



EDIÇÃO Nº 05 OUTUBRO DE 2013
ARTIGO RECEBIDO ATÉ 02/09/2013
ARTIGO APROVADO ATÉ 30/09/2013

MITO, DOMINAÇÃO E CONFLITO SOCIAL EM *ÓRFÃOS DO ELDORADO*

Maria Célia (UNIR)¹

Elton Emanuel Brito Cavalcante (UNIR)²

RESUMO: O discurso mitológico advém da fusão entre o real e o fantástico e desencadeia-se basicamente no contexto da oralidade. Essa mescla se vê sub-repticiamente no romance “Órfãos do Eldorado”, de Milton Hatoum, pois, em geral, nesse texto não se sabe ao certo onde se iniciam as impressões pessoais dos personagens e onde começam as representações fenomenológicas dos mitos. Os símbolos e os signos expostos pelo autor coadunam com a noção de alteridade e de memória, em uma espécie de impressionismo, pois nem sempre o que está posto em *seus* livros representa o que a coisa é em si mesma objetivamente. O objetivo deste trabalho, portanto, é analisar como os mitos se apresentam no texto, tanto do ponto de vista fenomênico quanto histórico e dialético, e averiguar se representam de fato os interesses políticos e econômicos das minorias políticas na sociedade, principalmente a minoria indígena. Para tanto, deve-se ter claro que se usará aqui o conceito de mito na vertente *tradicional*, a qual se subdivide em duas distintas perspectivas: a primeira, como uma explicação ontológica e cosmológica para a realidade fenomênica; e a segunda, como um discurso que carrega em seu bojo uma moral atrelada aos interesses do Estado e das classes abastadas.

Palavras-chave: Mito tradicional; mito pós-moderno; conflitos sociais.

RESUMEN: El discurso mitológico proviene de la fusión de lo real y lo fantástico y desarrollase básicamente en la oralidad. Esta mezcla aparece sencillamente en “Órfãos do Eldorado”, romance Milton Hatoum. No se sabe al cierto donde empiezan las impresiones personales de los personajes y donde comienzan las representaciones fenomenológicas de los mitos en ese romance. Los símbolos y signos expuestos por el autor son coherentes con la noción de alteridad y de memoria, en una especie de impresionismo. Ni siempre lo que se pone en sus libros es lo que la cosa es. El objetivo de este estudio es examinar cómo se presentan los mitos en el texto desde el punto de vista de los fenómenos hasta el histórico-dialéctico. Por lo tanto, desde este punto de vista, se podría cuestionar se los mitos que

¹ Mestranda em Estudos Literários pela Universidade Federal de Rondônia.

² Mestrando em Estudos Literários pela Universidade Federal de Rondônia.



EDIÇÃO Nº 05 OUTUBRO DE 2013
ARTIGO RECEBIDO ATÉ 02/09/2013
ARTIGO APROVADO ATÉ 30/09/2013

aparecem en la trama de “Órfãos do Eldorado” en realidad representan los intereses políticos y económicos de las minorías políticas en la sociedad, principalmente de los pueblos indígenas. Debe quedar claro que utilizará aquí el concepto de mito tradicional, que se divide en dos perspectivas: como una explicación ontológica y cosmológica de la realidad fenoménica, y también como un discurso ideológico que lleva a cabo una moral vinculada a los intereses del Estado y de las clases abastadas.

Palabras-clave: Mito tradicional; mito postmoderno; conflictos sociales.

INTRODUÇÃO

A literatura na Amazônia vive uma querela: alguns afirmam ser ela ideológica e limitada a uma perspectiva regionalista; outros alegam ser ela mera cópia daquilo que é produzido nos centros econômicos mais desenvolvidos do Brasil. Essa polêmica deixa entrever outra, de caráter econômico: grupos hegemônicos, representantes do capital, pressionam para que os recursos naturais da região sejam convertidos em riquezas; e um outro grupo, que busca a preservação da floresta e dos povos tradicionais que nela residem, insinua que o caráter desenvolvimentista adotado na Amazônia destruirá o imaginário coletivo tradicional, formando um povo que não se reconhece a si mesmo nem a sua cultura.

Milton Hatoum aborda esse tema. Quando se trata da temática regional na Amazônia, impossível não se referir aos mitos da tradição oral; e Hatoum aborda-os bem; de fato, em seus romances, as personagens vivenciam-nos substancialmente. Entretanto, o discurso mitológico aí advém de uma espécie de fusão entre o real e o fantástico, a tal ponto de se questionar se os personagens estão inseridos em uma realidade transcendental ou numa representação realística do mundo. Nos romances de Hatoum, não se sabe ao certo onde se iniciam as impressões pessoais dos personagens e onde se começam as representações



EDIÇÃO Nº 05 OUTUBRO DE 2013
ARTIGO RECEBIDO ATÉ 02/09/2013
ARTIGO APROVADO ATÉ 30/09/2013

fenomenológicas dos mitos. Compreender, portanto, o que é insinuado nesses romances é tarefa que tem como pressuposto uma análise do discurso histórico, que beira a uma aproximação entre o psicológico e o cultural. Afinal, os símbolos e signos expostos pelo autor coadunam com a noção de alteridade e de memória, numa espécie de impressionismo, pois nem sempre o que está posto em seus livros representa o que a coisa é, mas sim como as pessoas relembram-na. Enquanto o mito exposto nas sociedades tem valor objetivo, válido para todos, os mitos em Hatoum têm um quê de subjetivismo típico das análises psicológicas dos romances pós-modernos.

Essa visão impressionista aparece incisivamente em *Órfãos do Eldorado*, romance publicado em 2008, cujo enredo tem como pano de fundo os mitos tradicionais. O objetivo deste trabalho é analisar como tais mitos apresentam-se no texto tanto do ponto de vista fenomênico quanto histórico-dialético. Para tanto, deve-se ter claro que se usará aqui o conceito de mito na vertente *tradicional*, a qual se subdivide em duas perspectivas: como uma explicação ontológica e cosmológica para a realidade fenomênica; e, também, como um discurso ideológico que carrega em seu bojo uma moral e uma ética atreladas aos interesses do Estado. Então, por esse ângulo, pode-se questionar se os mitos que aparecem no enredo de *Órfãos do Eldorado* representam de fato os interesses políticos e econômicos das minorias políticas na sociedade.

1. OS MITOS TRADICIONAIS E OS PÓS-MODERNOS

O vocábulo “mito” advém do grego “mytos” e significa contar algo. Na linguagem coloquial, entre os gregos, tinha também o significado de mentira, engodo. Turchi (2003) afirma que entre os gregos antigos o termo mito era sinônimo de coisa absurda, enganosa, pois se constituía de narrativas inverossímeis, geralmente atribuídas às façanhas dos deuses; sendo usado também como argumento falacioso, corrompendo assim o logos, a razão. Por causa disso, “Platão se propõe a manifestar seus próprios mitos, novos mitos: da alma, do



EDIÇÃO Nº 05 OUTUBRO DE 2013
ARTIGO RECEBIDO ATÉ 02/09/2013
ARTIGO APROVADO ATÉ 30/09/2013

esquecimento e da recordação, do nascimento e da vida no além. Em sua obra, o pensamento racional parece constantemente emergir de um sonho mítico” (Turchi, 2003, p. 14).

Portanto em Platão há uma transição de um mundo grego, que ainda via no mito um fundamento de explicação para as coisas, para outro baseado na reflexão filosófica. Os mitos, assim, podem ser tipificados em dois segmentos: a) os de cunho tradicional, ligados mais a realidades rurais e campesinas, que, por sua vez, podem ser subdivididos em dois quanto aos objetivos intrínsecos: o de serem uma explicação ontológica dos fenômenos físicos e espirituais; e um outro, que pode até explicar, todavia tem como escopo a fundamentação de um valor moral e social; b) e outros de um caráter mais contemporâneo, surgidos nos grandes centros urbanos e relacionados diretamente com o processo de industrialização. Estes foram abordados por pensadores como Adorno e Horkheimer (2006), embora afirmem que os mitos pós-modernos são reflexos não da contemporaneidade em si, mas de um longo processo evolutivo.

1.1. O mito tradicional como explicação ontológica

Historicamente, o mito tradicional é algo ancestral e universal a toda cultural humana, pois o homem tenta entender as causas dos fenômenos, nesse sentido, o mito é uma explicação para a origem das coisas particulares e gerais. Por essa perspectiva, mito tradicional é, portanto, uma explicação ontológica próxima das explicações que a religião, a metafísica e a ciência procuram dar aos fenômenos, pois todas estas têm em comum com ele a tentativa de entender e justificar a existência de algo. Mircea Eliade (1972), sabendo da dificuldade de encontrar uma definição para os mitos, descreve-os como uma história sagrada sobre as peripécias dos entes sobrenaturais em um tempo primordial que traz em si uma explicação para os fenômenos, “seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição (...). Ele relata de que forma algo foi produzido e começou a ser” (Eliade, 1972, p. 09).



EDIÇÃO Nº 05 OUTUBRO DE 2013
ARTIGO RECEBIDO ATÉ 02/09/2013
ARTIGO APROVADO ATÉ 30/09/2013

Além disso, o mito tradicional é uma narrativa, sendo a linguagem oral o seu veículo primordial de transmissão. Conforme Eliade: “O mito é uma realidade cultural extremamente complexa que pode ser abordada e interpretada através de perspectivas múltiplas e complementares.” (Eliade, 1989, p. 11). Assim, ele vai depender de determinada interpretação, de como o observador o entende; é uma perspectiva de caráter subjetivo, na qual o conteúdo a ser transmitido é mais importante do que a forma. É por isso que muitos fenômenos, como a morte, o nascimento, a chuva, por exemplo, são interpretados, em termos de mitológicos, diferentemente em muitas culturas.

O mito tradicional poderia ser entendido como prolegômenos para a iniciação filosófica e depois para a científica, sendo, pois, uma espécie de estágio ancestral do saber tecnológico moderno. Essa perspectiva é combatida veementemente por Lévi-Strauss (2008), em *O Pensamento Selvagem*, quando diz que não se deve aceitar a tese de que o mito tradicional seria apenas uma forma ancestral do saber científico, pois para ele o “pensamento mágico forma um sistema bem articulado; independente (...) desse outro sistema que constitui a ciência (...). Portanto, em lugar de opor magia e ciência, seria melhor colocá-las em paralelo, como dois modos de conhecimento desiguais quanto aos resultados teóricos e práticos” (Lévi-Strauss, 2008, p. 28).

Assim, não se deve subestimar o saber que está por trás dos mitos, pois pode não ser ele científico, contudo é a expressão de toda uma coletividade, de um acúmulo, muitas vezes ancestral, de informações, reflexões, erros e acertos que devem ser levados em consideração.

1.2 O mito tradicional como valor moral

Além do conceito ontológico, o mito também possui um valor de consolidação de uma ideologia ou de uma moral implícita ou explícita. Para Werner Jaeger (1995), o mito tradicional por essa perspectiva tem valor de norma educativa: “O mito serve sempre de instância normativa para a qual apela o orador (...). Não têm um caráter meramente fictício, embora originariamente seja, sem dúvida alguma, o sedimento de acontecimentos históricos



que alcançaram a imortalidade através de uma longa tradição. (Jaeger, 1995, p. 4). O mito assim é entendido “como sendo a narrativa daquilo que se pretende que seja, enquanto expressão do pensamento de uma dada sociedade” (Rossi, 2007, p. 37). Nesse sentido de “significado normativo”, passa a se aproximar da lenda e da fábula, pois tem como objeto o convencimento e a consolidação de valores morais. Esse papel, entretanto, não pode ser considerado excludente daquilo que Mircea Eliade (1972) propôs, ou seja, o mito como explicação cosmológica e ontológica.

Jaeger (1995) afirma que o grande educador por meio do mito na Grécia antiga foi Homero, embora este, segundo o autor, tenha abordado o mito de forma crítica, relacionando-o com a arte e a epopeia, grande veiculadora do mito; entretanto, para ele, o mito é ferramenta que por si só tem valor educativo, independente da realidade a que se refere: “Ele não é educativo pela comparação de um acontecimento da vida corrente com o acontecimento exemplar que lhe corresponde no mito, mas sim pela sua própria natureza” (Jaeger, 1995, p. 4). Assim, o essencial no mito não seria sua função de explicação ontológica, mas o seu valor de fundamento moral que tiraria da explicação ontológica apenas um suporte para sedimentar valores educativos em uma sociedade.

Aristóteles, na Poética (1966), usa o termo mito com a conotação de uma verdade representada, colocando-o como a base da tragédia. O mito seria a consequência de uma construção logicamente concebida sob um fundo de pequenas histórias fornecidas pela tradição, as quais se transformam em mito por meio da tragédia. É o gênero trágico que moldará o mito. O objetivo da tragédia e do mito é a sublimação por meio da catarse, autoconhecimento que só a visão da dor alheia pode proporcionar. Nesse sentido, o mito continua a ser, pois, uma forma de educar.

1.3 O mito pela perspectiva estruturalista

O advento da industrialização, em adjunto às ideias racionalistas, tirou do mito tradicional o valor de uma explicação contundente para as realidades fenomênicas. Os mitos



EDIÇÃO Nº 05 OUTUBRO DE 2013
ARTIGO RECEBIDO ATÉ 02/09/2013
ARTIGO APROVADO ATÉ 30/09/2013

tradicionais quase foram relegados ao esquecimento. Entretanto, alguns pesquisadores a partir do século XIX perceberam que, em culturas distintas, traços comuns, tanto no conteúdo como na forma, relacionavam os mais variados tipos de mitos. Chegou-se então à conclusão de que, assim como a linguagem, o mito teria uma estrutura geral. O estruturalismo é uma espécie de continuidade do formalismo russo, porém, no geral deve muito à Linguística de Saussure (1999); este, seguindo a grande onda de sistematização científica advindo do final do século XIX, abandona o historicismo filológico quanto ao estudo da língua. Os filólogos buscavam uma língua-mãe, daí se interessarem pela análise histórica das línguas, preocupando-se em saber como elas evoluem ao longo do tempo. Saussure (1999) muda esse foco e passa a estudar a língua no presente, no instante em que está sendo usada, pois, para ele, há uma estrutura interna (externa também) que permite a comunicação. Deve-se, assim, estudar os mecanismos linguísticos que permitem ao indivíduo falar dentro de um dado contexto. Ao linguista caberia entender as estruturas que permitem a fala e a comunicação. Analogicamente se faria o mesmo com as obras literárias:

O princípio essencial da noção de estrutura do discurso literário (...) decorre (...) da distinção entre langue e parole. Langue é o sistema abstrato de normas segundo o qual se manifesta a parole, que é uma espécie de projeção concreta daquela estrutura ideal, formada pelo conjunto hipotético de todas as paroles do homem. Assim, qualquer obra literária deve ser entendida como uma parole, isto é, como o uso individual da langue, que é aquele sistema impessoal constituído pelo conjunto de todos os usos que antecederam a apropriação específica desse sistema por um dado autor num determinado momento (Teixeira, 1998, p.35).

De certa forma, o mesmo ocorrerá com os estudos a respeito dos mitos, pois serão estudados tanto do ponto de vista social, como do individual, observando os efeitos psicossociais que causam nos indivíduos. Além disso, com o Estruturalismo, o mito passou a ser estudado como uma estrutura universal, e o que o definiria enquanto tal não seria o conteúdo que traz, mas alguns elementos intrínsecos ao discurso, ou seja, seria a forma oral ou escrita que iria defini-lo e não a mensagem que carrega em seu bojo. É o que nos ensina Roland Barthes:



EDIÇÃO Nº 05 OUTUBRO DE 2013
ARTIGO RECEBIDO ATÉ 02/09/2013
ARTIGO APROVADO ATÉ 30/09/2013

(...) o mito é sum sistema de comunicação, é uma mensagem. Eis por que não poderia ser um objeto, um conceito, ou uma ideia: ele é um modo de significação, uma forma... já que o mito é uma fala, tudo pode constituir um mito, desde que seja suscetível de ser julgado por um discurso. O mito não se define pelo objeto de sua mensagem, mas pela maneira como a profere: o mito tem limites formais, mas não substanciais (Barthes, 1999, p.131).

O mito assim entendido deixa de ser algo particular de uma dada cultura, pois todos os mitos, independente do tempo e espaço, possuiriam uma espécie de “gramática”, de elementos formais, que os possibilitariam diferenciar-se, por exemplo, de outras formas narrativas. Barthes, discorrendo sobre a universalidade da narrativa – e conseqüentemente do discurso mitológico -, afirma:

(...) ou bem a narrativa é uma simples acumulação de acontecimentos, caso em que só se pode falar dela referindo-se à arte, ao talento ou ao gênio do narrador (do autor) – todas formas míticas do acaso -, ou então possui em comum com outras narrativas uma estrutura acessível à análise, mesmo que seja necessária alguma paciência para explicitá-la; pois há um abismo entre a mais complexa aleatória e a mais simples combinatória, e ninguém pode combinar (produzir) uma narrativa, sem se referir a um sistema implícito de unidades e de regras (Barthes, 1973, p. 20-1).

A meta neste trabalho não é encontrar esse “sistema implícito de unidades e de regras” no discurso mitológico, mas, concordando com Turchi, “perceber, na base do simbolismo, a presença do mito, seja nas imagens simbólicas, seja nos motivos arquetípicos, buscando o modo como o processo de remitologização acontece” (Turchi, 2003, p.13). No entanto, o conceito de estrutura acima definido, nos traz um elemento importante para que possamos entender a função de alguns mitos na estrutura da narrativa de “Órfãos do Eldorado”, que seriam os dêiticos, ou seja, aqueles sinais que os autores usam para mudar de um quadro para outro, ou introduzirem uma temática nova. Pois é essa função de alguns mitos na obra supracitada, o que será visto com mais detalhes a seguir.



EDIÇÃO Nº 05 OUTUBRO DE 2013
ARTIGO RECEBIDO ATÉ 02/09/2013
ARTIGO APROVADO ATÉ 30/09/2013

Entretanto o interesse nessa visão estruturalista é que haveria uma linguagem universal que definiria e criaria o mito. Assim, ao se estudar os mitos amazônicos poder-se-ia sempre compará-los estruturalmente a outros mitos, e a partir dessa comparação tirar-se-ia o entendimento de como eles se formam e agem em sociedade. Seria como se estudássemos as línguas, pois por mais que elas tenham signos e símbolos diferentes, há sempre uma estrutura sintática formada, que contém no mínimo o sujeito da frase e o seu predicado, tornando-as, assim, em essência, iguais.

Consequência disso, Araújo (1993) põe o estruturalismo como uma arma a favor da democracia e da igualdade, pois ele “põe em questão a ideologia da cultura branca, adulta, civilizada, que relega ao terreno do outro, do estranho, infantil, os povos primitivos, os loucos, as crianças” (Araújo, 1993, p.129). De fato, no instante em que se diz que os mitos e a linguagem humana, a cultura e as narrativas possuem elementos universais e que a cultura é um processo contínuo, possibilita-se analisar o *outro* não mais como um inferior, mas sim como um ser em processo evolutivo.

1.4 O mito enquanto dialética e esclarecimento

O mito, no entendimento de T. Adorno e M. Horkheimer (2006), ambos da escola de Frankfurt, seria uma forma de superar o medo que a realidade fenomênica impõe ao homem, e que foi trocada por outra, a da razão instrumental, a razão tecnicista da ciência moderna. Para eles, e graças a esta, o ser humano considera-se livre fisicamente, embora esteja preso ideologicamente a uma mentalidade que tudo mensura e põe no racional a única forma de atingir a verdade.

Para Adorno e Horkheimer (2006), o medo seria a grande ferramenta desenvolvida da razão, e esta teria sua fase inicial na configuração dos mitos, entendidos aqui como uma forma de explicar a natureza, é verdade, mas também como uma maneira de escambo entre os homens e os deuses. Para contornar o medo e se manter vivo, o homem utilizou-se dos mitos para tentar controlar as forças da natureza, por intermédio dos deuses; e quando já dispunha



EDIÇÃO Nº 05 OUTUBRO DE 2013
ARTIGO RECEBIDO ATÉ 02/09/2013
ARTIGO APROVADO ATÉ 30/09/2013

da técnica adequada para por si só enfrentar tais forças, teria usado a própria astúcia para enfrentar os deuses.

Aos atos violentos ou antiéticos praticados seria necessário encontrar um discurso que os justificasse e legalizasse, por meio de rituais e instituições criadas pelo próprio Estado: o sangue derramado, por exemplo, em sacrifícios tornar-se-ia pré-requisito para garantir uma colheita farta ou o sucesso em uma empreitada. Na *Ilíada*, Agamenon convoca o exército para invadir Tróia, entretanto, depois de muito tempo de espera, os navios continuam atracados, pois os ventos não eram favoráveis. O sacerdote chefe, então, chama-o e lhe diz que para os ventos soprarem a favor seria imprescindível um sacrifício à altura da empreitada. Agamenon teria que sacrificar a própria filha, e assim ele o fez. Os ventos, por conseguinte, sopraram e ele pôde finalmente ir à guerra. Aí o interesse de Agamenon seria político, afinal ele usa do subterfúgio da troca com os deuses para conseguir o seu intento, ou seja, unificar sob seu governo todo o mundo grego. O mito aí seria, para Adorno e Horkheimer (2006), mera ferramenta para que a astúcia e o desejo egocêntrico do homem prevalecessem, mesmo que para tanto morressem inocentes.

Entretanto, para os supracitados autores, esse tipo de astúcia ainda apontaria para a aceitação do mito enquanto força central na vida dos humanos, o que difere das atitudes de Ulisses (protagonista da epopeia) perante os deuses e os mitos em geral. O herói grego se sobreporia definitivamente aos mitos, pois o ceticismo que lhe é inerente é configurado pela crença profunda na sua própria inteligência e perspicácia. Ele tem os mesmos interesses comerciais de Agamenon, mas usa meios distintos para alcançá-los. Perante as adversidades, Ulisses mantém o sangue frio e, por isso, se apoiaria em sua própria inteligência para superá-las; desta forma, os atos do herói grego serviriam de exemplo para contestar as ideias tradicionais de sempre seguir os ritos e mitos para se conseguir êxito nas empreitadas.

Em alguns momentos ele até usaria o mito, mas seria como mera ferramenta de auxílio à sua própria astúcia, como é exemplificado no trecho que conta a lenda do cavalo de Tróia, pois Ulisses afirma que se os combatentes gregos fingissem que parariam o cerco à Tróia e que manipulassem uma falsa partida, poderiam deixar um belo e grande cavalo como se fosse uma espécie de tratado de paz; os troianos não poderiam recusar-se a aceitá-lo, porque,



EDIÇÃO Nº 05 OUTUBRO DE 2013
ARTIGO RECEBIDO ATÉ 02/09/2013
ARTIGO APROVADO ATÉ 30/09/2013

agindo assim, ofenderiam os deuses, e isso porque na tradição grega e troiana os presentes para celebrar o armistício seriam ofertados não aos homens, mas aos deuses: o cavalo seria um presente de Poseidon aos deuses defensores dos troianos. Estes o colocaram para dentro de suas muralhas e, por isso, foram derrotados, como explica a sequência da narrativa.

Ulisses, por conseguinte, é apresentado como o grande ícone da superação e desobediência aos rituais e mitos tradicionais, mas, e justamente por isso, consegue os louros da vitória final. O que ocorreu com os outros heróis da guerra de Tróia mostraria que a derrota de alguma forma chegara a eles. Agamenon fora morto pela própria esposa, Aquiles age com brutalidade e fora vencido na parte mais baixa de seu corpo, antes da morte teve que se arrastar humilhado; e os egeus, depois de tanta empreitada, não conseguiram a unificação da Grécia. O único a ter um “final feliz” teria sido o astuto Ulisses. Os vinte anos que ele passou longe da família tornaram-no mais experiente e, no retorno, usa a astúcia para dominar os seus inimigos, logo em seguida retoma o reino e a esposa fiel.

O que Adorno e Horkheimer (2006) querem mostrar é que, antes da *Ilíada* e da *Odisseia*, os mitos eram crenças profundas, inquestionáveis, e os deuses obedecidos de fato. Entretanto, os mitos já continham em si o germen do racionalismo, e com a sua transfiguração na *Ilíada* e na *Odisseia*, eles já não aparecem como essenciais para o todo social, mas como representações fenomenológicas suscetíveis de serem substituídas por outras; o homem já os questiona, e isso porque historicamente os livros citados foram escritos muitos séculos depois da guerra de Tróia, em um período onde a técnica e a filosofia já estavam se desenvolvendo em prol de um progresso material, econômico, comercial no mundo grego. Os mitos eram cantados pela tradição oral popular, no instante em que Homero os coloca por escrito, molda-os impondo-lhes a visão do momento progressista helênico. Assim, os mitos e tabus teriam sido criados em nome da defesa da tribo ou do Estado, e, no instante em que não mais cumpriram esse papel, o homem astuciosamente os substituiu por outros mecanismos apropriados à tarefa.



EDIÇÃO Nº 05 OUTUBRO DE 2013
ARTIGO RECEBIDO ATÉ 02/09/2013
ARTIGO APROVADO ATÉ 30/09/2013

2. OS MITOS TRADICIONAIS EM “ÓRFÃOS DO ELDORADO”

O enredo do romance *Órfãos do Eldorado* ocorre em algumas cidades da Amazônia, a primeira é Vila Bela, povoado no interior do Estado do Amazonas, e a cidade de Manaus, durante os dois ciclos da borracha. Os personagens principais são: Edílio Cordovil, patriarca da família; Amando Cordovil, sucessor dos negócios do pai; Arminto Cordovil, narrador-protagonista; Dinaura, amante de Arminto; Florita, índia e ama seca de Arminto; Estiliano, advogado da família e melhor amigo de Amando Cordovil. O romance é narrado em primeira pessoa e tem como principal personagem, Arminto Cordovil. Os fatos narrados referem-se a dois momentos: o primeiro ciclo da Borracha (1850 a 1912), época de esplendor em Manaus, cujo progresso e ostentação eram reconhecidos até mesmo na Europa; neste período, o narrador é jovem e vive suas aventuras amorosas; o segundo ciclo da borracha (1942 a 1945), época em que o protagonista reencontra seu grande amor.

2.1. *Da mentira ao mito em Órfãos do Eldorado*

A formação cultural de Arminto Cordovil se deve basicamente à Florita, índia que foi morar ainda criança na casa de Amando:

(...) a tarde em que Amando se embrenhou na floresta para trazer de volta uma família empregados fugidios. Voltou de mãos vazias. Quase vazias: uma moça malvestida e descalça vinha atrás dele. Tinha sido capturado por Almerindo, que depois foi ser caseiro em Vila Bela. Pobre e corajosa, dizia Amando. Não quis fugir com os preguiçosos, largou a família para trabalhar e viver melhor.

Meu pai levou a moça para o palácio branco, e lhe comprou roupa e sandálias. Em Vila Bela ela estudou e ganhou um nome, com batismo cristão, festejado. Amando dizia que era uma cunhamatã de confiança, e que ele respeitava e até ajudava as pessoas de confiança. Essa moça me criou. A primeira mulher na minha memória. Florita. (Hatoum, 2008, p. 69).

Quem garante que Florita não foi sequestrada como tantas outras índias da época? Fato: Florita adaptou-se à realidade urbana; entretanto manteve alguns traços marcantes de sua cultura originária. A prova disso é que falava a “língua geral” e compreendia bem os mitos e fábulas de seu povo. Além disso, Florita tinha presságios: “Florita sussurrou com ódio: Vais voltar de Belém com o demônio no coração” (Hatoum, 2008, p. 74-5). Tais



EDIÇÃO Nº 05 OUTUBRO DE 2013
ARTIGO RECEBIDO ATÉ 02/09/2013
ARTIGO APROVADO ATÉ 30/09/2013

presságios abalam o psicológico de Arminto: “e, como eu me impressionava com o que me dizia, ficava sem fala diante dessa mulher que cuidou de mim como uma mãe” (Ibidem, p. 37-8). Florita, por ciúmes, ou para protegê-lo, muitas vezes inventava-lhe histórias que lembram o processo de formação dos mitos, como é o caso da índia tapuia que se lançou ao rio:

Uma índia, umas das tapuias da cidade, falava e apontava o rio. Não lembro o desenho da pintura no rosto dela; a cor dos traços, sim: vermelha, sumo de urucum. (...) Florita foi atrás de mim e começou a traduzir o que a mulher falava em língua indígena; traduzia umas frases e ficava em silêncio desconfiada. 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 entendi por quê. De repente a tapuia parou de falar e entrou na água. Os curiosos ficaram parados, num encantamento. E todos viram como ela nadava como calma, na direção da ilha das Ciganas. O corpo foi sumindo no rio iluminado, aí alguém gritou: a doida vai se afogar. Os barqueiros navegaram até a ilha, mas não encontraram a mulher. Desapareceu. (Hatoum, 2008, p.11-12).

Florita mentira, é o que, já velha, declara:

No fim da tarde, quando a gente andava pela beira do Amazonas, pensei na mulher: a tapuia que ia morar como o amante no fundo do rio. Lembrei do céu esquisito, com o arco-íris que parecia uma serpente no espaço. Florita se lembrava daquela tarde? Ela (Florita) entrou na água e, de costas para mim, disse:

Não foi isso que ela contou, não.

Mas ela falava em língua geral, e tu traduzias.

Traduzi torto. Tudo mentira.

Mentira?

E eu ia contar para uma criança que a mulher queria morrer? Dizia que o marido e os filhos tinham morrido de febres, e que ela ia morrer no fundo do rio porque não queria mais sofrer na cidade. As meninas do Carmo, as indiazinhas, entenderam e saíram correndo. (Hatoum, 2008, p. 90).



EDIÇÃO Nº 05 OUTUBRO DE 2013
ARTIGO RECEBIDO ATÉ 02/09/2013
ARTIGO APROVADO ATÉ 30/09/2013

Florita dissera que a mulher fora atraída por um ser encantado e que iria morar com o amante. O eufemismo usado foi necessário para não chocar o menino. Essa mentira lembra o processo de formação dos mitos. O tempo dos mitos gregos pode ser dividido em duas eras: a heroica e a pós-heroica. A primeira, momento de incertezas e imprecisões, durante o qual a tradição oral foi criada e mantida. O principal objetivo do discurso mitológico nessa era foi a formação e a manutenção de uma identidade que garantisse uma consciência coletiva e assegurasse um orgulho pan-helênico. Na segunda era, o que marcou foi o interesse na preservação do passado remoto e mítico, o qual não dispunha de registro escrito, por isso foi preservado por meio da oralidade.

O mito, pois, era criado por um interesse coletivo. Embora o interesse de Florita fosse individual, a estrutura inventada por ela segue o mesmo processo. Ela modifica uma história com intenção de afastar Arminto de uma situação insegurança. Algo parecido faz a coletividade preservando da dor precoce os seus descendentes. O humano frente a realidades que não consegue explicar tenta amenizar a dor das gerações futuras, inventado histórias que a tradição usará como verdades consolidadas, eis então o mito em sua forma mais pura.

Alguns grupos indígenas fazem diferença entre “mitos verdadeiros” e “mitos falsos”. Os “mitos verdadeiros” seriam as cosmogonias e estariam ligadas ao sagrado. Já as histórias falsas apareceriam ligadas ao profano, tendo, por fim, cunho moral educativo e não explicativo de realidades ontológicas. Eliade (1989) exemplifica:

Os Cherokees distinguem entre os mitos sagrados (cosmogonia, criação das estrelas, origem da morte) e as histórias profanas, que explicam, por exemplo, certas peculiaridades anatômicas ou fisiológicas dos animais. A mesma distinção é encontrada na África. Os Hererós consideram "verdadeiras" as histórias que relatam a origem dos diferentes grupos da tribo, porque narram fatos que *realmente* aconteceram, enquanto que os contos mais ou menos cômicos não têm qualquer fundamento. E os indígenas de Togo consideram os seus mitos de origem "absolutamente reais" (Eliade, 1989, p. 10).



EDIÇÃO Nº 05 OUTUBRO DE 2013
ARTIGO RECEBIDO ATÉ 02/09/2013
ARTIGO APROVADO ATÉ 30/09/2013

É essa “crença verdadeira” que, segundo Benjamin (1996), está a se extinguir, pois com o advento da informação jornalística, o homem passou a refletir sobre aquilo que ouve e vê, e isso não lhe permite mais aceitar o mito como verdade inquestionável; e, sendo o mito o elemento primordial das narrativas tradicionais, Benjamin deduz que a forma de narrar tradicional deixou de existir. Restaram as “histórias falsas”, que na contemporaneidade se aproximam das lendas; pois nestas há resquícios do maravilhoso das eras primordiais, porém sabe-se que apenas contêm uma moral implícita, que pode ser ou não aceita.

Entretanto, o mito tradicional ainda ecoa em zonas rurais e pequenas cidades. Era esse o caso de Vila Bela. Os mitos lá se confundem com superstições e boatos. Quando Dinaura e Arminto se encontravam na praça do “Sagrado Coração de Jesus”, rumores apareceram de que a moça transformar-se-ia numa cobra gigante:

No porto de Vila Bela, alguém espalhou que a órfã (Dinaura) era uma cobra sucuri que ia me devorar e depois me arrastar para um cidade no fundo do rio. E que eu devia quebrar o encanto antes de ser transformado numa criatura diabólica. Como Dinaura não falava com ninguém, surgiram rumores de que pessoas caladas eram enfeitiçadas por Jurupari, deus do Mal.” (Hatoum, 2008, 34,35).

Dinaura é tida como moça sombria não porque fosse um monstro mitológico, mas porque as condições sociais exigem que ela aprenda a aceitar as imposições das classes abastadas. O preconceito é notório: embora a Igreja recolha as crianças indígenas órfãs, recolhe-as com imposições e distinções, é o que revela o narrador durante a festa da Padroeira:

As órfãs e as internas entraram na praça do Sagrado Coração de Jesus em fila indiana. Ninguém usava uniforme. Vi as filhas de famílias ricas separadas das órfãs, e uma roda de meninas tapuias encolhidas pela timidez e pobreza. Todas gostavam da festa da Padroeira porque era o dia mais livre do ano. (Hatoum, p. 43,44).



Dinaura é associada a algo sombrio porque a vida dela é uma incógnita. O narrador diz que foi trazida por Amando Cordovil e que ela poderia ser tanto amante como filha deste. Mas o povo parece não saber dessa situação. E mais curioso fica ao saber que ela mora em uma casa isolada das outras órfãs, possui, pois, regalias e privilégios. Como explicar isso? O mito parece ser a resposta, mito este que se confunde com a boataria local. A personalidade de Dinaura ajuda a criar uma áurea de misticismo sobre si. E é essa situação meio mágica que vai alimentar os desejos de Arminto Cordovil: “Às vezes, eu escutava a voz de Dinaura nos sonhos. (...) falava de um mundo melhor no fundo do rio. De repente, ela ficava muda, assombrada com alguma coisa que o sonho não revelava” (Hatoum, 2008, p. 41).

No fundo, há duas Dinauras: a real e a idealizada pelo protagonista. A real sente-se amedrontada pelo namoro com Arminto, não só pela pobreza, como também pela sua raça; esta é empecilho para que se casem e constituam família socialmente aceita. Dinaura não se sente bem naquela cultura que a vê como bicho. Assim como ela, muitas não se enquadram naquilo que a Igreja quer para suas pupilas: “As mais afoitas escapavam (das festas da Padroeira) e se enxeriam para os rapazes de Manaus e Santarém. Diz que três ou quatro órfãs engravidavam na noite de devoção à Virgem...” (Hatoum, 2008, P. 44). Era a sina das que se revoltavam.

2.2 mito, religião, erotismo e o choque entre as culturas em Órfãos do Eldorado

Os mitos são como faca de dois gumes: podem ser de fato uma tentativa de explicação sobre os fenômenos do mundo, mas podem ser também uma forma de dominação, é o que diz Rossi ao analisar os mitos entre os gregos antigos:

Deve-se pensar o mito, portanto, enquanto veículo de informações, uma necessidade das verdades encarregadas da manutenção do status quo das polis gregas e, por analogia, da categoria dos cidadãos. (...) A função dos mitos na formação do cidadão grego é a de incutir no imaginário da polis a credulidade (...) [em] uma pequena parcela da população (Rossi, 2007, p.41).



EDIÇÃO Nº 05 OUTUBRO DE 2013
ARTIGO RECEBIDO ATÉ 02/09/2013
ARTIGO APROVADO ATÉ 30/09/2013

Em Vila Bela, igualmente, há os povos “dominados”, os indígenas: muitos de seus mitos foram suplantados pelos de tradição europeia. Esse conflito não é meramente um mito destruindo outro, mas sim uma cultura sendo deglutida por outra. Muitos indígenas sofreram crises psicológicas que os levavam à loucura. A Igreja quase sempre considerou isso manifestação do mal. Sobre isso, o narrador dá o exemplo de outra órfã:

Não me lembro das outras penitências, só da última. (...) O nome da penitente era Maniva. Magrinha e baixa, diz que veio de muito longe para trabalhar na casa de um vereador e acabou no orfanato. Ela havia estudado nas missões do Alto Rio Negro, por isso falava português. Antes de morar no orfanato de Vila Bela, não parava de sonhar com sangue. Meu sangue era um pesadelo, disse a penitente. Tinha uns doze anos e já era órfã quando viu sangue escorrer de sua vagina e tomou um susto. O primeiro sangue. Sentiu a cabeça latejar, e gritou tanto de dor que seu tio levou a coitada para ser curada por um pajé da aldeia. (Hatoum, 2008, p. 45)

Observe que ela não foi levada a um médico, mas a um curandeiro da tribo, aquele que para a cultura branca faz apenas “beberagens” enganosas, ou seja, um charlatão. O narrador continua falando sobre a ida de Maniva ao pajé:

Maniva foi proibida de entrar na casa, porque o sangue da menstruação era maléfico para os pajés. Sangue sagrado. Proibido. Era enviado pelos espíritos da natureza: trovões, as águas, os peixes e até o espírito dos mortos. Então o pajé contou que o criador do mundo chupou o rapé-paricá da vagina de sua sobrinha que estava menstruada, dormindo. Uma parte do pó caiu na terra dos povos da Amazônia e se espalhou por toda a floresta, mas só os pajés podem cheirar o pó do cipó e ver o mundo, eles têm o poder de abrir a visão e depois transformar, criar e curar os seres. A moça ouviu isso: quando o pajé chupa o sangue, o pó, ele morre; quer dizer, a alma dele sai do corpo e viaja para o outro mundo, mais antigo, o começo de tudo. Ele abre os braços para as nuvens, abraça o céu e canta; senta e cheira várias vezes paricá com o osso da perna de um gavião, e aí traz o outro mundo para o nosso. Quando o pajé olhava as nuvens em movimento, dizia que estava no mundo sagrado e eterno, e assim ele podia agir no mundo humano. Ele via o que eu não via, o que nenhum de nós vê, disse Maniva. Via os osso do próprio corpo, via a alma viajar por muito longe, até chegar à boca do rio que corre no fundo da terra. Depois ele continuava a subir por uma escada, caminho para o outro céu. O pajé mais antigo mora lá em cima, na última escada. Um céu todo branco e prateado. Um novo mundo. Céus sem doença (Hatoum, 2008, p. 45).



EDIÇÃO Nº 05 OUTUBRO DE 2013
ARTIGO RECEBIDO ATÉ 02/09/2013
ARTIGO APROVADO ATÉ 30/09/2013

Esse mito, além de ser comum a várias culturas é algo que, de certa forma, está no próprio cristianismo. É comum trechos do mito acima com os do Apocalipse ou com o mito da criação hebraico. Mesmo assim, a reação do catolicismo a esse mito é de contestação. E por que isso? Porque os mitos são muito próximos à religião; e toda religião tem em si a ideologia da classe dominante.

O narrador conta que Maniva se curou, mas teve uma consequência inesperada:

Quando o pajé parou de falar, a cabeça de Maniva não latejava mais. Nunca mais ela sentiu dor. Mas os pesadelos com sangue atormentavam sua vida. E, quando o tio morreu, ela viajou para Manaus, depois veio com um regatão para Vila Bela. Viajando e sonhando com sangue até encontrar madre Carminal (freira responsável pelo convento em Vila Bela) e rezar com ela para apagar o pesadelo. Não queria mais recordar as palavras do pajé. Fez os sinal-da-cruz, se ajoelhou e chorou, sacudindo o corpo; depois estendeu os braços para o céu e gritou o nome de Deus e da Virgem do Carmo. Os romeiros e as órfãs aplaudiram com muita zoadá, e eu fiquei pensando na penitente e nos pesadelos de sangue. Maniva, os romeiros, as órfãs, as religiosas, todo mundo estava enlouquecendo? (Hatoum, 2008, p. 45,46).

A índia deixou de crer naquilo que lhe foi ensinado: mesmo tendo sido curada pelo pajé, renegou-lhe devido aos pesadelos. Se o contar e o ouvir as narrativas é o que possibilita às novas gerações o aprendizado de uma cultura, como fica tal índia que se aterrorizou com a sua própria cultura? E o que tais sonhos descritos no mito acima significam? Pode ser o simples temor de uma adolescente ao ver o sangue menstrual, pode representar o sangue de sua raça sendo dizimada, ou pode, ainda, representar o sangue simbólico que ela terá que verter sempre para se adaptar à nova realidade social em que se encontra, órfã em um lugar onde o “sangue de Jesus” é a sublime ferramenta de limpeza de todos os pecados. O inconsciente está aí a dizer-lhe algo.

O narrador, vendo a moça e a plateia em êxtase, se indaga: “todo mundo estava enlouquecendo?” Esse ritual meio pagão era aceito e incentivado pela Igreja, por quê? Porque



EDIÇÃO Nº 05 OUTUBRO DE 2013
ARTIGO RECEBIDO ATÉ 02/09/2013
ARTIGO APROVADO ATÉ 30/09/2013

esta precisava permitir esse ritual à parte, pois é a partir dele que as índias iriam publicamente reconhecer que suas crenças e mitos eram coisas malignas. O lado sensual precisa ser exposto para que a sociedade veja o quanto os ritos pagãos e indígenas levam à luxúria e a orgias, e que somente pela aceitação dos valores cristãos é que se encontrariam os equilíbrios sexual e espiritual.

Muitas das índias participantes dos rituais, de forma até meio revolucionária, não permitiam que o sexo lhes fosse expurgado como algo doentio. A Igreja perdia nesse tópico: esconder o desejo carnal, combater o lado místico e sensual das histórias mitológicas não acabava de fato com o desejo real, tanto que a própria madre Carminal diz, entristecida: “Rezam com devoção (as órfãs indígenas) e não acreditam em nada.” (Hatoum, 2008, p. 40). Não acreditam em nada do que é pregado pelo cristianismo, pois estão ali no orfanato porque não têm para onde ir, precisam se adaptar, ou melhor, fingir que se adaptam à nova realidade. E a festa da padroeira é o dia para poderem se soltar, deixar a sensualidade florir, de renegar, por meio dos atos sensuais, aquilo que para elas é moralismo excessivo da Igreja.

A igreja combateu os mitos pagãos, mas a liberdade que eles proporcionavam era difícil de regular, pois mexe com os desejos e necessidades naturais dos humanos. A festa da padroeira foi, assim como o é carnaval, a maneira de as moças se soltarem um pouco, de deixarem extravasar os seus desejos proibidos:

Dinaura apertava meu braço com a mão suada; a coxa tremia, os pés batiam no chão. De repente me largou, correu até o coreto e começou a dançar. Foi uma gritaria, e não eram gritos de devoção. (...) os ombros ficaram nus, e não olhava para mim, e sim para o céu. Acho que não enxergava nada, ninguém. Cega para o mundo, possuída pela dança. (Hatoum, 2008, p. 46)

Ela está “possuída” e “não eram gritos de devoção”; não se pode negar a semelhança tom de orgia em pleno ritual católico. A dança até parece ser uma preparação para primeira relação sexual entre Arminto e Dinaura. Relação de “bicho”, animal sem freios:



EDIÇÃO Nº 05 OUTUBRO DE 2013
ARTIGO RECEBIDO ATÉ 02/09/2013
ARTIGO APROVADO ATÉ 30/09/2013

Numa tarde de dezembro, cheguei mais cedo à praça (onde ambos se encontravam regularmente), deitei no banco morno e dormi. Quando as cinco badaladas me despertaram, o rosto de Dinaura surgiu contra o sol. Não tive tempo de perguntar sobre a dança, nem para me erguer: vi os olhos pretos, grandes e assustados. Podia ser um sonho? Mas eu não queria sonho, desejava a mulher ali, sem ilusões. Então acariciei com os dedos a boca de Dinaura, senti a respiração inquieta, o tremor e o suor nos lábios abertos que roçavam meu rosto. No prazer do beijo, senti uma dentada feroz. Soltei um grito, mais de susto que de dor. Tentei falar, minha língua sangrava. Na confusão, Dinaura escapou. (Hatoum, 2008, p. 47).

O narrador se questiona: “por que ela escondia o passado, por que a dança, o beijo oferecido, a dentada feroz que sangrou?” Uma das respostas é dada por Florita, pois esta diz que Dianura usa suas armas de “mulher” para enlouquecer a libido de Arminto. Há outra interpretação: a mordida é sim de desejo, mas o sangue que jorra dos lábios de Arminto está a simbolizar aquele que foi jorrado dos povos indígenas ao longo dos séculos. O narrador demonstra que há um mescla de desejo e ódio na atitude de Dinaura, ela quer Arminto, mas sabe que entre ambos há uma barreira social de preconceito que nem o sangue lavará... Dinaura mostra simbolicamente o que ele terá no futuro se ambos se casarem: desejo e dor.

Depois da mordida, Arminto ficou sabendo que Dinaura “queria viajar para a cidade submersa.” (Hatoum, 2008, p. 47). Essa viagem é sinônima de morte. Por que Dinaura queria morrer? Arminto não pode ter Dinaura como esposa, ela sabe disso, mas ele não. Ela sofre, e o mito é a única maneira de amenizar o sofrimento de ambos, é a saída que ela tem para fugir da opressão sem prejudicar o seu amado. O problema é que Arminto passa a idealizá-la após o sumiço dela. Não se sabe mais ao certo se ele está apaixonado por uma mulher de carne e osso ou por um ser onírico, místico, em suma, por um mito: quanto mais dizem que ela é mística, feiticeira, mais lhe aguça a curiosidade e o desejo.

Ele busca nesse amor idealizado talvez a redenção para aquilo que sua família fez de mal para as mulheres indígenas; ele mesmo fez Florita sofrer muito. No decorrer do romance se vê um homem a definhar e empobrecer. E o pior de tudo é que Arminto não sente



EDIÇÃO Nº 05 OUTUBRO DE 2013
ARTIGO RECEBIDO ATÉ 02/09/2013
ARTIGO APROVADO ATÉ 30/09/2013

remorso por perder todo o dinheiro do pai em luxo e desperdícios. Parece que o dinheiro é amaldiçoado para ele. Empobrece, mas em momento algum se esquece de seu amor juvenil. É o que se nota quando pede para que Florita vá morar com ele:

A voz de Florita não me recriminava, não queria me culpar. E nem era voz de ameaça. Insisti mais uma vez: que morasse comigo, deixasse de ser orgulhosa.

E tu lá moras sozinho? Moras com uma visagem. (Hatoum, 2008, p.91).

Arminto vive o mito: acredita que sua amada foi para uma cidade mística, e que cedo ou tarde a encontrará. Uma aura mística e de agouro passou a rondar o namoro de Arminto e Dinaura, a partir do momento em que Florita, com ciúmes, diz ter sonhado com Dinaura:

Tive um sonho ruim. Alguma coisa com a tua mulher encantada.

Olhei desconfiado para Florita, e esperei outras palavras sobre o sonho, mas ela saiu em silêncio. Os sonhos de o acaso me levavam para um caminho em que Dinaura sempre aparecia. Lembro de ter visto na veira do rio uma mulher parecida com ela. Muito cedo, manha sem sol, com neblina espessa. A mulher caminho na margem, até sumir na neblina. Podia ser Dinaura. Ou invenção do meu olhar. Lembrei da tapuia que foi morar numa cidade encantada, corria até a margem. Ninguém. (Hatoum, 2008, p. 33).

Arminto, desde criança, viveu uma realidade propícia ao mito e à superstição. Eis um exemplo em que ele, querendo apagar as lembranças paternas, afirma que:

Não era o lugar que me perturbava: era a lembrança do lugar. (...) Naquela noite tentei dormir no quarto dos meus pais; de madrugada um chiado me despertou. (...) Acendi a lamparina, o vulto de um homem armado apareceu na parede. Não era o prático da lancha. Ninguém. Apenas o rifle e o chapéu do meu pai. Sombras. (...) Joguei o rifle e o chapéu no chão, não queria sombras no quarto.

(...) Cavei dois buracos entre a sumaumeira e o rio, e num deles enterrei a caixa com a papelada; no outro, o chapéu, o rifle e as botas. Ia enterrar também a fotografia de Amando, o rosto voltado para o fundo da terra. Mas Florita quis guardar o retrato.



EDIÇÃO Nº 05 OUTUBRO DE 2013
ARTIGO RECEBIDO ATÉ 02/09/2013
ARTIGO APROVADO ATÉ 30/09/2013

(...) [Florita] Aprendeu a gostar dele, apesar da baixeza. O Amazonas todo aprendeu. Dei a fotografia para Florita e olhei a Boa Vida como quem olha um lugar que não deve mais ser lembrada. Na viagem de volta para Vila Bela, pensei na mãe que não conheci (Hatoum, pp. 68,70,71).

Por que enterrar a fotografia do pai voltada para o fundo da terra, senão devido à superstição? Ele quer apagar o passado, e é devido a isso, já velho, que afirma: “Eu, sozinho, era o passado e o presente dos Cordovil. E não queria futuro para homens da minha laia. Tudo vai acabar neste corpo de velho” (Hatoum, 2008, p. 94). Mas tem como os mitos e lendas que giravam em torno do avô e do pai se extinguirem com a morte de Arminto? Não. Os mitos e lendas entraram para o folclore e tradição de Vila Bela, o que Arminto poderia fazer é extinguir suas próprias lembranças, nada mais.

2.3. Os mitos do Eldorado e da Cidade Encantada

O mito principal que, de certa forma, dá o título à narrativa é o do Eldorado, e este permeia todo o romance. Helena Friedriche fala sobre isso:

o mito do Eldorado ou da cidade encantada está em toda a narrativa. Não apenas a mítica cidade submersa que se denomina Eldorado; também o navio cargueiro que muita riqueza e lucro traz, no passado, à família cordovil assim se chama; e, similarmente à cidade mítica, ele também naufraga, iniciando um período de decadência matéria e de pobreza. Desse modo, o mito do eldorado (...) desdobra-se: há o Eldorado fictício, um lugar ideal, mas desaparecido, e outro eldorado real, que, naufragando, causa uma tragédia material. (Friedriche, 2009, p. 3).

Tal mito, entretanto, está, na Amazônia, mesclado a outro, o do paraíso terreno:



EDIÇÃO Nº 05 OUTUBRO DE 2013
ARTIGO RECEBIDO ATÉ 02/09/2013
ARTIGO APROVADO ATÉ 30/09/2013

Muitos nativos e ribeirinhos da Amazônia acreditavam – e ainda acreditam – que no fundo de um rio ou lago existe uma cidade rica, esplêndida, exemplo de harmonia e justiça social, onde as pessoas vivem como seres encantados. Elas são seduzidas e levadas para o fundo do rio por seres das águas ou da floresta (geralmente um boto ou uma cobra sucuri), e só voltam ao nosso mundo com a intermediação de um pajé, cujo corpo ou espírito tem o poder de viajar para a Cidade Encantada, conversar com seus moradores e, eventualmente, trazê-los de volta ao nosso mundo. (Hatoum, 2008, p. 106).

Observe-se que o narrador usa o verbo “acreditavam” e, logo em seguida, nega o que disse ao pôr “e ainda acreditam”. Essa indecisão é o reflexo da Globalização e da urbanização sobre a cultura dos caboclos da Amazônia, pois é raro hoje estes não terem acesso a algum tipo de mídia.

O primeiro mito que aparece acima é o da cidade de ouro; ele está ligado à existência de uma suposta cidade grega de nome Atlântida, destruída por uma erupção vulcânica e submersa. Manaus aparece no romance como essa cidade do ouro:

Estiliano abriu uma folha de papel e me mostrou um mapa com duas palavras: Manaus e Eldorado. (...) Já foram sinônimos, disse ele. Os colonizadores confundiam Manaus ou Manoa com o Eldorado. Buscavam o ouro do Novo Mundo numa cidade submersa chamada Manoa. Essa era a verdadeira cidade encantada (Hatoum, 2008, p. 99).

É provável que os indígenas locais não tenham tido originalmente um mito da cidade encantada, toda rica e esplêndida, mesmo porque o conceito de riqueza exposto pelo mito é comercial, de cunho capitalista; foi provavelmente colocado pelo europeu durante sua busca pelas riquezas minerais em terras americanas. O indígena apropriou-se de tal mito e adaptou-o para a realidade local. Essa teoria é viável, pois antes do período áureo do Mercantilismo, autores como Thomas Morus, em “A Utopia”, Campanella, em “A Cidade do Sol”, Swift, em “As Viagens de Gulliver”, escreviam sobre a existência de uma cidade utópica, provavelmente na América, onde a sapiência e o equilíbrio espiritual eram reais e deveriam servir de exemplo para os centros urbanos europeus. Eram utopias críticas do



EDIÇÃO Nº 05 OUTUBRO DE 2013
ARTIGO RECEBIDO ATÉ 02/09/2013
ARTIGO APROVADO ATÉ 30/09/2013

Absolutismo e tinham como base a forma de governo de muitas tribos indígenas, cujas leis eram votadas sempre pensando no bem-estar coletivo. Esse suposto paraíso terreno incomodava não só a nobreza e o rei; também desagradava a Igreja. Isso porque, a Europa culta, depois da revolução copérnica, passou a crer que o paraíso divino descrito no Gênesis poderia ser conquistado neste plano material.

Essa busca de um paraíso terreno influenciou a literatura dos centros urbanos, os quais se voltaram para os mitos gregos e para o bucolismo dos pastores da Arcádia, região mitológica da Grécia, onde os pastores viviam em harmonia com a Natureza. Essa era a filosofia de homens de cidades grandes, já movimentadas, com problemas sociais muito próximos ao que se vive hoje. Homens que de um lado eram inspirados pelo Iluminismo a usarem sempre a razão e a crer na ciência como chave para a salvação. Paradoxalmente, esses homens, já vendo os efeitos nocivos da Revolução industrial, buscavam se afastar desses males numa fuga fictícia para o campo. Esse período histórico, em literatura, é chamado de Arcadismo. No Brasil, esse Arcadismo muitas vezes se volta para a vida amena e tranquila dos indígenas, mostrando os mitos e lendas indígenas para um homem letrado das cidades, exemplo disso é o Caramuru e Uruguai, poemas épicos onde a figura do índio é idealizada e seus mitos são considerados pela primeira vez como expressão nacional.

O desejo de fugir dos problemas urbanos e a busca por um lugar ameno para viver, de certa forma aparecem em “Órfãos do Eldorado”. De alguma maneira Hatoum reflete esse desejo neoárcade. A Manaus onde o romancista vive atualmente é a megalópole da Zona Franca; então não é errado que talvez esse seja um desejo inconsciente ou não de Hatoum de voltar a uma Amazônia mais bucólica. Ele, no supracitado romance, compara o progresso de Manaus com a tranquilidade de vila Bela e mostra como o homem capitalista é atormentado por sua própria necessidade de consumo. Até a filosofia do “Carpe Diem” aparece no romance, pois a atitude do protagonista, Arminto Cordovil, é a de rejeitar os negócios da família e viver intensamente o presente, aproveitar os prazeres da vida. Os mitos do Eldorado e da cidade Encantada talvez sejam o grito de um romancista que vê o progresso como inevitável, mas resente-se pela incapacidade de o homem preservar a natureza. A cidade pode ser interpretada como uma metáfora da própria Amazônia, destruída aos poucos pelos ideais de progresso da sociedade burguesa ocidental.



EDIÇÃO Nº 05 OUTUBRO DE 2013
ARTIGO RECEBIDO ATÉ 02/09/2013
ARTIGO APROVADO ATÉ 30/09/2013

A ideia de um ser mitológico e belo, que seduz as pessoas para levá-las para o fundo do mar encontrou aqui entre os indígenas um mito semelhante: o do boto e da sucuri. Originalmente o boto tenta explicar do sumiço de mulheres entre os indígenas. Estes criaram o mito de uma figura de incontrolável beleza que seduziria mulheres, as quais seriam levadas para um lugar submerso. Como explicar a morte de uma pessoa ou a fuga ou rapto de uma mulher para os filhos? O boto é esse grande eufemismo explicativo desse sumiço.

A cobra sucuri é outra lenda que possui cunho de realidade. Se há um animal que mexe com os nervos dos ribeirinhos e dos indígenas é a sucuri. É comum nos noticiários na Amazônia relatos de pessoas que são engolidas por sucuris. Índios, pescando, de repente sumiram travados por tais cobras. Então, o medo real tornou-se um pavor coletivo, e como a cobra mergulha em águas profundas, diz-se que ela tem acesso à cidade encantada. Seria ela, pois, o elo perdido para encontrar a cidade submersa.

No entanto, a sucuri e o boto enquanto entes mitológicos possuem uma contradição. Ambos levam as pessoas para uma cidade encantada, espécie de paraíso, onde teoricamente todos desejariam ir. Porém levam de maneira brusca, há o encantamento e nunca mais se vê a pessoa. Essas histórias são contadas para acalmar o ânimo das pessoas que tiveram seus entes queridos desaparecidos ou mortos. As pessoas se contentam, pois sabem que seus entes estarão numa espécie de céu submerso. Mas os seres, a sucuri, principalmente, que as levam causam pavor aos indígenas e ribeirinhos, da mesma forma que representação simbólica da morte para os ocidentais, ser magro, com a foice na mão, e que lembra um anjo negro, aterroriza muitos até hoje. Lembra também Caronte¹ na mitologia grega, o qual leva as almas dos mortos para o Hades. O boto e a sucuri passam a ser então essa espécie de “anjo da morte” que levam as pessoas para uma cidade de paz e riqueza.

Entretanto, a ideia de cidade encantada pode ser usada para outros objetivos. Um amante inconsolado com a fuga de sua amada busca de todas as formas encontrar uma explicação para o sumiço da moça. Ulisses Tupi, o prático contratado por Arminto Cordovil para procurar Dinaura, crê de fato no mito e repassa para o seu chefe aquilo que ouviu entre os caboclos durante a procura, eis o que o narrador nos conta:



EDIÇÃO Nº 05 OUTUBRO DE 2013
ARTIGO RECEBIDO ATÉ 02/09/2013
ARTIGO APROVADO ATÉ 30/09/2013

Jurou que Dinaura estava viva, mas não no nosso mundo. Morava na cidade encantada, com regalias de rainha, mas era uma mulher infeliz. Ele ouviu isso nas palafitas de beira de rio, nas freguesias mais distantes; ouvia dos caboclos solitários, que vivem com suas sombras e visões. Dinaura foi atraída por um ser encantado, diziam. Era cativa de um desses bichos terríveis que atraem as mulheres para o fundo das águas. E descreviam o lugar onde ela morava: uma cidade que brilhava de tanto ouro e luz, com ruas e praças bonitas (Hatoum, 2008, p. 64).

Mas o mito do boto aqui muda um pouco em relação ao comentado alhures, pois antes o boto era um sedutor que levava alguém à cidade encantada, agora o mito transfigura-se, e o boto é um “desses bichos terríveis que atraem as mulheres para o fundo das águas”, sendo cativas deles. O mito aqui se transfigura de acordo com o interesse do narrador. É o eufemismo, não da morte, mas da fuga ou por intenção, ou por adultério, ou por qualquer outro motivo, que não necessariamente a morte. Neste caso o mito é apenas uma explicação para um fenômeno social e não cosmogônico.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O conceito de mito pode ser entendido sob duas perspectivas distintas, a tradicional e a pós-moderna. Aquela é uma explicação ontológica para a existência dos fenômenos ou uma tentativa de educar socialmente através de uma moral implícita. A segunda perspectiva é a do mito enquanto fruto de uma sociedade industrializada; nesta, a crença nos mitos tradicionais praticamente inexistente, sendo eles vistos apenas como algo exótico, incapaz de se chegar a uma verdade válida sobre os fenômenos físicos e sociais. Assim, a função dos mitos tradicionais é questionada em prol de uma nova moral, a da sociedade industrial.

As duas perspectivas podem ser estudadas em *Órfãos do Eldorado*, entretanto o foco deste trabalho foi averiguar até que ponto os mitos tradicionais representam de fato os



EDIÇÃO Nº 05 OUTUBRO DE 2013
ARTIGO RECEBIDO ATÉ 02/09/2013
ARTIGO APROVADO ATÉ 30/09/2013

interesses das minorias políticas descritas no romance. Assim, buscou-se responder à seguinte pergunta: quais são os mitos tradicionais que se visualizam no romance e o que representam de fato? Os mitos tradicionais no livro citado são abordados não como coisas em si, de uma realidade objetiva, mas como representações de uma cultura em extinção (a agrária, com base na agricultura familiar), basicamente a cultura dos povos tradicionais da floresta, em especial os indígenas. Os mitos e lendas advindos desses povos sofreram perseguições e foram sendo aos poucos substituídos por outros de matizes europeias. Buscou-se aqui provar esse fato, demonstrando que os mitos expostos no livro são criticados pelas classes mais abastadas e que muitas vezes o choque cultural entre as raças distintas reverbera na luta entre os mitos tradicionais pré-colombianos e os europeus.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W. **HORKHEIMER**, Max. “A indústria cultural: o esclarecimento como mistificação das massas”. In: *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro, Zahar Ed., 2006.

ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução de EUDORO DE SOUSA. Porto Alegre, Globo, 1966.

BARTHES, Roland. *Mitologias*. Trad. Rita Buongermino e Pedro Souza. 10 ed., Rio de Janeiro. Bertrand Brasil. 1999.

_____. “Introdução à Análise Estrutural da Narrativa”. In: *Análise estrutural da narrativa*. Ed. Vozes, São Paulo, 1973.

BENJAMIN, Walter. “O Narrador”. In: *Obras Escolhidas: magia e técnica, arte e política*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 10ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1996.

BOECHAT, Fernanda Boarin. *Espaço da identidade: a relação entre espaço e personagens em Cinzas do Norte e Órfãos do Eldorado de Milton Hatoum*. Curitiba: UFPR, 2011, Dissertação de Mestrado.

CAMPANELLA, Tommaso. *A Cidade do Sol*. Coleção os Pensadores, Editora Abril Cultural, 3ª ed. , São Paulo, 1993.



EDIÇÃO Nº 05 OUTUBRO DE 2013
ARTIGO RECEBIDO ATÉ 02/09/2013
ARTIGO APROVADO ATÉ 30/09/2013

ELIADE, Mircea. *Aspectos do mito*. Ed. Perspectiva. 1972.

_____. *mito e realidade*. Trad. Pola Civelli. São Paulo. Ed. Perspectiva. 1989.

FERREIRA, Wallace. *Uma análise revisionista de Adorno e Horkheimer em “A Dialética do Esclarecimento*. CSONline – revista eletrônica de ciências sociais. Ano 2, vol. 5, dezembro de 2008.

FRIEDRICH, Helena. *Órfãos do Eldorado: mito, história e orfandade*. Cenários, vol. 1, nº 1, (2009). Disponível em www.seer.uniritter.edu.br. Acesso em 3 de jul. 2011.

HATOUM, Milton. *Órfãos do Eldorado*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. Milton Hatoum encara o desafio da novela órfãos do eldorado. Revista Último Segundo, 18 de março de 2008. Disponível:
http://ultimosegundo.ig.com.br/cultura/2008/03/18/Milton_hatoum

_____. *O arquiteto da memória*. [11 de outubro, 2004]. Frankfurt: Deutsche Welle. Entrevista concedida a Soraia Vilela Disponível em: <<http://www.dw-world.de/dw/article/0,1355392,00.html>>. Acesso em: 11 nov. 2008.

_____. *Escrever à margem da história*. [5 de novembro, 1993]. São Paulo: Revista *Mirandum* – coedição Mandruvá (Revista de Estudos Árabes da FFLCHUSP). Entrevista concedida a Aida Ramezá Ranania. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/collat6/milton1.htm#escrever>>. Acesso em: 09 mar. 2013.

JAEGER, Werner. “Homero como educador”. In: *A Formação do Homem Grego*. 3ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Tradução: Tânia Pellegrini – Campinas, 8ª edi. SP. Papyrus, 2008.

MORE, THOMAS. *A Utopia*. Tradução de Luís Andrade, Ediouro, Rio de Janeiro, 1992.

PINTO, Júlio Pimentel. *Órfãos do Eldorado, de Milton Hatoum*. Revista eletrônica “Paisagens da Crítica”, de 17 março de 2008. Disponível em <http://paisagensdacritica.wordpress.com/2008/03/>, último acesso: 31.01.2013.

RIBEIRO, Maria Goretti. *Da literatura aos mitos: a mitopoética na literatura de Lya Luft*. XI Congresso Internacional ABRALIC. (Tessitura, Interações, Convergências). USP/ São Paulo. 13 a 17 de julho de 2008.

ROSSI, Andrea Lúcia Dorini de Oliveira Carvalho. *Mitologia: abordagem metodológica para o historiador da Antiguidade Clássica*. História. São Paulo, v. 26, nº 1, p. 36-52, 2007.



EDIÇÃO Nº 05 OUTUBRO DE 2013
ARTIGO RECEBIDO ATÉ 02/09/2013
ARTIGO APROVADO ATÉ 30/09/2013

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. Editora Cultrix. 25ª edição, São Paulo, 1999.

SWIFT, Jonathan. *As viagens de Gulliver*. Tradução: Cruz Teixeira. Fonte Digital, São Paulo, 2004.

TEIXEIRA, Ivan. *Estruturalismo*. Revista Cult, p. 34-37, outubro de 1998.

TURCHI, Maria Zaira. "Crítica do Imaginário: percursos e perspectivas". In: *Literatura e antropologia do imaginário*. Ed. UNB. Brasília, 2003.