

EM BUSCA DOS GÊMEOS PERDIDOS: ESAÚ E JACÓ E DOIS IRMÃOS NO MITOLÓGICO LABIRINTO AMAZÔNICO.

Lucius de Mello¹

Resumo:

Neste trabalho pretendemos contribuir para a discussão acerca do diálogo entre a narrativa bíblica e a literatura contemporânea brasileira, tendo como pano de fundo o romance *Dois Irmãos*, de Milton Hatoum, e a história de Esaú e Jacó. Também buscamos rastrear as interferências da mitologia ameríndia nesse jogo de espelhos e intertextualidade, considerando que o narrador do romance hatouniano é mestiço: fruto do encontro entre branco e índio e, assim como Jacó, também busca pela força do pai biológico.

Palavras-chave:

Bíblia, mitologia, literatura, gêmeos inimigos, intertextualidade.

Abstract:

In this paper we intend to contribute to discussion about the dialogue between the biblical and contemporary Brazilian literature, with the backdrop of the novel *Two Brothers*, Milton Hatoum and the story of Esau and Jacob. Also seek to track the interference of Amerindian mythology in this game of mirrors intertextuality, considering that the narrator of the novel hatouniano is mixed: the fruit of an encounter between Indian and white and, like Jacob, is also looking for the strength of the biological father.

¹ Mestrando em Literatura e Cultura Hebraica no Departamento de Letras Orientais da Universidade de São Paulo. Pesquisador do LEER – Laboratório de Estudos sobre Etnicidade, Racismo e Discriminação e do ARQSHOAH – Arquivo Virtual do Holocausto e Antissemitismo – ligados ao Dep. de História da USP.
luciusdemello@uol.com.br

Keywords:

Bible, mythology, literature, twin enemies, intertextuality.

Ao pensar na Amazônia como o último paraíso, vislumbro o encontro de dois grandes rios: o da mitologia, avançando sobre as águas profundas e labirínticas da narrativa bíblica. Ou seria o contrário? Nessa espécie de “pororoca dialógica”, vestígios de textos que narram a saga dos patriarcas misturam-se e dialogam com lendas e mitos ameríndios.

Mas, diante da lupa do pesquisador, o resultado desta intertextualidade não é capaz de unificar as cores das águas bíblicas, das águas da antropologia e das águas da literatura. Mesmo misturadas e em conflito, elas fluem cada qual com sua cor, sem perder o próprio tom.

Para Robert Alter, a narrativa bíblica pode ser definida como uma ficção historicizada. Ao escrever sobre o assunto no livro *A arte da narrativa bíblica*, ele cita a posição de Herbert Schneidau, em *Sacred discontent*:

no Gênesis e em partes da história de Davi, assistimos ao nascimento de um novo tipo de ficção historicizada, que se distancia constantemente dos temas e usos do universo da lenda e do mito (ALTER, 2007, p. 46).

Segundo Paul Ricoeur, a historicização do mito é tão importante quanto a mitologização da história. No texto *Mito e História*, ele destaca que os pensamentos grego e hebraico, cada qual ao seu modo, rompem com o mito, e ambos o reinventam: um como narração filosófica (como em Platão), o outro como mito diluído e historicizado, como na narração já vista da criação.

Mas, diante das definições de mito de dois dos maiores mitólogos da atualidade, deparamo-nos com fortes argumentos para nos convencer de que, quando o tema é a Criação e o Sagrado, a mitologia e a narrativa da *Bíblia* travam diálogos subjetivos, intensos e complexos.

Para Joseph Campbell, mitos são pistas para as potencialidades espirituais da vida humana que nos ajudam a procurar dentro de nós mesmos

tudo que somos capazes de conhecer e experimentar no nosso interior, ou seja, a experiência de estarmos vivos (CAMPBELL, 2009, p. 5-6).

Já para Mircea Eliade, o mito conta uma história sagrada; relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos entes sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma “criação”: o modo como algo foi produzido e começou a ser. Os mitos revelam, portanto, sua atividade criadora e desvendam a sacralidade (ou simplesmente a “sobrenaturalidade”) de suas obras (ELIADE, 2007, p.11).

Para Claude Lévi-Strauss,

se perguntássemos a um índio americano o que é um mito, é muito provável que ele respondesse: é uma história do tempo em que os homens e os animais ainda não se distinguiam. (LÉVI-STRAUSS e D. ERIBON, 1988, p. 193)

Não pretendemos, com este trabalho, mergulhar nas águas da mitologia e da narrativa bíblica com a profundidade que esses dois temas, já estudados quase à exaustão pelos exegetas, merecem. O recorte da nossa pesquisa busca isolar, principalmente, as águas que correm para a história do narrador que carrega em seu coração o exótico sangue da ancestralidade ameríndia misturado ao dos descendentes de Esaú, gêmeo de Jacó, filho de Isaac e Rebeca, que se casou com uma das filhas de Ismael, o pai do povo árabe.

Vamos navegar nas águas revoltas que correm para o romance *Dois Irmãos* e alimentam a obra de Milton Hatoum, como ilustram as palavras do narrador mestiço, filho de índia com branco:

Ela temia que o meu destino confluísse para o de Omar, como dois rios indômitos e turbulentos: águas sem nenhum remanso. (HATOUM, 2000, p. 59)

No livro, o narrador personagem Nael é nascente e foz. Leito e queda. Corredeira e calmaria. Navegador e pescador de memórias afogadas, içadas

de um passado represado que tanto quer juntar e compreender. Um narrador em busca da própria identidade. Um rio que não corre para o mar, e sim para a própria nascente.

Eu não sabia nada de mim, como vim ao mundo, de onde tinha vindo. A origem: as origens. Meu passado, de alguma forma palpitando na vida dos antepassados, nada disso eu sabia. Minha infância, sem nenhum sinal da origem. É como esquecer uma criança dentro de um barco num rio deserto, até que uma das margens a acolhe. (HATOUM, 2000, p. 54)

Esta é apenas uma das passagens do romance hatouniano que nos remete à narrativa bíblica. Neste caso, a imagem aludida é a do patriarca Moisés, ainda bebê, sendo levado pelas águas do rio Nilo dentro de um cesto.

Moisés e Nael convivem com o mistério sobre a identidade de seus pais biológicos. Um dilema que, segundo a mitologia ameríndia, também atinge muitas crianças que moram às margens dos rios da bacia amazônica. São os órfãos do boto-cor-de-rosa. Entre os ribeirinhos da Amazônia, diz o mito indígena, quando não se sabe quem é o pai de uma criança, ela é filha de um boto.

Afinal, quem seria o pai do narrador Nael? Por que ele se vê como o pequeno Moisés, à deriva, à mercê das águas? Tal qual Moisés, Nael também se lança numa travessia em busca do seu lugar prometido. De mãos dadas com o mito, a narrativa bíblica e a literatura, Nael bebe em fontes de mundos primevos para se aventurar como contador de história no labiríntico bosque da ficção.

Ao se apropriar da ideia criada por Jorge Luis Borges, no conto “O Jardim de Caminhos que se Bifurcam”, que torna o bosque metáfora do texto narrativo, Umberto Eco afirma no livro *Seis Passeios pelos Bosques da Ficção* que,

mesmo quando não existem num bosque trilhas bem definidas, todos podem traçar sua própria trilha, decidindo ir para a esquerda ou para a direita de determinada árvore e, a cada árvore que encontrar, optando por esta ou aquela direção. (ECO, 1994, p. 12)

Esta metáfora vale não só para os contos de fadas, mas para qualquer texto narrativo. Há bosques como Dublin, onde, em lugar de Chapeuzinho Vermelho, podemos encontrar Molly Bloom. E há outros como o *Gênesis*, o primeiro dos 36 livros da *Bíblia* hebraica que, pela sua complexidade narrativa, se torna uma densa e misteriosa floresta. Sagrada selva literária refletida nas águas mitológicas que alimentam o pensamento do povo ameríndio. Rastros deixados pela história primeva e pela saga dos patriarcas bíblicos garimpados na prosa contemporânea brasileira pelas bateias do pesquisador.

A Amazônia, com seus rios e igarapés, pássaros coloridos, açucenas-brancas, cidades flutuantes, vilas anfíbias, botos, índios, lendas, mitos e serpentes revela-se como o último Jardim do Éden e, tocada pela ficção, se torna cenário para histórias inspiradas em personagens fundamentais da *Bíblia* hebraica.

Nael é o narrador de uma dessas histórias; no caso, o romance *Dois Irmãos*. Assim como os gêmeos Omar e Yaqub, Nael também vive dividido em dois, à sombra do duplo, é gêmeo dele mesmo, fruto mestiço: meio índio e meio branco. Filho de Domingas, uma cunhantã nascida numa tribo às margens do rio Amazonas, com um dos gêmeos protagonistas da história.

O mestiço surge, assim, constantemente reinvestido como espaço da ambiguidade; suporte de representações. Intermediário entre as culturas ameríndia e branca, o mestiço revela-se território fértil para análise e compreensão da obra de Hatoum, na qual a gemelaridade dos irmãos Omar e Yaqub também reforça a importância do outro, do duplo, do espelho.

Afinal, não há identidade sem alteridade, afirma Lévi-Strauss. Parafraseando o modelo do antropólogo belga, seria possível fazer um paralelo entre o mestiço e certos animais considerados tabu em suas sociedades. No sistema de classificação de tais culturas, esses animais ocupam um lugar sempre intermediário, que põe em risco certa ordem que os orienta (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 19).

Para Lévi-Strauss, “identidades são construções sociais formuladas a partir das diferenças reais ou inventadas que operam como sinais diacríticos”, isto é, sinais que conferem uma marca de distinção. Neste sentido, o autor

afirma que “identidade é algo abstrato, sem existência real, mas indispensável como ponto de referência” (LÉVI-STRAUSS, 1977, p. 332).

Para Levi-Strauss, citado por Baumann,

A identidade é uma espécie de lar virtual ao qual nos é indispensável referirmo-nos para explicar um certo número de coisas, sem que jamais ele tenha existência real. (BAUMAN, 2005, p. 55)

Em busca da própria identidade, o narrador Nael junta os fragmentos da sua história sempre com o olhar fixado nesse “lar virtual”. Neste caso, a rara pororoca, onde se encontram as águas dos rios da mitologia ameríndia e da narrativa bíblica.

Um porto nada seguro para a âncora de um narrador perdido. Naufrago de um lar que, ao mesmo tempo, era e não era real. A casa de Zana e Halim, a casa dos gêmeos, a casa do seu misterioso pai biológico, a casa onde sua mãe Domingas o criou; a casa que viu morrer, e que soube reconstruir com pedaços da memória, fragmentos do próprio passado.

Segundo o conceito pós-moderno de identidade, o sujeito é sempre dotado de uma identidade instável e fragmentada. Ele é um em relação ao outro.

Assim, a identidade do narrador Nael é fragmentada, construída com verdades provisórias, variáveis, dúbias, subjetivas. Ele é fruto do encontro das lembranças de uma família brasileira de origem libanesa com as raízes ameríndias da mãe biológica e vestígios do *Gênesis*, o primeiro livro da *Bíblia* hebraica.

Nael é o fruto proibido. Só saberemos o seu nome quase no fim da história, no nono capítulo do romance. Fruto gerado no útero feminino, no útero de uma índia.

Órfã, já batizada e alfabetizada, Domingas foi dada de presente por uma freira ao então jovem casal Zana e Halim:

Uma beleza de cunhantã, cresceu nos fundos da casa, onde havia dois quartos, separados por árvores e palmeiras. Uma menina mirrada que chegou com a cabeça cheia de piolhos e rezas cristãs.

(...) Halim sorriu ao comentar a aproximação da esposa com a índia. “O que a religião é capaz de fazer”, ele disse. “Pode aproximar os opostos, o céu e a terra, a empregada e a patroa.” (HATOUM, 2000, p. 48)

Muito mais que isso. Zana e Domingas foram cúmplices no amor torto e no envolvimento com os gêmeos Omar e Yaqub. A índia contaminou a infância dos filhos da patroa com lembranças da infância selvagem na grande floresta.

Domingas ficava com Yaqub, brincava com ele, diminuída, regredindo à infância que passara à margem do rio, longe de Manaus. Ela o levava para outros lugares, praias formadas pela vazante, onde entravam nos barcos encalhados, abandonados na beira de um barranco, depois iam ver os animais e os peixes. (HATOUM, 2000, p. 51).

Zana confiava em Domingas, apesar do falatório das vizinhas, que sempre lembravam a mãe dos gêmeos das lendas que se referiam ao perigo que as cunhantãs representavam para as crianças brancas.

Zana não acreditava, mas, de vez em quando, as palavras das vizinhas a deixavam em pânico. Essas cunhantãs malinavam as crianças; não havia casos de estrangulamento, de vampirismo, de envenenamento, de maldades ainda piores? Mas logo Zana se lembrava de que rezavam juntas, veneravam o mesmo deus, os mesmos santos, e nisso elas se irmanavam (HATOUM, 2000, p. 51).

Mesmo educada no catolicismo, Domingas plantou na família branca raízes de mitos e lendas ameríndios. E nunca deixou de sonhar com a liberdade perdida na floresta.

Ela ficou na casa sonhando com uma liberdade sempre adiada.

Um dia, eu lhe disse: ao diabo com os sonhos: ou a gente age, ou a morte de repente nos cutuca, e não há sonho na morte. Todos os sonhos estão aqui, eu dizia, e ela me olhava, cheia de palavras guardadas, ansiosa por falar. (HATOUM, 2000, p. 50)

O narrador Nael foi gerado no mundo represado de Domingas. Num útero que pertencia a duas ou mais mulheres que se revelavam na beleza da cunhantã.

Como afirmou Suzana Chwartz, no livro *Uma visão da esterilidade na Bíblia Hebraica*,

na natureza reprodutiva interna da mulher estão embutidos os elementos de oposição binária por meio da qual grande parte do pensamento israelita se estrutura: vida x morte; fertilidade x infertilidade; pureza x impureza; favor divino x desfavor e tabu. (CHWARTS, 2004, p. 58)

De um lado, segue a pesquisadora,

fertilidade, capacidade de nutrir dentro e fora do útero, de dar à luz, a própria posse de um útero e toda sua simbologia incubadora; de outro, a infertilidade cíclica, com perda de sangue (substância comumente associada à vida) e tabus associados a esse sangue. No caso dos israelitas, que convivem simultaneamente com o deserto e a terra arável, essa dicotomia é ainda mais perceptível. O humano e a terra estão intrinsecamente ligados por uma relação indissolúvel de ação e retribuição. (CHWARTS, 2004, p. 59)

No livro *Terra Grávida*, a antropóloga Betty Mindlin destaca o mito da gravidez da tribo Aruá. Para os Aruá, quando o mundo foi criado, o útero das mulheres não ficava na barriga. Elas ficavam grávidas na batata da perna e, para parir, era só dar uma topada, um tropeção, e pronto: a criança nascia. Se fosse menino, nascia com arco e flecha nas mãos; se menina, nascia com o mariquinho² nas costas. Não dava trabalho nenhum. Para fecundar a parceira, os homens mexiam entre os dedos dos pés das mulheres, e não na vagina.

Como afirmou Lévi-Strauss, em *O Homem Nu*, há povos indígenas que associam os órgãos genitais feminino, vagina, útero e placenta, à imagem das raias, peixes que também vivem nas águas doces do Amazonas.

² Mariquinho, diminutivo de marico, cesto ou bolsa de palha dos índios.

Será que essa raia não é a mesma coisa que uma mulher, pergunta-se um índio. E continua: sim, é a mesma coisa; e ele se deitou em cima dela... (LÉVI-STRAUSS, 2011, p. 531)

O boto, como já comentamos, é outro animal que aparece no imaginário ameríndio da Amazônia. Ao contrário da raia, sua imagem se confunde com a masculinidade, remetendo-nos ao órgão genital masculino. Diz a lenda que, durante a noite, o boto se transforma num homem bonito e sedutor, sai da água e engravida as mulheres ribeirinhas. Depois, volta a ser peixe no rio.

No romance hatouniano, cunhantã Domingas também acreditava no poder erótico e sedutor do boto, como narra Nael:

Minha mãe parecia sedenta pelo corpo do caçula, já não escondia mais a ânsia pelo regresso dele. Domingas, perguntou a patroa: “Posso preparar um olho de boto? A senhora pendura o olho no pescoço e aí o caçula vem beijar a senhora... com muito amor”. (HATOUM, 2000, p. 111)

Na Amazônia não faltam mitos e lendas ameríndios que tentam explicar a fertilidade e a esterilidade do útero feminino. Assim como para as mulheres dos patriarcas na *Bíblia* hebraica, a esterilidade também foi um problema para as esposas dos caciques e dos homens das aldeias indígenas. Entre os Tupinambá, relata Alfred Métraux, em *A religião dos tupinambás* (1979, p. 153), “para tornar fecundas as mulheres estéreis, batia-se-lhes nas ancas com cobras”.

Apesar de a esterilidade ser um tema recorrente na *Bíblia* hebraica, não se pode afirmar que exista um conceito bíblico de esterilidade. Como afirma Suzana Chwartz, em *Uma visão da esterilidade na Bíblia Hebraica* (2004, p. 20),

existem sim, várias elaborações da ideia de esterilidade, as quais expressam a visão do mundo dos antigos israelitas de diferentes vertentes ideológicas e períodos.

No mesmo livro, Suzana escreve:

todos os modos de esterilidade que figuram na Bíblia Hebraica compartilham um denominador comum: a origem divina (...) a divindade revela-se por meio da e na esterilidade; cria vida, tendo a morte como auxiliar. (CHWARTS, 2004, p. 21)

Segundo a pesquisadora, na narrativa patriarcal cabe às matriarcas, como Sara e Rebeca, a qualificação de *aqarah* (estéril, sem filhos). Na língua tupi, a palavra *panema* significa estéril.

Quase uma imagem refletida de Rebeca nas águas turvas do rio Amazonas, assim é Zana, a mãe dos gêmeos Omar e Yaqub. Tal qual a esposa de Isaac, a personagem hatouniana também foi infértil na capacidade de gerar o amor materno incondicional, imparcial e infinito na mesma medida para os dois herdeiros.

Esse tipo de amor, na vida indígena, muito raramente pode germinar. Muitas índias não chegam sequer a amamentar os gêmeos recém-nascidos. Há povos ameríndios que consideram um perigo para a aldeia inteira; sinal de transgressão de algum interdito, muito provavelmente de um incesto na comunidade. Muitos grupos indígenas matam os bebês gêmeos, ou pelo menos um deles.

Ao negar e reinventar a realidade visivelmente exposta pela natureza, o que pretenderiam os ancestrais do povo ameríndio? Recriar a própria origem? Explicar o passado? Buscar um novo sentido para a experiência de estar vivo? São perguntas feitas pelos antropólogos para tentar explicar os mitos dos povos indígenas, que poderiam ser estendidas para entender a complexidade de Nael, o narrador mestiço, meio ameríndio, meio branco, do romance hatouniano. Afinal, ele não faz outra coisa senão puxar suas raízes à luz, desvendar a própria identidade, montar o quebra-cabeça de um passado quase perdido na selva amazônica.

Omissões, lacunas, esquecimento. O desejo de esquecer.

Mas eu me lembro, sempre tive sede de lembranças, de um passado desconhecido, jogado sei lá em que praia de rio. (HATOUM, 2000, p. 67)

A grande floresta abriga o mítico pensamento selvagem que recusa a noção de gêmeos entre os quais reinaria uma perfeita identidade.

Embora eles também fossem venerados, como sucedia entre os Incas, na cultura ameríndia ocidental os gêmeos contêm a semente da discórdia e do conflito, da rivalidade, da desgraça e da ambiguidade, como Esaú e Jacó.

Sobre este tema escreveu Claude Lévi-Strauss, em *Historia de Lince*:

Viam nos nascimentos de gêmeos um sinal pavoroso de fúria da parte dos poderes sobrenaturais. Consideravam a mãe de gêmeos como uma espécie de fera selvagem. A melhor coisa a fazer era abandonar os gêmeos e deixá-los morrer. Se fossem de sexos diferentes, temiam o menino ainda mais do que a menina. (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 115)

Para Lévi-Strauss, quando falamos de gêmeos do mesmo sexo entre os povos ameríndios do ocidente,

a dualidade, irreduzível, assumirá a forma da antítese, um gêmeo bom e outro mau; um associado à vida, o outro à morte; um ao céu, o outro à terra ou ao mundo subterrâneo. (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 205)

A narrativa de Hatoum, assim, é mítica, pois apela a um arquétipo recorrente na tradição não só da literatura, como na dos mitos. Espelhados na narrativa bíblica de Esaú e Jacó, os gêmeos hatounianos Omar e Yaqub também são reflexos da imagem dos gêmeos representados na mitologia ameríndia. Eles também se dividiam entre o bem e o mal, a vida e a morte, o céu e o subterrâneo.

Muito provavelmente, influenciada pela educação e os costumes da aldeia onde nasceu e cresceu, Domingas também temia essa imagem maléfica dos gêmeos. A culpa de ter se deixado seduzir por Omar e Yaqub, de ter engravidado e gerado um filho de um homem branco, ainda por cima gêmeo de outro, pode explicar a razão de ela ter escondido de Nael o verdadeiro nome do pai. Uma forma de matar a verdade e, assim, ter a sensação de se livrar e de proteger o filho Nael do fantasma da maldição do mito ameríndio. “No fundo, sabia que eu nunca ia deixar de indagar-lhe sobre os gêmeos”, comenta Nael

sobre a mãe. “Talvez por um acordo, um pacto qualquer com Zana, ou Halim, ela estivesse obrigada a se calar sobre qual dos dois era meu pai.” (HATOUM, 2000, p. 59)

Mesmo educada por freiras católicas e morando havia muitos anos na cidade, Domingas não perdeu o vínculo afetivo com a floresta. Num dos passeios de barco que fez pelo rio Negro com Nael, a índia mostrava que nunca deixara de amar sua terra natal.

Sentada na proa, o rosto ao sol, parecia livre e dizia para mim: “olha as batuínas e os jaçanãs”, apontando esses pássaros que triscavam a água escura ou chapinhavam sobre folhas de matupá; apontava as ciganas aninhadas nos galhos tortuosos dos aturiás e os jacamins, com uma gritaria estranha, cortando em bando o céu grandioso, pesado de nuvens. Minha mãe não se esquecera desses pássaros: reconhecia os sons e os nomes, e mirava, ansiosa, o vasto horizonte rio acima, lembrando o lugar onde nascera, perto do povoado de São João, na margem do Jurubaxi, braço do Negro, muito longe dali. “O meu lugar”, lembrou Domingas. (HATOUM, 2000, p. 54-55)

Domingas não foi mãe biológica de gêmeos. Mas ajudou a criar os de Zana como se tivessem sido gerados no seu coração. Viu os meninos crescer, alimentou-os, ensinou e se apaixonou por eles. Enfeitiçada pelos filhos dos patrões, sucumbiu ao desejo e se deitou com os gêmeos. No útero da cunhantã a semente de um deles germinou, e Domingas foi infectada pelos poderes do mal e do bem, por toda dualidade e significados atribuídos pelos povos indígenas aos irmãos que são frutos de uma mesma gestação.

Os mitos ameríndios parecem se comprazer em apresentar nascimentos de gêmeos; o que, segundo Lévi-Strauss, poderia ser explicado pelo fato de que o mundo e a sociedade estão estruturados sobre uma série de bipartições. As partes, porém, não são iguais, uma é sempre superior à outra.

Para esse autor, os gêmeos sempre se revelaram desiguais nos mitos e na realidade. E esse desequilíbrio era ainda mais forte entre índios e brancos. Ou seja, os gêmeos não são de fato gêmeos, conclui o antropólogo, tudo neles contradiz essa condição. O filho do Velho Mundo e o do Novo Mundo entraram inevitavelmente em conflito, o que os mitos já previam. Aliás, essa bipartição

entre índios e brancos, ainda segundo o autor, está entre as mais importantes polaridades míticas.

Em *O Homem Nu*, entre vários mitos ameríndios que falam de gêmeos, Lévi-Strauss destaca os de Klamath e Modoc, sobre Dona Mergulhão, que contam uma estranha história de gêmeos pós-tumos, primeiro colados e unificados pela avó, que posteriormente se desdobram, para dar lugar a um par de crianças de mesmo sexo ou de sexos diferentes. E o antropólogo pergunta:

para que soldar duas crianças numa só, já que esse estado tende a ser provisório, visto que tudo o que o personagem bipartido deseja é restabelecer sua dualidade? (LÉVI-STRAUSS, 2011, p. 207)

Nas lembranças de Nael, Omar e Yaqub também não deixam de ser gêmeos pós-tumos, e o narrador, assim como a avó indígena citada no mito acima, os une e os separa dependendo do momento das suas buscas às próprias origens, buscas ao pai perdido.

Afinal, cada um dos gêmeos Omar e Yaqub também se biparte e se reveza nos papéis de herói e vilão, do bem e do mal, da vida e da morte, do céu e do subterrâneo, do preterido e do eleito, de Esaú e Jacó.

No romance, Yaqub logo é comparado a Esaú, visto que, assim como o personagem bíblico, também é o filho predileto do pai e o menos amado pela mãe. Só que, ao contrário de Esaú, Yaqub é mais estudioso e ligado aos livros do que Omar. Neste caso, Yaqub também pode ser comparado a Jacó. Ele é meio Esaú e meio Jacó; assim como Omar, gêmeo dileto da mãe Zana, mas muito mais ligado à natureza, à floresta, à vida fora da “tenda”, como Esaú.

E a bipartição dos sentidos não para por aí. Na casa onde nasceu o narrador Nael, as culturas ameríndia e branca dividem o mesmo espaço, mas Domingas, a cunhantã e mãe de Nael, assim como o próprio Nael, ocupa lugares sempre inferiores aos dos patrões.

Ao compararmos os mitos indígenas à narrativa bíblica e ao romance de Milton Hatoum, as imagens se multiplicam rapidamente num complexo e labiríntico jogo de espelhos.

Por ser mais traiçoeiro, violento e movido por desejos quase instintivos, Omar muitas vezes é aproximado a um animal, como no trecho abaixo:

(...) o caçula se contorcia, arrotava, mandava todo mundo à merda, se exibia, era um touro, agarrava minha mãe, bolinava, dava-lhe um tapinha na bunda e eu pulava em cima dele, queria esganá-lo, ele me tacava um safanão, depois um coice, e aí era gritaria em geral (...) (HATOUM, 2000, p. 66)

Na narrativa bíblica, ao contrário de Jacó, é Esaú o gêmeo “peludo” de hábitos mais grosseiros e animais.

(...) Os meninos cresceram: Esaú tornou-se hábil caçador, correndo a estepe; Jacó era homem tranquilo, morando sob tendas. Isaac preferia Esaú, porque apreciava a caça, mas Rebeca preferia Jacó. (*Gênesis*, 25, 27:28)

Assim como os gêmeos bíblicos, que nasceram imbuídos de poderes divinos para gerar duas nações, os ameríndios, segundo Lévi-Strauss, também nasciam com poderes sagrados. Teriam dons divinatórios, o poder de enfeitiçar, de se transformar em animais sobrenaturais, de afastar as epidemias e outros males que atingem o rebanho e as plantações, de curar certas doenças, seriam insensíveis às mordidas ou picadas de animais venenosos, garantiriam sucesso na caça e na pesca, etc. Teriam poderes especialmente ligados aos fenômenos meteorológicos.

Entre muitos povos indígenas, quando o desejo era de bom tempo, costumava-se pintar os corpos dos gêmeos de vermelho e exibi-los em público; os gêmeos também podiam invocar os ventos de qualquer direção. Bastava que um deles deixasse os cabelos na água para que os salmões ficassem presos neles, como se tivessem sido pescados com linha (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 115).

Para Betty Mindlin, a oposição entre o bem e o mal nos mitos indígenas é mais acentuada quando os irmãos criadores são gêmeos verdadeiros, filhos do mesmo pai.

Na vida indígena, gêmeos são considerados um perigo para a aldeia inteira, são sinal de transgressão de algum interdito (...). Por isso, muitos povos

matam os recém-nascidos gêmeos ou pelo menos um deles. Nas histórias mais familiares ao ocidente, também muitos pares gêmeos contêm a semente da discórdia e do conflito, da rivalidade, da desgraça, como Esaú e Jacó, Rômulo e Remo, como que numa disputa incipiente entre o bem e o mal. (MINDLIN, 1999, p. 19)

Alfred Métraux, em *A religião dos Tupinambás*, confirma-nos a importância da saga dos gêmeos inimigos como história geradora de sentidos:

Na mitologia dos Tupinambás aparecem dois irmãos gêmeos, cujo papel chega a ser quase tão importante quanto o do próprio herói-civilizador. Sua função é a de rematar a obra desse último e de ocorrer em ajuda da humanidade. (MÉTRAUX, 1979, p. 21)

Na saga mítica dos Tupinambá, os gêmeos em disputa acabam fundando o mundo a partir de seus gestos de violência. Digamos que, nessa passagem mítica, a rivalidade metaforiza as forças e pulsões do próprio cosmos, energias em movimento a girar a terra e movimentar as águas e as nuvens. Essa dialética das relações humanas estaria no nível dos movimentos cósmicos. Vejamos o que Métraux tem a nos narrar sobre os irmãos Aricoute e Tamendonare, dos Tupinambá:

Tamendonare e Aricoute eram dois irmãos rivais, divididos por seus diferentes temperamentos. Aricoute, intrépido e belicoso, desprezava seu mano, a quem reputava poltrão; mas este, certa vez, tendo humilhado o irmão por ter o mesmo trazido como troféu apenas o braço do inimigo, Aricoute, irritado, lançou o despojo contra a choça de Tamendonare, provocando, por esse ato, a ascensão ao céu, imediata, de toda a aldeia. Logo, Tamendonare bateu com pé na terra, fazendo jorrar água, que não tardou a recobrir o globo. Os dois irmãos, acompanhados de suas mulheres, salvaram-se trepados às árvores e reprovaram, depois, o mundo. Pretendem os Tupinambás descender de Tamendonare e os timininós de Aricoute. (MÉTRAUX, 1979, p. 21-22)

Também aqui, como na narrativa bíblica de Esaú e Jacó, bem como no romance de Hatoum, os gêmeos são a gênese de povos em disputa, em oposição. Tamendonare e Jacó; Aricoute e Esaú; o diálogo entre o mito dos

Tupinambá e a narrativa bíblica vai muito além da personalidade dos irmãos; assim como em *Gênesis*, Tamendonare e Aricoute também geraram cada um uma nação. Do primeiro descende o povo Tupinambá, e do segundo, o povo Timininó.

Mas, ao colocarmos os gêmeos ameríndios, os bíblicos e os hatounianos frente a frente diante do espelho, a comparação torna-se mais complexa, porque as imagens do duplo se multiplicam; misturam-se a sombras e reflexos; as dualidades veem à luz.

Alfred Métraux nos conta que os irmãos Tupinambá eram rivais, divididos por seus diferentes temperamentos. Aricoute, intrépido e belicoso, desprezava seu mano Tamendonare, a quem reputava poltrão.

Esaú e Jacó, assim como Omar e Yaqub, também eram gêmeos inimigos, divididos por temperamentos e personalidades diferentes.

Mas, quando analisados, os gêmeos da *Bíblia*, os da mitologia ameríndia e os do romance de Hatoum se entrelaçam. Um está dentro do outro e se revezam nos papéis descritos em cada narrativa. Ao comparamos a *Bíblia* com o mito indígena, Aricoute, por ser intrépido e belicoso, assemelha-se mais a Esaú, que é caçador e mais embrutecido; mas Aricoute também lembra Jacó, porque assim como o filho mais letrado de Isaac e Rebeca, sentia-se superior ao irmão e debochava dele, a quem chamava de medroso porque não sabia lutar.

Da briga que gerou a separação e o distanciamento das famílias dos irmãos ameríndios nasceram duas nações, assim como na história de Esaú e Jacó e na saga de Omar e Yaqub. Este viaja para bem longe da terra natal; reinventa-se, instala-se e prospera na região sudeste do Brasil; o outro permanece preso às raízes do mundo onde nasceu. Omar e Yaqub se revezam nos papéis de Aricoute e Tamendonare, de Esaú e Jacó. Um dos momentos em que Omar, também chamado de Caçula, demonstra seu lado traiçoeiro e perigoso, seu lado Jacó/Aricoute é este:

Depois o barulho de cadeiras atiradas ao chão e o estouro de uma garrafa estilhaçada e estocada certa, rápida e furiosa do caçula. O silêncio durou uns segundos. E, então, o grito de

pânico de Lívia ao olhar o rosto rasgado de Yaqub. (...) O caçula, apoiado na parede branca, ofegava, o caco de vidro escuro na mão direita, o olhar aceso no rosto ensanguentado do irmão. (HATOUM, 2000, p. 22)

Neste caso, Omar e Yaqub brigaram por inveja; disputavam o amor de Lívia. A inveja também alimentou o ódio entre Aricoute e Tamendonare, e entre Esaú e Jacó.

Como pudemos novamente perceber, a relação intertextual não é similar nem homogênea, é uma teia complexa de significações, a exigir do pesquisador um lento debruçar sobre os pormenores e sentidos dos textos implicados nessa comparação.

Sobre os gêmeos Tupinambá, escreveu Benedito Nunes:

Tamendonare e Aricoute são rivais de temperamentos diferentes, este intrépido e belicoso, aquele esperto e dado a pajelanças, ambos antropófagos, com descendentes diversos, que repovoam a terra depois de uma inundação ou dilúvio. (NUNES, 2009, p. 300)

Para esse autor, uma das constantes da mentalidade primitiva (*mentalité primitive*), na terminologia positivista de Lévy-Bruhl, ou do pensamento selvagem (*la pensée sauvage*), na terminologia estruturalista de Claude Lévi-Strauss, é, por certo, a representação grupal dos “gêmeos míticos”, os duplos sempre dotados de mágicas qualidades ou de poderes extraordinários pela sua própria natureza geminada, como dissipar a neblina ou não morrer afogado. Presentes na hagiologia católica, Cosme e Damião, Crispim e Crispiano, Gervásio e Protásio, protegem os partos difíceis e a obtenção de comida. São entidades dadivosas, benéficas. Mas o filão que abastece o romance de Hatoum, afirma Nunes, é o dos gêmeos inimigos, separados por um violento antagonismo (NUNES, 2009, p. 300).

Bibliografia

- ALTER, Robert. *A arte da narrativa bíblica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM (Trad. das introduções e notas de *La Bible de Jérusalem*, ed. 1998, publicada sob a direção da École biblique de Jérusalem). São Paulo: Paulus, 2002.
- BÍBLIA HEBRAICA (Baseada no Hebraico, à Luz do Talmud e das Fontes Judaicas). Trad. David Gorodovits e Jairo Fridlin, São Paulo: Editora Sêfer, 2006.
- CAMPBELL, Joseph. *O Poder do Mito*. São Paulo: Palas Athena, 2009.
- CHWARTS, Suzana. *Uma visão da esterilidade na Bíblia Hebraica*. São Paulo: Humanitas, 2004.
- HATOUM, Milton. *Dois irmãos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- _____. *O Homem Nu*. São Paulo: Cosac & Naify, 2011.
- _____. *O Pensamento Selvagem*. São Paulo: Papyrus, 2011.
- MINDLIN, Betty. *Terra Grávida*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1999.
- _____. *Vozes da Origem*. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- MIRCEA, Eliade. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- MÉTRAUX, Alfred. *A Religião dos Tupinambás*. São Paulo: Edusp, 1979.
- NUNES, Benedito. *A Clave do Poético*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- RICOEUR, Paul. *A Metáfora Viva*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- UMBERTO, Eco. *Seis Passeios pelos Bosques da Ficção*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- WAJNBERG, Dayse. *O gosto da glosa: Esaú e Jacó na Tradição Judaica*. São Paulo: Humanitas, 2004.