de vista cultural. Ela é, sem dúvidas, uma região múltipla de povos, de diferenças e de culturas. Ana Pizarro:

> A Amazônia é, assim, uma construção discursiva. Somente através dela é possível chegar à sua imagem. Esta região do imaginário é a história dos discursos que a foram erigindo, em diferentes momentos históricos, dos quais recebemos apenas

> uma versão parcial, a do dominador. Como espaço físico e cultural, a Amazônia possuía elementos que atuavam como dispositivos simbólicos no invasor, instigando nele conexões semióticas do imaginário, permitindo que comparasse com o que via um universo mítico, que respondia a suas carências, expectativas, necessidades físicas e espirituais. (PIZARRO, 2005, p. 33)

Por muito tempo, os discursos da experiência colonial invadiram países e regiões movimentados por discursos de poder, especialmente religiosos, que geraram conflitos e passividades dos colonizados. A experiência de ocupação da Amazônia deu origem aos diversos textos fomentados pela imaginação fantasiosa do conquistador que trazem como figuras básicas, as amazonas, o Eldorado e o maligno. Essas figuras fomentam até hoje o imaginário amazônico do ponto de vista de fora – as belezas, a riqueza e os poderes da floresta. Depois, e de modo mais racional, os cientistas procuraram revelar uma realidade a partir da descrição e da classificação das coisas e das pessoas que viviam/vivem nesse espaço.

As encantarias/encantos da região conduziram os mais diversos deslocamentos pertinentes à modernização e exploração dessa região. Ao longo da história, transformaram a Amazônia em centro econômico e possibilitaram grandiosas migrações e imigrações, o que consequentemente desestabilizou os modos de vida da região e das pessoas que vieram para cá em busca de riquezas, a maioria delas acabaram vivendo em condições precárias e servindo como mão-de-obra barata em um momento orientado pela globalização sob o efeito capitalista.

Quem escreve, tem sempre um ponto de vista, que é particular do seu lugar de fala. Isso não quer dizer que alguém fale sozinho, quem fala nunca está só, está sempre num lugar de enunciações repleto de vozes. Assim, os discursos produzidos são sempre coletivos e intencionais. Além disso, possuem uma força tão intensa que são capazes de re/desconstruir um discurso estabelecido como original. Essas intenções burlam, mesclam e/ou fazem movimentos contrários.

O ponto de vista construído por Milton Hatoum lança sobre a Amazônia um olhar na perspectiva da heterogeneidade, o autor diz que por menor que seja um território, existirá nele uma pluralidade de culturas, uma vez que os próprios indígenas já não falavam a mesma língua e com os deslocamentos sociodemográficos, a Amazônia brasileira tornou-se uma terra sem fronteiras fixas, em que culturas se interpenetram construindo uma identidade oscilante.

Bertha K. Becker (2015), escreve sobre a Amazônia do ponto de vista da urbanização. Segundo ela, apesar de 70% da população amazônica viver em núcleos urbanos, a urbanização é negligenciada nos estudos sobre a região. As cidades têm sido cruciais para a

ocupação e tentativas de desenvolvimento aqui experimentadas. Os núcleos urbanos foram as pontas de lança, conforme ela, para a ocupação do território e serviram de apoio a incursões fluviais para exploração na floresta em busca de riquezas. (BECKER, 2015, p. 310.)

Compreendemos nesse endosso, que os discursos sobre a Amazônia brasileira se constituíram a partir de diferentes olhares e que a releitura de sua historiografia nos proporciona um olhar a partir do qual podemos ser capazes de aceitar e entender a alteridade e nos identificarmos a partir dela.

Com o objetivo de discutirmos olhares diferentes sobre os processos de identificação cultural na Amazônia brasileira tomamos como objetos de estudos narrativas de *Inferno Verde*, de Alberto Rangel: *O Tapará*, *A teima da vida* e *Inferno Verde*; e narrativas de *A cidade ilhada*, de Milton Hatoum: *Um oriental na vastidão*, *A natureza ri da cultura* e *Dançarinos da última noite*.

Alberto do Rêgo Rangel nasceu em Recife em 29 de maio de 1871. Em 1876, mudou-se com a família para o Rio de Janeiro. Aos 17 anos iniciou seus estudos superiores na Escola Militar da Praia Vermelha (RJ) onde conhece seu amigo Euclides da Cunha. No ano de 1896 tornou-se bacharel em Ciências e três anos depois terminou o curso de engenheiro-militar. Em 1900 é destacado para trabalhos na construção do porto de Tutóia, no Maranhão, depois segue para a cidade de Belém (PA). No mesmo ano pede baixa do serviço militar e segue para Manaus como engenheiro civil onde, de 1901 a 1905, presta serviços ao governo do Amazonas. Retorna ao Rio de Janeiro em 1907 e entrega neste ano os originais de *Inferno Verde: cenas e cenários do Amazonas* a Euclides da Cunha para que este o prefacie e o publica em 1908. Em anos seguintes, Alberto Rangel publica *Sombra n'água*, volume de contos que traz novas imagens amazônicas, entre outros escritos.

Inferno Verde é uma coletânea constituída por 11 narrativas das quais escolhemos três para compor o nosso trabalho de pesquisa: *O Tapará*, *A teima da vida* e *Inferno Verde*.

O Tapará, conto que abre o livro, traz uma extensa descrição do caminho que leva ao lago que dá nome ao conto numa verdadeira viagem paisagística. Como se trata da época de uma grave estiagem, a narrativa inicialmente se concentra no cenário natural desolado em que o canal que leva ao lago tornou-se um triste filete d'água onde abunda matéria orgânica pútrida.

O narrador percorre lentamente o caminho e essa lentidão é perceptível, num certo nível, pela dificuldade de locomoção, mas no plano da engenharia narrativa essa apreensão se dá muito mais pelo esforço em abarcar descritivamente a paisagem, as lentas ações dos seres

naturais, sem falar nas extensas reflexões do narrador sobre o ambiente. Nessa narrativa as anotações sobre o ambiente natural é uma das marcas mais fortes.

Com a mesma altivez que demonstra na narrativa *O Tapará*, Rangel continua narrando *A Teima da vida*, oitava narrativa da coletânea de contos. Nessa, o narrador apresenta a Amazônia brasileira como ambiente inóspito ao estrangeiro e lugar onde só o nativo é capaz de sobreviver, mesmo numa eterna agonia e ilusão de sertanejo.

O conto traz uma narrativa agonizante a partir da pequena Mariazinha, uma criança deficiente que sofre de um mal sem cura, filha de Cambito, seringueiro cearense. Da agonizante vida de Mariazinha, o narrador traça a vida do estrangeiro ambicioso que vem para a Amazônia e é dominado por uma moléstia que lhe tira a vida num cansativo martírio de dias e noites de torturas na tentativa de expulsá-la de seu corpo. Cambito vive num pedaço de terra (barranco) com sua família, esposa e filha, e com alguns trabalhadores de um pequeno canavial cultivado por ele e para a produção de cachaça.

O último conto da obra que tomamos para a análise, leva o nome de *Inferno Verde* e dá título ao conjunto da obra. O conto traz a aventura do recém-formado engenheiro Souto que se dispôs adentrar o interior do Amazonas motivado por sua ativa ambição.

Durante toda a narrativa, Souto navega pelo rio esperançando alcançar o Juruá descrevendo a grande floresta e sua arquitetura monótona de barracos e barracões. O ponto alto da narrativa é o acometimento de Souto por um assombroso mal-estar que dura dia após dia na delirante vida de explorar o sertão.

A natureza portentosa de Euclides da Cunha, escritor a quem Alberto Rangel se filia literariamente, segue forte, altiva e soberana aos olhos do engenheiro. As habitações e a população humana aparecem apenas como uma alegoria do imenso manto vegetal da "terra sem história". O homem amazônida, para Rangel, é um acostumado, inferior e obediente aos ditos da floresta, mas adaptado ao ambiente e à vida rotineira. Na narrativa, acompanhado por Miguel e outros remeiros, Souto avança cada vez mais o braço do rio e à medida que avança a moléstia o ataca com mais força levando-o à fatalidade na floresta.

Comparado a esse discurso, tomamos o de Milton Hatoum, escritor nascido em Manaus, em 19 de agosto de 1952. Hatoum é escritor, tradutor e professor brasileiro, considerado um dos grandes escritores vivos do Brasil. Descendente de libaneses, ensinou literatura na Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e na Universidade da Califórnia em Berkeley. Escreveu trê romances: *Relato de um Certo Oriente*, *Dois Irmãos*, *Cinzas do Norte* (esse último vencedor do Prêmio Portugal Telecom de Literatura e também premiado com outros

romances), *Órfãos do Eldorado* (novela) e ainda sua coletânea de contos *A Cidade Ilhada* em 2009, da qual também lançamos mão, bem como de *Inferno Verde* para analisar e compreendermos desdobramentos nos processos de identificação cultural da/na Amazônia brasileira. A coletânea é composta por 14 contos dos quais selecionamos três para integrar nosso trabalho: *Um oriental na vastidão*, *A natureza ri da cultura* e *Dançarinos na última noite*.

Em *Um oriental na vastidão* Hatoum narra a viagem de um japonês, Kazuki Kurokawa, um biólogo de água doce e professor aposentado da Universidade de Tóquio. Era um homem que trazia em si um sonho de infância: viajar pelo rio Negro. Uma viagem de reconhecimento porque já conhecia o Amazonas a partir de outros pesquisadores. A sua profissão lhe dera a oportunidade de viajar por terras distantes e o desejo de conhecer o maior afluente do Amazonas.

Durante a narrativa, o japonês deslocado em Manaus, passa por alguns lugares antes de embarcar para o passeio pelo rio Negro, entre eles, o mercado municipal, só para dar uma olhada nos peixes e nas pessoas. Durante o passeio, Kurokawa parecia conhecer a região muito mais que os próprios moradores, conforme observações de Américo, o barqueiro. O oriental aluga o barco para fazer uma viagem sozinho pelo rio e, depois de quatro anos, a pesquisadora que o acompanhou até o porto voltou a saber do biólogo com a chegada do cônsul e seu secretário que vieram a pedido do governo japonês derramar as cinzas de Kazuki Kurokawa nas águas calmas de um remanso no rio Negro.

As narrativas de Hatoum são diálogos num presente contínuo de um tempo psicológico inexato, indefinido. A forma de narrar do autor tira o leitor da zona de conforto de um tempo cronológico e de um lugar fixo.

O conto *A natureza ri da cultura*, narra sobre dois estudiosos, também deslocados de seu país de origem para a Amazônia com o mesmo desejo de conhecimento, mas com estratégias diferentes nas ações de agir, interagir e conhecer o Outro. Os estudiosos são Armand Verne e Felix Delatour, ambos franceses e amigos de Emilie, a matriarca de uma família árabe imigrada para Manaus. Ela cantava e rezava não em sua língua materna, mas em francês, língua adotada por ela. A voz de Emilie vez ou outra era abafada por outra mais incisiva da casa que evocava memórias de um Líbano cada vez mais distante.

Na narrativa, Felix Delatour não fala pela alteridade presente, mas dá voz a ela, enquanto Armand Verne insiste em falar pelo outro. São dois intelectuais que agem sobre o mesmo objeto de formas diferentes, as culturas.

Em *Dançarinos na última noite*, Milton Hatoum apresenta claramente as relações de poder, onde as identidades se justapõem mais uma vez e elementos delas são negociados e reelaborados.

A narrativa traz a história do casal Porfiria e Miralvo. Ambos levavam uma vida convencional de trabalho e moravam nos fundos da mansão de um cambista. O casal, passado algum tempo de trabalho, recebe a notícia de que o patrão iria embora para Brasília e ficam abalados. Porfíria queria ir junto, mas só poderia sem Miralvo. Ela e ele eram assalariados. O último cuidava do jardim e fazia compras aos sábados, as arrumava na geladeira e deixava o troco em cima da mesa, além de trabalhar de segunda a sexta em uma fábrica. Os dois moravam na casinha dos fundos sem custo de aluguel ou comida. Além de cuidar do jardim e das compras, Miralvo fazia entregas de segunda à sexta em casarões, quadras e até barcos ancorados no porto da cidade, sempre à noite, quando voltava da fábrica.

Como trabalhadores assalariados, o casal não tinha muitos gastos, pois comida e aluguel eram gastos do patrão, o que lhes permitiam comprar aparelhos eletrônicos, roupas, perfumes e discos. A vida social de Porfíria e Miralvo traduzem bem a vida cotidiana da/na Amazônia brasileira hoje, desde a rotina do trabalho assalariado a frequentar salões de festas em grandes hotéis da região. O choque cultural é sempre possível a partir da diferença cultural nas narrativas de Hatoum, pois os personagens são sempre colocados em lugares que possibilitam a justaposição entre as identidades.

Trazidas algumas memórias do processo histórico e cultural da Amazônia e conforme nossa proposição de discutir discursos que envolvem os processos de identificação cultural da/na Amazônia brasileira, bem como apresentados sucintos enredos das obras literárias, alguns questionamentos se inserem na nossa pesquisa. A saber: O que é cultura? Nos constituímos enquanto identidade ou identidades? Como a diferença cultural se apresenta do ponto de vista dos processos de identificação cultural nas amazônias?

Buscando responder e/ou chegarmos a possíveis respostas a questionamentos como esses, lançamos mão de algumas abordagens teóricas e conceituais que podem nos ajudar a discutir e a compreender um pouco dos processos de identificação cultural da/na Amazônia.

1.2. Cultura

De acordo com Edward Tylor *apud* Laraia (1986), no final do século XVIII e no princípio do seguinte, o termo germânico Kultur era utilizado para simbolizar todos os aspectos espirituais de uma comunidade enquanto a palavra francesa Civilization referia-se

principalmente às realizações materiais de um povo. Ambos os termos foram sintetizados por Tylor (1832-1917) no vocábulo inglês Culture que, tomado em seu amplo sentido etnográfico, "é um todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade" (TYLOR *apud* LARAIA, 1986, p. 25.) Com esta definição Edward Tylor abrangia em uma só palavra todas as possibilidades de realização humana, além de marcar fortemente o caráter de aprendizado da cultura em oposição à ideia de aquisição inata transmitida por mecanismos biológicos.

Roque de Barros Laraia (1986), em *Cultura: um conceito antropológico*, sugere que os homens têm princípios práticos opostos que, em alguma parte ou outra, pode ser menosprezado e condenado por opiniões práticas e regras de condutas bem contrárias umas as outras. (LARAIA, 1986, p.45) Assim sendo, podemos inferir que o homem é resultado do meio cultural em que foi socializado e herdeiro de um longo processo cumulativo que reflete o conhecimento e a experiência adquiridos pelas numerosas gerações que o antecederam, mas que é a manipulação adequada e criativa desse patrimônio cultural que permitirá as inovações e as invenções articuladas em grupos a partir do esforço de toda a comunidade.

Depreendemos desse pensamento, que a cultura é um processo coletivamente articulado, a linguagem é um produto dessa cultura e consequentemente o discurso é um produto cultural. E isso leva em consideração os modos de ver o mundo e o agir sobre ele, porque a cultura é um processo dinâmico que pode ocorrer de forma interna, resultante do próprio sistema cultural e externa, como resultado do contato de um sistema cultural com o outro. Nele, cada mudança, por menor que seja, representa o desenlace de numerosos conflitos oriundos das tendências conservadoras e das inovadoras, sendo que as primeiras intencionam a manutenção de hábitos inalterados e as segundas pretendem substituí-los por novos procedimentos e processos.

Entender esta dinâmica é importante para atenuar o choque cultural e evitar comportamentos preconceituosos. Compreender que existe a diferença cultural é abrigar a tolerância e se preparar para o continuado mundo do porvir.

A globalização e a mundialização na sua forma desassossegada vêm ativamente desenredando e subvertendo os modelos culturais herdados essencializantes e homogeneizantes, desfazendo os limites e atravessando fronteiras. Nessa transição entre as estruturas econômicas que se deslocam o tempo todo e as histórias locais que se entrecruzam e disseminam costumes e valores numa constância ininterrupta, os povos de diferentes

culturas recebem como consequência a desestabilização das suas identidades. O caráter de pureza, a partir de uma diferenciação que prolifera em todo o mundo, fragmenta o sujeito da globalização num conflituoso processo de identificação cultural que transforma constantemente as identidades locais. Isso ocorre porque as chamadas migrações livres e forçadas estão mudando sua composição, diversificando as culturas e pluralizando as identidades culturais.

Apesar de ainda haver nas formas contemporâneas de globalização forças dominantes de homogeneização cultural, junto a elas estão os processos que vagarosa e sutilmente estão descentrando os modelos ocidentais levando a uma disseminação da diferença cultural. As novas tendências que buscam pensar a cultura como algo em transformação, ainda não têm o poder de confrontar e repelir as anteriores, mas têm a capacidade de subverter e traduzir, negociar e fazer com que se assimile o assalto cultural global sobre as culturas. Rodney William (2020) aponta a cultura como,

> um conjunto de características humanas que não são inatas e abarcam muito mais do que aspectos visíveis, concretos". O jeito de andar, falar e pensar; de se vestir, se portar e sentir; a fé, a visão de mundo, as relações; as criações, as instituições e os valores de um grupo; a arte e o saber. (WILLIAM, 2020, p. 27)

O novo mercado consumidor depende precisamente de sua assimilação para ser eficaz e produzir novas culturas. E há certa vantagem nisso porque o que pode parecer a princípio como meramente local está atracado a um global que requer, em todo processo, a coexistência do outro, pois, como se percebe em nossos estudos, um é a condição de existência do outro.

A cultura é sempre um resultado que se conquista, é uma produção que se estabelece pelas relações, não numa busca intensa pelo que se era ou pelo que se é, mas pelo o que se tornará. Essa capacidade de reelaboração cultural por meio de nossas tradições é sempre um processo desviante da norma porque quebra paradigmas. É um trabalho produtivo porque a identidade é relacional e os deslocamentos culturais e sociais estão em transição e a configuram em avenidas identitárias que vão além da classe social. Ela perpassa a classe social, a história local, a norma, a sexualidade e fragmenta o sujeito justamente por estar deslocado de um lugar fixo. Estamos sempre em processo de formação cultural, livres de qualquer forma acabada, estamos sempre para o além do ser.

É a partir desse pensamento de cultura como ação e trabalho, do ponto de vista ideológico, que damos importância aos momentos do processo produtivo, pois é a produção enquanto arte que torna o homem culto e não o consumo de bens simbólicos que naturalmente

fará parte do processo, mas não como absoluto porque cultura não é um amontoado de coisas acumuladas, mas um comportamento de como vemos o mundo e agimos sobre ele.

1.3. Identidade e diferença cultural

A questão da identidade está sendo extensamente discutida na teoria social porque está abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social. (HALL, 2020, p. 9)

Falar de identidade é falar da complexidade existencial do indivíduo. Afirmar que o sujeito é isso ou aquilo é trazer à tona a diferença cultural porque identidade e diferença são representações visto que só é possível uma identificação a partir da diferença. Por exemplo, só reconhecemos e nos colocamos em determinada posição porque existe uma oposição de lugares. No caso da classe social, só identificamos o rico a partir da pobreza existente; e assim ocorre com a raça, a sexualidade e outras diferenciações que estão cada vez mais se multiplicando no cenário global. Sendo assim, a identidade só adquire sentido pela diferença, e de modo algum, podemos falar em identidade, mas em identidades, negociações permeadas por um vasto trabalho produtivo nos diversos campos de interação.

A identidade não é fixa, tampouco permanente, ela está ligada às estruturas discursivas e narrativas em um sistema de representações e conexões com as relações de poder, o que sugere que só pode ser pensada a partir da diferença cultural. Mas o que é a diferença cultural?

A diferença cultural é aquilo que está fora da norma. É o diferente em um sistema dominante e está estritamente ligada às questões políticas da cultura. A diferença cultural é a representação do Outro, que de um modo relevante será usado pelo sistema de Poder para descrever as identidades “menores” desde o colonialismo até os dias atuais.

Como estamos propondo em nosso trabalho uma leitura crítica dos processos de identificação cultural a partir da Literatura Comparada e dos pressupostos teóricos dos Estudos Culturais, há outro fator importante que precisamos conhecer, o fator Alteridade. A alteridade vem justificar as relações de poder existentes entre identidade e diferença. Inicialmente podemos vislumbrá-la como mais um conceito complexo e considerá-la uma performance da diferença cultural, mas não o é. A alteridade é a manifestação de valores atribuídos à diferença.

A diferença, conforme argumenta Janet M. Paterson, existe por si só, a alteridade, não. Esta última é sempre uma construção seja na literatura e/ou na sociedade. A alteridade é a

característica dada à diferença pelo grupo dominante, e portanto, é inseparável da identidade. Essas características são, por exemplo, dadas ao negro que é "inferior" ao branco, bem como aos indígenas que foram povos colonizados em todo o período colonial e que perdura na atualidade nas formas do racismo, xenofobias, patriarcalismos, entre outros valores atribuídos aos que vivem à margem. A alteridade é marcador da diferença e por isso mesmo qualquer identidade é complexa.

Nas literaturas, o cânone deixou silenciado muitos discursos, que de modo oral, sempre estiveram presentes na vida cotidiana dos povos amazônicos. A literatura produzida nos quilombos e comunidades indígenas Brasil a fora é fortíssima expressão da cultura e política em nosso país. Na "literatura menor" (KAFKA, 1975, p. 26), caso das literaturas Afro-Indígenas na Amazônia brasileira, o campo político invade o enunciado principalmente porque a consciência é coletiva. Para esses povos a literatura é um lugar social de onde emanam vozes silenciadas e apagadas que vivem às margens.

A exemplo dessa "literatura menor" tomamos o Samba de Cacete que é uma cultura do Quilombo de Umarizal, município de Baião/PA, que teve início na festividade de Nossa Senhora do Rosário, primeira padroeira do referido quilombo e era cantado apenas durante as novenas e no plantio da roça. O samba de cacete tem um compasso da lida cotidiana do trabalho e a melodia das vivências na comunidade. "Ai não me corte a cana verde deixa madurar. Não mexa filha alheia, deixa mãe criar. Deixa a mãe criar, deixa mãe criar, não mexa a filha alheia, deixa mãe criar." (Pofira Vieira, *Não me corte a cana verde*, samba 3, 1º CD)

Atualmente o objetivo do samba de cacete é a valorização da cultura quilombola, bem como a sua preservação como contínua integração das lutas sociais em vários lugares da/na Amazônia brasileira, bem como nas instituições de ensino superior pelo estado do Pará. Os integrantes são os mestres/as do samba (compositores, intérpretes e dançarinos/as) e os instrumentos musicais são o tambor e o cacete. O samba é praticado em roda e em pares, com passos lentos e bem marcados se assemelhando à curvatura corporal para a plantação da roça.

As transformações das sociedades modernas no final do século XX está fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade. Para Zilá Bernd (2003), a identidade é um conceito operatório de larga utilização em ciências humanas, sobretudo a partir dos anos 1960, quando se passa do conceito de identidade individual ao de identidade cultural. Esse conceito de identidade torna-se recorrente no domínio dos estudos literários a partir do momento em que as literaturas minorizadas no interior dos campos

literários hegemônicos recusam a classificação de literaturas periféricas, conexas e marginais e reivindicam um estatuto autônomo no interior do campo instituído. (BENRD, 2003, p. 15.)

Segundo ela, construindo-se como um desafio à instituição literária, as literaturas emergentes estão destinadas a desempenhar um papel fundamental na elaboração da consciência nacional. As literaturas dos grupos discriminados, negros, indígenas, mulheres, homossexuais, funcionam como o elemento que vem preencher os vazios da memória coletiva e fornecer os pontos de ancoramento do sentimento de identidade, essencial ao ato de autoafirmação das comunidades ameaçadas pelas forças políticas de um sistema colonial que persiste vivo e procura mantê-los sob o efeito assimilacionista. Mas a "literatura menor" resiste e continua buscando seu espaço no cenário nacional.

Procurando evitar a política de polaridade e um binarismo nos processos de identificação cultural, Homi Bhabha (1988), em entrevista concedida a Jonathan Rutheford fala do "Terceiro Espaço" falando do conceito de hibridação. Para Bhabha,

> A identificação é um processo de se identificar com e através de outro objeto, um objeto de alteridade, ponto no qual a ação de identificação – o sujeito – é ela mesma sempre ambivalente, por causa da intervenção dessa alteridade. Mas a importância da hibridação é que ela traz os vestígios daqueles sentimentos e práticas que a informam, tal qual uma tradução, e assim põe em conjunto os vestígios de alguns outros sentidos ou discursos. Não lhes dá a autoridade de serem antecedentes no sentido de serem originais: eles são antecedentes apenas no sentido de serem anteriores. (BHABHA, 1988, p. 37)

O "terceiro espaço" na literatura e na sociedade são brechas encontradas que dão possibilidade de alterar o discurso. A tradução é uma estratégia da desconstrução, da reelaboração porque nada permanecerá igual ou original. Os discursos produzidos com essa estratégia transformam o objeto em sujeito da enunciação (quem fala, de onde fala e por quem fala). O sujeito da enunciação não é individual, mas um agenciador das vozes do seu grupo, da sua comunidade. O discurso traduzido é híbrido, é algo que emerge como o novo. Quando falamos de tradução em nosso texto, não estamos falando de literalidade, mas de uma ação que mescla, que desestabiliza o que é tido como original. É um perder e um ganhar conjunto, você perde e ganha no processo de tradução. É um discurso das ambivalências.

A partir das "literaturas menores" e das "minorias" que se inscrevem no cenário pós-colonial alertam a sociedade sobre a necessidade de se preparar para uma mudança de pensamento sobre as questões de raça, nação, gênero e identidade. Isso porque a alteridade implica num processo cognitivo que se manifesta dento do sujeito, é uma mudança de

comportamento que compromete a estabilidade de uma sociedade e a coloca em conflito pelos próprios sujeitos do discurso que promovem a transformação das subjetividades.

Com esse ponto de vista se evidencia a busca do indivíduo pela reapropriação da reconstrução de uma identidade ligada ao resgate das formas onde subsistem as culturas de resistência, matéria-prima da identidade cultural. Nessa perspectiva, devemos pensar na identidade como um conceito que não pode afastar-se do de *alteridade*: a identidade que nega o outro permanece no mesmo, pois é impossível conceber o ser fora das relações que o ligam ao outro.

Para Stuart Hall (2020), "a perda de um "sentido de si" estável é chamada, algumas vezes de deslocamento ou descentração do sujeito. Esse movimento duplo, deslocamento – descentração dos indivíduos tanto de seu lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmos – constitui uma "crise de identidade". (HALL, 2020, p. 10.) e é nesse tempo-espaço que as identidades se tornam uma questão deslocada pela experiência da dúvida e da incerteza.

Algumas concepções sobre os processos de identificação cultural surgem da ideia do tipos de sujeito: a de sujeito do Iluminismo, que estava baseado numa concepção da pessoa humana como um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo "centro" consistia num núcleo interior, que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia e com ele se desenvolvia, ainda que permanecendo essencialmente o mesmo, contínuo ou idêntico ao longo de sua existência; a de sujeito sociológico, que refletia a crescente complexidade do mundo moderno e a consciência de que este núcleo interior do sujeito não era autônomo e autossuficiente, mas era formado na relação com outras pessoas importantes para ele que mediavam para o sujeito os valores, sentidos e símbolos – a cultura - dos mundos que ele habitava. Nesta concepção a identidade é formada na interação entre o *eu* e a sociedade. O sujeito ainda tem um núcleo ou essência interior que é o "eu real", mas é formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais exteriores e as identidades que esses mundos oferecem, preenchendo o espaço entre o interior e o exterior num processo sutil e lento.

Entretanto, como pontua Hall (2020), são exatamente essas coisas que estão mudando. O sujeito previamente vivido numa identidade unificada e estável está se tornando fragmentado, composto não de uma, mas de várias identidades, algumas vezes, contraditórias ou não resolvidas. Isso significa que as identidades que compunham as paisagens sociais "lá fora" e que asseguravam nossa conformidade subjetiva com as necessidades objetivas da

cultura estão entrando em colapso como resultado de mudanças estruturais e institucionais. Esse processo nos produz como sujeitos pós-modernos, sem identidade fixa e/ou permanente. Nela, as identificações são movências e descontinuidades nas relações pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam.

Para problematizar a questão da identidade cultural da/na Amazônia brasileira estamos nos orientando nos princípios dos Estudos Culturais que surgiram de insatisfações dos estudos disciplinares que não estavam mais dando conta de explicar os conceitos de cultura. Esses estudos podem ser definidos como uma tradição intelectual e política, ou em suas relações com as disciplinas acadêmicas, ou em termos de paradigmas teóricos, ou ainda por seus objetos característicos de estudos como a cultura, que é o que mais nos interessa em nosso trabalho.

Os Estudos Culturais tem como referência, em particular, o esforço para retirar o estudo da cultura do domínio pouco igualitário e democrático das formas de julgamento e avaliação que, plantadas no terreno da "alta" cultura, lançam um olhar de condescendência para a não-cultura de massas. (SILVA, 2006, p. 20) Esse olhar sobre as culturas afeta a superioridade e mantém uma suposta tolerância sobre o outro porque busca explicar a ambivalência nos processos de identificação cultural a partir da diferença.

Stuart Hall refletindo os novos tempos de academização – o momento em que os Estudos Culturais deixam sua localização inicial no ensino democrático para adultos e se transformam de vez em disciplina universitária, fala de paradigmas. Dois destes paradigmas norteiam os Estudos Culturais: o culturalista e o estruturalista. A nomeação não deve esconder as divergências no interior de uma mesma posição. O primeiro é representado pelos fundadores que veem a cultura como um todo social, um instrumento de descoberta, interpretação e luta social. O segundo buscava na cultura a manifestação de dados estruturais de uma sociedade. (HALL *apud* CEVASCO, 2003, p. 99-100)

Nesse conjunto, pensando a sociedade capitalista que somos, percebemos que a nossa história cultural foi construída nas formas de exploração econômicas, morais e culturais que observadas de seus vários ângulos nas relações nos campos de forças sociais, uma hora ela se revelará na força do trabalho assalariada, outra hora sob o poder aquisitivo, e ainda na alienação do trabalhador das faculdades intelectuais que se alinham nas variadas formas discursivas e atenuam as complexidades das experiências culturais como produtor de discursos.

É importante e necessário se contrapor às visões idealistas da cultura que insistem em pensá-la como domínio separado da vida concreta. No campo materialista, a questão é vê-la como um elemento fundamental na organização da sociedade e, portanto, um campo importante na luta para modificar essa organização. É pensá-la como matéria-prima que leve em conta seu papel social e contribua para a construção de uma alternativa de sociedade mais justa e igualitária.

Desse modo, os Estudos Culturais objetiva o combate à hierarquia cultural existente, problematizando o conceito de cultura erudita e popular para torná-lo um conceito aberto e heterogêneo. Isto nos faz compreender que os paradigmas que sustentam nossa discussão a vejam como uma prática localizada em um determinado campo de forças sociais dá possibilidade de compreender a cultura como um todo social, na qual os sujeitos interagem entre si e onde as estruturas se manifestam e podem ser apreendidas.

Paul Zumthor (1994) diz que o elemento "tradição" é uma colaboração que pedimos ao nosso passado para resolver nossos problemas atuais. Ele a entendia a partir dos modelos, normas, padrões veiculados pela memória e costumes coletivos nos quais a compreensão e a interpretação da vivência cotidiana se tornariam possíveis para os membros do grupo social a cada instante de suas experiências. Mas, segundo ele, nenhuma compreensão pode ser total, nenhuma interpretação faz sentido a curto prazo em virtude de sua própria natureza fragmentária e é nesse pensamento que intervém na história das gerações humanas, a função do esquecimento. (ZUMTHOR, 1994, p. 13.)

A memória de um grupo ou de uma comunidade, segundo Zumthor (1994), tende a assegurar a coerência de um sujeito na apropriação de sua duração, isto é, ela gera a perspectiva em que se ordena uma existência, e nesta medida permite que se mantenha a vida, e evidentemente cria a história, conferindo sua continuidade aos comportamentos que constituem uma cultura. Isso porque nossas culturas só se lembram esquecendo, mantêm-se rejeitando uma parte do que acumularam de experiência no dia-a-dia. A seleção drena assim, duplamente, o que ela criva, desconecta, corta o contato imediato que temos com a nossa história no momento em que a vivemos. Ela nos afasta daí um pouco permitindo que se crie uma perspectiva ao tempo em que se instaura uma espécie de repouso paradoxal, suspende-nos do real empírico. Mas, também na multiplicidade do que seria urgente talvez registrar na memória coletiva, ela recupera ou determina o que, do vivido, foi, é, e tem chances de permanecer funcional.

São nessas chances de permanência funcional que percebemos uma tendência dominante na qual a comunidade adere memorialmente a formas de pensamento, de sensibilidade, de ação e de discursos graças aos quais ela funciona, não somente porque ela os tem à disposição, mas por causa dos valores de que elas são carregadas, valores estes, que dispõem ao mesmo tempo entre as causas e os efeitos de uma seleção inicial, isto é, uma vontade de esquecimento que implica um desejo. Dessa forma podemos dizer que, se a memória traz apenas alguns traços, não é totalizadora, logo, devemos pensá-la atividades de lembrar e esquecer necessárias para a construção da memória coletiva.

Nesse sentido, o esquecimento constitui um dos fundamentos de toda ficção aos níveis do imaginário e do discurso, pois, se a memória funciona como uma atividade de triagem, de redistribuição, de deslocamento, de mascaramento e ainda de negação da alteridade, o esquecimento também pode possibilitar versões que estavam ou estão silenciadas na historiografia da humanidade.

Se tratando da Amazônia brasileira muitos discursos acerca de sua identidade cultural existem por causa do esquecimento, pois é no processo de lembrar e esquecer que trazemos e reelaboramos a tradição e a diversidade cultural dessa região, vozes que ficaram silenciadas na história científica, positiva e factual emergem nas mais diversas formas de enunciações e estão se configurando no maior instrumento político e luta social. Essas vozes emergentes constituem o elemento compreendido como marginal e talvez por isso a Amazônia brasileira é vista, ainda na atualidade, como a Amazônia indígena com povos incapazes de se firmarem politicamente numa sociedade globalizada.

Reinaldo Martiniano Marques (1998), em seu trabalho *Entre o global e o local: cultura popular do Vale do Jequitinhonha e reciclagens culturais*, julga que todo conhecimento se produz a partir de um local e um olhar sobre um tema que se lança a partir de um lugar marcado por certas referências e pressupostos próprios de uma reflexão teórico-crítica produzida". (MARQUES, 1998, p. 126.) Segundo esse autor, ao se pensar as práticas culturais se faz necessário considerar dois universos discursivos que parecem se opor: o da tradição e o da contemporaneidade, o primeiro se aproxima das experiências culturais locais e populares, e o segundo se refere a um mundo globalizado marcado pela atuação onipresente dos meios de comunicação de massa e pela conformação de mercados transnacionais de produção e consumo de bens materiais e simbólicos.

O que nos interessa nessa discussão é pensar os cruzamentos entre o local e global, desviarmo-nos de uma concepção moderna da cultura baseada na sua estratificação e na

hegemonia da letra tendo em vista a noção de hibridismo cultural, que supõe a interação entre a cultura de massa, cultura popular e alta cultura, constituindo uma dinâmica que articula o local e o global. Em outras palavras, devemos compreender a cultura como algo aberto a transformações e reelaboração de práticas sociais superando sua ideia estática e compreendendo-a como resultante de uma ação e um trabalho.

Assim sendo, destacamos o papel desempenhado pelas grandes metrópoles, normalmente as capitais, como polos irradiadores da modernização econômica e cultural para as regiões mais afastadas, capitais estas, que se debatem em meio aos conflitos e impasses em variados níveis devido à superposição de diferentes temporalidades e espacialidades em que se mesclam o arcaico e o tecnológico, o rural e o urbano, o local e o global resultando num intenso movimento de negociações das identidades, que já não se definem mais territorial e monolinguisticamente, mas de forma transterritorial e multilinguística.

O encontro desses elementos possibilita um processo de intensa mesclagem cultural decorrente de intercâmbios culturais que combina elementos tradicionais arcaicos com os modernos produtos da tecnologia, a comunicação oral primária com as técnicas dos meios eletrônicos e massivos que exemplificam a hibridação cultural como bem pontuou Bhabha em nosso texto.

Nesse sentido podemos dizer que somos atores culturais, isto é, mais do que indivíduos de cultura particular, somos pessoas que realizam um intenso trabalho de reciclagem cultural caracterizada pela produção de discursos híbridos a partir do uso de materiais múltiplos e heterogêneos, portadores de instabilidade, ameaçadora de identidades, de discursos e das formas culturais locais ou globais. O diálogo é feito do cruzamento das identidades e alteridades que são os diversos modos de vida, costumes e valores dos que habitam e contribuem nas diversas culturas.

Silviano Santiago (1978), em seu texto *O entre-lugar do discurso latino-americano* faz referência ao discurso literário latino-americano no confronto com o europeu.

> Quando o rei Pirro entrou na Itália, logo depois de ter examinado a formação do exército que os Romanos lhe mandavam ao encontro, disse: "Não sei que bárbaros são estes (pois os gregos assim denominavam todas as nações estrangeiras), mas a disposição deste exército que vejo não é, de modo algum, bárbara." (MONTAIGNE *apud* SANTIAGO, 1978, p. 9.)

O contexto que Silviano Santiago nos coloca guarda em essência a marca do conflito eterno entre o civilizado e o bárbaro, o colonizador e o colonizado, Grécia e Roma, Roma e suas províncias e entre a Europa e o Novo Mundo, mas que por outro lado, as palavras do rei

Pirro, ditadas por certa sabedoria pragmática, não chegam a esconder a surpresa e o deslumbramento diante de uma descoberta extraordinária, a de que os bárbaros não se comportavam como tais, pois apesar das diferenças econômicas e sociais, os dois exércitos se apresentavam em equilíbrio no campo de batalha. É nesse contexto que entendemos a necessidade de inverter os valores que definem os grupos em oposição e, talvez, questionar o conceito de superioridade.

No novo e infatigável movimento de oposição, a sabotagem dos valores culturais e sociais impostos pelos conquistadores se operam na superfície, mas afeta definitivamente a correção de dois sistemas que contribuíram para a propagação da cultura ocidental entre nós. O código linguístico e o religioso perdem seu estatuto de pureza e se deixam enriquecer por novas aquisições a partir do momento em que ocorre a sutil e complexa contaminação entre o elemento europeu e o elemento autóctone, a mestiçagem.

A América latina, segundo Santiago, instituiu seu lugar no mapa da civilização ocidental graças ao movimento de desvio de norma, ativo e destruidor, que transfigura os elementos feitos e imutáveis que os europeus transportavam para o Novo Mundo. Em virtude disso, a América Latina não fechou suas portas à invasão estrangeira, nem se deteve em reencontrar sua condição de inocência, pois sem essa contribuição seu produto seria mera cópia.

Explicando a contribuição do desvio de normas impostas pela civilização ocidental, partimos da discussão sobre fonte e influência, que questiona a atitude do artista de um país em evidente inferioridade econômica com relação à cultura ocidental, à cultura da metrópole, e finalmente à cultura de seu próprio país. Tal questionamento, conforme Santiago, apenas assinala a indigência de uma arte já pobre por causa das condições econômicas em que pode sobreviver, e sublinha a falta de imaginação de artistas que são obrigados, por falta de uma tradição autóctone, a se apropriar de modelos colocados em circulação pela metrópole. Para ele, “tal discurso reduz a criação dos artistas latino-americanos à condição de obra parasita, uma obra que se nutre de outra sem nunca lhe acrescentar algo de próprio, uma obra cuja vida é limitada e precária encontrando-se pelo brilho e pelo prestígio da fonte.” (SANTIAGO, 1978, p. 17-18.)

A fonte nesse contexto torna-se a estrela inatingível e pura que sem se deixar contaminar, contamina, brilha para os artistas da América Latina quando estes dependem de sua luz para seu trabalho de expressão, e o discurso crítico que fala das influências estabelece a estrela como único valor que conta, deixando ao artista latino-americano o papel de

encontrar a escada e contrair a dívida que minimizará a distância entre ele e a imortal estrela. Esse discurso de originalidade do colonizador deixa claro que só se tornaria verdade aquilo que pudesse ser assinalado pela dívida e pela imitação.

Os Estudos Culturais e a crítica contemporânea vêm declarar a falência de tal método, o que implica a necessidade de substituí-lo por outro em que os elementos esquecidos, negligenciados e abandonados serão postos em relevo, em favor de um novo discurso crítico que por sua vez estabelecerá o valor da diferença. Tomemos para essa discussão o texto legível e o escrevível e a contribuição do intelectual latino-americano na construção desse novo modelo.

> O texto legível é o que pode ser lido, mas não escrito, não reescrito, seria este o texto clássico por excelência, o que convida o leitor a permanecer no interior de seu fechamento. O escrevível apresenta-se ao contrário, um modelo produtor, e não representacional, o texto escrevível excita o leitor a abandonar sua condição de simples leitor para se aventurar como produtor. (SANTIAGO, 1978, p. 19.)

Nessa nova produção, o intelectual latino-americano se organiza a partir da meditação silenciosa e traiçoeira sobre o primeiro texto, meditação esta, que transforma o leitor em autor capaz de surpreender o modelo original desarticulando-o e articulando de acordo com suas intenções. Mas para que ocorra esse processo, é preciso antes, de acordo com as teorias acerca dos Estudos Culturais aprender a falar a língua da metrópole para melhor combatê-la. É preciso colocar em justaposição o discurso colonizador e o discurso colonizado e se propor, aí, um trabalho de tradução, pois a construção do conhecimento reflete a prática de uma reorganização do próprio conhecimento enquanto produção inacabada.

Desse modo, tomando como referência o discurso de Silviano Santiago, para produzir precisamos ler contra e escrever contra, e o escritor latino-americano nos ensina que precisamos nos libertar da dívida e trabalharmos com a troca criando um espaço entre o sacrifício e o jogo, a prisão e a transgressão, a submissão ao código e a agressão, entre a assimilação e a expressão. Ali, nesse lugar aparentemente vazio se realiza o ritual antropófago da literatura latino-americana, seria ali, o entre-lugar do discurso latino-americano. (SANTIAGO, 1978, p. 26.)

No sentido de nos ajudar nessa discussão, os Estudos Culturais nos apresentam alguns conceitos como transculturação, crioulização e hibridismo. Segundo Eurídice Figueiredo (2005), o termo transculturação surge pela primeira vez em 1940, no livro *Contrapunteo cubano Del azúcar y Del tabaco*, de Fernando Ortiz.

> O vocábulo proposto, transcuturação, designa as fases do processo de transição de uma cultura a outra, já que este não consiste somente em adquirir uma cultura diferente, como sugere o sentido estreito do vocábulo anglo-saxão, aculturação, mas implica também necessariamente a perda ou desligamento de uma cultura precedente, o que poderia ser chamado de uma parcial desculturação, e, além disso, significa a conseqüente criação de novos fenômenos culturais que poderiam ser chamados de neoculturação. (...) No conjunto, o processo é uma transculturação e este vocábulo compreende todas as fases da trajetória. (ORTIZ *apud* FIGUEIREDO, 2005 p. 467.)

Como se pode ver, transculturação é um processo no qual se dá sempre algo em troca do que se recebe. Nele, as duas partes saem modificadas e surge uma nova realidade composta e complexa revelada a partir do contato com a diferença. O processo não implica simplesmente em adquirir uma cultura diferente, nem a perda ou desligamento de uma cultura precedente, mas a ressignificação, reelaboração de uma cultura na qual os sujeitos vivem uma passagem, um movimento constante para conhecer-se numa identidade.

Outro conceito importante para compreendermos os processos de identificação cultural da/na Amazônia brasileira é o termo crioulização. Atualmente na França, o termo privilegia a definição de línguas complexas egressas da situação de contato entre elementos linguísticos totalmente heterogêneos, explicando-se, assim, a tendência à redução do conceito a uma simples defesa da língua, que é, entretanto, apenas um dos componentes de um debate bem mais amplo sobre a identidade múltipla, como esclarece o teórico da crioulização, Édouard Glissant que diz que o termo crioulização, não se refere absolutamente à língua crioula (sistema de comunicação rudimentar com palavras baseadas na língua do colonizador para comunicação de línguas diferentes), mas ao fenômeno que estruturou as línguas crioulas, o que não é a mesma coisa.

Crioulização para Glissant seria a transformação desse sistema rudimentar para uma língua verdadeira. Desse modo, para crioulização, registra-se o processo pelo qual a língua de relação nascida do contato entre línguas europeias, asiáticas e africanas permite a comunicação entre comunidades no sentido de estar afetado por um processo que sugere a diversidade cultural e a reelaboração das culturas. (MARQUES, 1998, p. 126.) Crioulização pressupõe, desse modo, um movimento aberto que se propaga em várias direções sendo marcante em todo processo de colonização e na construção da nossa identidade cultural.

Outro fenômeno muito discutido desde as últimas décadas do século XX é o hibridismo cultural que está intensamente associado às transições sociodemográficas das migrações e deslocamentos em todas as partes do mundo. Na Amazônia brasileira, neste referido século, começou a maior ocupação territorial e cultural, e as preocupações da crítica cultural se

voltam com frequência para as possíveis implicações desses múltiplos movimentos migratórios dentro de um mesmo país através de fronteiras nacionais e entre continentes.

O fenômeno sociodemográfico tem levantado algumas questões como: Quais as consequências desses deslocamentos para os países de primeiro mundo, habituados a catalogar separadamente as categorias raciais e étnicas ou tradicionalmente considerados brancos e homogêneos? O que acontece com a cultura de países de terceiro mundo, quando intensificado o trânsito internacional, a desterritorialização se torna um fenômeno de massa? Como entender as trocas e conflitos entre povos opressores e oprimidos, colonizadores e colonizados? Seria possível e desejável escapar aos tradicionais binarismos culturais para subverter hierarquias?

Segundo Stelamaris Coser *apud* Figueiredo (2005), essas questões são multifacetadas e controversas, já que o estado nômade e marginal pode ser hoje a opção natural de intelectuais cobiçados por grandes universidades metropolitanas, mas as pessoas comuns se veem desprotegidas e desesperadas na condição de despatriamento. Em meio a tais estímulos e pressões, os estudos da cultura vêm buscando estratégias para adequar-se aos desafios apresentados pela interculturalidade e multipolaridade da era pós-moderna e pela necessidade de repensar definições de comunidade e nação. (COSER *apud* FIGUEIREDO, 2005, p. 164.)

Dentre os novos conceitos e abordagens difundidos nos países de língua inglesa, por exemplo, ressalta a valorização da ideia de híbrido, e dos processos de hibridização ou hibridismo em substituição a teorias monolíticas e categorias antigas, uniformes e estanques. Para brasileiros e latino-americanos de um modo geral, o conceito de híbrido remete à longa história de mestiçagem e sincretismo que caracteriza tanto os mitos e ideais nacionais quanto suas mais profundas divisões e desigualdades.

Argumentando na contracorrente de tentativas essencialistas que querem preservar a ilusão de sujeitos, etnias, raças, locais e nações purificadas, unificadas e coesas, Stuart Hall e Homi K. Bhabha se aproximam nas discussões ao ressaltar a ambivalência e o antagonismo em qualquer ato de significação nos processos de tradução cultural. O Hibridismo se refere não a um sujeito híbrido formado e assumido como tal, mas ao angustiante processo de tradução cultural sem glorificar nem crucificar a globalização, apontando os movimentos contraditórios e desestabilizadores entre tradição e tradução que atuam na produção de novas identidades, pois as comunidades migratórias trazem consigo as marcas da diáspora, da hibridização e da diferença em sua própria constituição. No processo de hibridização,

abandona-se as dicotomias para defender um “terceiro espaço” ambivalente e fluido onde identidades e relações seriam construídas. Diz ele:

> A hibridização não é algo que apenas existe por aí, não é algo a ser encontrado num objeto ou em alguma identidade mítica ‘híbrida’ – trata-se de um modo de conhecimento, um processo para entender ou perceber o movimento de trânsito ou de transição ambíguo e tenso que necessariamente acompanha qualquer tipo de transformação social sem a promessa de clausura celebratória, sem a transcendência das condições complexas e conflitantes que acompanham o ato de tradução cultural. (BHABHA *apud* ABDALA, 2004, p. 113.)

Nesse “lugar” as identidades negociam e reelaboram a cultura sem a celebração da assimilação. Esse “lugar intersticial” abre possibilidades para que os grupos minoritários construam suas “visões de comunidade” e apresentem suas próprias versões de memória histórica. Assim o “terceiro espaço” é capaz de abrir o caminho à conceitualização de uma cultura internacional, baseada não no exotismo, mas na inscrição do hibridismo da cultura. Para esse fim deveríamos lembrar que é o “inter” o fio cortante da tradução e da negociação, o entre-lugar que carrega o fardo da significação da cultura.

Sob essa perspectiva diremos que o afastamento das singularidades de classe ou gênero como categorias conceituais e organizacionais básicas resultou em uma consciência das posições dos sujeitos que habitam qualquer pretensão à identidade no mundo moderno, algo inovador, como a necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originais e iniciais e de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação das diferenças culturais.

Esses “entre-lugares” nos fornecem o terreno para elaboração de estratégias de subjetivação individual e/ou coletiva que dão início a novos signos das identidades e postos inovadores de colaboração e contestação no ato de definir a própria ideia de sociedade, pois é na emergência dos interstícios, na sobreposição e no deslocamento de domínios da diferença, que as experiências intersubjetivas e coletivas de nação, o interesse comunitário ou valor cultural são negociados. E viver na fronteira é estar no meio.

> O trabalho fronteiriço da cultura exige um encontro com o “novo” que não seja parte do continuum de passado e presente. Ele cria uma ideia de novo como ato insurgente de tradução cultural. Essa arte não apenas retoma o passado como causa social ou precedente estético; ela renova o passado, transfigurando-o como um “entre-lugar” contingente, que inova e interrompe a atuação do presente. O “passado-presente” torna-se parte da necessidade, e não da nostalgia de viver. (BHABHA, 2013, p. 29.)

Podemos pensar então que a questão da identidade cultural, da diferença e do outro, é um problema social, visto que, num mundo heterogêneo, o encontro com o outro, com o estranho e com a diferença é inevitável, explodindo em conflitos, confrontos e hostilidades, onde o Outro é o corpo diferente. Diante disso a identidade cultural é um processo que não se encerra, é uma construção/desconstrução, um efeito, uma produção, um posicionamento, uma relação, instável, contraditória, fragmentada, inconsistente, inacabada, relacional, problemática, sob o efeito das enunciações, das narrativas, dos mitos e de uma relação social produzida em conexão com as relações de poder.

3. ANÁLISE CRÍTICA COMPARATIVA DE ALGUMAS NARRATIVAS DE *INFERNO VERDE*, DE ALBERTO RANGEL E DE *A CIDADE ILHADA*, DE MILTON HATOUM

A literatura é um espaço privilegiado para a expressão. Ela pode representar os mais diversos discursos e ser uma forma de exploração da diferença e da alteridade. Nela, as categorias de raça, nacionalidade, sexualidade, religião, entre outras, são figurações de alteridade e discursos alternativos de ascensão. Ela é, antes de tudo, testemunha das mudanças sociais, porque nela podemos verificar como o objeto de escrita se transforma em sujeito do discurso. A literatura significa a voz privilegiada e a voz marginalizada.

Falar de identidade cultural da/na Amazônia brasileira é justapor, comparar e fazer emergir discursos. São juízos que se produzem sobre pessoas, ideias, grupos, etc. De fato, a consciência de identidades implica necessariamente a verificação das diferenças de culturas plurais nos processos de hibridização cultural.

Em *À margem da história* Euclides da Cunha fala das impressões gerais que teve da Amazônia, uma impressão dominante, talvez correspondente a uma verdade positiva de que o homem amazônida é ainda um intruso impertinente, que chegou sem ser convidado quando a natureza ainda se formava encontrando nesse ambiente uma grande desordem, em que nem mesmo os rios se firmavam em seus leitos que se rompem e se moldam numa desesperadora formação de ilhas e lagos de seis meses com uma fauna singular e monstruosa, uma natureza portentosa, no entanto, incompleta. (CUNHA, s.d., p. 2.)

Os estudos culturalistas, que têm a cultura como ênfase no estudo das relações, visam eliminar dualismos como a crença de que a natureza e a cultura são opostas. Essa abordagem permite definir os fenômenos sociais em termos da cultura. Segundo esse pensamento, é a cultura que molda nossa visão de mundo e nosso comportamento e o agir sobre ele, pois apesar de o mundo estar repleto de artefatos físicos, é por meio da cultura que as ações do sujeito se realizam.

Quando falamos em teoria culturalista estamos pressupondo que algumas dicotomias precisam ser superadas nos campos dos estudos sociais, por exemplo, o dualismo sujeito-objeto, entender que a realidade muda em uma evolução criativa e que aquilo que vemos e percebemos no mundo é uma imagem relativa, nada é absoluto, e que, não se deve opor-se à natureza nem à cultura, tampouco subordinar a última à primeira. A cultura desse ponto de vista vem sendo estudada da metade do século XX em diante. Os Estudos Culturais são por natureza antipositivistas, antideterministas.

Alberto Rangel (2008) descreve A Amazônia brasileira com uma impressão dominante de uma natureza desordenada que parece lutar consigo mesma, pressupondo um lugar inabitável para a raça humana pelas impossibilidades de sobrevivência como ele mesmo já a nomeou de *Inferno Verde*.

No conto *O Tapará*, adentramos a mata e ao adrentarmos, criamos imagens de uma vivência de mistérios, de caminhos que se fazem e se desfazem de tempos em tempos, sugerindo a exuberância descomunal do espaço amazônico e o olhar de que um ambiente como esse é propício apenas para o nativo tinhoso que segue tranquilo para onde o caminho lhe mostra o pescado fácil.

O Tapará é o conto que abre o livro e traz uma extensa descrição do caminho que leva ao lago que dá nome ao conto, numa verdadeira viagem paisagística. Como se trata da época de uma grave estiagem, a narrativa inicialmente se concentra no cenário natural desolado em que o canal que leva ao lago tornou-se um triste filete de água onde abunda matéria orgânica pútrida. O narrador percorre lentamente o caminho e essa lentidão é perceptível, num certo nível, pela dificuldade de locomoção, mas abarca descritivamente a paisagem, as lentas ações dos seres naturais e extensas reflexões do narrador sobre o ambiente. Essas digressões colocam Alberto Rangel alinhado com a tradição que se tem até hoje nos discursos de alguns autores de que a Amazônia brasileira é um grande vazio demográfico e as anotações sobre o ambiente natural é uma das mais fortes marcas da narrativa.

> Depois dessa primeira vegetação ribeirinha, que se sentisse medrosa da água solapadora do Amazonas, as embaúbas mais animosas surgem logo, altas, de folhas com reversos argênteo, de troncos brancacentos[...] depois dela vem a mata, que tem o aspeito de se deter porque sentiu que lhe embargavam o passo.[...] toda ela é igual, cheia, desordenado entulho de galharias e folhagens, fronde torcidas, enganchadas em novelos de cipós[...] parece toda ela lutar consigo mesma, a um tempo, conflagrada e em sossego. (RANGEL, 2008, p. 35.)

Esses discursos de estranhamento nos fazem pensar no olhar do estrangeiro sobre a Amazônia brasileira, em especial, se focamos o discurso do colonizador acerca da estrutura sociopolítica nesta região. No discurso de Alberto Rangel na mesma perspectiva de Euclides da Cunha, os povos amazônicos não foram, nem nunca serão capazes de se firmarem politicamente se não pelos estrangeiros, pois essa visão colonizadora pressupõe uma miscigenação composta por um povo de coragem, mas sem conhecimento, sem cultura, povos que usam a força simplesmente como meio de sobrevivência, como posto por Cunha, “a natureza é portentosa, mas incompleta.” (CUNHA, s.d, p. 3.)

Essa concepção adotada por Rangel e Cunha, faz parte de uma linha de pensamento estruturalista em que os sujeitos são pensados numa relação de dependências sociais e que cada sujeito, em sua cultura, só pode ser estudado dentro de certa categoria, isto é, em seu lugar de origem. Isso é demarcado pela língua, comportamento, costumes, economia, entre outros. O sujeito é costurado a essa estrutura.

> A floresta, afogada na cheia, é mais própria ao nativo. No dilúvio amazônico, o homem trocaria bem os seus pulmões por guelras. Tudo lhe é acessível quando nagua. A solidão do centro, quando a rede gangliforme dos lagos se liga à rede arterial das correntes, não tem segredos. O caboclo vara, some-se numa segurança de caminheiro por vias topografadas, e vai até onde o tino tranqüilo lhe indica o fácil pescado. [...] Mas também, com o termo da enchente, o homem está ilhado, ou pior, emparedado. Baixando a água, baixa-lhe a capacidade de andejo...e afinal, pesando por encharcado, desce ao fundo do rio para apodrecer. (RANGEL, 2008, p. 36.)

O que nos parece visível é o discurso *positivista*[1] sobre a identidade cultural do homem amazônida. Ele visto sob o aspecto do raciocínio natural não desenvolveu capacidades de modificar uma realidade a partir da cultura. Essa dicotomia subordina o sujeito da cultura à natureza. A natureza é maior que o homem. Nesse contexto as verdades se desfecham em hipérboles, se mostram de relance e sugerem a ideia de que ainda nos casos mais simples, há no Amazonas um flagrante do processo de adaptação ao meio para sobreviver. Os povos originários que se entendiam como parte da natureza antes do primeiro contato com as culturas colonizadoras conviviam bem com o ambiente porque se compreendiam como parte do ecossistema.

O escritor filiado a uma teoria estruturalista ao olhar para a Amazônia a inscreve no rol da memória coletiva a partir da divisão e da classificação atribuindo juízos de valores, na maioria das vezes, da inferioridade, começando a partir de aí as estruturar a sociedade a partir do lugar fixo que ocupam e constituem sistemas. Sob esse pensamento, de natureza e cultura como estruturas estanques não há intenção de demonstrar que as identidades culturais são formadas a partir da diferença num processo de constante mutação das culturas e coloca os como indivíduos como seres de natureza fechada.

Nessa concepção de cultura na perspectiva da homogeneidade, sob o olhar de fora, o homem que vive na Amazônia dispõe de uma cultura inferior incapaz de se entrelaçar com outras culturas, produzir diálogos e interações culturais. Pensar nos processos de identificação

[1] O positivismo surgiu em fins do século XVIII – princípio do século XIX como uma utopia crítico-revolucionária da burguesia anti-absolutista, para tornar-se no decorrer do século XIX, até os dias atuais, uma ideologia conservadora identificada com a ordem estabelecida.

cultural da/na Amazônia brasileira como “via inalterável” é ver a cultura como uma ideologia localizada em outras estruturas na qual a função do sujeito inferiorizado é apenas a reprodução das relações, um ser humano incapaz de inserir-se no seu próprio processo de identificação cultural.

Alberto Rangel fala da Amazônia como uma fisiografia impossível de se revelar totalmente, um lugar que apesar da terra farta o homem padece miseravelmente, onde as condições de vida em que se encontram esses povos são um estado de abandono em meio a um trabalho árduo, não podendo usufruir o mínimo dele e construindo nesse espaço uma vida e não possuir nada que é seu.

A cheia e a seca no discurso de Rangel sobre o processo de adaptação do homem da/na Amazônia se assemelham ao de uma concepção de cultura em que o sujeito não tem escapatória, “Mas também com o termo da enchente, o homem está ilhado, ou pior, emparedado” (RANGEL, 2008, p. 36) o único meio de sobrevivência é a assimilação imposta pela natureza e pela estrutura social colonizadora. De certo, nesse processo a tradição humana adquirida num campo de forças sociais perde definitivamente seus valores para adquirir outros, “Não pode flutuar mais, e é como um tronco que de bubuia e afinal, pesando por encharcado desce ao fundo do rio para apodrecer.” (RANGEL, 2008, p. 36) É como se o indivíduo fosse simplesmente uma caixa vazia dotada de uma capacidade ilimitada de obter conhecimentos, uma ocorrência de um processo de endoculturação, de forma consciente ou inconsciente.

> Sob o tendal esmagante das ramarias, o que esse lago opimo, mesmo com o gazeio e o esvoaçar das aves oferece, é um ar mortal de deserto, todo em pedras nuas, onde pelo calor refletido das lajes até os répteis fugissem. Esse calor dá a ideia do asfaltite, mau grado o verdejar das margens e o fundo descoberto, atapetado de relva e populoso de uma fauna de estampa de Paraíso. (RANGEL, 2008, p. 40)

Em toda a narrativa, Alberto Rangel pressupõe a incapacidade do homem amazônida. O caboclo é para ele um colonizado que não se assume como parte fundamental de uma sociedade nas relações de convivência, assimilando um modo de vida que não é seu, deixando-se cair numa ação totalizadora de esquecimento.

Enquanto esse determinismo prevalece no discurso de Rangel, Milton Hatoum, observa a Amazônia de dentro, a partir das cidades e das relações entre as identidades culturais que figuram nas diversas alteridades presentes em suas narrativas, o fluxo migratório e imigratório nessa região.

Ele constrói suas narrativas do ponto de vista da diferença cultural e do hibridismo cultural na Amazônia brasileira, rompe com os parâmetros de pureza no campo cultural a partir do diálogo e trocas culturais nas relações entre personagens e dos espaços de trânsito nas narrativas de *A cidade ilhada*.

Um oriental na vastidão é um conto que narra a vinda de um professor japonês aposentado à Manaus com o desejo de viajar pelo rio Negro, o desejo do desconhecido. Vejamos:

> Kazuki Kurokawa: ainda me lembrava dele e guardara o presente que me deu durante sua breve passagem por Manaus. Eu era pesquisadora e trabalhava no departamento de Cooperação Científica da Universidade do Amazonas quando recebi um fax de Kazuki Kurokawa: queria fazer um passeio pelo rio Negro, mas só podia passar dois dias na cidade. Não mencionou reuniões de trabalho com pesquisadores da universidade nem do INPA. Ao ler seu currículo, soube que era biólogo de água doce e professor aposentado da Universidade de Tóquio. Experiência de campo na África portuguesa e nas Filipinas. (HATOUM, 2014, p.25.)

Kazuki Kurokawa quer fazer uma viagem de reconhecimento. A presença do estrangeiro nas narrativas de Hatoum coloca em xeque a estabilidade das identidades ao trabalhar com o transitório das culturas. Nessas narrativas as diferenças se justapõem respeitosamente. “Com reverência, me ofereceu um pequeno estojo com tampa de madeira. Dentro do estojo vi um rolinho de papel-arroz com ideogramas.” (HATOUM, 2014, p.25.) A diferença cultural com espírito de alteridade possibilita que elementos de uma cultura e outra se alterem num processo de hibridização.

O hibridismo cultural, conforme já pontuamos em nosso texto, é um fenômeno histórico que surge com os primeiros deslocamentos humanos que resultam do contato permanente entre grupos culturais distintos. Um espaço por excelência de ocorrências do hibridismo cultural é a América Latina, pois é um espaço de migrações e imigrações desde muito tempo. No nosso caso, enquanto região de fronteira econômica, somos afetados continuamente pelas formas de hibridização. O discurso de Milton Hatoum, além de colocar em evidência esse contrato entre as diferentes culturas, escreve suas narrativas a partir de um tempo psicológico que permite a enunciação de muitas vozes marginalizadas que se inserem no discurso e se justapõem através das figurações presentes.

> Kurokawa conversava com uma cabocla. Pareciam animados com a conversa; [...] despediu-se com um aperto de mão e caminhou até o barco com passos apressados, chapéu de palha na cabeça. Compara também uma isca de corrico, um carretel de

> linha de náilon e uma rede vermelha com listas brancas. (HATOUM, 2014, p.26.)

Kurokaua não era um mero observador ou turista em suas viagens. Ele é uma identidade em movimento. Os espaços sociais como portos, mercados e clubes são lugares de troca e de intercâmbios culturais, lugares de aprender costumes línguas e tradições. É lugar de mesclagem cultural. Esses lugares de passagem, onde as identidades entram em contato e se chocam, possibilitam a troca de símbolos culturais que são adquiridos e reelaborados. Nessa fronteira, se traduz a ideia de construção/desconstrução das identidades. Esse processo de desarticular e rearticular as experiências culturais gera o processo de hibridização que é uma forma particular de conflito proposto pela interculturalidade advinda de outras transições sociais como os deslocamentos sociodemográficos e projetos globais nacionais que interferem diretamente nas culturas locais. Então colocar em contato o japonês e a cabocla é um exemplo dessa compreensão resultado que é subsidiado pelos parâmetros culturais.

"Quase não reconheci o japonês. Moreninho, parecia um caboclo de cabeça branca. E ainda aprendeu umas palavras da nossa fala. Me disse: Obrigado, mano, teu barco é pai-d'égua." (HATOUM, 2014, p.2.) Kurokawa não fez a viagem como turista, ele queria a experiência da convivência, a troca. Esse lugar de transição sugere também um processo de descontinuidade das identidades, de tradução cultural não se fecha e constitui um sujeito sempre em transformação que se nega a ser traduzido.

Com a mesma altivez da narrativa *O Tapará*, Rangel continua narrando em *A Teima da vida*, oitava narrativa da coletânea de contos, a Amazônia como ambiente que subordina e molda o sujeito dentro de uma superestrutura. Nessa narrativa ele figura seus personagens numa eterna agonia e ilusão dos que migram para esse território. O conto apresenta a agonizante pequena Mariazinha, uma criança deficiente que sofre de um mal sem cura, filha de Cambito, seringueiro cearense. A partir dessa alteridade, o narrador traça a vida do migrante sertanejo e do imigrado estrangeiro ambicioso que vêm para a Amazônia. O último é dominado por uma moléstia que lhe tira a vida num cansativo martírio de dias e noites de torturas na tentativa de expulsá-la de seu corpo. Mais uma vez o ambiente é superior ao homem e ele nada pode fazer contra ele a não ser lutar pela vida mesmo na certeza do definhamento.

Cambito vive numa paragem com sua família, esposa e filha e alguns trabalhadores de um pequeno canavial cultivado por ele e para a produção de cachaça.

> Lampejavam inúmeras lucíolas – aéreas devotas habituais na procissão do "fogaréu" ou festejando Nossa Senhora das Candeias. E ao longe e ao redor, parecia travar-se uma batalha. Por toda parte espipocavam tiros. [...] Não há seringueiro, por assim dizer, que não possua um rifle: a clavina Winchester. É o meio de assegurar a subsistência e também a garantia do Direito, [...].
> Era por véspera de São João; e dessa forma estrepitosa e cara, os seringueiros contentavam-se em comemorar o Santo. [...] disparando milhares de balas, que silvavam no ar, cruzadas inutilmente. O que no dia seguinte lhes faria falta para a providência da caça. (RANGEL, 2008, p. 109-110)

Tradição nos seringais e exemplo de assimilação cultural pelo processo de transculturação, notório câmbio cultural na Conquista dos territórios nas américas, os festejos cristãos movem no seringueiro a fé e a esperança de uma vida melhor. Ele luta incansavelmente todos os dias numa tortuosa rotina de trabalho. Euclides da Cunha revela a vida do caboclo da/na Amazônia brasileira em *Judas-Ahsveros* como "uma interminável penitência" (CUNHA, s.d., s.p..).

Assim como Cunha, Alberto Rangel traça características defeituosas do caboclo da Amazônia para sobressaltear a soberania dos rios e da floresta em relação ao homem, à humanidade que habita esse lugar. "Ele tinha o ar constante de combalido, com olhos sem brilho e vago numa face opilada, [...], a filha era figura mofina, emaciada, [...] Viera ao mundo cega, surda-muda, paraplégica e louca por completo." (RANGEL, 2008, p. 112).

A idealização da criança pelo narrador /autor sugere a "obliteração", pensada na forma sugerida por Hugo Achugar (2006) em *Planetas sem boca*. A ideia é posta pra nós, leitores, de forma tendenciosa, de que as pessoas que vivem aqui são seres humanos que vivem à margem e que são incapazes de se firmarem politicamente nesse território, e que desde o primeiro momento de sua ocupação é visto como marginal em relação aos centros urbanos modernizados e firmados nas relações de poder.

O feitio subalterno de Cambito, que, embora seja um empregador do seringal é mostrado nessa relação de poder como aquele que quer se aproximar do colonizador, mas que aceita seu intento de caboclo incapaz de mudar a realidade demonstrada na narrativa no discurso determinista de Alberto Rangel. Nesse processo de transculturação há a ideia embutida da existência de uma cultura inferior e de uma outra que é superior que se percebe como uma opção melhor aos seus destinatários. Isso ocorre na medida em que a cultura "original" se perde.

> Era um trabalho de calcetas no *tread mil*. As moendas mordiam os feixes da gramínea esmagando-os, rangendo, enquanto a garapa, às golfadas, corria para uma dorna ao lado; e, os afanosos, engradados, procuravam galgar o alto da roda, que os trazia ao memo ponto donde partiam de novo. O exercício, por violento, lavava-os

> de suor, prostrando-os de cansaço. Cessava a moagem; nos tachos fervia o melaço; um alambique destilava a aguardente... (RANGEL, 2008, p. 113.).

Esse trecho do conto reflete uma atividade cultural presente na cultura da qual Cambito era pertencente. Uma atividade que se estrutura nas relações de poder nas estruturas sociais de classe, Cambito colocado como identidade inferior à do conquistador, mesmo sendo o proprietário do canavial que se nutre da ideia de ser patrão, inferiorizando uma outra identidade cultural representada pelos seus trabalhadores. Nessa relação, os indivíduos são subjetividades individuais e marcam a hierarquia estruturalista na luta de classes.

A presença do estrangeiro aqui na Amazônia brasileira representada na figura do português Thomé Rodrigues Pereira, trabalhador numa estrada do seringal do Cambito, revela também a dicotomia homem – natureza. O invasor/impostor, "o emigrado europeu fartava o bandulho, arriscando a pele a um quase nada... Mas o certo é que o lusitano estava lá. E, forte, no arcabouço d'Hércules, tinha uma das pernas semidevorada pela 'ferida braba'." (RANGEL, 2008, p. 117.).

É essa ideia, quase de uma verdade positiva, que Rangel, discípulo fiel de Euclides da Cunha, representa nas narrativas de sua obra *Inferno Verde*. Escritos e ensaios sobre a Amazônia brasileira que trazem à tona a incoerência humana frente à soberania do ambiente. "Depois há o incoercível da fatalidade física. Aquela natureza soberana e brutal, em pleno expandir de suas energias, é uma adversária do homem." (CUNHA, s.d., p. 8.).

Nessas terras, estranhas ao homem expatriado de sua própria linguagem, do ponto de vista nacionalista de Euclides da Cunha, trabalha para escraviza-se e é um desamparado de sua pátria, vive só, isolado. Ao longo da história cultural o sujeito da/na Amazônia brasileira tem sido pensado sob essa perspectiva, e o discurso colonial presente nas literaturas produzidas pelo cânone tem asseverada consciência de que o sujeito colonial dessa região vive um círculo que sempre retorna ao ponto inicial, sem saída, um sujeito costurado pela estrutura social que só se pode representar pela inferioridade.

Ainda para demonstrar a inospidade dessa região, Rangel mostra que o sertanejo como migrante que se desloca de outras regiões do país para viver na Amazônia é mais resistente que o estrangeiro imigrante. Ele se moldou/adaptou ao ambiente na luta pela sobrevivência. O nordestino nessas terras, apesar da forçosa rotina de trabalho é mais resistente às moléstias e desventuras, embora se mostre como um desolado, o migrante e o caboclo da Amazônia, é mais difícil furtar-lhe a vida. "[...] e constantemente, ao fundo, os gritos lancinantes da inocente, varando as paredes da casa, infiltrando-as do seu penar maldito... Na tranquilidade

dormente da noite, esse choro parecia mais percuciente.” (RANGEL, 2008, p. 114.) Contra o estrangeiro, a natureza é fatal, não o poupa, furta-lhe a vida numa tortura animalesca, o estrangeiro no ambiente inóspito à raça humana se esvai:

> Sucedendo ao chio, a fumaça ergueu-se dos tecidos podres e cozidos, atroou o berro da vítima, que num esforço brusco procurou contorcer-se e o cheiro da carne queimada marcou o fim da operação selvagem. Feito o que, levaram Thomé, caído em colapso, ao quarto que o agasalhava no barracão.
> Daí a pouco, no momento em que almoçávamos, vieram comunicar ao Cambito que o operado acabava de morrer.
> Os inauditos caprichos da vida! Fora-se esta do corpo do forte e não renunciava à frágil e enguiçada criaturinha, que completava seis anos! (RANGEL, 2008, p. 119.)

Num comparativo da literatura de Rangel e de Hatoum, nos remetemos ao que disse Silviano Santiago sobre o texto legível e o texto escrevível. Rangel não altera seu discurso, mas reforça um discurso literário do cânone, ele não desarticula o modelo, não burla as intenções, para ele a estrela permanece referência e é assimilada em seu discurso.

Hatoum, ao contrário, se alimenta da fonte para convertê-la em outra, desestabiliza o discurso original numa tendência de colocá-lo apenas como anterior ao seu, o que não faz negar totalmente a fonte, mas que a rearticula para fazer emergir outros e novos discursos.

O conto *A natureza ri da cultura* narra a história de dois estudiosos deslocados de seu país de origem para a Amazônia com o mesmo desejo de conhecimento, mas com estratégias diferentes nas ações de interagir e conhecer o Outro. Os estudiosos são Armand Verne e Felix Delatour, ambos franceses e amigos de Emilie, a matriarca de uma família árabe imigrada para Manaus que cantava e rezava não em sua língua materna, mas em francês, língua adotada por ela. A voz de Emilie vez ou outra era abafada por outra mais incisiva da casa que evocava memórias de um Líbano cada vez mais distante.

Esse contato com línguas diferentes é posto em questão na narrativa para que compreendamos as contribuições do intercâmbio cultural e da hibridização no processo de identificação cultural da/na Amazônia brasileira.

> Armand Verne falava vários idiomas e era um estudioso de línguas indígenas. Em Manaus, empenhava-se em realizar um curioso trabalho filantrópico: insuflar (discretamente) contra os padres e patrões e promover a cultura indígena.
> Felix Delatour, o outro amigo de Emilie, era um bretão circunspecto [...] Lecionava francês e, ao contrário de Verne, nunca fundou uma sociedade filantrópica ou algo semelhante. [...] Era o francês mais excêntrico do Amazonas. (HATOUM, 2014, p.78-79.)

Falar uma língua é diferente de viver uma língua porque cada uma delas é uma cultura diferente com seus significantes e significados, costumes e valores. Pensar a linguagem fora da cultura é olhar de relance o Outro. Como apontou Silva (2014), identidade e cultura são produzidas nas relações de poder onde se negociam saberes, costumes, valores e se produz novas estruturas a partir da diferença. O trabalho desenvolvido por Verne a partir do contato com os indígenas parece-nos uma tentativa de trabalho "caridoso" em que se preparava os indígenas para a assimilação de um comportamento contra seus opostos por meio da língua. "Verne pensa que pode promover a cultura indígena elaborando cartilhas bilíngues. É um equívoco: não se pode dominar totalmente um idioma estrangeiro, porque ninguém pode ser totalmente o outro." (HATOUM, 2014, p.80.).

O intercâmbio cultural é uma forma de promoção das relações entre os povos através da reciprocidade. O contato entre as culturas diferentes e a sua identidade local produz uma experiência única e nos faz mudar nossa percepção sobre o mundo das pessoas e das coisas à nossa volta. Cada objeto simbólico, dentro de uma cultura, possui significado coletivo porque são memórias. A atividade de Verne, apesar de fazer parte de uma ação que promove a interação entre as culturas, não produzia a troca cultural equilibrada porque ele estava imerso na cultural indígena e podia apreender muitos conhecimentos pela experiência vivida, mas a outra cultura não. O processo de produção da cartilha negligencia valores, hábitos e costumes, colocando em relevo apenas o sistema linguístico que, ainda sob um pensamento da reciprocidade, seria perigoso para a língua viva dos nativos. Não se promove uma cultura apenas pela língua como código, mas pela linguagem, pois é ela que carrega internamente os significados das culturas postas em contato.

O processo de tradução literal faz parte de um processo de assimilação onde uma língua é transcrita em outra. É um processo diferente da crioulização que é um fenômeno que articula e rearticula línguas diferentes que não foram traduzidas de forma literal, mas foram negociadas para que se estabelecesse a comunicação entre as diferentes culturas e identidades que estavam em contato.

Verne estudava a língua e a traduzia meramente para manter a comunicação entre as referências dominador e dominado. Manter essa relação pela língua escrita não garante a troca de experiências nem a tradução das culturas. A exemplo disso, temos as constantes e históricas reduções da cultura indígena viva nas comunidades, que lutam para não deixar as línguas morrerem. E como manter uma língua viva? Manter a língua viva, significa para além da cópia, significa viver a língua e dar espaço para que a alteridade subalterna fale.

Delatour, francês desviado do centro, ao contrário de Verne, vive uma relação de interdependência com a comunidade indígena em que está inserido. Delatour vivia em um vilarejo ilhado antes de vir para o Amazonas. Já inserido numa sociedade a partir da margem, o personagem já compreendia seu lugar de fala.

> Delatour pouco falou sobre a língua francesa; quando eu lhe pedia uma explicação gramatical, ele desviava a conversa, enfadado. Soube que deixara a Bretanha havia muitos anos; seu desejo era partir em busca do desconhecido. Para ele, viajar é viver em tempos distintos. (HATOUM, 2014, p.79.)

Viajar no tempo é entender a cultura em sua profundidade é uma viagem de autoconhecimento e de reconhecimento, é aquilo que nos dar a possibilidade de compreender passado e presente num mesmo espaço por meio dos processos de identificação cultural, o que nos pertence enquanto tradição e o que foi reelaborado a partir da hibridização cultural promovida pelo trânsito das identidades como um processo de descontinuidades.

Viver a cultura no tempo é compreender a natureza da desigualdade e reivindicar um discurso submerso. O discurso está marcado na materialidade dos símbolos, no corpo, na voz. Vozes ainda inauditas, mas inscritas no corpo, no símbolo, na linguagem, na cultura. Conhecer a cultura de um povo é viajar em tempos distintos no mesmo espaço. É olhar a alteridade de forma condescendente.

> A voz feminina me deixou curiosa e, quando Delatour voltou ao quarto, disse que a índia Leonila não era uma visita qualquer. Ela podia entrar, observava os livros da biblioteca, cochilava na rede do quintal e ia embora sem aviso. Andava descalça, vestia sempre a mesma roupa, podia ser confundida com um mendigo. Mas é uma mulher que conhece a história de sua tribo, [...] (HATOUM, 2014, p. 80-81)

A diferença cultural e a alteridade Leonila na narrativa mostra um conflito cultural entre a oralidade e a escrita, duas formas culturais que sempre foram postas de forma polarizada. A escrita vence a oralidade do ponto de vista do poder hegemônico. Na linguagem, a oralidade é vista como elemento natural e a escrita como um trabalho de produção – natureza e cultura. Mas os pesquisadores, baseados nas teorias dos Estudos Culturais, não veem a oralidade como processo natural, porque ela não o é. A cultura como um todo é um trabalho produtivo que só é possível conhecer pelo contato com a diferença e suas relações. O corpo de Leonila carrega sua história e muitas outras que se intersectam no discurso. Essa alteridade feminina é uma órfã das muitas intervenções ambiciosas na Amazônia.

“Armand Verne também aprendeu muito com ela, mas insiste em querer falar por ela” (HATOUM, 2014, p.81.) Para Verne, o indígena era o objeto de representação que não podia representar a si próprio. Ele, era o agenciador. Dizemos isso com vistas à ideia de representação nos termos de Spivak (2010). Para Delatour, Leonila podia entrar e falar “um dia, sem que eu lhe pedisse, Leonila começou a falar sobre a história, a violência, os mitos.” (HATOUM, 2014, p.81.). O contato com a diferença abre os interstícios e dá a possibilidade de o subalterno se posicionar na cultura e no discurso.

“[...] a floresta era um mundo quase inverossímil, e por isso mesmo fascinante. [...] A imaginação se nutre de coisas distante no espaço, mas a língua encontra-se no tempo, afirmou, como se falasse para si mesmo. A viagem, [...] depura o olhar.” (HATOUM, 2009, p.81.) Assim é o processo de tradução cultural, uma viagem sem fim.

O sujeito da tradução cultural recorre à tradição para compreender o presente. A memória coletiva ou memórias coletivas altera/alteram as identidades e reconstrói as formas onde subsistem as culturas de resistência, matéria-prima da identidade cultural, como na literatura de Hatoum. Nessa perspectiva, devemos pensar a identidade como um conceito que não pode afastar-se do de *alteridade*: as identidades que negam o outro permanecem no mesmo. É preciso me justapor ao outro, desconstruir as polaridades e conceber as ambivalências. É esse o processo de identificação cultural.

O último conto da coletânea que leva o nome da obra de Rangel, é *Inferno Verde*, um conto que narra a aventura do recém-formado engenheiro Souto que se dispôs adentrar o interior do Amazonas motivado por sua ativa ambição. Durante toda a narrativa, Souto, navega pelo rio esperançando alcançar o Juruá descrevendo a grande floresta e suas paragens monótonas de barracos e barracões. O ponto alto da narrativa é o acometimento de Souto por um assombroso mal-estar na delirante vida de explorar o sertão.

Dia após dia e a natureza portentosa seguia-se forte, altiva e soberana aos olhos do engenheiro narrador, as habitações e a população humana aparecem apenas como uma alegoria do imenso manto vegetal, da “terra sem história”, são homens acostumados, inferiores e obedientes aos ditos da floresta, mas adaptados ao ambiente e desenvolveram naqueles lugares uma vida rotineira de pequenas plantações para subsistência. Acompanhado por Miguel e outros remeiros, Souto avança cada vez mais o braço do rio e à medida que avança a moléstia o ataca com mais força.

> Os lotes a demarcar acompanhavam as voltas do igarapé; e o caminhamento, ao fim da tarde, toparia a Nova Vida. [...] À noite, na Nova Vida, o engenheiro foi sentindo

> o corpo machucado e de juntas doloridas. [...] Um calor que lhe subia à cabeça, em estranha queima... a boca seca... (RANGEL, 2008, p. 150-151.)

A descrição objetiva de Rangel se difere em muitos pontos das narrativas de Hatoum, primeiro porque Rangel lança sobre a Amazônia o olhar de fora, segundo por negligenciar as humanidades que vivem nesse espaço optando sempre pela exaltação da natureza e terceiro porque se filia a um discurso positivista que revela essa região a partir do centro sob as incumbências da metrópole, e em quarto porque não permite na narrativa a presença concreta das vozes subalternas na construção do discurso. Nas narrativas as estruturas são isoladas e observadas superficialmente.

Dos encontros de Souto com o Outro à beira do caudaloso rio durante sua passagem, o discurso se constrói pela observação, nunca pela interação, o olhar é sempre de relance o que não propicia uma negociação e/ou uma justaposição das identidades figuradas nas narrativas. Nada se modifica, tudo permanece igual. O colonizado da/na floresta está sempre calado, num silêncio proposital posto em evidência pelo narrador/autor. "entre o silêncio respeitoso de Miguel e a Palrice de outros homens, que Souto chegou a uma barraquinha deserta, abafada entre velhas pacoveiras. [...] Simeão conservava-se propositadamente mudo." (RANGEL, 2020, p. 146.)

O sujeito no discurso de Alberto Rangel é o objeto da narrativa (o rio, a floresta, o homem), este último é sempre inferiorizado nas relações de poder e vive um infortúnio pela própria ambição, a natureza é sempre superior ao homem, o nativo e o estrangeiro. O espaço natural se sobressai ao povo que vive aqui. A Amazônia é para ele, um deserto onde tudo acontece de forma hiperbólica e a natureza sempre se vinga do seu invasor.

> A floresta sofria, a floresta ria... Dedos convulsos de um gênio em delírio tangiam as cordas infinitas dessa grande harpa de esmeralda, arrancando-lhe acordes e síncopes harmoniosos ou incoerentes, na execução confusa da mais aterrorizante das sinfonias. (RANGEL, 2008, p. 147.)

A natureza, para o autor, é sempre objeto de contemplação e de atuação heroica sobre o homem amazônida. O silenciamento do sujeito subalterno é um projeto da cultura europeia para que o discurso superior, "maior", prevaleça e as identidades subalternas se transformem em expatriados de sua própria cultura. "[...] na barraca que era quase um tapiri [...] Habitava-a um caboclo de Parintins, excepcionalmente fazendo de 'cearense'" [...]. (RANGEL, 2020, p. 153.) No discurso de Rangel, a Amazônia é toda igual e se move apenas pelas dicotomias de uma superestrutura de classes.

Souto representando o intruso/invasor da/na floresta só é vencido pelo ambiente. “Nenhuma esperança, em consequência, restava a Souto, [...] A febre era tenaz, rápida, tresvariante, era implacável. Os acessos não escolhiam hora; assaltavam o Souto em todo tempo, em desabrido vigor de cólera insaciável.” [...]. (RANGEL, 2008, p. 156.) Aqui, Rangel explicita para o mundo uma Amazônia deserta e precária, onde o sujeito não tem escapatória, o sonho que lhe trouxe para cá lhe presenteará com a morte numa relutância de dias e noites num círculo onde se volta sempre para o mesmo ponto. A natureza aqui é colossal e o sonho é o pesadelo do estrangeiro. Inóspita para o homem de letras, é própria para o nativo que se molda com passividade sem alterar o domínio da natureza.

Sem querer entregar-se à morte, Souto, entre febre tenaz e calafrios ininterruptos trava uma luta num delírio de ações no meio de um roseiral em uma tapera abandonada apontando contra as árvores em redor e arrancando rosas numa agonizante ação de beijos e esmagamentos com os pés na agonia de sua vida sendo ceifada. “Inferno!...Inferno...verde! [...] Não houve eco que apanhasse e devolvesse as palavras de fel dos lábios do Vencido. A terra ambiente com elas ganhava o dístico e o ferrete – INFERNO VERDE!” (RANGEL, 2008, p. 162.)

Desestabilizando o discurso, como vem se demonstrando em todo o processo de escrita do nosso texto, Milton Hatoum, articula e desarticula suas produções a partir das diferenças culturais postas em justaposição no cenário amazônico e move seu texto para além da capacidade assimilatrória, ele dá argumento aos seus personagens que vivem um momento presente permeado de tradições e inovações tecnológicas. Os personagens se traduzem no processo contínuo de reciclagem cultural, uma forma de atualização das tradições na maneira de pensar, mudar de atitudes, valores e modos de vida em meio ao local e o global. Ele dá esperança ao movimento do leitor que constrói seu discurso a partir do texto escrevível que não lhe fornece certeza. O intelectual frente ao poder deve abrir possibilidades para que as identidades se reconheçam a partir do outro e permaneçam no ritual contínuo e conflituoso da tradução.

A cultura, no sentido antropológico, é um todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade. Desse modo, um povo não se define por aquilo que lhe é repassado em sua relação com a estrutura social, mas pela sua experiência adquirida e reelaborada num campo de interação em que os sujeitos contribuem para a construção de suas identificações culturais.

Essa rasura/quebra/descontinuidade se dá no processo de hibridização cultural. O espaço da tradução cultural, os interstícios, está impregnado de uma temporalidade presente num processo ambivalente de cisão e hibridização que marca a identificação com a diferença da cultura. Assim sendo, o processo de hibridização confunde a suposta pureza das identidades. O hibridismo que é um fenômeno histórico de deslocamentos dos sujeitos das mais diversas culturas de origem promove a hibridização, processo que ocorre após a mistura de culturas diferentes no intercurso entre as diferentes identidades.

Em *Dançarinos na última noite*, Milton Hatoum apresenta claramente as relações entre as identidades se justapõem mais uma vez e elementos delas são negociados e reelaborados.

A narrativa traz a história do casal, Porfiria e Miralvo, que levam uma vida convencional de trabalho e moram nos fundos de uma mansão de um cambista. Depois de algum tempo morando num casebre nos fundos da mansão recebem a notícia de que o patrão iria embora para Brasília, ficam abalados. Porfíria queria ir também, mas só poderia sem Miralvo.

Ela e ele eram trabalhadores assalariados e trabalhavam de segunda a sexta-feira. Ela na mansão, ele em uma fábrica. Os dois vivam sem custo de aluguel ou comida na casa do patrão. Além de cuidar do jardim e das compras, Miralvo fazia entregas durante a semana em casarões, quadras e até barcos ancorados no porto da cidade, sempre à noite, quando voltava da fábrica. Ele ganhava dois salários mínimos e como o casal não gastava com aluguel nem comida, podia comprar aparelhos eletrônicos, roupas, perfumes e discos. A vida social de Porfíria e Miralvo traduz bem a vida cotidiana nas metrópoles da/na Amazônia brasileira.

No Natal de 1989, depois de receberem o décimo terceiro salário, Porfíria sugeriu que passassem o Ano Novo num hotel da cidade, mas o marido disse que era uma fortuna. A primeira a entrar no quarto foi a esposa que se surpreendeu: “Que luxo, banheiro com piso de granito, as torneiras douradas, essa piscininha linda. Olha só nós dois lá em cima, disse Miralvo, apontando o espelho no teto.” (HATOUM, 2014, p.91-92.)

O cruzamento simbólico entre tradicional e o contemporâneo evidencia a fragilidade das identidades que jamais voltam a um ponto inicial depois do contato com a diferença. O choque cultural por meio de elementos simbólicos das culturas faz com que as identidades não sejam apenas redefinidas, mas rearticuladas nas relações com o outro e com o meio, pois os sistemas culturais são construídos num espaço contraditório de enunciações onde essas identidades são descontinuadas por um atravessamento de saberes diversos.

Com a mudança do patrão para Brasília, o casal vai trabalhar num hotel de selva, o New Horizon, o hotel era uma torre de madeira e vidro à margem do lago do Ubim. Porfíria foi trabalhar como arrumadeira e Miralvo como guia turístico e dançarino no restaurante do hotel durante as noites. Às vezes para ganhar uns trocados passeava com uma cobra nos braços pelo bar do hotel.

> Durante o verão no hemisfério norte, a gorjeta aumentava e dobrava o salário. Ele se deixava fotografar com um grupo de hóspedes dos Estados Unidos, Japão ou Alemanha, e mal se reconhecia nas imagens que lhe enviavam: Miralvo com um cocar de penas de gavião, o peito e o rosto pintados com o sumo de urucum, os pulsos e os tornozelos com plumas de garça e ararinha. Ele quis imprimir um cartão-postal com a sua melhor foto, poderia vendê-lo aos hóspedes, mas desistiu quando soube o preço da gráfica. (HATOUM, 2014, p.93.)

O exotismo de outros momentos do imaginário amazônico e a presença da alta tecnologia no mesmo espaço. A modernização da Amazônia trouxe em seu seio muitas transformações culturais. Porfira e Miralvo são figurações da hibridização cultural, mas também de um mecanismo de opressão, da apropriação cultural que, pelos interesses do mercado mundial justapõe as identidades culturais num entre-lugar que negociam pelas exigências desse mercado.

Quem sou eu nesse caminho? Não sei mais. Sou os traços da modernização? Sou um deslocado da minha cultura? Ou sou um produto da cultura de massas? Não sei, só sei que estou engajada na cultura mundial e reconheço-me na minha história local.

O discurso pós-moderno modificou as estruturas de classes, os deslocamentos são múltiplos agora, não são mais só territoriais, são também deslocamentos sociais que geram conflitos grandiosos na superfície social e principalmente nas subjetividades dos sujeitos.

A cultura de massas na pós-modernidade ao mesmo tempo em que dissemina discursos dominantes também coloca em emergência as culturas locais viabilizando a troca, mas também faz recrudescer a velha imagem da cultura superior e inferior.

A apropriação cultural, segundo Rodney William (2020) é um mecanismo de opressão por meio do qual um grupo dominante se apodera de uma cultura inferiorizada esvaziando de significados as suas produções, costumes, tradições e demais elementos dessa cultura. Ele é uma estratégia de dominação que visa apagar a potência dos grupos histórica e sistematicamente inferiorizados.

Quando Miralvo se apropria de elementos simbólicos da própria cultura os deslocando de seu contexto original para aplicá-lo aos interesses do mercado, esvazia seu significado

simbólico promovendo o genocídio cultural, embora esteja irradiando de dentro para fora o seu discurso que sendo periférico, emerge nesse momento para o mundo.

A Amazônia brasileira é, sem dúvidas, o espaço da reelaboração cultural. As transformações que ela tem sofrido ao longo da sua história de ocupação e com o fluxo de migrações fizeram dela um espaço de apresentação de dois universos discursivos que parecem se opor: o da tradição e o da contemporaneidade, o primeiro se aproxima das experiências culturais locais e populares, e o segundo se refere a um mundo globalizado marcado pela atuação onipresente dos meios de comunicação de massa e pela conformação de mercados transnacionais de produção e consumo de bens materiais e simbólicos.

Porfíria e Miralvo são personagens resultados de um processo profundo de reelaboração cultural na Amazônia brasileira. Essas identificações culturais não demonstram nenhuma rejeição às imposições do mercado nem às diversas culturas que transitam cotidianamente nesse espaço.

> Depois de trabalhar cinco meses como arrumadeira, Porfíria foi transferida para a cozinha, onde ajudava a lavar louça e a servir café pela manhã. Ela e Miralvo moravam numa casinha de madeira no outro lado do lago; depois da dança indígena, os dois viam os turistas beber uísque e caipirinha, e sambar com passos atropelados. Mas queriam mesmo era assistir aos shows com músicos do Caribe e dançar. Lá de baixo, viam o salão iluminado do New Horizon, escutavam o som abafado e dançavam na beira do lago, à luz da lua, de costas para a floresta. (HATOUM, 2014, p. 94)

A mudança de comportamento dos personagens Porfíria e Miralvo depreendem que as identidades nunca estarão estáveis porque nossa identificação cultural é uma questão de tornar-se, nunca uma experiência de ser.

A experiência de nos “tornar” a partir da reelaboração e da tradução cultural evidencia que o esquecimento é um fator fundamental na construção de nossa história e da nossa identidade cultural. Desse modo, a tradição é uma colaboração que pedimos ao nosso passado para resolver nossos problemas atuais. Contar a nossa história é lembrar e esquecer nossas tradições num movimento contínuo de envolvimento em algo novo. É no imbricar das diferenças que surgirá o imprevisível, produto da relação de interdependência das culturas.

Combinar duas estruturas que viviam separadamente cria uma nova dinâmica, em vez de mudar alguns costumes, os transformam para adaptar-se à modernização. É nesse sentido que Milton Hatoum propõe uma leitura da identidade cultural da/na Amazônia brasileira. Uma leitura numa perspectiva heterogênea que olhe a Amazônia pelo viés do imaginário e da realidade das histórias permeadas pelos discursos migrantes, imigrantes e originários. É

imperativo pensarmos a identidade cultural deste lugar através da hibridização das culturas. Porque ela é heterogênea e híbrida constituída pela diferença.

> Porfíria soube que El Gran Combo da Colômbia faria um show no dia 15 de novembro. Quando ela reservou uma noite na suíte imperial do New Horizon, o gerente perguntou onde a empregada tinha conseguido tanto dinheiro.
> No bucho de uma jiboia, mano.
> [...]
> Ao ver o El Gran Combo no palco, Porfíria aplaudiu de pé, enquanto Miralvo ainda lamentava os dólares esbanjados; mas, quando os músicos gritaram: A bailar, a bailar, ela o agarrou pela cintura e o par deu vários volteios até o meio do salão. No fim da primeira cúmbia Miralvo já era outro: o mesmo das noites de Manaus. (HATOUM, 2014, p. 97)

Pensar as práticas culturais a partir dos pressupostos teóricos dos Estudos Culturais e da Literatura Comparada nos faz adentrar em universos discursivos que aproximam experiências culturais locais e globais. A expressão "No bucho da jiboia, mano" revela um discurso imaginário pertinente à cultura local em que, qualquer leitor no mundo que se depare com ele o reconhecerá como parte de uma tradição literária oral da Amazônia brasileira. Os cruzamentos entre o tradicional e o moderno desvia-nos de uma concepção moderna da cultura baseada na sua estratificação e na hegemonia da letra tendo em vista a noção de hibridismo cultural, que pressupõe a interação entre as culturas, constitui uma dinâmica que articula o local e o global compreendendo a cultura como algo aberto às transformações resultantes das rasuras nos modelos eurocêntricos.

Conforme sugere Silviano Santiago, os discursos precisam ser sabotados, desestabilizados, lidos a contrapelo. É tempo de colocar os discursos estabelecidos na esfera do "além", que não é nem um novo horizonte, nem um abandono do passado, mas inícios e fins onde nos encontramos num momento de trânsito em que espaço e tempo se cruzam para produzir figuras complexas da diferença, passado e presente, interior e exterior, inclusão e exclusão.

Essa significação mais ampla reside na consciência de que os limites epistemológicos daquelas ideias etnocêntricas são também as fronteiras enunciativas de uma gama de outras vozes e histórias dissonantes, até dissidentes – mulheres, colonizados, grupos minoritários, portadores de sexualidades policiadas. Isso porque a demografia do novo internacionalismo é a história da migração pós-colonial, as narrativas da diáspora cultural e política, os grandes deslocamentos sociais de comunidades camponesas e aborígenes, as poéticas de exílio, a prosa austera dos refugiados políticos e econômicos. (BHABHA, 2013, p. 24-25)

Posto que a construção da nossa identidade cultural depende desse processo interativo e colaborativo de troca de experiências ao longo da nossa vida, não podemos pensar em identidade, mas em identidades, no plural, pois as identidades só podem ser concebidas, alteradas e reelaboradas a partir do contato com a diferença.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A elaboração dessa pesquisa nos proporcionou um conhecimento rico e importante acerca da construção da identidade cultural da/na Amazônia brasileira. A partir dos estudos e reflexões contidas nela é possível colaborar com a compreensão de que a identidade cultural nessa região se constrói a partir da diferença cultural e que as identidades só podem ser pensadas a partir dela que se justapõem em todo momento em um trabalho ininterrupto de produção, de reelaboração e de tradução cultural.

E, portanto, devemos pensar a Amazônia como espaço fronteiriço e que viver na fronteira pode ampliar para além de todos os limites os desafios da liberdade de escolha. São nessas fronteiras que tudo se revela variável e abrem-se possibilidades de tornar possível o impossível. E que as fronteiras são, nesse sentido, lugares de travessia, de passagem.

As diferenças culturais podem ser entendidas como constituintes de identidades, pois é somente a partir delas que somos capazes de nos reconhecer enquanto sujeitos sociais, nos identificar como tal e contribuir para a reelaboração da tradição cultural. Interagindo no campo social, nossas diferenças se manifestam, são negociadas e apreendidas. As identidades nesse campo são os pontos de identificação nos quais o *eu* me identifico a partir do *outro* e abre-se a possibilidade de tornar possível o surgimento de algo novo.

Com base na abordagem teórica apresentada em nosso trabalho, salientamos dizer que a Amazônia brasileira é uma construção discursiva associada ao fenômeno sociodemográfico das migrações desde as últimas décadas do século XX. Podemos supor ainda, que esse processo migratório permitiu a construção de mecanismos como o hibridismo, a heterogeneidade e a transculturação, que são fatores determinantes para a compreensão dessa construção identitária instável da/na Amazônia brasileira, levando em consideração a contrariedade de um discurso que revela a identidade cultural pura e completa, pois diante das nossas discussões a Amazônia brasileira é um campo de forças sociais permeado de alteridades que interagem entre si, o que permite o diálogo entre as culturas no qual os elementos de uma e de outra são alterados e/ou reelaborados.

Nessa negociação a fronteira é ultrapassada e há o encontro com o “novo”, pois sendo ela o terreno fértil para elaboração de estratégias de subjetivação singular ou coletiva, dá início ao surgimento de novos signos de identidades. É ela quem define a própria ideia de sociedade e é, nesse sentido, o “entre-lugar”, espaço em que colocamos a cultura em

justaposição, onde nada se perde totalmente, mas se constitui diante da valorização do *eu* e do outro.

Desse modo, é possível assegurar que a identidade cultural na Amazônia brasileira é plural, heterogênea e híbrida. Nos contos analisados ela está posta nos vários personagens que se encontram e trazem consigo para a Amazônia brasileira diferentes modos de vida, costumes e valores que os afastam e ao mesmo tempo os aproximam. Na figura do indígena, do caboclo miscigenado e dos personagens migrantes e imigrantes, todas essas culturas, incentivadas ou não, contribuem com o processo de identificação cultural.

Sendo assim, não é possível conceber a Amazônia brasileira como uma Amazônia indígena como é posta, ainda, em muitos discursos positivistas e oficiais. Ela é antes de tudo um terreno de diversidades, uma fronteira com presença de sujeitos concretos, marcados pela alteridade que a todo momento transformam-se em suas identidades.

Os discursos que se apresentam sobre a identidade cultural na Amazônia brasileira, apesar de se distanciarem até certo ponto, também tem suas aproximações, pois sob o olhar dos dois autores, a Amazônia como qualquer outra região apresenta uma unidade colossal, com grande biodiversidade. Ela é complexa por natureza, é lugar de trânsito de pessoas e de discursos, é deslocamento do lugar fixo, é hibridização de culturas.

Como disse Antonio Callado *apud* Silviano Santiago (1978) "O jabuti que só possuía uma casca branca e mole deixou-se morder pela onça que o atacava. Morder tão fundo que a onça ficou pregada no jabuti e acabou por morrer. Do crânio da onça o jabuti fez seu escudo." (CALLADO *apud* SANTIAGO, 1978, p. 9.) À medida que o trabalho de contaminação se instaura, se torna mais eficaz, ou seja, no momento que o *eu* se deixa contaminar pelo *outro*, deixa de ser mera cópia para se envolver num processo de hibridização e o elemento híbrido reina. Ao sabotarmos a fonte através de contribuições do discurso latino-americano, promovemos as diferentes culturas.

REFERÊNCIAS

ABDALA JUNIOR, Benjamim. (org.) Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo e outras misturas. São Paulo: Boitempo, 2004.

ACHUGAR, Hugo – Planetas sem bocas: escritos efêmeros sobre arte, cultura e literatura / Hugo Achugar; tradução de Lyslei Nascimento. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

BECKER, Bertha K. Amazônia: geopolítica na virada do III milênio. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

_____As amazônias de Bertha K. Becker: ensaios sobre geografia e sociedades na região amazônica: vl. 3 / Organização Ima Célia Guimarães Vieira. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Garamond, 2015.

BERND, Zilá. Literatura e Identidade Nacional. 2 ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.

BHABHA, Homi K, 1949 - O local da cultura / Homi K. Bhabha; tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. – 2. ed. - Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

CANDIDO, Antonio. Preconceito e Democracia. Revista Remate de Males. Ano 1. Nº 13, São Paulo, 2000.

CEVASCO, Maria Elisa. Dez lições para se entender os Estudos Culturais. São Paulo: Boitempo, 2003.

CORNEJO POLAR, Antonio. O condor voa: literatura e cultura latino-americanas. Trad. Ilka Valle de Carvalho. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

CUNHA, Euclides da. À margem da história. **Texto proveniente de:** A Biblioteca Virtual do Estudante Brasileiro <http://www.bibvirt.futuro.usp.br>

FIGUEIREDO, Euridice (org.) Conceitos de Literatura e Cultura. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

GONDIM, Neide: A invenção da Amazônia. 3ª edição / Neide Gondim. Organização: Tenório Teles. – Manaus: Editora Valer, 2019.

Grupo Recordação de Umarizal. Regimento do Samba de Cacete. Vila Quilombola de Umarizal. (s.d.)

GUATTARI, F.D. Gilles. KAFKA por uma literatura menor. IMAGINO EDITORA – LTDA – Rio de Janeiro, s. d.

HALL, Stuart, 1932-2014 A identidade cultural na pós-modenidade. Stuart Hall: tradução Tadeu Tomaz da Silva & Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: Lamparina, 2020.

_____ Da Diáspora: identidades e mediações culturais / Stuart Hall; Organização Liv Sovik; Tradução Adelaine La Guardia Resende ... [et al]. – 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília, 2013.

HATOUM, Milton. A cidade ilhada: contos / Milton Hatoum. – 1ª ed. - São Paulo. Companhia de Bolso, 2014.

_____Órfãos do Eldorado / Milton Hatoum. – São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

JOHNSON, Richard. O que é, afinal, Estudos Culturais? org. e tradução de Tadeu Tomaz da Silva. ...3 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

LARAIA, Roque de Barros, 1932 - Cultura: um conceito antropológico/Roque de Barros Laraia - . 1ª ed. - Rio de Janeiro: Zahar, 1986. (Antropologia social)

MARQUES, Reinaldo Martiniano: Entre o global e o local: cultura popular do Vale do Jequitinhonha e reciclagens culturais. Revista Brasileira de Literatura Comparada. Nº 5.200.

MIGNOLO, Walter D. Histórias locais / projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar / Walter D. Mignolo; tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. 1. ed. rev. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2020.

PATERSON, M. Janet. Pensando um conceito de alteridade hoje. 2007 – jul – dez – v. 16 – ALETRIA.

PENALVA, Gilson - Poéticas Afro-Indígenas na literatura das amazônias , s.d., s.p. (aulas realizadas no curso de mestrado em letras – turma 2021)

PIZARRO, Ana: Imaginario y discurso: La Amazonia. In.Sentidos dos lugares. org. José Luís Jobim... [et al.]. – Rio de Janeiro: ABRALIC, 2005.

_____Amazônia: as vozes do rio: imaginário e modernização / Ana Pizarro; tradução Rômulo Monte Alto. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

RANGEL, Alberto. Inferno Verde. / Alberto Rangel. Organização: Tenório Telles. 6ª edição – Manaus: Editora Valer, 2008.

SANTIAGO, Silviano. Uma literatura nos trópicos. São Paulo. Perspectiva, 1978. (O entre-lugar do discurso latino-americano).

SILVA, Tomaz Tadeu da – Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais / Tomaz Tadeu da Silva (org.). Stuart Hall, Kathryn Woodward. 15. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SOUZA, Márcio, 1946 - Breve história da Amazônia: a incrível história de uma região ameaçada contada com o apaixonado conhecimento de causa de um nativo / Máercio Souza; [projeto gráfico (capa e miolo), Cely Ávila]. - 2 ed., revista e ampliada. Rio de Janeiro: Agir, 2001.

_____A Caligrafia de Deus / Márcio Souza. – São Paulo: Lazuli Editora: Companhia Editora Nacional, 2007. (Coleção letra de bolso).

SPIVAK, Gayatri Chakravorty, 1942 – Pode o subalterno falar? / Gayatri Chakravorty Spivak; tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TUPIASSÚ, Amarílis. Amazônia das travessias lusitanas à literatura de até agora. A Revista de Estudos Avançados. Vol.19 - Número 53 Janeiro, Abril 2005.

WILLIAM, Robney. Apropriação Cultural / Rodney William. – São Paulo: Editora Jandaíra, 2020. 208p. (Feminismos Plurais / coordenação de Djamila Ribeiro)

ZUMTHOR, Paul. Tradição e Esquecimento. Trad. Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. São Paulo: Ed. Hucitec, 1989.

Manaus, cidade indígena (amazonasatual.com.br) acessado em 20/02/2023.

Página - IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional acessado em 20/02/2023