

Artigo Original

Literatura, Memória e Discurso

Letras, v. 70, p. 01-18, e88780, 2025 - DOI:10.5902/2176148588780 - ISSN 2176-1485
Submissão: 28/08/2024 Aprovação: 13/02/2025 Publicação: 28/11/2025

Rizomas da ancestralidade: colonialidades em *Órfãos do Eldorado*, de Milton Hatoum

Rhizomes of ancestry: colonialities in *Órfãos do Eldorado*, by Milton Hatoum

Raynieri Sousa

Universidade Federal de Mato Grosso

Divanize Carbonieri

Universidade Federal de Mato Grosso

Resumo: O presente artigo tem como objetivo analisar o romance *Órfãos do Eldorado* (2008), de Milton Hatoum, tomando como chave de leitura as colonialidades do poder, do ser e do saber. Essas categorias são investigadas, sobretudo, por Aníbal Quijano (2005) e Ramón Grosfoguel (2008). No romance, existe a presença de marcas dos aditamentos coloniais no tratamento de personagens indígenas, tornando passíveis de problematização as práticas autoritárias, genocidas e epistemicidas às quais os povos tradicionais são acometidos ainda na contemporaneidade. Assim, a presente análise se volta para a interrogação das estandardizações coloniais dos indígenas que figuram no capitalismo como sistema-mundo.

Palavras-chave: Ancestralidade; Colonialidades; *Órfãos do Eldorado*

Abstract: This article aims analyze the novel *Órfãos do Eldorado* (2008), authored by Milton Hatoum, taking as a reading key the theoretical perspective around the colonialities of power, being and knowledge. Those categories are investigated mainly by Aníbal Quijano (2005) and Ramón Grosfoguel (2008). In the novel, there is the presence of marks of colonial additions in the treatment of indigenous characters, making the authoritarian, genocidal and epistemic practices that still affect traditional peoples in contemporary times subject to questioning. Thus, this analysis turns to the interrogation of colonial standardizations of indigenous peoples that figure in capitalism as a world-system.

Keywords: Ancestry; Colonialities; *Órfãos do Eldorado*

Introdução

No romance *Órfãos do Eldorado* (2008), de Milton Hatoum, delineia-se uma atmosfera que revela muito das inúmeras violências sofridas pelos povos ancestrais, marginalizados ao longo do



Artigo publicado por Letras sob uma licença CC BY-NC 4.0.

processo histórico, com desenvolvimento considerável de estigmas ainda na contemporaneidade. Tendo isso em vista, o objetivo do presente artigo é investigar as marcas das chamadas colonialidades do poder, do ser e do saber presentes no texto hatouniano. Para que o estudo alcance a substância teórica necessária, embasamos nossa argumentação nas perspectivas decoloniais propostas por Aníbal Quijano (2005) e Rámon Grosfoguel (2008). Além disso, contamos com as contribuições de um recorte da fortuna crítica de Milton Hatoum, da qual evidenciamos os trabalhos de Edson Dorneles (2014) e de Cinthia Virginio (2022).

A obra de Hatoum é marcada pelo viés memorialístico e remonta cenários catastróficos, podendo servir de base para a consolidação de dramas familiares que extrapolam o círculo de convivência e se contaminam por questões históricas. No romance em foco, temos a reverberação dos processos de colonização e da consequente prática do epistemicídio em solo brasileiro. Vistos como heróis idealizados pelos românticos e, posteriormente, como símbolos da independência cultural, os grupos indígenas recebem uma atenção especial neste estudo, principalmente, sob a ótica do desvelamento da opressão, da violência e do autoritarismo.

Portanto, percebemos que, a partir de um exame das marcas coloniais no enredo do romance, podemos problematizar e refletir acerca do tratamento que recebem os indivíduos acometidos pela reiteração de práticas que os imputam como sujeitos subalternizados. Assim, por intermédio da análise literária, o debate em torno do lugar social da figura do indígena no Brasil coloca-se em pauta. Pretendemos, com isso, contribuir para a interrogação dos discursos coloniais, lançando mão de uma abordagem crítica a respeito da fundação da modernidade. Tal empreendimento histórico embasou-se no genocídio dos povos originários, na exploração da mão de obra gratuita (de indígenas e de negros) e na propagação das hostilidades contra esses grupos, ainda resistindo às investidas das diferentes formas de colonialidade.

A ideia de nação brasileira por meio da literatura

Alfredo Bosi (1994) aborda o chamado *complexo colonial* como forma de condução que guiou a vida e a construção do pensamento dos povos submetidos aos processos de dominação pelo colonialismo. Os procedimentos denominados como aculturação estão presentes na constituição da ideia de nação brasileira, bem como dos demais territórios colonizados. Portanto, *A carta* (1500) marca o início do processo colonial que se desenrolou no Brasil – por pelo menos três séculos, adquirindo novas configurações com o passar dos anos.

Bosi (1994) adota a perspectiva da literatura de informação para definir o material produzido por viajantes, cronistas e missionários que se instalaram e/ou passaram pelo país com o intuito de incutir consciência, de doutrinar os povos originários e de obter vantagens para a sua nação. Essa vertente crítica pode restringir os escritos ao caráter de documentos. No entanto, o pensamento

do autor contribui para o levantamento de reflexões em torno dos desdobramentos suscitados, principalmente, mediante uma revisita ao texto de Pero Vaz de Caminha (1500).

Hayden White (1994) trata as chamadas *ficções da representação factual* para indicar as abrangências e as ultrapassagens entre o discurso produzido por historiadores e por escritores que trabalham com ficção. O intuito da presente abordagem é conceber *A carta*, de Pero Vaz de Caminha, como uma obra literária de viagem – comumente atribuída aos escritos dos agentes envolvidos nas viagens ultramarinas com teor exploratório. Sendo delimitada uma série de conceitos, como: a modernidade, as práticas coloniais, a criação da ideia de raça, o patriarcalismo e, consequentemente, a visão eurocêntrica do mundo – tudo isso sendo circunscrito na atitude, defensável pelos moldes da fé, de uma “batalha” em nome de Cristo.

Apesar dos intensos desacordos entre críticos literários e historiadores, tomamos como exemplo o primeiro registro do achamento do Brasil, à época, Terra de Vera Cruz, para discutirmos as vicissitudes do texto que notifica a existência do Mundo Novo, a partir dos moldes estéticos, elencando as questões pontuadas mediante a perspectiva defendida por White (1994). Para ele, a linguagem está contaminada pelos vieses políticos, portanto, tratamos da ótica dos vencedores, do homem branco europeu, sem determinar a eleição do discurso eurocêntrico como um apontamento contundente, mas como oportunidade de problematização.

O relato de Pero Vaz de Caminha ao Rei D. Manuel I é atravessado por uma série de incertezas, uma vez que há registros no texto que indicam a permanência do cronista no interior da embarcação. Num dos primeiros momentos de encontro dos portugueses com os indígenas, o tom da narrativa se desenvolve: “A feição deles é serem pardos, à maneira de avermelhados, de bons rostos, e bons narizes bem-feitos. Andam nus, sem nenhuma cobertura, e não procuram cobrir nada, sem fazer caso de mostrar suas vergonhas”. (Caminha, 2021, p. 67-68).

Nas primeiras impressões, o cronista deixa claro o seu discurso interpelado pela ideia que viria a ser delimitada como eurocentrismo: no âmago da alteridade radical dada pelo encontro entre povos tão diferentes, sobressai-se uma verve preconceituosa (quanto aos costumes e modos de vida dos povos originários). Esse fato será posteriormente enraizado na mentalidade brasileira, como bem aponta o historiador Sérgio Buarque de Holanda (1936) – compreendemos que a imagem do *bom selvagem* seria o elemento fundador do que ele chamou de *o homem cordial*.

Ainda no que tange à constituição do pensamento de Holanda (1936), a sua categorização de dois arquétipos pode contribuir para a ratificação dos apontamentos: o *aventureiro* e o *trabalhador*. O primeiro não se identifica com o labor, com o investimento de tempo em possibilidades de obtenção de resultados futuros, preferindo, portanto, a glória dos feitos épicos, tal como a exploração do Novo Mundo; por sua vez, o segundo valoriza o investimento do tempo em atividades gradativas, com recompensas no ato do trabalho contínuo, os resultados são consequências das atitudes pretéritas. Assim, associamos os construtos aos agentes envolvidos no complexo colonial.

Dentre os pontos marcantes da narrativa, ressaltamos o advento da modernidade, não somente pela noção de *aventureiro*, de Holanda (1936), mas também pelo uso de ferramentas desconhecidas pelos povos originários. A reunião de um alto quantitativo de indígenas em torno dos colonizadores para sanar a curiosidade sobre instrumentos de trabalho feitos de ferro, motiva-os a auxiliarem os viajantes no talhamento de madeira para a construção de uma grande cruz como símbolo da fé. As ferramentas de ferro podem funcionar como *alegoria da modernidade*, como temos destacado.

A construção da cruz marca a *colonialidade religiosa*, empregada como mecanismo de silenciamento, de controle e de manutenção do poder por meio do cristianismo. Uma cena emblemática é a finalização da construção da cruz, seguida do primeiro ato de imposição da fé cristã, a celebração de uma missa. A postura comportamental dos indígenas é lida como inocente e inapropriada, principalmente quando ganha ênfase o andar desinibido e desprovido de preocupação das mulheres que ali habitavam, nuas e com as *vergonhas à mostra*, inclusive no momento da missa celebrada ao final da construção da cruz.

As marcas do *epistemicídio ancestral* circunscrevem-se na tônica do texto, mas uma passagem que demonstra a latência das concepções é instituída assim que se narra sobre como funcionaria a interação, caso os agentes falassem a mesma língua, porque para os portugueses, os povos indígenas não tinham crença alguma. Segundo a perspectiva, eles poderiam ser cristãos sem resistência alguma. Com base nos pressupostos de Quijano (2005), a ideia de raça é fundamentada pelos modelos aqui retratados.

Então, mediante o tratamento de recursos estéticos, é possível constituir uma perspectiva crítica de todo o movimento colonialista, assim como dos seus prolongamentos na contemporaneidade. Com isso, o complexo colonial retratado pela carta proporciona uma compreensão dos processos de subalternização experienciados pelos povos originários que ainda enfrentam ataques e vivenciam práticas altericidas. Afinal de contas, precisamos revisitar as fundações que originaram nossa sociedade – a começar pelos rizomas ancestrais.

Um diálogo em torno das colonialidades

Pensar o lugar da ancestralidade em territórios tomados pelos processos de colonização requer um recorte epistemológico específico, por conta das consequências do *colonialismo histórico*. A realidade atual (de países como o Brasil) comprehende tais circunstâncias e, por conta disso, propomos uma revisita ao pensamento de estudiosos que contemplam a situação colonial e as marcas das colonialidades no presente.

Para Quijano (2005), a globalização que caracteriza a contemporaneidade tem suas raízes nos processos de colonização ocorridos em séculos anteriores e nos seus desdobramentos ao longo do tempo. O autor sistematiza conceitos que embasam uma visão acerca das diferentes

movimentações coloniais com impacto nas sociedades até a contemporaneidade. Além disso, pensa problemáticas que giram em torno da noção do chamado *capitalismo colonial/moderno* como um estágio fundamental da instituição das relações de poder ainda vigentes no presente, cujo eixo central é a divisão racial da população mundial. Para ele, a ideia de raça surge com a constituição da América, amalgamando-se à construção de alteridades coloniais.

De acordo com a sua perspectiva, a crença na superioridade dos colonizadores europeus acarretou que outros povos fossem vistos como inferiores, numa relação marcada por delimitações e circunscrições culturais, econômicas, sociais e intelectuais de alto grau. Dessa forma, foram criadas as primeiras identidades raciais de índios e negros. Quijano (2005) afirma que a ideia de raça persiste na atualidade como o eixo principal do padrão de poder mundial. Assim, se o colonialismo histórico se encerrou com as independências das nações colonizadas, a sobrevivência das relações de poder constitui o que ele denomina de *colonialidade do poder*.

Quijano (2005) ainda esclarece que a questão identitária e de poder envolvida no par antitético conquistador/conquistado desenvolve noções fundamentais sobre a própria concepção de trabalho. Um claro exemplo disso é a relação estabelecida entre o europeu e o labor, em detrimento de países explorados no período colonial: a própria imputação do jugo colonialista resulta em mão de obra gratuita, obtida por imposições e por todas as formas de atrocidades que os países colonizados conheceram. Na América ainda, o processo que identificamos como o estabelecimento das alteridades raciais também abrangeu novas significações para os colonizadores.

A figura do colonizador percebe, por intermédio do que constitui o chamado *capitalismo colonial/moderno*, uma sistematizada forma de dominação populacional e, automaticamente, de acúmulo de riquezas. Ademais, o autor entende que a instituição do capitalismo está diretamente conectada com a construção das raças, uma vez que o caráter de inferioridade de alguns indivíduos foi o meio encontrado para delegar a eles suas funções subalternas na maquinaria destrutiva.

Outras considerações de Quijano (2005) apontam para a consolidação dos colonizadores como detentores do poder. Em consequência disso, o autor também reflete acerca das novas percepções, das transformações dos centros urbanos dos grupos dominantes e do crescimento das rotas de comércio. Isso nos leva a enxergar a segregação/exclusão social como um alargamento da noção de raça – no presente, tal movimento é acompanhado pela presença da marginalização em núcleos populacionais, como é o caso das favelas e dos conjuntos habitacionais fundados para atender uma parcela social em estado de vulnerabilidade socioeconômica.

Direcionando a discussão para o contexto histórico referenciado, Quijano (2005, p. 120) declara que “[o] vasto genocídio dos índios nas primeiras décadas da colonização não foi causado principalmente pela violência da conquista, [...] mas porque tais índios foram usados como mão de obra descartável”. O genocídio dos indígenas está no DNA da civilização brasileira, marcando

o apagamento e a destruição de culturas ancestrais, como temos reforçado, por conta da noção de inferioridade efetivada a partir do momento colonial.

As relações de poder por meio da delimitação das posturas de servidão e escravidão a partir do conceito de raça se prolongam nas construções de novas identidades e no cerceamento da produção intelectual, como um dos níveis de controle. Observamos que Quijano (2005) manifesta uma visão do colonialismo em setores distintos, enfocando também o *colonialismo do saber*, como mais um produto da exploração econômica e cultural.

Foi realizado um esforço, em todos os sentidos, para que a Europa se fortalecesse como a cultura dominante, gerando, por exemplo, as práticas de aculturação nas colônias (no Brasil, a atuação da Companhia de Jesus deu-se de maneira enérgica). Além do mais, pensar as vicissitudes do processo de colonização perpassa a espoliação dos povos subjugados, que se torna mais densa e elaborada quando atravessa a população explorada, porque se encontram outros grupos com exposição ainda maior aos processos de dominação, como é o caso das mulheres.

Nesse sentido, Grosfoguel (2008) propõe uma construção epistemológica pautada na concepção da subalternidade diante da imprescindibilidade de uma contribuição decolonial. Para o autor, a discussão seria capaz de proporcionar um rompimento na condução binária herdada pelos processos de colonização, o que também influencia uma nova visada diante do que é apontado como *capitalismo enquanto sistema-mundo*.

Grosfoguel (2008) enfatiza ainda a linha condutiva adotada pelos estudiosos da colonialidade, afastando-se “da imperial epistemologia dos Estudos Regionais, [porque] a teoria permaneceu sediada no Norte, enquanto os sujeitos a estudar se encontram no Sul”. (Grosfoguel, 2008, p. 116) e se aproximando dos saberes silenciados. A tomada de posição de alguns intelectuais ocasionou a sua saída do Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos (criado a partir do modelo oferecido pelo Grupo Sul-Asiático de Estudos Subalternos), o que acabou levando à extinção do grupo.

Para os dissidentes, “[o]s seus membros subestimaram, na sua obra, as perspectivas étnico-raciais oriundas da região, dando preferência sobretudo a pensadores ocidentais”. (Grosfoguel, 2008, p. 116). O embate teórico no grupo reproduzia a situação muito conhecida por meio do colonialismo como um processo histórico: a história sendo narrada pelos vencedores ou a partir de uma ressonância do seu pensamento.

Segundo o autor, seria uma das críticas que ele entende como suplemento da colonialidade do poder e do saber (Quijano, 2005), além de constituir os pontos que são levados em consideração na atitude discursiva: o *lugar epistêmico* e o *lugar social*. Com base em seu texto, o fato de pertencer ao grupo subalternizado não é suficiente para definir uma constituição crítica a partir da realidade vivenciada.

Grosfoguel (2008) chama de *fosso colonial* o lugar em que sua teoria está situada. A sua intenção é produzir uma epistemologia que parta da realidade subalternizada pelo sistema-mundo como

recorte capaz de configurar um pensamento decolonial. O trabalho de eleger um discurso capaz de realinhar os apontamentos e reconduzir os pontos de vista da colonialidade deve extrapolar as questões econômicas, principalmente, porque um dos resultados de toda a ação colonialista é o ato de criar a ideia que o sistema-mundo é um empreendimento essencialmente econômico.

Com isso, as colonialidades, pontuadas pelos autores confirmam uma tarefa necessária – a reformulação da concepção colonial brasileira para que seja construída uma reflexão sobre o atual estado das marginalizações sociais, culturais e políticas. Tendo isso em vista, propomos uma leitura de *Órfãos do Eldorado*, mediante os levantamentos das questões de colonialidade do poder, do ser e do saber, pois é uma narrativa que retrata o esfacelamento de sonhos, de realidades e, principalmente, da ancestralidade dos povos originários.

A Cidade Encantada como cosmovisão indígena

Órfãos do Eldorado apresenta um relato de vidas em ruínas, a metáfora é muito bem construída por Hatoum ao criar um enredo em primeira pessoa guiado pelo narrador-protagonista, Arminto Cordovil. O homem, já idoso e cansado, conta sua trajetória de vida a partir de um lugar de miséria, de isolamento e de melancolia. Por meio de sua narrativa, o leitor acompanha as agruras da memória e a insistência do esquecimento, além da exposição de uma perspectiva amena em relação aos eventos decorridos em muitas passagens.

O romance se passa no século XIX, precisamente no Norte brasileiro, entre os estados do Amazonas e do Pará. O núcleo familiar dos Cordovil é constituído por três gerações – Edílio, Amando e Arminto. Os personagens movimentam a máquina colonial no local e constituem uma série de episódios que impulsionam a análise do material estético. A exploração humana, a violência como motor organizacional e o apagamento de memórias ancestrais marcam a narrativa (criando um clima de desigualdade e de ausência de esperança). No posfácio, as palavras do próprio autor indicam o desvelamento de sua técnica de escrita, pautada na pesquisa e na tradução cultural dos saberes e dos contos populares, porque:

[m]uitos 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 voltavam 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. 105-106).

A Cidade Encantada, o Eldorado, ganha contornos no texto literário, desde o título, que apresenta uma situação de orfandade, de perda e de deslocamento em relação ao status de equidade

em seus mais distintos níveis. De acordo com Edson Dorneles (2014), o escritor teve contato direto com o pensamento ameríndio, o que entrelaça à narrativa as suas lembranças, uma vez que ele viveu parte de sua vida em Manaus. Porém, para o pesquisador, nos contos referenciados no romance, figuram relatos de ordem histórica, etnográfica e antropológica. Configurando assim, uma espécie de perpetuação do conhecimento adquirido com características populares. Sobre o romance, ele afirma:

Arminto, filho da cidade, e Dinaura, filha da aldeia: esta desestabiliza o mundo urbano, empresarial, moderno (relacionado ao barco a vapor, às instituições do Estado, entre outras) de Arminto, o seduz, o encanta e o leva a abrir mão de todo o seu mundo civilizado. O mundo de Arminto é povoado de documentos, cartas, escritos, máquinas e uma desenfreada busca por controle do outro (escolas, orfanatos, igrejas); o de Dinaura estende um véu sobre os olhos de Arminto: um véu de encantamento. (Dorneles, 2014, p. 37).

Com isso, a ancestralidade está presente no texto literário por intermédio de movimentações que giram em torno de alguns personagens, ganhando maior profundidade e importância na constituição de uma ótica que evidencia as violências sofridas pelas comunidades tradicionais. “Assim, a narrativa é marcada pelo esforço do narrador em resgatar retalhos de suas vivências e experiências, [...] em um espaço povoado e de sujeitos e suas falas ‘historicamente silenciadas’ [...].” (Silva, 2017, p. 328). Por isso, mencionamos as figuras de Florita e Dinaura como representações de destaque. Como notamos numa interpretação cultural presente na abertura do romance:

[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 o 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. (Hatoum, 2008, p. 11).

A atitude de Florita enquanto tradutora intercultural é demarcada pelo ato de intermediação entre signos de diferentes culturas. A angústia da mulher é presentificada pela sua vontade de viver em um mundo melhor, permitindo a inferência de desejo de anulação das opressões típicas da colonialidade – responsáveis pela morte e pelo sumiço de seu marido e filho. Posteriormente, Florita revela a omissão de fatos na tradução – como forma de poupar o narrador-protagonista. Sobre esse apontamento, concordamos com a pesquisadora Maria Alexandrina Silva (2017, p. 331-332):

[c]omo todos os outros narradores hatounianos, [Arminto] é também um ser fendido, falta-lhe tudo, principalmente legitimidade para tal. Esta pode ser também uma outra faceta em Hatoum, seus narradores vão sendo tecidos mediante a urdidura da própria narrativa. Arminto, protagonista e narrador, vai construindo o enredo mediante as histórias ouvidas em suas andanças pela zona portuária de Manaus, nos pontos comerciais de Vila Bela ou mesmo na voz “duvidosa” de Florita, quando “traduzia” as lendas contadas pelos índios velhos das aldeias próximas. Ou ainda, em frequentes digressões volta ao passado, à infância ou à juventude tumultuada entre os tempos difíceis de estudante em Manaus, as bebedeiras e passagens pelos cabarés e salões de navios na orgia, até se situar em Vila Bela e se deixar carcomer pela velhice ou pelo desejo por Dinaura.

As narrações do velho Arminto dão vazão ao *misticismo*, sendo concebidas sob o viés da estranheza e perpetuam o valor de inferioridade difundido pela criação da ideia de raça, com o aditamento da invenção do eurocentrismo (Quijano, 2005). Em continuidade, a postura que expressa determinado desconhecimento e preconceito diante de manifestações culturais ancestrais, também está destacada no romance, como o trecho a seguir comprova:

Florita traduzia as histórias que eu ouvia quando brincava com os indiozinhos da Aldeia, lá no fim da cidade. Lendas estranhas. Olha só: a história do homem da piroca comprida, tão comprida que atravessava o rio Amazonas, varava a ilha do Espírito Santo e fisgava uma moça lá no Espelho da Lua. Depois a piroca se enroscava no pescoço do homem, e enquanto ele se contorcia, estrangulado, a moça perguntava, rindo: Cadê a piroca esticada?

[...] Lendas que eu e Florita ouvíamos dos avós das crianças da Aldeia. Falavam em língua geral, e depois Florita repetia as histórias em casa, nas noites de solidão da infância.

Uma história estranha me assustou [...]. (Hatoum, 2008, p. 12).

O susto como consequência da exposição às culturas que fogem do padrão de dominância colonizadora é o menor dos resultados do processo de colonialidade. O epistemicídio, caracterizado pela destruição de saberes populares divergentes do mencionado construto padronizado da postura das constituições do saber, retrata as relações de poder que perpassam os territórios subjugados e delegados numa situação de inferioridade.

O caráter exótico atribuído às práticas da vivência indígena está demarcado, em *Órfãos do Eldorado*, sob a alcunha ligada ao relato mítico, como no caso de Dinaura, personagem que tem um envolvimento amoroso com Arminto. A indígena tem uma postura comportamental, sendo lida como arredia, observadora e acuada, sistematizada em seu constante silêncio e aura de mistério. Isso desenvolve a opinião popular como um exemplo das figuras encantadas, ligadas à magia e ao ocultismo. Afinal, a população acredita na metamorfose da mulher em uma cobra sucuri que seduz homens para as profundezas das águas.

Marcas do epistemicídio e do altericídio indígena

Em muitos momentos, Dinaura é vista como uma mulher passível de civilização: “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). Assim, a personagem dá indícios de temor e de acuamento em relação ao narrador-protagonista, um fato que não é totalmente esclarecido, mas uma vez pontuamos o prisma de Arminto sobre os episódios narrados como uma possível limitação do panorama amplo dos eventos.

Com a racialização dos seres e, posterior, subalternização, surge uma hierarquia instituída com base no autoritarismo que parte da ideia mencionada mediante a exploração do viés exótico e selvagem (como destacado pelos trechos do romance), podendo ser interpretada, em alguns personagens, como uma espécie de medo: “[Dinaura] se vestiu e fez um gesto: que a esperasse, voltava logo. Saiu correndo, como se fugisse de uma ameaça”. (Hatoum, 2008, p. 51). Uma passagem do romance que exemplifica a diferença apontada também pode ser observada quando um grupo de pessoas visita Vila Bela e age como se estivesse diante de um espetáculo no zoológico:

[...] quando quatro turistas paulistas passaram por Vila Bela, ganhei um dinheirinho. Três mulheres e um homem. Escritor. Elas eram elegantes e posudas, todas vestidas de preto, e viviam molhadas de tanto calor. Foi um alvoroço, os homens não saíam de perto das grã-finas. O escritor puxava conversa com todo mundo: índios, caboclos, artesãos e compositores de toadas. E não se cansava de anotar o nome das plantas e bichos. Comia tudo, até piranha frita. Os quatro foram recebidos pelo prefeito e homenageados pelo Conselho Municipal. (Hatoum, 2008, p. 86).

Ou ainda, quando Arminto recorda a visita de outro grupo que gostaria de vivenciar uma experiência de contato com indígenas. Uma marca da consciência do narrador-protagonista emerge quando ele comenta sobre a possibilidade de percepção e de análise da própria população local, porém, a sugestão não atende a concepção da alteridade buscada pelo grupo:

[I]embro de um grupo de turistas que queria ver índios. Eu disse: É só observar os moradores da cidade. Um dos turistas insistiu: índios puros, nus. E então os acompanhei até a Aldeia da minha infância e mostrei a eles os últimos sobreviventes de uma tribo. Se quiserem conversar com eles, conheço uma tradutora, eu disse, pensando em Florita. Não queriam conversar, e sim fotografar. (Hatoum, 2008, p. 88).

Ao retomarmos a ótica de Quijano (2005) e de Grosfoguel (2008), depreendemos que a inferioridade como instrumento de subjugação (justificada por questões biológicas) está presente nas práticas de violência sofridas pelas comunidades tradicionais. No romance, Edílio Cordovil, o avô do narrador-protagonista, gerencia e comanda um ataque às comunidades indígenas locais,

para conquistar espaço/território e acumular riquezas – efetivando os traços de colonizador em mais uma representação:

[...] diziam que em 1839 Edílio havia comandado um massacre contra índios e caboclos desarmados. Depois dessa matança, ele tomou posse de uma área imensa na margem direita do Uaicurapá. Um sobrevivente deve ter gravado os crimes do tenente-coronel Edílio Cordovil no tronco de uma árvore secular. Amando queria escrever um livro, “Façanhas de um civilizador”, uma elegia ao pai dele, um dos líderes da contrarrevida. (Hatoum, 2008, p. 71).

Os desenvolvimentos consecutivos das atitudes vistas a partir do prisma do colonizador como um benfeitor (capaz de civilizar indivíduos) perpassam vários setores e a própria composição da noção de sociedade e de modernidade. O enriquecimento de Edílio Cordovil é pautado na prática genocida e altericida, uma vez que destrói e massacra integrantes de outras culturas, além da violência explícita por meio do massacre, outras formas de exploração são desempenhadas no enredo. Por essa razão:

[a] terra sem mal no romance não pertence somente aos indígenas: ela é Dinaura, o Eldorado, a Terra Encantada, o Paraíso perdido, Manaos, e qualquer outro nome que os povos podem lhe dar. No entanto, aqui ela se sobressai porque está ligada aos indígenas, e nenhum outro povo da Terra tem sofrido mais a condição de desterro, pobreza, exílio e violência (genocídio, por exemplo) que esses auctótones. (Dorneles, 2014, p. 100).

O romance está permeado pela ideia da colonialidade em seus diversos contextos, como temos enfatizado em nossa análise. Um exemplo adicional é o controle linguístico e religioso sofrido pelas órfãs enviadas ao convento para seguirem os caminhos cristãos e servirem como mão de obra gratuita à instituição religiosa com moldes autoritários, por conta que:

[o]s regulamentos do orfanato eram severos. O toque do sino acordava as meninas às cinco da manhã. Rezavam às seis horas, ao meio-dia e antes de dormir. [...] Eu pensava que as órfãs só rezavam, costuravam e estudavam, mas elas faziam muito mais: de manhã trabalhavam na horta, espanavam o altar e as estátuas dos santos, e ajudavam a limpar o dormitório e as salas do colégio. No fim da tarde, depois das aulas, iam até a capela para dar graças e rezar com as carmelitas. Soube também que faziam um retiro semanal. Cada órfã ficava sozinha num quarto escuro, rezando o rosário inteiro diante do Coração de Jesus iluminado pela chama de uma vela. [...]

Florita me disse que várias órfãs falavam a língua geral; estudavam o português e eram proibidas de conversar em língua indígena. Vinham de aldeias e povoados dos rios Andirá e Mamuru, do paraná dos Ramos, e de outros lugares do Médio Amazonas. Só uma vinha de muito longe, lá do Alto Rio Negro. Duas delas, de Nhamundá, haviam sido raptadas por regatões e depois vendidas a comerciantes de Manaus e gente graúda do governo. Foram conduzidas ao orfanato por ordem de um juiz, amigo da diretora. Em Vila Bela, madre Joana Caminal era conhecida como a Juíza de Deus, porque proibia o escambo de

crianças e mulheres por mercadorias, e denunciava os homens que espancavam a esposa e as empregadas. (Hatoum, 2008, p. 40-42).

A comercialização de pessoas, principalmente de crianças e de mulheres, torna-se uma prática recorrente no romance. O retrato de uma sociedade desigual e sem muitas consequências para os atos criminosos narrados, geram um clima de impunidade, reverberando como propagação do modelo colonial. Como evidenciamos no fragmento que demarca uma das inquisições comandadas por Arminto – em busca de sua amada desaparecida (em condição de fugitiva ou encantada):

[c]onfessou: tinha dado uns trocados ao pai da menina, e na viagem para Vila Bela abusou da coitada. Quase criança, os olhos fechados de medo e vergonha. Levei-a ao palácio branco e fui avisar a polícia. Quando entrei na cadeia pública, desisti de qualquer justiça. O edifício, uma pocilga; e os carcereiros, uns miseráveis: pareciam mais condenados que os detentos. Contracei um velho prático de confiança e mandei a menina de volta para o Caldeirão. E o pior é que Denísio pulou do barco e saiu rindo por aí, satisfeito, dono de tanta malvadeza. (Hatoum, 2008, p. 63).

Ainda sobre as práticas da madre Joana Caminal, lida pela população como uma figura de justiça por denunciar atrocidades, mas facilmente questionada por impor uma fé e proibir a construção do conhecimento ancestral pelas vítimas de violência abrigadas no convento, podemos dizer que recebem densidade ao longo da “narração-testemunho” de uma das órfãs, facilmente, interpretadas como a destituição das personagens de uma série de direitos:

[a] primeira [órfã] contou que numa noite de chuva ela foi possuída pela Cobra-Grande e ficou tão agitada que toda a ilha começou a tremer, e por isso o rio Amazonas inundou sua casa. Depois ela se ajoelhou e rezou para expulsar da mente essa história profana. [...] O nome da penitente era Maniva. [...] Tinha uns doze anos quando viu sangue escorrer de sua vagina e tomou um susto. O primeiro sangue. Sentia a cabeça latejar, e gritou tanto de dor que seu tio levou a coitada para ser curada por um pajé da aldeia. 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: os trovões, as águas, os peixes e até o espírito dos mortos. [...] O pajé mais antigo mora lá em cima, na última escada. Um céu todo branco e prateado. Um novo mundo. Céu sem doença. (Hatoum, 2008, p. 44-45).

Um Novo Mundo, no qual uma tarefa constante é o ato de recalcar episódios violentos, como: o estupro, o abandono familiar e, em muitos casos, por necessidade diante da vida miserável e sem assistência básica, a venda/troca de seres humanos. Dessa maneira, concordamos com Cinthia Virginio (2022): a ideia de coletividade está fortemente impressa nas representações dos registros da oralidade no romance, a pesquisadora afirma que ocorre a perpetuação das narrativas a partir da interação e da disseminação dos contos populares entre as diferentes gerações, sendo um mecanismo de instauração de viés do encantamento no imaginário popular. Em uma reflexão a partir do rio, Virginio (2022, p. 173-174) percebe que:

[e]m *Órfãos do Eldorado*, a visão do rio aciona o deslumbramento, transformando o estado do sujeito. Da captura à percepção, o narrador segmenta os traços que compõem o espaço, observando-o como um espaço-tecido, em que todos os elementos se relacionam entre si, formando uma totalidade de sentido [...]. E, como em um movimento circular, retoma as suas memórias, incorporando a mulher desejada à paisagem.

A imbricação do real ao imaginário ancestral ocorre, portanto, de modo que a narrativa se confunde em muitas passagens, seja pela magia própria do rio, seja pela ligação ao encantamento como deslumbramento ou como forma de recalcar vivências dolorosas, como no caso das órfãs. Figurando também, por exemplo, numa espécie de montagem museológica no escritório da madre Joana Caminal, uma estandardização dos feitos coloniais que conforme as palavras de Arminto:

[a] sala parecia um museu pobre e improvisado. No chão, peças de cerâmica, máscaras de rituais e cacos de urnas funerárias de tribos indígenas que já não existiam. O nome do primeiro carmelita que pregou por aqui estava gravado na parede, entre as pinturas a óleo do rosto de santa Teresa e de são João da Cruz. (Hatoum, 2008, p. 39).

O pesquisador Márcio Seligmann-Silva (2019) tece críticas contundentes aos museus, sendo vistos como verdadeiras *empresas coloniais*, a partir de uma análise que os propõe como *arquivos marcados pela barbárie*. O pensamento do crítico e ensaísta corrobora nossas proposições acerca de *Órfãos do Eldorado*. Por conta que “[a] dialética entre instrução e encantamento não se desdobra”. (Seligmann-Silva, 2019, p. 22), sendo uma oportunidade de abalo na instituição *arquivo-museu tradicional* e podendo ser praticada pela *virada testemunhal da cultura*, o que inclui o tratamento crítico-literário de obras que tematizam a problemática.

Cosmogêneses indígenas e os apagamentos

Daniel Munduruku (2010) atravessa sua narrativa pelo dúvida jogo entre ficção e realidade, os estudos literários superaram (pelo menos em teoria) as delimitações rígidas que tendem ao *essentialismo*. O que intentamos com essa menção é o tratamento daquilo que poderia ter sido contato, se oportunizássemos os povos originários numa narração de suas experiências. A cultura oral e a apropriação dos discursos eurocentrados da história se estendem desde A carta, sendo revivificados por narrativas produzidas na contemporaneidade, como é o caso de *Órfãos do Eldorado*. Com isso,

[o] que sabemos é o que os europeus deixaram escrito. Claro que estes textos abordam uma visão eurocêntrica, ou seja, a partir dos princípios e visão – por vezes religiosa – dos europeus. Nessa visão, os indígenas brasileiros eram selvagens, atrasados, desorganizados, carnívoros e preguiçosos. Enfim, eram povos perdidos no tempo. Nem humanos eram. Somente anos mais tarde, o Papa escreveu um documento assegurando humanidade

àqueles povos. Isso amenizou o tratamento que os portugueses davam aos indígenas, mas não fez com que mudassem sua visão escravagista e de superioridade sobre os nativos. (Munduruku, 2010, p. 95).

Com apoio nas palavras do professor e ativista político indígena, temos um mecanismo de ordem cosmogônica indígena, regente da relação dos seres humanos com a natureza e com a noção de coletividade, abalada pela forte presença da figura do homem branco europeu/civilizado, agente dos massacres das comunidades tradicionais. Estando presente na narrativa hatouniana por intermédio de metáforas, para além das questões explícitas, como enfatizadas. Assim, concordamos que:

[a] alteridade configura-se, dessa maneira, como uma mistura de desejo e repulsa, sendo essencial para o processo de construção da identidade do sujeito, visto que todas as memórias do narrador são estruturas em torno da figura do outro. Torna-se, então, impossível dissociar esses termos que se apresentam, da mesma forma que a memória se apresenta a esse sujeito como uma possibilidade de continuidade um do outro. (Virginio, 2022, p. 191).

Um outro exemplo de alteridade pode ser pensado a partir da viagem de Arminto à cidade de Manaus (para resolver a questão da crise econômica da empresa herdada por ele), iniciando um processo de esboroamento. Trata-se do encontro empresarial acerca do naufrágio da embarcação Eldorado, acionando uma rede de significações:

[e]mbarquei no vapor Índio do Brasil [...] na noite de insônia rio acima, li um romance emprestado por Estiliano. Lembro das palavras de um personagem, um pai: Não quero um filho inútil, triste, sem brilho. Filho assim não será capaz de continuar nosso nome nem de prosperar a empresa. Depois da leitura, fiquei melancólico, preocupado. E foi assim que cheguei a Manaus num fim de tarde. [...] Atrasei mais de uma hora por causa de um tumulto no centro. Um bando de exaltados corria e gritava na avenida Sete de Setembro. Pensei num protesto, ou passeata. Era o linchamento de um ladrão. Vi o sujeito quase nu amarrado a uma carroça puxada por um cavalo. Apedrejavam o infeliz e lascavam o cinturão nas costas dele. O animal relinchava, mas não abafava a dor humana. Depois a polícia arrastou o ladrão, o cavalo e a carroça. (Hatoum, 2008, p. 54-55).

A embarcação condutora do narrador-protagonista à viagem da derrocada de sua vida é um símbolo dos rumos da ancestralidade, a praça alusiva ao momento de Independência do Brasil, no ano de 1822, não é dada por acaso, a cena de espancamento público, o linchamento como um meio de expurgar e ao mesmo tempo de sofrimento das consequências de uma elucidação das reais faces da colonialidade, expõe o clima de massiva angústia experienciada, indo além do genocídio aos indígenas, modificando as configurações arquitetônicas e sociais, porque:

[...] alguma coisa perturbou a cidade. O movimento portuário diminuiu. Não era a guerra na Europa, a Primeira Guerra. Ainda não. Eu via as pessoas irritadas, revoltadas. Tudo parecia absurdo e violento. Em pouco tempo o humor de Manaus se alterou. Li nos jornais um

desabafo do meu pai: reclamava dos impostos absurdos, do valor das taxas alfandegárias, do péssimo funcionamento do porto, da balbúrdia na nossa política. (Hatoum, 2008, p. 23).

Ademais, vale ressaltar que *Órfãos do Eldorado* é apresentado pela perspectiva de um idoso que também sofre as consequências do *sistema-mundo capitalista*, dialogando de maneira direta com a postura de violentador e de peça fundamental para o sistema de colonialidade, principalmente, quando recebe punição pelo estupro de Florita, vítima da propagação colonial nos diferentes níveis referenciados:

[a] tarde em que Amando se embrenhou na floresta para trazer de volta uma família de empregados fugitivos. Voltou de mãos vazias. Quase vazias: uma moça malvestida e descalça vinha atrás dele. Tinha sido capturada 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 cunhatã de confiança e que ele respeitava e até ajudava as pessoas de confiança. Essa moça me criou. A primeira mulher na minha memória. Florita. Anos depois, também em Vila Bela, uma tarde em que ela dormia na rede, entrei no quarto e fiquei observando o corpo nu. Tive um susto quando ela se levantou, tirou minha roupa, me levou para dentro da rede. Almerindo e Talita ouviram, contaram tudo para o meu pai. Florita não se desculpou nem foi punida pelo patrão. (Hatoum, 2008, p. 69-70).

Uma vida pautada na servidão que custou a sua própria liberdade e no apagamento da ancestralidade (principalmente, pelo batismo cristão, comemorado e celebrado como um nascimento, segundo a crença religiosa). Florita recebe presença no romance mediante a voz de Arminto, talvez seja a motivação do estupro não receber contornos tão densos e, automaticamente, ratifica a ideia de ausência de voz aos sujeitos subalternizados, como bem pontuou a pensadora indiana Gayatri Spivak (2010).

As contribuições do pensamento da crítica indiana estão presentes na constituição situacional do artigo, por mais que ocorram algumas divergências entre seu pensamento e os estudos teóricos referenciados. No entanto, os ecos de seu trabalho auxiliam na substância teórica de formulação do horizonte interpretativo de Hatoum, por razões de coerência argumentativa e de delimitação dos objetivos de pesquisa, optamos por não explorar diretamente suas acepções.

Afinal, estamos diante de um homem idoso, ciente de sua culpa, porém com possíveis dilatações das experiências negativas, colocando-se numa posição de vítima do destino, pois não conseguiu exercer o papel dedicado aos homens apaixonados – em seu caso, podendo ser a obsessão por Dinaura, “[...] relacionada com a áurea de dissociação da realidade habitada [...], o que também contribui para entender a relação da personagem com os seres místicos das águas

amazonicas". (Carvalho; Santos; Costa, 2023, p. 170). Além disso, uma figura tida como materna é vítima de abusos e do cerceamento de liberdade, estando claro o pensamento de Arminto em relação à indígena que o criou:

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

Mais uma vez temos a disponibilidade de trabalho gratuito em troca de condições mínimas de sobrevivência, o trecho em foco alude ao momento de decaída financeira e da venda da propriedade com todos os seus móveis e objetos, o que inclui Florita – vista apenas como um indivíduo dotado da capacidade de servir e de abdicar de sua própria existência. Principalmente, devido aos atos de colonialidade que a motivam a adotar uma postura passiva, por conta que a revolta e o questionamento, não são considerados opções válidas a pessoas em situação similar ou igual a da personagem. No fim de contas, temos uma mulher cansada das constantes explorações e lançada ao acaso da vida tão tortuosa a que foi acometida:

[a]s máquinas do navio fizeram um estrondo, a fumaça nublou o céu, os canoeiros sumiram. E o porto deserto, com o cais em silêncio, me deixou melancólico. Olhei para o chão e vi os pés de Florita. Inchados, sujos de terra, as pernas também inchadas. O rosto já não escondia a velhice. [...]

O que eu sei é que todo mundo me enganou, disse Florita.

Não aguentava mais passar o dia vendendo merenda por mixaria. Antes ganhava um pedaço de carne com ossos no matadouro, agora nem isso. Pôs a mão nas costas, murmurou: Meu corpo está doído, Arminto. (Hatoum, 2008, p. 89-90).

Em síntese, mediante o percurso analítico das marcas das colonialidades, em Órfãos do Eldorado, percebemos a assertividade do pensamento de Grosfoguel (2008) ao propor uma ótica da situação colonial que parte do local da subalternidade. A leitura do romance com a veia interpretativa, evidencia as vozes marginalizadas e vítimas do processo colonial e auxilia na compreensão de novas visões sobre as extensões coloniais, porque trazer o segundo plano da narrativa para o discurso crítico é uma atitude decolonial, pois:

Logo, o seguirmos a lógica da inferiorização dos sujeitos, de seus saberes e de sua própria existência, conseguimos trazer à tona personagens indígenas e o material introduzido no romance, por meio da tradução intercultural de contos populares ancestrais. Sendo um trabalho imprescindível para a consciência decolonial – conforme acompanhamos, o empreendimento

colonial ocorre desde os momentos de alteridade radical que fundaram o que compreendemos como nação brasileira.

Considerações finais

Vidas encantadas, pensadas como uma ferramenta de escapismo das dilatações coloniais em setores como o poder, o ser e o saber dos povos ligados à ancestralidade. Os apontamentos retratados como possibilidade de fuga e de recalque realizados ao longo do texto, não objetivam reproduzir violências e, inclusive, expor opinião redutora sobre as narrativas das comunidades tradicionais. Sabemos que se trata da cosmogênese indígena, da sua forma de relação com a natureza – integrante de sua história e de sua existência.

A imagem de Florita como figura materna é uma reverberação dos recortes de Grosfoguel (2008): mulher, indígena, invisibilizada, explorada e concebida como mero objeto, estando apta à produção de trabalho gratuito, por conta da chance de “uma vida digna”, concedida por Edílio ao capturá-la. Portanto, o mundo indígena solapado recebe tratamento desde o início do romance, seja com a figura da indígena que deseja a morte, por conta do sumiço de seu marido e de seu filho, seja pelo caso de Florita e/ou pelo exemplo de Dinaura, lida como insubmissa – manifestando-se um grande problema às *situações coloniais* (Grosfoguel, 2008).

A estandardização dos feitos coloniais (aproveitando a metáfora da semelhança do escritório de madre Joana Caminal à instalação de um museu) escancara o absurdo dos museus e arquivos dos alargamentos das colonialidades – passíveis de problematização: um caminho possível para o questionamento desses processos é a reflexão sobre as colonialidades, mediante o tratamento estético-conceitual, como realizado no presente estudo. Ocorrendo, assim, uma análise pautada nos efeitos do processo colonial, oportunizando uma visão crítica dos seus prolongamentos na sociedade contemporânea.

Agradecimentos

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Referências

CAMINHA, Pero Vaz de. **Carta de achamento do Brasil**. Introdução e modernização de Sheila Hue. Campinas: Editora da Unicamp, [1500] 2021.

BOSI, Alfredo. **História concisa da literatura brasileira**. São Paulo: Cultrix, 1994.

CARVALHO, Ana Cristina; SANTOS, Mariana; COSTA, Walquiria. Órfãos do Eldorado: raízes da regionalidade na ficção amazonense. **Revista Diálogos**. v. 11, n. 1, jan./abril., p. 160-174, 2023.

DORNELES, Edson. **Entre o som e o silêncio**: a literatura ameríndia e o romance Órfãos do Eldorado de Milton Hatoum. 2014. 122 f. Dissertação (Mestrado) – Centro de Educação e Ciências Humanas – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2014.

GROSFOGUEL, Rámon. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. Trad. de Inês Martins Ferreira. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, mar., 2008, p. 115-147.

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

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Editora José Olympio, 1936.

MUNDURUKU, Daniel. Posfácio. In: MUNDURUKU, Daniel. **O Karaíba**: uma história do Pré-Brasil. Ilustrações de Maurício Negro. Barueri: Manole, 2010. p. 95.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, set., 2005, p. 107- 130.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Do museu-arquivo às inscrições de si. **Acervo**, v. 32, n. 3, p. 21-36, 2019.

SILVA, Maria Alexandrina. Órfãos do Eldorado: confluências identitárias e culturais na narrativa de Milton Hatoum. **Muiraquitã**: Revista de Letras e Humanidades. v. 5, n. 2, 2017, p. 321-343.

SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** 1. ed. Trad. de Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

VIRGINIO, Cinthia. **Um estranho à margem**: uma leitura semiótica do narrador de memórias em Milton Hatoum. 2022. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2022.

WHITE, Hayden. **Trópicos do discurso**. São Paulo: EDUSP, 1994.