



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO**  
**CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO**  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS  
MESTRADO EM TEORIA DA LITERATURA

**MARIA LUIZA VIEIRA**

**ESCREVER, RESISTIR: FICÇÃO AMERÍNDIA NA PERSPECTIVA PÓS-  
COLONIAL**

**Recife-PE**  
**2016**

**MARIA LUIZA VIEIRA**

**ESCREVER, RESISTIR: FICÇÃO AMERÍNDIA NA PERSPECTIVA PÓS-  
COLONIAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras, da Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, como parte dos requisitos para a obtenção do título de mestre em Teoria da Literatura.

Orientador: Prof. Dr. Roland Walter

**RECIFE, PE**

**2016**

Catálogo na fonte  
Bibliotecário Jonas Lucas Vieira, CRB4-1204

V657e      Vieira, Maria Luiza de Paula Lopes Fernandes  
              Escrever, resistir: ficção ameríndia na perspectiva pós-colonial / Maria  
              Luiza de Paula Lopes Fernandes Vieira. – 2016.  
              119 f.: il., fig.

              Orientador: Roland Gerhard Mike Walter.  
              Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco,  
              Centro de Artes e Comunicação. Letras, 2016.

              Inclui referências e anexos.

              1. Literatura – História e crítica. 2. Memória. 3. Ficção. 4. Literatura  
              indígena. 5. Pós-colonialismo. I. Walter, Roland Gerhard Mike  
              (Orientador). II. Título.

809    CDD (22.ed.)

UFPE (CAC 2016-79)

**MARIA LUIZA DE PAULA LOPES FERNANDES VIEIRA**

**ESCREVER, RESISTIR: Ficção Ameríndia na Perspectiva Pós-Colonial**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Pernambuco como requisito para a obtenção do Grau de Mestre em TEORIA DA LITERATURA, em 25/2/2016.

**DISSERTAÇÃO APROVADA PELA BANCA EXAMINADORA:**

---

**Prof. Dr. Roland Gerhard Mike Walter**  
Orientador – LETRAS - UFPE

---

**Prof. Dr. Ricardo Postal**  
LETRAS - UFPE

---

**Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Liane Schneider**  
LETRAS ESTRANGEIRAS MODERNAS - UFPB

**Recife – PE**  
**2016**

A Mariza e Victoria

## AGRADECIMENTOS

Durante os últimos anos, tenho mergulhado cada vez mais no universo que conheci através das linhas de escritores e escritoras de origem indígena. O primeiro mergulho, é preciso que se registre, devo ao meu estimado orientador, o professor Roland Walter, que durante a graduação me apresentou não só a Jeannette Armstrong e Linda Hogan, mas também a Graça Graúna, Eliane Potiguara, Louise Erdrich, Maurice Kenny, E. K. Caldwell e tantos outros. De lá para cá, muitos foram os encontros com uma produção literária que não cessa de seduzir, envolver e surpreender. Agradeço imensamente pela oportunidade de realizar um estudo tão apaixonante sob a orientação de alguém que, a despeito do reconhecimento conquistado e das letras que podem ser colocadas à frente do seu nome, demonstra uma sincera humildade e um desejo profundo de ver seus pupilos alçarem seus próprios voos.

Agradeço, ainda, ao professor Ricardo Postal pela observação cuidadosa e comentários pertinentes sobre este trabalho. Além disso, é preciso que se registre a atenção e o cuidado dispensados por ele enquanto professor e coordenador do PPGL durante o período em que estive vinculada ao programa.

Agradeço imensamente à professora Liane Schneider, cujo trabalho com as literaturas indígenas em língua inglesa foi uma importante fonte para a minha pesquisa, pelas ricas contribuições que trouxe para esta dissertação, como membro da banca avaliadora.

Sou grata, também, a Diva, funcionária muito querida do PPGL, por executar tão bem seu trabalho e por oferecer sempre um sorriso amigo. A Jozaías, pela proatividade e competência.

Agradeço à minha mãe, Mariza, por uma vida inteira de amor e dedicação e pelo apoio, atenção e afeto com os quais me acompanhou nessa jornada.

Agradeço à minha avó Rita, com quem sempre pude contar para tudo, à minha avó Márcia, pelo incentivo ao estudo das Letras e, ainda, à minha madrinha, Mônica, por todo o apoio.

Agradeço à minha irmã e amiga, Victoria, que me fez rir quando estive nervosa, que me encorajou quando precisei, e que ajudou de todas as formas possíveis e imagináveis.

Agradeço a Balu e a Dorinha, pelo amor incondicional e pela companhia leal.

Agradeço imensamente a Gércica, cuja companhia e cujo apoio tornaram a escrita desta dissertação uma atividade de nenhum modo solitária, mas leve e divertida.

Agradeço aos colegas do PPGL pelas trocas enriquecedoras e pelas amizades construídas. Em especial, Tiago, Rafa, João, Ester e Tito.

Agradeço a Juliana Colares e a Flávia Rosa por tanto amor.

Agradeço a Juliana Melcop pela ajuda durante a seleção e por tudo mais; a Mariinha, por ter me auxiliado de tantas maneiras nesses anos; e a Edilane Ferreira pela revisão do texto e pela preciosa amizade.

Agradeço, ainda, ao circo por ter tirado meus pés do chão quando precisei, e às pessoas que, direta ou indiretamente, ajudaram nesse percurso: Mariana e Rafael Breda, Carol Dantas, Camila Gatis, Maria Flor, João Lucas Cavalcanti e tantos outros que tive a sorte e o prazer de encontrar na vida.

Meu muitíssimo obrigada também àqueles e àquelas que encontraram espaços, nas suas bagagens vindas do exterior, para as muitas encomendas de livros que fiz, sem os quais esta pesquisa não teria sido possível: Rachel Levy, Pete Guzik, Roderick Jordão, Leo Cisneiros, Merrianna Milroy, Gércica Leite, Camila Apocalypse, Duda Crasto e Mariana Brito.

Não poderia deixar de agradecer, também, à CAPES pelo auxílio financeiro que permitiu que eu me dedicasse exclusivamente a esta pesquisa.

Por último, mas não menos importante, sou grata pelo canto das cigarras e por outros encantos que, à beira do Capibaribe, embalaram momentos significativos da concepção deste trabalho.

*“You may write me down in history  
With your bitter, twisted lies,  
You may trod me in the very dirt  
But still, like dust, I’ll rise”*

(Maya Angelou)

*“I will tell you something about stories,  
[he said]  
They aren’t just entertainment.  
Don’t be fooled.  
They are all you have, you see,  
all we have to fight off illness and death.*

*You don’t have anything  
if you don’t have stories.”*

(Leslie Marmon Silko)

*“A literatura indígena contemporânea é um lugar  
utópico (de sobrevivência), uma variante do épico  
tecido pela oralidade; um lugar de confluência de  
vozes silenciadas e exiladas (escritas) ao longo dos  
mais de 500 anos de colonização.”*

(Graça Graúna)



## RESUMO

Este trabalho consiste no estudo dos romances *Slash* (1985), da escritora okanagan Jeannette Armstrong, e *Mean Spirit* (1990), da chickasaw Linda Hogan, e busca examinar de que forma as autoras ficcionalizaram, nas suas obras, certos acontecimentos da história dos povos ameríndios no século XX, como os que envolveram a militância política que se fortaleceu a partir dos anos 60 na América do Norte e os assassinatos de membros da nação Osage na década de 1920. Para tanto, recorri ao conceito de metaficção historiográfica proposto por Linda Hutcheon (1988, 1989) e aos estudos em memória de Anh Hua (2005), Maurice Halbwachs (2006), Márcio Seligmann-Silva (2008), Marianne Hirsch (2008) e Aleida Assmann (2011). Considerando as obras de Armstrong e Hogan como espaços de enunciação de uma resistência cultural que vai além dos limites tribais, optei por adotar uma perspectiva cosmopolita tal qual sustentada por Arnold Krupat (2002), e que se apoia nas teorias pós-coloniais segundo Mary Louise Pratt (1999), Homi Bhabha (2013), Ella Shohat (1996), Stuart Hall (2003), Kwame Anthony Appiah (1997) e Liane Schneider (2002, 2008). Ademais, foram de suma importância os diálogos com alguns nomes da crítica indígena como Graça Graúna (2013), Michael Dorris (1979), Craig S. Womack (1999), Louis Owens (1922), Simon Ortiz (2001), Winona Stevenson (1998), Paula Gunn Allen (1992) e Robert Warrior (2014). Intentei, assim, verificar como a resistência ameríndia toma corpo na escrita de Armstrong e Hogan, que constroem narrativas artisticamente complexas e de imensa relevância política.

Palavras-chave: Metaficção historiográfica; Memória; Pós-colonialismo; Literaturas indígenas;

## ABSTRACT

This work consists of the study of *Slash* (1985), by Okanagan writer Jeannette Armstrong, and *Mean Spirit* (1990), by Chickasaw Linda Hogan, and it aims to examine the way in which the writers have fictionalized, in their books, certain events of the history of the American Indian peoples in the twentieth century, such as those concerning the militancy that gained strength in the 60s and the Osage murders that took place in the 20s. With that in mind, I have resorted to the concept of historiographic metafiction, proposed by Linda Hutcheon (1988, 1989) and to the memory studies by Anh Hua (2005), Maurice Halbwachs (2006), Márcio Seligmann-Silva (2008), Marianne Hirsch (2008) and Aleida Assmann (2011). Considering the works of Armstrong and Hogan as sites of enunciation of a type of cultural resistance that goes beyond tribal limits, I have chosen to adopt a cosmopolitan perspective such as sustained by Arnold Krupat (2002) and which leans on the postcolonial theories by Mary Louise Pratt (1999), Homi Bhabha (2013), Ella Shohat (1996), Stuart Hall (2003), Kwame Anthony Appiah (1997) and Liane Schneider (2002, 2008). Moreover, dialogues with the following authors of Native criticism were of the utmost importance: Graça Graúna (2013), Michael Dorris (1979), Craig S. Womack (1999), Louis Owens (1922), Simon Ortiz (2001), Winona Stevenson (1998), Paula Gunn Allen (1992) and Robert Warrior (2014). Thus, I have attempted to verify how the Amerindian resistance takes form in the writings of Armstrong and Hogan, who build narratives artistically complex and of an immense political relevance.

**Keywords:** Historiographic metafiction. Memory. Postcolonialism. Indigenous literatures.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>11</b>
<b>1 CAPÍTULO I: ISTO NÃO É UM ÍNDIO .....</b>	<b>20</b>
1.1 A invenção da literatura indígena.....	20
1.2 Três perspectivas possíveis: o nacionalismo, o indigenismo e o cosmopolitismo.....	33
1.3 Nem cachimbo nem cocar: uma questão de representação .....	41
<b>2 CAPÍTULO II: POR HISTÓRIAS E LITERATURAS NO PLURAL .....</b>	<b>49</b>
2.1 A História como enfermidade e a literatura como libertação .....	49
2.2 As teorias pós-coloniais no contexto indígena.....	67
<b>3 CAPÍTULO III: UM ESTUDO COMPARADO SOBRE <i>MEAN SPIRIT</i>, DE LINDA HOGAN E <i>SLASH</i>, DE JEANNETTE ARMSTRONG.....</b>	<b>78</b>
3.1 Um encontro entre historiografia e ficção .....	78
3.2 Vozes indígenas na literatura: um grito coletivo de resistência pós-colonial.....	95
<b>4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>109</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>113</b>
<b>ANEXOS .....</b>	<b>119</b>

## INTRODUÇÃO

Esta pesquisa nasce, em primeiro lugar, do encantamento pela obra de Jeannette Armstrong (okanagan) e de Linda Hogan (chickasaw)<sup>1</sup>, e se nutre das palavras através das quais essas autoras, de maneira tão sensível e contundente, apresentam as culturas e os povos mimetizados nos seus romances. Para além do gozo estético que essas narrativas proporcionam, todavia, *Slash* e *Mean Spirit*, publicados respectivamente em 1985 e 1990, envolvem o leitor também pela discussão que suscitam: onde estavam essas vozes (indígenas) nos livros de história e nas literaturas que circulam pelas escolas, universidades, festivais e outros espaços por onde a arte literária transita? Onde estavam essas histórias e por que elas não nos foram contadas antes? Na realidade, elas sempre existiram, mas, por razões diversas, não chegaram aos ouvidos ou aos olhos de muitas pessoas não indígenas. Mesmo nos Estados Unidos e no Canadá, onde a literatura (escrita) das nações ou tribos<sup>2</sup> ameríndias já galgou um espaço ainda longe de ser conquistado pelos índios no Brasil, muitas pessoas e instituições seguem se recusando a ouvir o que esses povos têm a dizer sobre si mesmos, ou, em alguns casos, privando-os desse espaço de enunciação. A escrita de Armstrong, Hogan e de tantos outros nomes das literaturas indígenas na América, portanto, sinalizam a irremediável obstinação com a qual esses povos lutam para se fazerem vistos e ouvidos para além das suas comunidades de origem. Os romances que irei examinar aqui demonstram, pois, que embora tenha sido imposta às nações nativas pelo colonizador, a palavra escrita tem servido de arma contra a mão que tenta oprimir e calar as populações indígenas, desde a invasão europeia no continente americano, no século XV. A ficção de Armstrong e Hogan constrói, assim, uma versão que confronta e desestabiliza o pretense status de verdade factível das grandes narrativas históricas. Trata-se de uma expressão literária que, por razões próprias das culturas que as origina, traz uma narrativa que não se limita à elocução do ser individualizado,

---

<sup>1</sup> A fim de promover o reconhecimento das diferentes nações indígenas de onde vêm os autores e autoras citados (as) neste trabalho, colocar-se-á filiação tribal antes de cada nome mencionado, ou depois, entre parênteses, como no caso da nação okanagan, do Canadá, e chickasaw, dos EUA. A primeira letra do adjetivo de nacionalidade será mantida em minúscula, atendendo à norma da língua portuguesa, mas os excertos dos originais dos autores que escrevem em língua inglesa a traz em maiúscula, seguindo a regra do idioma. Uma vez que não há diferenciação entre a grafia das duas classes de palavras, identificar-se-á se a referência é ao substantivo da nação ou ao adjetivo de nacionalidade a partir da primeira letra – “Okanagan” para a nação e “okanagan” para a nacionalidade, por exemplo.

<sup>2</sup> Os termos “tribo” e “nação” serão utilizados, para os fins deste trabalho, de forma intercambiável. No entanto, convém ressaltar que o seu uso depende da predileção de cada povo indígena e que, de toda forma, a “nação” à qual me refiro aqui em nada se assemelha à concepção ocidental de Estado-nação, mas antes remete a o que Hall (2011) chama de *sistema de representação cultural*, o qual orienta a identificação de uma comunidade simbólica (Cf. HALL, 2011, p. 49).

pautando-se, antes, num grito coletivo de resistência, como a observação do processo de criação dos romances aqui estudados tornará evidente.

Quando começou a pesquisa histórica que deu lume ao seu romance inaugural, Jeannette Armstrong não fazia a menor ideia acerca da forma que *Slash* iria assumir. Nascida em 1948, na reserva indígena de Pentincton, na província da Colúmbia Britânica, a autora, que viveu por um longo período na reserva, é oriunda de uma família tradicional e recebeu educação okanagan, embora tenha, também, sido escolarizada no sistema educacional canadense. Armstrong adquiriu, no seio familiar e tribal, formação enquanto contadora de histórias, função profundamente valorizada por povos que, como os okanagan, mantêm práticas culturais orais, motivo pelo qual ela relutou em aceitar ser chamada de escritora – para ela, a atividade literária tem se tornado, antes de mais nada, uma necessidade intrínseca, e não um ofício. Em 1979, Armstrong foi uma das fundadoras do En’owkin Centre, uma instituição educacional dirigida por membros da nação Okanagan com o objetivo de promover uma escolarização voltada para a comunidade. O Centro conta, atualmente, com nove programas administrados por seis departamentos, dentre os quais se encontra a editora Theytus, que publicou *Slash* e outras obras de ficção, crítica e poesia de autoria de Armstrong. Ademais, a instituição mantém uma parceria com a Universidade de Victoria, através da qual algumas disciplinas do Centro são oferecidas. Responsável pela *International School of Writing* do En’owkin, Armstrong ministrou, durante alguns anos, oficinas de escrita criativa, poesia, ficção e também de edição e publicação de textos. Por volta do ano de 1982, a autora se envolveu numa pesquisa acerca da história dos okanagan a fim de reunir dados para o cumprimento do projeto curricular que vinha sendo elaborado desde a fundação do En’owkin Centre, em 1979, e que se dispunha, segundo Armstrong declarou em entrevista<sup>3</sup>, em 1992, a “preencher a lacuna da história contemporânea sobre o pensamento nativo dos últimos vinte e cinco anos”<sup>4</sup>. Após a coleta de dados e a seleção de quais episódios históricos seriam contemplados, buscar-se-iam escritores indígenas dispostos a produzir uma narrativa com a qual os jovens okanagan pudessem se identificar e se envolver, embora ainda não estivesse decidido se o material se trataria de literatura, filme ou outra linguagem. No entanto, a participação desastrosa de um consultor na reunião de planejamento, onde seria nomeado o responsável pela criação da narrativa, quase colocou a confecção desse material nas mãos de

---

<sup>3</sup> Os excertos da referida entrevista, bem como trechos de outros textos em inglês que compõem a bibliografia à qual recorri – incluindo aqueles do corpus literário – serão apresentados no corpo do texto em tradução livre para o português e acompanhados pelos originais nas notas de rodapé.

<sup>4</sup> “Filling a gap in the contemporary history of Native thought over the past twenty-five years.” (ARMSTRONG apud WILLIAMSON, 1992, p. 121)

escritores não indígenas que, segundo Armstrong, estavam “salivando” com o vislumbamento do lucro que teriam com a publicação. O consultor em questão descartou os nomes de possíveis autores nativos por tê-los pré-julgado incapazes de assumir a tarefa e convocou apenas proeminentes escritores canadenses, que, junto aos seus editores, pretendiam se apropriar do projeto. Ultrajada com os rumos aonde estava sendo levado o trabalho ao qual vinha se dedicando com afinco, Armstrong ergueu-se diante de uma sala lotada e disse em alto e bom som ao seu diretor, Jeff Smith, que não iria ser conivente com aquilo:

se a sua ideia é transformar esse projeto em algo de que pessoas não nativas irão se beneficiar, então eu lavo as minhas mãos. E eu vou me certificar de que de agora em diante esse projeto não aconteça, porque eu não vou permitir que minha cultura e o povo okanagan sejam explorados dessa maneira. Já houve explorações demais.<sup>5</sup>

Ela alertou, ainda, que iria no dia seguinte ao *Tribal Council* (Conselho Tribal) registrar uma denúncia, a qual, segundo ela - que possuía grande influência no órgão -, seria suficiente para estancar o projeto. Como resultado, o consultor desistiu da empreitada e anunciou que, se ela quisesse que aquilo fosse escrito, fizesse-o por conta própria. Sem muita certeza sobre a função da qual estava se incumbindo, mas “com raiva o suficiente para dizer qualquer coisa”, Armstrong prontamente retrucou: “claro, sem problemas”<sup>6</sup>. A partir daí, com a demissão do consultor e de todas as pessoas não indígenas que haviam sido convocadas para a fatídica reunião – com exceção do escritor George Ryga, que defendia a representatividade indígena no projeto e se dispôs a auxiliar no que fosse preciso –, Smith propôs uma nova formação de equipe que resultou em dois filmes, dois livros e alguns escritos que não foram publicados, apesar de terem sido adotados pelo currículo do En’owkin. Desfecho melhor não poderia ter havido para os membros de uma instituição cujo nome significa, no idioma okanagan, “um desafio para que um grupo consiga a melhor resposta possível”<sup>7</sup>. Com efeito, *Slash* viria a ser a melhor resposta para o impasse, mas a sua autora ainda estava longe de sabê-lo. O que ficou decidido, depois da reestruturação do projeto, foi que cada autor ficaria responsável por uma série escolar, ficando Armstrong encarregada do décimo primeiro ano, para o qual deveria ser produzido um material acerca da história contemporânea dos

<sup>5</sup> “If this is your idea of turning this project into something that non-Native people are going to benefit from, then I wash my hands of it. And I’m going to make sure from this point on that this project doesn’t go because I’m not going to have my culture and the Okanagan people exploited this way. There have been too many exploitations.” (Ibidem, p. 122)

<sup>6</sup> Armstrong narra: “então eu disse “claro, sem problemas”. Eu não sabia o que estava dizendo na hora, mas estava com raiva o suficiente pra dizer qualquer coisa.” [“so I said “Sure. No problem with that.” I didn’t know what I was talking about at the time, but I was angry enough to say anything”] (Idem).

<sup>7</sup> “A group challenge to get the best possible answer.” (Ibidem, p. 112)

okanagan. Armstrong, então, pesquisou durante um ano a história dos povos indígenas nos Estados Unidos e Canadá desde os anos 60, não apenas sobre os acontecimentos em si, mas sobre como eles influenciaram o pensamento e os costumes desses povos. Em seguida, a autora entrevistou pessoas da comunidade okanagan para compreender suas expectativas, sonhos e indignações. Finalmente, ela submeteu as seis páginas de tópicos resumidos sobre os eventos históricos ao departamento responsável pelo currículo, e, após uma análise, o comitê avaliou que a melhor forma de aproveitar o material coletado, de forma a permitir que os alunos se reconhecessem na narrativa, “seria desenvolver um romance ou uma história na qual um personagem experimenta alguns desses sentimentos em primeira mão e mostra seus efeitos na sua família, amigos ou povo”<sup>8</sup>. Diante do desafio de escrever um romance, estrutura à qual Armstrong não estava de forma alguma habituada, ela relata que iniciou o processo de criação se indagando sobre de quem seria aquela história, sendo uma das suas preocupações preliminares decidir entre “uma pessoa não tradicional ou uma pessoa tradicional que passa por uma metamorfose”<sup>9</sup>. Constatando que há muito de si num primeiro romance, a autora optou por construir um narrador-personagem tradicional, uma vez que sua identidade lhe seria mais familiar, o que a permitiu criá-lo de forma orgânica. Nasce, assim, o garoto de 14 anos Thomas Kelasket e, com ele, o livro que, por meio da ficção, desafia a visão eurocêntrica sobre a história dos povos indígenas na América do Norte através da voz de um jovem okanagan que se tornaria um militante do *American Indian Movement* (AIM), do qual a própria Armstrong é veterana. Tommy, como o herói nos é introduzido, assiste ao esfacelamento da vida em comunidade na sua reserva indígena, no Vale Okanagan, desmantelada pela intromissão dos valores anglo-americanos e por violentas políticas assimilacionistas. Apenas um adolescente, Tommy se depara com a dualidade de ser índio numa escola onde é minoria, num contexto onde as suas roupas, o seu jeito de falar e a sua aparência física são um lembrete diário de que ele não pertence àquele lugar. Para George Ryga, que em 1984 escreve o prefácio do livro,

*Slash* é um romance escrito de forma gentil sobre um tema brutal. É a história do Colonialismo sobre os povos aborígenes com a sua qualidade particular de privação física e cultural e um legado de genocídio racial. É a história de uma personalidade tentando encontrar uma saída dessa morte em vida por meio da prisão, da confirmação espiritual e de uma luta política ativa.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> “The best way would be to develop this into a novel or a story in which one character experiences some of these feelings first-hand and shows the effects on his family or friends or his people.” (Ibidem, p. 123)

<sup>9</sup> “A non-traditional person or a traditional person that goes through a metamorphosis.” (idem)

<sup>10</sup> “Slash is a gently written novel, dealing with a brutal theme. It is a story of Colonialism over the Aboriginal Peoples with its own special quality of cultural and physical deprivation and a legacy of racial genocide. It is a

Lançado em 1985, ele continua sendo reeditado e adotado por escolas no Canadá, interessando, também, a pesquisadoras e pesquisadores das literaturas indígenas<sup>11</sup>. Apesar de a narrativa ser fruto de um projeto curricular da nação Okanagan, em particular, *Slash* pode ser lido como uma metáfora para a história pós-colonial dos povos ameríndios de um modo universal. Essa leitura cosmopolita não é apenas porque o livro nos convida a uma viagem pelas caravanas do AIM nos anos 60 e 70, cujos atos políticos reuniram as mais diversas tribos ameríndias, mas porque o romance de Armstrong chama a atenção, através do jogo entre história e ficção, para a realidade das populações indígenas nas Américas, desafiando o leitor a refletir sobre as problemáticas que envolvem esses povos de uma maneira mais ampla.

Essa parece ser também parte da preocupação de Linda Hogan, que revela:

contar as nossas vidas é importante, para aqueles que vêm depois de nós, para aqueles que verão nossa experiência como parte de sua própria luta histórica. Eu entendo meu trabalho como parte da história da nossa tribo e como parte da história da colonização por todo o mundo. Eu a conto cuidadosamente, e com omissões, a fim de não causar nenhuma divisão entre eu e o outro.<sup>12</sup>

Hogan busca, assim, produzir uma ficção que acomode os sentimentos compartilhados pelas mais diversas nações indígenas, atormentadas pelos efeitos do colonialismo na atualidade e marcadas por cicatrizes históricas. No entanto, quando questionada sobre o processo de criação dos seus romances, a autora explica que não utiliza fórmulas, mas que escreve de uma forma orgânica:

de fato, se o processo mental entra em jogo, eu me perco, porque eu fico tentando controlá-lo tanto que eu perco a história ou a forma da linguagem. Eu diria que é como um ovo se dividindo, o meu processo, uma célula se dividindo e tornando-se maior e mais inteira no processo.<sup>13</sup>

---

story of one personality attempting to find a way out of this living death by way of prison, spiritual confirmation and active political struggle.” (RYGA, 2007, p. ix)

<sup>11</sup> Ver STYVENDALE, Nancy Van. The trans/historicity of trauma in Jeannette Armstrong’s “Slash” and Sherman Alexie’s “Indian Killer”. *Studies in the Novel*, v. 40, n. 1-2, 2008, pp. 203 – 223; FEE, Margery. Upsetting fake ideas: Jeannette Armstrong’s “Slash” and Beatrice Culleton’s “April Raintree.” In: NEW, William H. *Native Writers and Canadian Writing*. Vancouver: University of British Columbia Press, 1990. pp. 168 – 180; CURRIE, Noel Elizabeth. Jeannette Armstrong & the Colonial Legacy. In: NEW, H. W. *Native Writers and Canadian Writing*. Vancouver: UBC Press, 1990. pp. 138 – 155.

<sup>12</sup> “Telling our lives is important, for those who come after us, for those who will see our experience as part of their own historical struggle. I think of my work as part of the history of our tribe and as part of the history of colonization everywhere. I tell this carefully, and with omissions, so as not to cause any divisions between myself and the others.” (HOGAN, 1994, p. 436)

<sup>13</sup> “In fact, if the mental process gets involved in it, I’m lost, because then I’m trying so hard to control it that I lose the story or I lose the form or language. I’d say it’s like an egg dividing, my process, a cell dividing and becoming something larger and more whole as it goes.” (MURRAY, 1999, s/p)



Nota-se, aí, uma diferença fundamental no processo criativo de Armstrong e de Hogan, embora o resultado apresente mais convergências do que divergências. Seja como for, a história dos povos indígenas e a luta contra o colonialismo têm alimentado a produção escrita de Linda Hogan, que tinha pouco mais de vinte anos de idade quando deixou de inserir entradas regularmente em seu diário para se dedicar à ficção e à ensaística, passando a publicar sobre as questões indígenas e ecológicas – as quais, para ela e para muitos povos indígenas do mundo, são indissociáveis. Em entrevista concedida em 1998, a autora confessa:

eu também percebi que estava escrevendo sobre as mesmas coisas todos os dias, mesmo. Toda manhã eu fazia anotações sobre a beleza daquela manhã e sobre o que os pássaros estavam fazendo, como estavam as árvores, se estava chovendo ou não. Eu finalmente me dei conta de que eu poderia provavelmente fazer mais pela natureza em outros tipos de escrita, menos privados.<sup>14</sup>

Com efeito, o engajamento de Hogan com questões ambientais se revela em toda a sua produção escrita, desde ficção a ensaios sobre ecologia e ecofeminismo<sup>15</sup>. Em *Mean Spirit* (1990), um dos finalistas do prêmio Pulitzer do ano seguinte à sua publicação, a autora recria no universo ficcional alguns episódios históricos, e traz à tona as inquietações dos seres humanos e do meio ambiente. Situado na década de 1920, o enredo do romance inaugural da autora gira em torno da família Graycloud e de outros personagens osages que viviam na cidade fictícia de Watona/Talbert e no seu entorno, que têm suas vidas transformadas pela cobiça pelo petróleo encontrado em *Indian Territory* – como era chamado o que é hoje o estado de Oklahoma. Inspirada pelos intrigantes assassinatos de mais de uma dezena de osages na época do *boom* do petróleo dos anos 20, nos Estados Unidos, a narrativa de Hogan recupera as histórias compartilhadas com ela pelo seu pai e por outros colaboradores, como a pesquisadora osage Carol Hunter, a quem o livro é dedicado *in memoriam*, e outras pessoas que a ajudaram a compor o enredo e alguns personagens, como ela indica nos seus agradecimentos<sup>16</sup>. Assim como Armstrong buscou construir um protagonista mais próximo à sua própria identidade, a autora de *Mean Spirit* fala através dos seus personagens e da voz narrativa.

---

<sup>14</sup> “I also realized that I was writing about the same things every day anyway. Every morning I would remark about the beauty of that particular morning and what the birds were doing, what the trees looked like, whether it was raining. I finally realized that probably I could do more for nature in other, less private, kinds of writing.” (MURRAY, 1999, s/p)

<sup>15</sup> Ver: HOGAN, Linda. *Dwellings: a spiritual history of the living world*. New York: W. W. Norton & Company, 1995.

<sup>16</sup> Cf. HOGAN, 1990, p. 376.

Filha de uma mãe estadunidense e de um pai chickasaw, Hogan mantém laços fortes com sua ancestralidade e, embora tenha nascido em Denver, Colorado, considera seu lar Oklahoma – cujo nome parte da junção entre “okla” e “humma”, do choctaw, significando *red people*, ou “povo vermelho”. Por certo, a história dos chickasaw é parte integrante da subjetividade da escritora, o que vai se comprovar em sua produção literária. Tendo passado por uma infância conturbada, marcada por problemas mentais da mãe e acometida pelo trauma histórico que a geração da sua avó paterna experimentou<sup>17</sup>, Hogan, mais tarde, desenvolveu alcoolismo, e foi na sua primeira visita ao centro de reabilitação que ela reconheceu o papel fundamental desse trauma na sua subjetividade e na dos povos indígenas de uma maneira geral: “a história, como a geografia, vive entranhada no nosso corpo. A história é a nossa enfermidade”<sup>18</sup>. Felizmente, Hogan se destinou a buscar o reparo dessas feridas – que pertencem não somente a ela, mas também aos chickasaw e a todos os outros povos ameríndios – na literatura.

O que essa breve apresentação de Jeannette Armstrong e de Linda Hogan, assim como de seus respectivos primeiros romances revela é que ambas se fundamentam num projeto literário que pretende retificar, a partir de um ponto de vista contra-hegemônico que se apoia nas memórias construídas pelos povos ameríndios, possíveis leituras eurocêntricas das suas histórias e culturas. Assim sendo, as teorias pós-coloniais serão a perspectiva através da qual irei observar a resistência cultural que emana do corpus literário. Vamos, então, ao conteúdo explorado em cada um dos três capítulos que compõem esta dissertação.

No primeiro capítulo, intitulado “Isto não é um índio”, aponto alguns preceitos fundamentais para a apreensão do objeto deste estudo. No tópico 1.1, problematizo o conceito de “índio” a partir de uma visada sobre a criação dessa categoria e da terminologia a ela referente, e examino a possibilidade da existência de uma literatura indígena construída historicamente ao longo dos séculos e até que ponto essa categoria traz benefícios ou prejuízo aos povos ameríndios. Uma vez problematizada a *invenção da literatura indígena*, exponho, na seção 1.2, três correntes da crítica das literaturas indígenas na América do Norte,

---

<sup>17</sup> Em 1830, os Chickasaw foram uma das nações forçadas por um decreto do então presidente Andrew Jackson a marchar das prolíficas margens do rio Mississippi às, até então, improdutivas terras de Oklahoma, evento que ficou conhecido como *The Trail of Tears* (A Trilha das Lágrimas), na qual “soldados matavam crianças a fim de acelerar a jornada, onde mulheres foram brutalizadas, homens assassinados, onde os corpos de pessoas vivas eram deixados à morte como marcadores de uma trilha da história, apontando para a direção da nossa terra natal” [“that was the trail where soldiers killed children to make the journey quick, where women were brutalized, men murdered, where the bodies of living people were left to die as markers along a trail of history, pointing the direction to our homeland” (HOGAN, 1994, p. 438)].

<sup>18</sup> “History, like geography, lives in the body and it is marrow-deep. History is our illness.” (HOGAN, 2001, p. 59)

nomeadamente, o nacionalismo, o indigenismo e o cosmopolitismo, tal qual esclarecido por Krupat (2002), e anuncio que irei lançar mão da mirada cosmopolita na análise do corpus, através das teorias pós-coloniais. Por último, na seção 1.3, trato da questão da representação da realidade no contexto das literaturas ameríndias, examinando como as motivações políticas de Armstrong e Hogan se infiltram nos seus romances. Para tanto, dialogo com uma gama de críticos literários que inclui importantes nomes dos estudos indígenas e indigenistas, como o crítico creek-choke Craig S. Womack (1999), o modoc Michael Dorris (1979) e o estadunidense Robert Dale Parker (2003), todos empenhados em estabelecer um corpo crítico que avalie a obra literária não como reflexo da sociedade senão que como palco de uma articulação criativa entre a matéria social, cultural e política e o produto literário.

No segundo capítulo, discorro sobre a abordagem metodológica e a perspectiva adotadas, tecendo algumas introduções analíticas que julgo pertinentes para a discussão teórica. Essas análises preliminares, contudo, não examinam os textos *per se*, senão, se limitam a apontar alguns aspectos organizadores das narrativas. Assim, a seção 2.1 abarca a discussão acerca do liame entre a história e a ficção sob a ótica da metaficção historiográfica, afirmando a memória como peça fundamental nessa encruzilhada. Para tal fim, a argumentação abarca questões acerca do romance histórico contemporâneo e de alguns conceitos centrais no que tange à memória, a saber, as teorias da diáspora, da memória coletiva, do trauma e da pós-memória, segundo os postulados de Hua (2005), Halbwachs (2006), Seligmann-Silva (2008), Hirsch (2008) e Assmann (2011). No que tange ao cruzamento entre história e ficção, recorro aos estudos de Lukács (2011), Hutcheon (1988, 1989), Bernardo (2010), H. White (1978), entre outros. No ponto 2.2, finalmente, apresento um panorama das teorias pós-coloniais a partir das discussões levantadas por Pratt (1999), Bhabha (2013), Shohat (1996), Hall (2003) e Appiah (1997). Exponho, assim, as contribuições e limitações das teorias pós-coloniais quanto à sua aplicação às literaturas indígenas, e problematizo a questão da apropriação, por parte de romancistas indígenas, de formas europeias como a escrita, a língua inglesa e o romance, à luz das argumentações de F. White (2006), Owens (1992), Schneider (2002, 2008) e Ortiz (2001).

Por fim, no terceiro e último capítulo, eu realizo a análise de *Mean Spirit* e *Slash* a partir dos pressupostos teóricos e metodológicos discutidos aqui. Examino, assim, no tópico 3.1, alguns mecanismos narrativos empregados por Hogan e Armstrong para construir sua metaficção historiográfica, como: a posição dos narradores em relação às histórias contadas; a construção dos personagens e dos eventos, transformados no percurso da realidade histórica para dentro do universo ficcional; e as marcas da tradição literária oral nas narrativas.

Verifico, ainda, a atuação da memória nos enredos. Na seção 3.2, escrevo sobre a resistência cultural a partir de uma abordagem cosmopolita das obras, mas assinalando, brevemente, alguns argumentos sobre o nacionalismo e o indigenismo nelas.

“Escrever, resistir: ficção ameríndia na perspectiva pós-colonial” guarda, portanto, para além de um olhar sobre os aspectos formais das obras de Armstrong e Hogan, uma clara motivação ideológica. Ambos os romances recriam, através da plasticidade da linguagem literária, um passado que insiste em não passar, um pós-colonialismo que, a despeito de o fim do sistema colonial já ter sido anunciado há mais de dois séculos, não cessa de exercer tutela sobre os povos indígenas e de tentar aculturá-los e liquidá-los a todo custo. É meu compromisso, desse modo, trazer à consciência a discussão levantada pelas autoras sobre as injustiças que abatem os povos indígenas não apenas na América do Norte, de onde falam as escritoras okanagan e chickasaw, como também no Brasil, onde muitas nações ameríndias seguem lutando de forma desigual contra os senhores do agronegócio e pela demarcação de suas terras. Escrita em Recife num período em que as ruas da cidade foram tomadas pelos gritos “ocupar, resistir!” de uma população cujos anseios por direitos urbanos para todas e todos não podem mais ser silenciados<sup>19</sup>, esta dissertação tenta evocar, na melhor das hipóteses, o eco da resistência indígena no continente americano.

---

<sup>19</sup> Faz-se referência, neste momento, ao Movimento Ocupe Estelita (MOE), surgido em 2012 a partir de protestos artísticos e culturais no Cais José Estelita, centro do Recife, e intensificado em 2014, quando o terreno foi ocupado por pessoas da sociedade civil que tentavam proteger o patrimônio histórico recifense, ameaçado por um grande consórcio imobiliário. O MOE, durante os últimos anos, tem trazido à população uma discussão que vai muito além dos antigos galpões de açúcar e dos trilhos daquela que é a estação de trem mais antiga em atividade no Brasil.

## 1 CAPÍTULO I: ISTO NÃO É UM ÍNDIO

### 1.1 A invenção da literatura indígena

*“Será mesmo que a ação ultrapassa a palavra?  
Mas que ao escrever – que o nome real seja dado às coisas.  
Cada coisa é uma palavra. E quando não se a tem, inventa-  
se-a. Esse vosso Deus que nos mandou inventar.”*

(Clarice Lispector)

A fim de compreender a possível existência de uma literatura indígena nas Américas e verificar de que forma as obras aqui estudadas – *Slash*, de Jeannette Armstrong (okanagan) e *Mean Spirit*, de Linda Hogan (chickasaw) – figurariam nessa categoria, faz-se necessário refletir, primeiramente, sobre a concepção do “índio” americano, bem como as suas implicações na história dos povos ameríndios a partir da invasão europeia, no século XV. É sabido que o termo “índio” remonta a 1493, quando da carta enviada por Cristóvão Colombo à coroa espanhola, narrando o seu suposto assomo às Índias Ocidentais. Movido pelo impulso de se apossar das terras encontradas na costa caribenha, o navegador espanhol tão logo deu nomes às ilhas recém “descobertas” e aos povos que as habitavam. Muito embora reconhecesse que as ilhas já haviam sido nomeadas por aqueles que as ocupavam – a quem Colombo chamou “índios” –, ele relata: “à primeira ilha que descobri, dei o nome de São Salvador, em comemoração à Divina Majestade, que formidavelmente possibilitou tudo isso. Os índios a chamam Guanahani”<sup>20</sup>. Ora, se considerarmos que a linguagem é “a faculdade divina dada ao homem, para que ele, denominando cada uma das coisas criadas, apreenda o Universo” (FIORIN, 2006, p. 12), não é difícil entender que Colombo tenha se utilizado dela para apreender – no seu sentido mais amplo, não apenas de “assimilar mentalmente”, mas também de “apropriar-se judicialmente” e ainda de “segurar, pegar, agarrar, prender”<sup>21</sup> – as terras às quais acabara de aportar. O navegador espanhol inaugura, então, uma conquista que seria, mais tarde, respaldada pela Igreja através da Doutrina do Descobrimento, criada pelo então Papa católico para justificar a segunda viagem de Colombo à América:

a doutrina estabelecia o domínio cristão e subjugava os povos não cristãos invalidando ou ignorando a posse de terra dos povos aborígenes em favor do governo, cujos sujeitos exploraram e ocuparam o território no qual os

<sup>20</sup> “To the first island I discovered I gave the name of San Salvador in commemoration of His Divine Majesty, who has wonderfully granted all this. The Indians call it Guanaham.” (COLOMBUS apud ELIOT, 1910, s/p)

<sup>21</sup> A definição é da segunda edição do Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa, de 1986.

habitantes não eram sujeitos de uma monarquia europeia cristã. Hoje, há um movimento bastante difundido entre povos indígenas para exigir que o Vaticano revogue o decreto de 1493, principalmente porque as nações europeias continuam a usar a doutrina para racionalizar a conquista de terras indígenas a fim de perpetuar a ficção legal da posse de terras.<sup>22</sup>

O decreto expedido pelo Vaticano justifica, assim, a colonização do continente americano, abrindo precedentes para uma dominação que iria além da conquista de terras, mas que também seria marcada pela imposição cultural que acompanha toda a forma de imperialismo, executada, numa primeira instância, através da nomeação (apropriação) dos povos nativos. Com efeito, se o colonialismo pretende, como formula Alfredo Bosi (1999, p. 15), “ocupar um novo chão, explorar os seus bens, submeter os seus naturais”, nada mais conveniente que o colonizador “submeta os naturais” no nível do discurso, através do ato de nomeá-los. Um caso emblemático é o do que hoje se conhece, no Brasil, como os maxakali (“tikmũ’ũn”, na forma indígena), no norte do estado de Minas Gerais, os quais foram agrupados pelos colonizadores numa denominação que pretendia dar um só nome para todos aqueles povos não pertencentes aos chamados “botocudos” – como os malali, os maconi, os pataxó, os cumanaxó, os cutakó, os paname, os copoxó, os pirichus, entre outros. Embora esses povos admitam hoje a denominação comum “tikmũ’ũn” ou a forma como são mais conhecidos no Brasil, eles mantêm vivas as suas particularidades e, nesse sentido, os cantos tradicionais constituem uma atividade cultural de suma importância para a manutenção das diferenças culturais, as quais não foram apagadas com a invenção dos “Maxakali”<sup>23</sup>. Considerando que o ato de dar nome às coisas é fruto de convenções, o qual já é sabido desde a Antiguidade por Platão<sup>24</sup>, não é grande desafio entender o que motivou os primeiros colonos europeus a ignorarem as denominações dos povos com os quais tiveram contato a partir da invasão, dando preferência a termos homogeneizantes como “índio”, “indígena” ou “nativo” para todos eles – e o que motivou os governos estadunidense e canadense quando das políticas de conceder nomes cristãos aos índios no século XX<sup>25</sup>. Construída concomitantemente com as noções de “colonizador”, “colono” e “americano”, a categoria “índio”, mesmo após três

<sup>22</sup> “The doctrine established Christian dominion and subjugated non-Christian peoples by invalidating or ignoring aboriginal possession of land in favor of the government whose subjects explored and occupied a territory whose inhabitants were not subjects of a European Christian monarch. Today, there is a widespread movement among indigenous peoples to demand that the Vatican revoke the 1493 edict, especially since European and Euro-settler nations continue to use the doctrine to rationalize the conquest of indigenous lands in order to perpetuate the legal fiction of land possession.” (KAUANUI, 2014, p. 135)

<sup>23</sup> Cf. TUGNY, 2013.

<sup>24</sup> Ver: *Diálogo entre Teeteto e Crátilo*, disponível em: <<http://www.verlaine.pro.br/txt/platao-teeteto.pdf>>.

<sup>25</sup> As leis decretadas pelo Indian Act (1876), no Canadá, e pelo Dawes Act (1887), nos EUA, voltadas à imposição da propriedade privada sobre os povos indígenas, incluem uma política assimilacionista de renomeação das pessoas indígenas, que receberam nomes ingleses de forma arbitrária.

séculos da conquista, ainda não representava algum sentido para povos como os cherokee, pequot, chippewa e outras nações ou tribos que já habitavam solo americano. Como demonstra Thomas (1965), foi apenas a partir do século XVIII que os nativos do leste norte-americano passaram a perceber algo em comum em oposição aos europeus. Tratando do caso da América do Norte, Michael Dorris (modoc) assinala que a

heterogeneidade em todas as coisas era a norma; um cidadão de qualquer cultura nativa da América do Norte podia, caminhando por um dia em qualquer direção, encontrar pessoas cuja aparência, forma de falar, agir e se vestir, sua cultura e sua forma de viver eram completamente diferentes daquilo que se encontrava na comunidade dele(a).<sup>26</sup>

O fato é que, como demonstra Mikhail Bakhtin (1997, p. 96), “a língua, no seu uso prático, é inseparável de seu conteúdo ideológico ou relativo à vida”. Destarte, a invenção do “índio” serve muito bem aos fins do colonizador, que busca nomear – para apreender –, homogeneizar e dominar os povos indígenas. Como verifica Dorris,

restava apenas convencer os membros das várias centenas de culturas na América do Norte de que não havia diferença entre eles e que, portanto, eles deveriam estar preparados a ser regularmente confundidos entre si e a se referirem a si mesmos coletivamente, numa denominação de alguma forma adequada somente para uma população transpácifica que eles nunca tinham visto.<sup>27</sup>

A nomenclatura “índio” – e os seus correlatos “indígena”, “nativo” e “ameríndio” –, portanto, apresenta um problema que possui pelo menos duas feições: primeiramente, trata-se de uma categoria inventada pelo colonizador europeu numa relação desigual de poder em que os povos nativos da América, além de serem, desde o início do contato, subjugados física, política e culturalmente, foram *nomeados* pelos invasores que almejavam se *apropriar* deles; em segundo lugar, “índio” não remete a nenhum povo específico que tem ocupado o continente americano desde a época pré-colombiana, e portanto carrega pouca profundidade em relação às experiências culturais e históricas desses povos. Por essas razões, alguns indígenas rechaçam qualquer tipo de terminologia que os iguale aos demais povos nativos, dando preferência às denominações específicas de cada grupo. Não obstante, muito embora haja diferenças fundamentais entre as inúmeras culturas originárias das Américas, cujas

<sup>26</sup> “Heterogeneity in all things was the norm; a citizen of any Native North American culture could, upon a day’s walk in any direction, encounter people who looked, spoke, believed, acted, dressed, and ordered their lives in ways altogether different than might be found in his or her home community.” (DORRIS, 1979, p. 148)

<sup>27</sup> “It remained only to convince the members of the several hundred cultures in North America that there was no difference between them and that henceforth they should be prepared to be regularly mistaken for one another and to refer to themselves collectively by an appellation marginally appropriate only to a trans-Pacific population they had never seen.” (Ibidem, p. 148)

experiências históricas se diferem em muitos pontos, não só antes da invasão como também depois dela, não se pode negar que, a partir de um mesmo sistema colonial, deu-se início a uma história de dominação e resistência que forjou, muitas vezes, uma noção de coletividade entre os diferentes povos. Assim sendo, a despeito da diversidade de religiões, tradições, línguas e outros aspectos culturais que os povos originários carregam, eles têm sido submetidos a situações de domínio e opressão que muito os aproximam, motivo pelo qual há, hoje, certa razão numa nomenclatura que demonstre essa união – o que não significa, de forma alguma, que essa deva ser a única forma de identificá-los. Buscar uma classificação que reúna os inúmeros povos indígenas nas Américas, no lugar de homogeneizá-los, é uma forma de intensificar as forças de uma resistência cultural que luta contra um adversário comum: a persistência do colonialismo.

Resta saber, então, qual seria a terminologia mais adequada para denominar a amálgama de povos indígenas que habitam as Américas, reflexão que, como reconhece o crítico Robert Warrior (osage), embora frustrante, é de suma importância para quem busque compreender as histórias e as culturas das populações ameríndias. O autor discute cada um dos termos em uso corrente na América do Norte, a saber, “nativo-americano”, “índio americano”, “nativo”, e “primeiras nações” – sendo este último a forma como as nações indígenas são chamadas no Canadá, onde também há a preferência pelos termos “nativo” e “aborígene”. Segundo Warrior (2014), o substantivo “índio”, isolado, desagrada à maioria dos indivíduos indígenas e dos estudiosos da área de *Native American Studies* – sejam eles indígenas ou não –, por conta dos dois aspectos já levantados aqui quanto à sua concepção. Já a alternativa adjetivada *American Indian*<sup>28</sup> é, segundo ele, mais aceita, pelo fato de ela demarcar uma diferença cultural, tal qual *Asian American*, *Italian American*, entre outros. No entanto, não se pode esquecer que essa adjetivação carrega em si dois problemas de grande relevância: no contexto estadunidense, cuja nacionalidade é *American*, o termo *American Indian* (índio americano) pode sugerir uma espécie de posse dos Estados Unidos sobre as populações indígenas. Isto é, assim como “*American citizens*” quer dizer “cidadãos americanos”, ou seja, que pertencem à nação “americana”, *American Indian* pode significar “índios dos Estados Unidos” – e não são poucas as ocasiões em que o Estado se refere a esses povos indígenas como *our Indians* (nossos índios). Sobre o termo *Native American* (nativo-americano), Warrior explica que, apesar de ele ter se popularizado mais recentemente nos Estados Unidos e na Europa, o seu uso desagrada alguns indivíduos que apontam para o fato

---

<sup>28</sup> Cabe ressaltar que se utiliza, ainda, a forma aglutinada *ameríndio*, a qual conserva as mesmas características de *índio americano*.



de que nativo-americano seria, a rigor, qualquer pessoa que nasce no continente. A autora cree Winona Stevenson (1998) alerta, ainda, que *Native American* – e esse argumento pode ser aplicado também a *American Indian* – apresenta outro impasse: *Asian American*, *Italian American* e outras identidades culturais hifenizadas, no contexto estadunidense, designam grupos étnicos, os quais, por definição, são formados por indivíduos de uma *mesma origem*, oriundos de *outros países*. Ora, os povos ameríndios nem compartilham uma mesma raiz, nem tampouco vieram de fora do continente americano. Em seu ensaio com o sugestivo título “‘Ethnic’ Assimilates ‘Indigenous’: A Study in Intellectual Neocolonialism”, a autora argumenta que compartimentar os habitantes originários dos Estados Unidos em um dos muitos “grupos étnicos” ou “minorias visíveis”, o que é uma classificação simplista e homogeneizante, é mais conveniente para os indivíduos não indígenas do que realmente compreender as diferenças entre esses povos. Stevenson lembra, ainda, de quando sua mãe lhe disse: “você não é étnica, minha menina. Pessoas étnicas vêm de outros lugares. Você é desta terra, você é indígena, e é isso que a torna diferente de todas as outras pessoas”<sup>29</sup>. Conforme demonstra Kauanui (2014), o termo *indigenous* surge como uma resposta crítica à história da colonização, muito embora a ambiguidade do termo não deixe de existir, visto que sua etimologia, a qual remonta ao latim, sugere que o termo se refere a pessoas que nascem num lugar e que vivem numa dada região. Kauanui argumenta que a ênfase na natividade, insistentemente presente nas definições do verbete, leva a afirmações como “todo mundo é indígena de *algum* lugar”<sup>30</sup>, as quais universalizam o termo e apagam a história política dos povos indígenas. Contrária à definição simplista que sugere que os indígenas se autodefinem exclusivamente no tocante à sua natividade, ela assinala, ainda, que alguns desses povos

se definem a partir da sua continuidade histórica com sociedades pré-coloniais; outros a partir de laços com territórios e recursos naturais que estão à sua volta; outros em relação aos distintos sistemas sociais, econômicos e políticos; e ainda há outros que se definem por suas distintas línguas, culturas e crenças<sup>31</sup>.

Para a autora, a conceituação mais aceita atualmente – e há de se ponderar que ela não contempla a totalidade dos povos ameríndios, já que muitos deles admitem outras formas de identificação – acerca da identidade indígena é a reconhecida em 1986, por José Martínez

<sup>29</sup> "You are not an ethnic, my girl. Ethnic people come from somewhere else. You are of this land, you are Indigenous, and that's what makes you different from everybody else." (STEVENSON, 1998, p. 37)

<sup>30</sup> "Everyone is indigenous to *some* place." (KAUANUI, 2014, p. 133, grifo da autora)

<sup>31</sup> "Define themselves by their historical continuity with precolonial and presettler societies; others by ties to territories and surrounding natural resources; others in relation to distinct social, economic, or political systems; and still others by their distinct languages, cultures, and beliefs." (idem)

Cobo, então relator da Subcomissão de Prevenção da Discriminação e Proteção de Minorias da ONU, a qual respeita o princípio da autoidentificação, definindo indígenas enquanto “aqueles que, tendo uma continuidade histórica com as sociedades pré-invasão e pré-coloniais que se desenvolveram em seus próprios territórios, se consideram distintos de outros setores das sociedades que agora prevalecem nesses territórios ou em parte deles”<sup>32</sup>. O princípio de autoidentificação funciona, ainda, como pontua Kauanui, para refutar as alegações de que as populações indígenas foram extintas ou diluídas através da miscigenação, discurso bastante endossado pela historiografia estadunidense:

a fim de afirmar que os índios haviam desaparecido, os historiadores dos Estados Unidos no século dezanove e os seus leitores abraçaram noções de pureza racial enraizadas no racismo científico do período – a crença de que as raças eram organizadas numa hierarquia evolutiva que começava com a selvageria, movia para o barbarismo e terminava com a civilização cristã. Um resultado foi que quase todos os índios vivos foram considerados “mestiços” e, conseqüentemente, não mais índios de verdade. O apagamento e a conseqüente memorialização dos povos indígenas serviram ao objetivo colonial de refutar as demandas por terra e por direitos indígenas, e se tornaram o meio principal pelo qual os americanos europeus afirmassem a sua própria “modernidade” enquanto a negavam aos supostamente povos “primitivos”. Um efeito dessa história é que os povos indígenas têm sido sujeitados a padrões de autenticidade baseados numa lógica colonial de pureza biológica e cultural – noções asseguradas por escolas bem sucedidas de antropologia física e cultural.<sup>33</sup>

Dessa maneira, a historiografia euro-americana impôs aos povos ameríndios uma classificação que, não tendo partido das próprias culturas desses grupos, buscou exterminar as suas diferenças culturais de forma a adequar o discurso histórico aos objetivos da ideologia colonialista, visto que “o olho do colonizador não perdoou, ou mal tolerou, a constituição do diferente e a sua sobrevivência”<sup>34</sup>. Esse extermínio, a partir da criação da categoria *mixed-blood* (mestiço), somado à polarização civilização/barbárie são imposições coloniais que, como demonstra Bruyneel (2007), ajudam a estabelecer as fronteiras temporal e espacial nas

<sup>32</sup> “Those which, having a historical continuity with pre-invasion and pre-colonial societies that have developed on their own territories, consider themselves distinct from other sectors of the societies now prevailing in those territories, or parts of them.” (COBO apud KAUANUI, 2014, p. 134)

<sup>33</sup> “In order to assert that the Indians had vanished, nineteenth-century U.S. historians and their readers embraced notions of racial purity rooted in the period’s scientific racism – the belief that races were organized in an evolutionary hierarchy that began with savagery, moved through barbarism, and ended with Christian civilization. One result was that most living Indians were cast as “mixed” and thus no longer truly Indian. The erasure and subsequent memorialization of indigenous peoples served the colonial goal of refuting Indian claims to land and rights and became a primary means by which European Americans asserted their own “modernity” while denying it to putatively “primitive” Indian peoples. One effect of this history is that indigenous peoples have been subject to standards of authenticity based on a colonial logic of biological and cultural purity – notions undergirded by succeeding schools of physical and cultural anthropology.” (KAUANUI, op. cit., p. 134)

<sup>34</sup> BOSI, op.cit., p. 62.

relações dos atores políticos estadunidenses para com os povos indígenas. Bruyneel explica que a fronteira espacial atua a partir da premissa de que, no século XIX, já não existiam mais povos autenticamente indígenas, o que implica que esses indivíduos, cujas identidades culturais estão agora supostamente pulverizadas pela miscigenação, não devem ter direito à posse das terras que, tradicionalmente, deveriam lhes pertencer por um direito originário. Da mesma forma, ao taxá-los de atrasados – incultos, selvagens, bárbaros, ou qualquer outro adjetivo que lhes é atribuído –, a fronteira temporal criada pelo Ocidente impede que os ameríndios adentrem a era da modernidade, restando-lhes apenas o passado. Esse é o raciocínio que fundamenta a política de assimilação e de aculturação executada pelos governos estadunidense e canadense, a qual oferece aos indígenas apenas duas saídas: assimilação ou extinção<sup>35</sup>. Diante das duas opções que lhes foram dadas pelo opressor, os povos indígenas têm resistido a tais imposições até hoje, buscando aquilo que Bruyneel chama de “terceiro espaço de soberania<sup>36</sup>” e que George Manuel (shuswap) e Michael Posluns idealizam como o Quarto Mundo, em *The Fourth World: An Indian Reality* (1974). Para Kauanui, a adoção do termo *indígena* pode servir, no campo epistemológico, aos propósitos dessa resistência, e explica que a ampla aceitação do termo tem se dado por várias razões:

ela liga os movimentos que surgem nos EUA à luta política global que faz pressão pelo direito à autodeterminação dos povos indígenas; oferece uma categoria mais inclusiva com uma bagagem menos depreciativa do que “índio” – a qual, como os povos indígenas nas Américas têm pontuado, é, em si, um erro de nomenclatura; se opõe de maneira produtiva à tendência de, nos Estados Unidos, se agruparem os indígenas *Pacific Islanders* com a rubrica panétnica *Asian Pacific Islander*, a qual converge, de maneira problemática, os indígenas do grupo *Pacific Islanders* com os do *Asian Americans*<sup>37</sup>.

A autora postula, ainda, que os *American Studies* e os *Cultural Studies* deverão integrar o termo de forma a abarcar a história política global que une os povos indígenas, o qual se faz especialmente necessário devido ao fato de que ambos têm priorizado abordagens transnacionais no lugar de nacionais, em seu entendimento acerca da política, do poder e da

<sup>35</sup> Para uma discussão sobre políticas assimilacionistas no contexto brasileiro, ver: CUNHA, Manuela Carneiro da. *Índios no Brasil: história, direitos e cidadania*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

<sup>36</sup> Entende-se, aqui, “soberania” (*sovereignty*) como a autonomia política que os povos ameríndios sempre exercitaram dentro de suas tribos antes do contato, a qual é reconhecida pelos Estados Unidos desde a independência do país, quando o Congresso estabeleceu uma relação de nação para nação com os grupos indígenas através de tratados – relação essa que foi dissolvida em 1871, quando de uma mudança na conjuntura política que afetou a realidade das nações nativas. (cf. KRUPAT, 2002, p. 2)

<sup>37</sup> “It links U.S. movements to the global political struggle to press for the right of self-determination for indigenous peoples; it offers a more inclusive category with less derogatory baggage than ‘Indian’ – which, as indigenous peoples in the Americas have pointed out, is itself a misnomer; it usefully opposes the tendency in the United States to group indigenous Pacific Islanders within the panethnic rubric ‘Asian Pacific Islander’, which problematically conflates indigenous Pacific Islanders with Asian Americans.” (KAUANUI, 2014, p. 134)

cultura. Essa integração, todavia, não há de ser lograda facilmente, como aponta Kauanui, visto que os *American Studies* e os *Cultural Studies* raramente incluem os povos ameríndios na categoria de nações, devido ao fato de eles não se organizarem nos moldes do que o Ocidente concebe como Estados-nação.

Como espero ter tornado evidente, a reflexão acerca de uma denominação mais adequada para contemplar o conjunto de povos indígenas não é nada fácil, e requer uma pesquisa sobre as origens, os usos e a bagagem semântica de cada termo. Com efeito, não se pode negar que qualquer nome que se queira utilizar – índio, indígena, nativo, entre outros – não é capaz de dar conta da diversidade de culturas que se encaixam nessa categoria, tampouco ela traduz aspectos culturais desses grupos. Segundo Warrior (2014), existe um consenso entre os estudiosos quanto à preferência pelo uso dos nomes de cada povo específico, ou, ao menos, as suas versões europeias (Okanagan para Sylix, Navajo para Diné, Sioux para Dakota, Chippewa para Yupik, e daí por diante). Essa alternativa, o autor comenta, está diametralmente oposta a referências como “o” índio ou “o” nativo, as quais sugerem uma visão monolítica e homogênea dos povos ameríndios. Para o autor, “essa preferência tem crescido juntamente com movimentos sociais e políticos focados nas necessidades de nações tribais individuais e comunidades locais, ao invés das políticas definidas, de forma mais ampla, nos anos 1970”<sup>38</sup>. No entanto, o próprio autor corrobora o uso, nos momentos cabíveis, de denominações mais generalizantes. Sendo assim, admito a necessidade de reconhecer as diferenças culturais de cada nação indígena, razão pela qual irei utilizar, em certas ocasiões, os nomes específicos dos povos aqui mencionados, ao passo que recorrerei, de forma intercambiável, a termos mais genéricos quando quiser dar uma visão mais cosmopolita desses povos. Vale ressaltar, ainda, que devido a questões inerentes à língua portuguesa, as traduções aqui empreendidas por vezes substituíram “índio” por “indígena”, uma vez que este, no inglês, funciona tanto como substantivo quanto como adjetivo, o que não é verdade no português. Nesse caso, faz-se necessária uma adaptação às normas da língua portuguesa, pois “*Indian literature*”, por exemplo, não poderia ser traduzido de forma literal (literatura índia), tampouco achamos que “literatura de índio” seria uma alternativa mais oportuna, razão pela qual optei, pois, por traduzir o termo como “literatura indígena”. Seja como for, é impossível frisar em demasia que o uso de nomenclaturas mais genéricas, no lugar de anular as diferenças culturais e reforçar a visão monolítica sobre os povos indígenas

---

<sup>38</sup> “This preference has grown up alongside social and political movements focused on the needs of individual tribal nations and local communities, rather than the more broadly defined politics of the 1970s.” (WARRIOR, 2014, p. 131)

que subjaz construções redutoras como “o índio”, “o indígena” ou “o nativo”, no singular – discurso que rechaço integralmente – é uma tentativa de expor certos aspectos em comum entre as diversas culturas aqui referidas. E é apostando na resistência coletiva dos ameríndios contra o incansável colonialismo, que tenta tragá-los todos de uma vez, que busco problematizar a categoria de “literatura indígena”.

Para Robert Dale Parker, autor de *The Invention of Native American Literature* (2003), a literatura nativo-americana não é uma categoria estanque senão que uma invenção em constante processo de formação – e aponta, ainda, além da invenção *da* literatura nativo-americana, para a invenção feita *por* essa literatura, ou seja, as ideias criadas por ela. Parker levanta importantes indagações quanto à possível existência da literatura indígena, seja em suas manifestações orais ou escritas: seria ela determinada pela etnia do autor, pelo tema, pela estética, pela ideologia? Parker não tem pretensão de oferecer uma resposta definitiva, mas, antes, de provocar importantes questionamentos quanto a essa problemática dentro do campo dos estudos nativos. Para ele, boa parte da crítica, mormente a realizada por estudiosos não indígenas, desconsidera o processo contínuo de autodefinição e a longa história subjacentes à literatura nativa, ao passo que prioriza questões sociológicas ou políticas sobre aspectos estéticos das obras. O autor não defende, todavia, que política e arte não devam se misturar. Ao contrário, ele enxerga uma inextricável relação entre estética e política, refutando visões dicotômicas sobre a literatura, as quais desvalorizam tanto a sua integridade artística quanto a sua relevância social e política, e advoga por uma leitura que abarque “o valor estético da literatura indígena juntamente à sua identidade cultural enquanto indígena”<sup>39</sup>. Parker faz um alerta, ainda, aos estudiosos das literaturas nativas quanto ao perigo de que, enquanto se combate uma visão eurocêntrica das produções artísticas indígenas, priorizando um olhar de dentro dessas culturas a partir de um posicionamento que questiona e desafia o cânone ocidental, muitas vezes esses pesquisadores acabam por reproduzir a lógica do cânone de dentro mesmo das literaturas indígenas. Dito de outra forma, o autor aponta para a tendência que a maioria dos estudos tem em privilegiar o cânone literário indígena, encabeçado por autores prestigiados na área, enquanto textos de igual ou superior qualidade estética, que não logram semelhante reconhecimento da crítica, são desprezados. É o que ocorre nos estudos acerca das literaturas africanas em língua portuguesa, as quais, embora alimentadas pelo pós-colonialismo, que se propõe a desconstruir o discurso hegemônico, acaba por repetir uma estrutura hierárquica que, também devido aos interesses econômicos do mercado editorial

---

<sup>39</sup> “The aesthetic value of Indian literature together with its identity as *Indian*.” (PARKER, 2003, p. 3, grifo do autor)

luso, só tornam reconhecidos os mesmos autores de sempre. A quantidade infindável de trabalhos publicados no Brasil sobre Mia Couto e o seu sucesso de vendas, ao lado de um amplo desconhecimento acerca de outros autores africanos é um exemplo flagrante dessa questão. Seria, então, a existência não só de autores indígenas escrevendo literatura como também de um cânone literário próprio a prova cabal da validade do conceito de uma “literatura indígena”?

Em 1979, Michael Dorris (modoc) publicou um artigo que veio a se tornar leitura indispensável para aqueles que se interessam pela discussão acerca da produção literária de povos indígenas. Em “Native American Literature in an Ethnohistorical Context”, o autor é enfático ao negar a validade da supracitada categoria e argumenta, de partida, que a não existência de *uma* literatura nativa se deve ao fato de que não há *uma* língua indígena – sinalizando, assim, concordar com a corrente de estudiosos que preconizam que as literaturas devem ser classificadas a partir da língua na qual elas se expressam. Dorris lembra que “os dez ou vinte milhões de pessoas que viviam no que hoje é os Estados Unidos e o Canadá falavam línguas que derivavam de não menos que sete famílias linguísticas diferentes, cada qual distinta uma da outra como era distinta do indo-europeu”<sup>40</sup> e, mais adiante, verifica que o uso do inglês como língua franca por autores e autoras indígenas emergentes na década de 1970 na América do Norte poderia vir a justificar a criação de uma literatura indígena. Essa ênfase na língua como característica determinante para um sistema literário, que o *Sprachgeist* (espírito da língua) herderiano<sup>41</sup> levou às últimas consequências, é um posicionamento endossado por um bom número de críticos literários, indígenas ou não. Esse critério torna lícito pensar a literatura como um macrossistema transgeográfico que abarca as produções literárias em uma dada língua, pois é ela que possibilita o gozo estético com a palavra e que nos informa quando estamos diante de um texto literário, ao nos apercebermos, para parafrasear Roman Jakobson, da subversão da fala comum. Com efeito, é através da língua, como demonstra o professor e crítico Anco Márcio Tenório Vieira (2010, p. 14), “com suas regras predefinidas (mas com sua dinâmica própria, com a plasticidade que cada falante, como dono dela, possui de recriá-la, seja literariamente, seja no seu uso diário) que o falante da língua portuguesa vai ter que construir seu universo ficcional”. Embora Dorris reconheça o papel da língua no fazer literário – uma vez que é através dela que o escritor organiza o

<sup>40</sup> “The estimated ten to twenty million people who lived in what is today the United States and Canada spoke languages derived from no less than seven different language Families, each as distinct from the other as each was distinct from Indo-European.” (DORRIS, 1979, p. 147)

<sup>41</sup> De acordo com a filosofia da linguagem do alemão Johann Gottfried von Herder, a existência de uma língua comum é fundamental para a definição da identidade nacional de um povo, cuja expressão literária não deveria, sob hipótese alguma, ser realizada em outro idioma que não o materno. (Cf. ROSENFELD, 1965)

mundo em linguagem, motivo pelo qual ele aposta na existência de uma literatura indígena produzida numa língua comum –, ele não deixa de demonstrar incômodo com a generalização que o conceito pode acarretar, e endossa uma visão mais separatista ou nacionalista em relação a essas produções. Para ele, a classificação oferece mais questionamentos do que respostas:

portanto, o termo “literatura indígena americana” é largamente ambíguo e demanda mais perguntas do que é capaz de responder. Ele se refere, alguém pode perguntar, à soma total de todas as tradições literárias orais em cada uma das mais que trezentas línguas mutuamente ininteligíveis? Se sim, tal categoria faz algum sentido acadêmico ou senso comum? Obviamente, seria um conceito muito menos razoável do que o seu – lógico, mas muito simplificado – análogo, “literatura europeia”. Pode esse gênero, erroneamente baseado em semelhanças inerentes presumidas, mas não existentes, acarretar alguma profundidade significativa de compreensão? Pode tal categoria estimular o estudo de uma única língua ou estética nativo-americanas? É ela uma ferramenta acadêmica profícua ou simplesmente uma desculpa para *não* se estudar, uma justificativa para desconsiderar [as línguas ou as literaturas indígenas] por conta do excesso de complexidade ou da inacessibilidade?<sup>42</sup>

O autor denuncia, assim, o desserviço que a categoria generalizante “literatura indígena”, porventura, ocasiona, pois, para ele, no processo da busca por similaridades inerentes entre as produções de autoria nativo-americana, as particularidades de cada expressão literária são ignoradas e simplificadas. Ironicamente, quando do suicídio de Dorris aos 52 anos, as notícias sobre sua morte comprovam a importância do seu prolífico trabalho por um entendimento acerca das especificidades de cada nação tribal: na matéria do periódico estadunidense *The New York Times*<sup>43</sup>, Dorris foi denominado “American Indian”, sendo a sua filiação tribal desprezada – a qual, diga-se de passagem, foi motivo de contestação por parte de membros da nação Modoc, gerando uma polêmica que pode ter sido uma das motivações do suicídio do autor<sup>44</sup>. Ainda em seu influente artigo de 1979, Dorris corrobora a opinião de que o entendimento sobre uma literatura nacional depende do seu contexto cultural, e questiona:

<sup>42</sup> “Hence the term “American Indian Literature” is largely ambiguous and begs more questions than it answers. Does it refer, one may query, to the sum total of all oral literary traditions in each of more than three hundred mutually unintelligible languages? If so, does such a category make any academic or even common sense? Clearly it would be a far less reasonable concept than its logical but obviously oversimplified analogue, “European Literature”. Can such a genre, spuriously based on assumed, but non-existent, inherent similarities, yield any meaningful depth of insight? Would such a category stimulate the study of a single Native American language or aesthetic? Is it a helpful tool of scholarship or simply an excuse not to study, a rationale for dismissal on the grounds of over-complexity or inaccessibility?” (DORRIS, 1979, p. 149)

<sup>43</sup> A notícia está disponível no seguinte endereço: <<http://www.nytimes.com/1997/04/15/books/michael-dorris-dies-at-52-wrote-of-his-son-s-suffering.html>>.

<sup>44</sup> Cf. STREITFELD, David. A Writer's Descent - A Dark Cloud Of Suspicion Hung Over The Final Pages Of Novelist Michael Dorris' Life; Suicide May Have Been His Only Possible Ending. *The Seattle Times*, 1997. Disponível em: <<http://community.seattletimes.nwsources.com/archive/?date=19970729&slug=2551917>>.

sem algum conhecimento sobre língua, sobre história, sobre entonação, sobre a posição do contador de histórias dentro do grupo, sem ao menos uma pista dos papéis sociais de homens e mulheres dentro da cultura, sem um senso do humor e das prioridades de uma dada sociedade, sem esse conhecimento, como podemos nós, enquanto leitores ou ouvintes, penetrarmos no centro de significação de uma expressão de arte literária?<sup>45</sup>

Nesse sentido, o autor cita, como exemplo, uma história dos Tanaina (ou Athapaskan), da região centro-sul do Alaska, chamada “The Beaver and the Porcupine Woman”. Ele demonstra como a diegese do texto perpassa os valores culturais e o sistema simbólico da cultura que o produziu, justificando, assim, o equívoco que seria colocar a história citada sob o grande guarda-chuva de “literatura nativa” juntamente com um mito de origem papago ou um haiku chippewa, os quais requerem chaves de interpretação diferentes. Dorris alerta, ainda, para as produções literárias *sobre* indígenas, bastante populares à época da publicação do seu artigo: ele observa que essas obras quase sempre ratificam, para o público leitor não indígena, a ideia equivocada de que o momento mais significativo na história milenar dos povos ameríndios se deu a partir do contato com os europeus e, além disso, reforça estereótipos sobre *o indígena*, ao passo que se pretende ser uma narrativa sobre a história do *índio de verdade*. O fato de tais produções sugerirem que “índio de verdade” é aquele anterior à invasão é extremamente nocivo por diversas razões: a premissa parte da suposição de que, com o contato, deu-se início a um processo de aculturação que aniquilou por completo as práticas culturais tradicionais dos povos ameríndios, desmerecendo o fato de que, na realidade, como assinala Ortiz (1983)<sup>46</sup>, o que ocorre em tais cenários é um processo de transculturação, no qual todas as partes envolvidas sofrem transformações mútuas; além do mais, a ideia do *índio de verdade* é imbuída da noção de que *o índio americano* está congelado no tempo e no espaço. Sendo assim, “não é de se surpreender que turistas visitando reservas, ao verem uma pessoa vestida de algo além de uma manta e andando em algo que não seja uma carroça puxada por cachorros, lamentem a ‘óbvia’ perda de cultura”<sup>47</sup>, o que despreza o fato de que eles próprios não têm os mesmos hábitos de séculos atrás. O autor

<sup>45</sup> “Without some knowledge of language, of history, of inflection, of the position of the story-teller within the group, without a hint of the social roles played by males and females within the culture, without a sense of the society’s humor or priorities, without such knowledge, how can we, as reader or listener, penetrate to the core of meaning in an expression of literary art?” (Ibidem, p. 150).

<sup>46</sup> Fernando Ortiz, que não deve ser confundido com Simon Ortiz, da tribo Acoma Pueblo, criou o termo “transculturação” para, falando do contexto de Cuba, explicar o processo mútuo de assimilação cultural que ocorre num contato entre diferentes povos, o que difere da noção de “aculturação”.

<sup>47</sup> “Little wonder that tourists visiting reservations, upon viewing a person clad in other than a blanket, riding in something other than a dog-pulled travois, bemoan the “obvious” loss of culture.” (DORRIS, 1979, p. 153)



atesta, ainda, que o interesse popular pela “literatura indígena” se deve a equívocos históricos que inculcam a ideia do índio primitivo. “O gênero, então, pode funcionar como uma espécie de congelamento etno-histórico, deixando os nativo-americanos impedidos e excluídos do dinamismo cultural, e condenados a um futuro estático de zoológico”<sup>48</sup>. Craig Womack (creek-cherokee), por sua vez, defende que as histórias e a militância indígenas, desde o século XIX, têm colaborado sobremaneira para a compreensão da evolução das noções atuais sobre literatura e soberania. Para Womack, essa resistência logrou fazer pelos povos indígenas o que, para ele, à época em que escreveu *Red on Red* (1999), ainda não havia sido atingido pela sociologia, pela história e pela antropologia, a saber, a intensa publicação e circulação de textos escritos *por* indígenas sobre as suas questões. Segundo o autor, o sucesso da ficção indígena contemporânea, em comparação a um menor desenvolvimento das demais áreas supracitadas, deve-se ao fato de que o interesse pela cultura ameríndia, que se verifica nos Estados Unidos – o que, penso eu, é na verdade mais um fetiche romântico do que qualquer outra coisa –, não é o mesmo voltado ao empoderamento político desses povos: “a América ama a cultura dos índios; a América tem bem menos entusiasmo pela posse de terra dos índios”<sup>49</sup>. Mas não é porque o clamor da luta política desses povos tem sido silenciado no subcontinente que isso significa que ele não seja ouvido, e a ficção indígena tem sido um importante espaço de enunciação nesse sentido.

Espero que esta discussão preliminar tenha esclarecido minimamente as noções centrais para alguns assuntos de que trato acerca da ficção indígena contemporânea, quais sejam, as concepções de “índio” e de “literaturas indígenas”, o encadeamento entre estética e política no âmbito dos estudos nativos, e que tenha dado os passos iniciais em direção à apreensão do objeto de estudo desta pesquisa. Parece-me, diante dessas colocações, que alguns temas se repetem nos romances de autoria indígena das últimas décadas: primeiramente, o contexto ou perspectiva pós-colonial; em segundo lugar, certos impulsos nacionalistas presentes nas narrativas; e, por último, mas não menos importante, a íntima relação entre os seres humanos e a geografia – entendida como “paisagem/ natureza/ lugar/ espaço/ terra” (WALTER, 2012, p. 139). Assim sendo, irei me debruçar, a partir de agora, sobre as três correntes críticas propostas por Krupat (2002), nomeadamente, o nacionalismo, o indigenismo e o cosmopolitismo, sendo esta última a que adoto como perspectiva analítica.

---

<sup>48</sup> “The genre, then, can function as a kind of ethnohistorical freeze, leaving Native Americans bereft of and precluded from cultural dynamism and condemned to a static and zoo-like future.” (Ibidem, p. 155)

<sup>49</sup> “America loves Indian culture; America is much less enthusiastic about Indian land title.” (WOMACK, 1999, p. 11)

## 1.2 Três perspectivas possíveis: o nacionalismo, o indigenismo e o cosmopolitismo

Uma vez apresentados alguns conceitos basilares que orientam este estudo, voltemos agora a atenção para três importantes tendências da crítica literária acerca das literaturas indígenas, segundo a proposta de Krupat, as quais serão fundamentais para a compreensão do que entendo, aqui, como pan-tribalismo. Em *Red Matters* (2002), o acadêmico estadunidense verifica a existência de três correntes da crítica literária voltada para textos indígenas, a saber, o nacionalismo, o indigenismo e o cosmopolitismo, as quais, não raro, entrecruzam-se nos estudos das literaturas indígenas. Assim como Krupat, acredito que todas as perspectivas são proveitosas, muito embora eu tenha elegido uma para abordar o corpus literário deste trabalho. Para o autor de *Red Matters*, “os três posicionamentos podem ser recrutados para o projeto da crítica anticolonial, assim como todos os três podem também operar de forma a reproduzir o domínio colonial sob outros nomes”<sup>50</sup>. Ou seja, independentemente de qual caminho crítico seja tomado, pode-se resultar no combate ao ou na perpetuação do colonialismo. Assim sendo, faz-se necessário, em qualquer das alternativas, que seja tomado o devido cuidado com um possível olhar eurocêntrico sobre as obras de autores e autoras indígenas, e que se busque uma epistemologia que respeite e que seja representativa dos sujeitos nativos, os quais são, muitas vezes, tratados na academia como meros objetos. Convém ressaltar, ainda – pois é impossível não concordar mais uma vez com Krupat –, que essas três tendências não se restringem apenas à crítica, como também subjazem noções de identidade cultural. Isso posto, irei estabelecer, a partir de agora, um diálogo entre diferentes autores sobre cada uma das três perspectivas examinadas por Krupat.

Principiemos, pois, pela corrente nacionalista. Krupat faz um levantamento sobre os diferentes nacionalismos indígenas – no plural, pois se não há uma nação ameríndia unificada, tampouco poderia existir apenas uma espécie de nacionalismo –, desde o mais separatista, cujo maior expoente seja talvez Craig S. Womack, ao nacionalismo enquanto libertação, segundo a proposta de Franz Fanon<sup>51</sup>. Em ambos os casos, todavia, a crítica é pautada pelo conceito de soberania, o qual está atrelado à história, às instituições sociais e a terra. Cabe ressaltar, ainda, que “o senso de ‘terra’ em questão aqui é, certamente, espiritual, numa maneira que irei considerar em breve, mas é também legal e político”<sup>52</sup>. No já referido *Red on*

<sup>50</sup> “All three positions may be enlisted for the project of anticolonial criticism, as all three may also operate to reproduce colonial dominance under other names.” (KRUPAT, 2002, p. 1)

<sup>51</sup> Cf. KRUPAT, 2002, p. 7.

<sup>52</sup> “The sense of the ‘land’ at issue here is, to be sure, spiritual, in a manner we shall soon consider, but it is also legal and political.” (KRUPAT, 2002, p. 8)

*Red* (1999), Womack leva em alta conta a história e a cultura creek para examinar a produção literária tribal, partindo da premissa de que as literaturas sempre travam algum tipo de relação com a sua comunidade de origem. Para Womack, o seu posicionamento nacionalista não se restringe à metodologia do estudo do texto literário, mas, sobretudo, no que se refere à identidade – pois o autor desafia veementemente a ideia de uma “perspectiva nativa” única –, embora ele não descarte por completo a possibilidade de se realizar um estudo a partir de uma visão transnacional ou pan-tribalista. O autor demonstra que, para os creek, o nacionalismo sempre fez parte das suas manifestações artísticas, desde a tradição oral, atestando o papel da literatura na soberania nacional. Esse pensamento também é sustentado por Julie Cruikshank, que, como retoma Krupat, assinala:

quando os creek assumem que eles têm o direito inerente de interpretar a sua própria literatura e história [...] eles estão se colocando à parte enquanto nação de pessoas com visões de mundo distintas, que merecem ser levadas a sério. Esse é um exercício importante de soberania<sup>53</sup>.

O autor de *Red Matters* discute, ainda, a respeito do lugar das literaturas indígenas, que, para a crítica nacionalista, deve ser independente do cânone dos EUA – o que reflete uma postura separatista assumida por muitos indígenas, que negam radicalmente qualquer filiação nacional aos Estados-nação estadunidense ou canadense. Desde antes do surgimento dos Native American Studies (Estudos Nativo-Americanos), os críticos indigenistas<sup>54</sup> das mais diversas áreas do conhecimento debatem sobre a inclusão dos estudos relativos aos povos ameríndios nas áreas dos *American Studies*, *Cultural Studies* e *Ethnic Studies*. Para Craig Womack,

as literaturas tribais não são um ramo à espera de ser transplantado ao tronco principal. As literaturas tribais são a árvore, as literaturas mais antigas das Américas, as mais americanas de todas as literaturas americanas. Nós somos o cânone... Deixem que os americanistas batalhem pelo seu lugar no cânone.<sup>55</sup>

Womack preconiza que o anseio pela inclusão das letras ameríndias em língua inglesa no cânone estadunidense significa uma internalização do colonialismo, e questiona qual seria o problema de os autores serem considerados “apenas” indígenas. Embora haja opiniões

<sup>53</sup> “When Creek people assume they have the inherent right to interpret their own literature and history... they are setting themselves apart as a nation of people with distinctive worldviews that deserve to be taken seriously. This is an important exercise in sovereignty.” (CRUIKSHANK apud KRUPAT, 2002, p. 8)

<sup>54</sup> Entenda-se, aqui, “indigenistas” como todos aqueles críticos que se dedicam ao estudo das literaturas nativas, e não como a corrente específica de que fala Krupat (2002).

<sup>55</sup> “Tribal literatures are not some branch waiting to be grafted onto the main trunk. Tribal literatures are the tree, the oldest literatures in the Americas, the most American of American literatures. We are the canon... Let Americanists struggle for their place in the canon.” (WOMACK, op. cit., pp. 6 - 7)

controversas sobre o assunto, a preocupação com o protagonismo, a representatividade e a soberania indígenas no tocante às suas questões parece ser um denominador comum entre os intelectuais, ainda que muitos não entrem em acordo quanto à inclusão ou não das literaturas indígenas no escopo estadunidense ao mesmo tempo em que elas fazem parte dos estudos indígenas ou indigenistas. Muitos argumentam que a não inclusão de estudos sobre povos ameríndios – seja no âmbito da antropologia, seja no da literatura – nos American Studies pode intensificar a exclusão desses povos nesses espaços de atuação, o que, de fato, também é problemático. A propósito disso, Krupat argumenta:

diante de uma história de contato de quinhentos anos, é de se imaginar sobre o *grau* de separação que Womack consegue de fato “ver” entre os cânones nativos, antes e agora, e o cânone do colonizador, que tem menos de duzentos anos e que recentemente tem se aberto à revisão.<sup>56</sup>

Vejamos, então, o que Womack entende como sendo o papel de uma literatura nacional, para logo em seguida verificarmos de que forma o nacionalismo vem sendo abordado no Ocidente, desde o século XVIII. Segundo o crítico creek,

um componente chave da nacionalidade é a ideia que um povo tem de si mesmo, a sua imaginação de como ele é. A expressão contínua de uma voz tribal, através da imaginação, da linguagem e da literatura, contribui para manter a soberania viva nos cidadãos de uma nação e confere à soberania um significado que se define de dentro da tribo e não a partir de fontes externas.<sup>57</sup>

Dessa forma, o crítico nacionalista deve, como asseveram Womack (1999) e Dorris (1979), levar em conta as especificidades culturais que influenciam a produção do texto literário de um determinado povo, e não é preciso olhar exclusivamente para as literaturas indígenas para concordar com essa afirmação. A identidade nacional, ou aquilo que faz de um povo um povo, portanto, pode ser um ingrediente proveitoso para a análise de uma obra literária, e é sobre esse aspecto que se voltam os estudiosos do nacionalismo literário. Ora, se o nacionalismo foi o fermento para o nascimento do romantismo europeu que atravessou o Atlântico para fazer brotar no Brasil um José de Alencar e um Joaquim Manuel de Macedo, pode-se considerar que é também ele que tem nutrido muitos autores e autoras indígenas desde as primeiras produções escritas na segunda metade do século XIX às obras mais

<sup>56</sup> “In view of a five-hundred-year history of contact, one may wonder about the degree of separation that Womack can actually ‘see’ between Native canons, then and now, and the settler canon, less than two hundred years old and lately open to revision.” (KRUPAT, op. cit., p. 8)

<sup>57</sup> “A key component of nationhood is a people’s idea of themselves, their imaginings of who they are. The ongoing expression of a tribal voice, through imagination, language, and literature, contributes to keeping sovereignty alive in the citizens of a nation and gives sovereignty a meaning that is defined within the tribe rather than by external sources.” (WOMACK, 1999, p. 14)

maduras da segunda metade do século seguinte, sustentadas por um projeto com vistas à autonomia nacional/tribal. Reconhecidamente, a crítica nacionalista das literaturas indígenas recai sobre a afirmação da soberania política – e, por que não, da soberania artística e intelectual –, fundamentada numa ideia de nação-povo, e não nação-estado. Mas o que seria, então, uma nação?

Ernest Renan fez precisamente essa pergunta numa conferência na Sorbonne, em 1882, quando o ensaio “*Qu'est-ce qu'une nation?*” se tornou uma referência para um debate que estava tão em voga na Europa do século XIX. O filósofo francês desconstrói, passo a passo, cinco critérios que têm sido considerados para a determinação do nacional: quanto à raça, o autor esclarece que, já que não há raças puras, faz-se impraticável construir uma nação sobre tais pilares; seguindo esse raciocínio, ele descarta, ainda, a língua como fator fundamental, visto que, ao contrário do que supunha Herder, para quem uma língua comum era fator determinante para uma nação e para uma literatura, ela “convida à reunião, mas não a torna forçosa” (RENAN, 1997, p. 169); a religião, que na Europa do fim do século XIX já não era uma entidade unificadora dos povos; uma comunidade de interesses que, embora dê conta dos tratados do comércio, não constitui uma pátria; a geografia, que, em virtude do seu caráter material, exclui aquilo que há de mais essencial na constituição de uma nação, qual seja, o princípio espiritual, o qual emana do ser humano. Renan assevera que a nação seria, então, “uma grande solidariedade, constituída pelo sentimento dos sacrifícios que se fizeram e que ainda se fariam. Ela supõe um passado, mas se resume no presente a um fato tangível: o consenso, o desejo claramente expresso de continuar a vida em comum”<sup>58</sup>. A alma de uma nação estaria, assim, fundamentada num passado de glórias e sofrimentos e na prospecção de um futuro partilhado pelo grupo. Concordo com Renan em dois pontos: primeiramente, é inegável que cada uma das entidades que ele dispensou para a construção nacional não é suficiente sozinha; em segundo lugar, acredito que, sem dúvidas, o passado e o futuro de um grupo têm muito a contribuir para essa formação. No entanto, creio que falta, à visada essencialista de Renan, o que considero talvez o fator mais determinante para uma nação, ou seja, a cultura. Não quero dizer, com isso, que uma nação unificada pressupõe uma unidade cultural absoluta: do contrário, penso que, dentro de uma mesma nação, diferentes culturas possam conviver – em harmonia ou não –, mas que há de haver alguns denominadores comuns que possam explicar, por exemplo, o que faz de um pernambucano e de um paraense igualmente brasileiros. Conquanto não me proponha a oferecer uma palavra final sobre o

---

<sup>58</sup> RENAN, op. cit., p. 174.

assunto, parece-me lícito afirmar a importância da cultura para a formação de uma nação, uma vez que ela engloba tanto os elementos subtraídos da equação de Renan quanto aquilo que ele considera essencial, que é um passado histórico em comum e a possibilidade de um futuro igualmente comum. Isso porque, como afirma Alfredo Bosi (1999, p.16), “a cultura é o conjunto das práticas, das técnicas, dos símbolos e dos valores que se devem transmitir às novas gerações para garantir a reprodução de um estado de coexistência social”. A ênfase na cultura é, como aponta Guibernau (1997) – para quem a nação é o produto da soma do seu caráter político com a identidade cultural e o território –, o esteio do pensamento romântico alemão acerca da nação, o qual “toma a cultura, não o estado, como ponto de partida”, e afasta-se da “refinada e alta cultura dos intelectuais e das elites para a cultura das pessoas simples e pré-intelectuais, o *Volk*” (GUIBERNAU, 1997, p. 65). Embora tenha reservas quanto à oposição entre a “alta cultura dos intelectuais” e o *Volk* (povo) “simples e pré-intelectual”, não posso negar que, mais uma vez, a concepção europeia romântica do nacional, a meu ver, trava um diálogo com o nacionalismo tal qual entendido por autores como Craig S. Womack. O fato é que, por mais que se deva ter cautela com um possível prejuízo à criação artística decorrente da atribuição, à literatura, da função de representar a realidade local, “o nacionalismo artístico não pode ser condenado ou louvado em abstrato, pois é fruto de condições históricas”<sup>59</sup>.

Para dar continuidade à discussão acerca das perspectivas da crítica segundo Krupat, cabe recuperar o que foi dito acerca do verbete *indígena*, ou seja, que a sua etimologia tem raízes fincadas na terra. E é essa relação dos índios com a terra que oferece as bases para a crítica literária na perspectiva indigenista. Todavia, essa terra da qual se fala aqui não é a mesma da pensada por Renan, pois ela transcende – embora não despreze – o seu caráter material para se tornar uma entidade espiritual: “o ‘mundo’, aqui, não é aquele de nações e nacionalismos; ao invés disso, ele é a terra animada e sensória. Os indigenistas miram uma relação particular com a terra, subjacente a uma visão de mundo que pode ser chamada de tradicional ou tribal”<sup>60</sup>, fundamentados na “epistemologia e na ética da sua visão de mundo geocêntrica”<sup>61</sup>. Convém lembrar, nesse sentido, de quando a mãe de Winona Stevenson a exortou a se entender não enquanto *étnica*, mas, sim, enquanto *indígena*, ou seja, *desta terra*. Como insiste Krupat, o sentido de terra – ou, ampliando o seu significado, da geografia – não

<sup>59</sup> CANDIDO apud MORAES, 2015, p. 46.

<sup>60</sup> “The ‘world’, here, is obviously not the world of nations and nationalisms; rather, it is the animate and sentient earth. Indigenists look to a particular relation to the earth as underlying a worldview that can be called traditional or tribal.” (KRUPAT, 2002, p. 10)

<sup>61</sup> “Epistemology and ethics of their geocentric worldview.” (Ibidem, p. 12)

é apenas espiritual, mas também político, abarcando conceitos como a posse legal de terras e a soberania nacional. Em *Cultura e Imperialismo*, Said (2011, p. 39) alarga o significado dos conflitos oriundos da disputa pela geografia:

assim como nenhum de nós está fora ou além da geografia, da mesma forma nenhum de nós está totalmente ausente da luta pela geografia. Essa luta é complexa e interessante porque não se restringe a soldados e canhões, abrangendo também ideias, formas, imagens e representações.

Peço licença, por um breve instante, para fazer uma ressalva que, embora possa me custar parecer repetitiva, julgo de suma importância: o fato de alguns termos como “soberania”, “cidadania” ou “nação” serem de origem europeia não torna as pautas por eles representadas menos indígenas<sup>62</sup>. Isso porque, muito antes do contato, “as pessoas indígenas se autogovernavam. É simples assim. Não importa como os governos eram chamados: uma tribo, bando ou povoado”<sup>63</sup>. Todavia, não se pode negar que o contato com o Ocidente provocou transformações na conjuntura política e social dos povos ameríndios, e que a significação mesmo da geografia, para eles, sofreu alterações no processo. Se nas sociedades pré-coloniais prevalecia a ideia da geografia ou da terra como “uma força unificadora” que “representa o lar, a sobrevivência, a religião”<sup>64</sup>, a qual, independentemente do contato com o europeu, “deriva da relação especial que os povos indígenas do mundo partilham em relação à terra”<sup>65</sup>, o contato forçou a criação da concepção de territorialidade onde antes não existia algo parecido com as relações de poder descritas pela geografia política<sup>66</sup>, o que justifica a visão romântica de obras como o filme *Bury My Heart at Wounded Knee* (HBO, 2007), quando o protagonista afirma não existir na língua sioux – e, segundo ele, em *nenhuma* língua indígena – uma forma verbal que designe *possuir a terra*. Esse vínculo *sui generis* que os povos indígenas travam com a geografia – e a significação política desse liame – é observado, na crítica literária nativo-americana, sob o escopo do indigenismo. O estudioso turco Arif Dirlik vai mais além, quando postula que

a insistência numa relação especial com a terra como a base de uma identidade indígena não é meramente espiritual, uma afirmação de uma sensibilidade ecológica, [...] [ela] também demanda uma transformação nos

---

<sup>62</sup> Ver Nota 2.

<sup>63</sup> “Indigenous people governed themselves. It’s that simple. It doesn’t matter what the governments were called: A tribe, band, or pueblo.” (TRAHANT apud KRUPAT, 2002, p. 3)

<sup>64</sup> “A unifying force – the land represents a home, a livelihood, a religion.” (DELORIA, 1985, p. 49)

<sup>65</sup> “Derive from the special relationship to the land that indigenous peoples everywhere are presumed to share.” (KRUPAT, 2002, p. 11)

<sup>66</sup> Cf. SAQUET et al, 2010.

arranjos espaciais do colonialismo ou do pós-colonialismo. O indigenismo [...] desafia [...] o sistema de relações econômicas que propicia o contexto derradeiro das relações sociais e políticas: capitalismo ou socialismo de Estado.<sup>67</sup>

É evidente, assim, que mesmo buscando centrar a análise do corpus literário deste trabalho numa visão cosmopolita, a perspectiva indigenista não pode ser desprezada por completo, uma vez que a interface literatura/geografia, visivelmente, pulsa nos textos de Armstrong e Hogan. Com efeito, uma abordagem cosmopolita de uma expressão literária indígena pelo viés do pós-colonialismo não poderia se dar sem que se percebesse, nas narrativas, os elementos da referida interface.

Por certo, Arnold Krupat reconhece que o cosmopolitismo é uma tendência que não pode ser compreendida no singular: em verdade, ele é um conjunto de perspectivas das literaturas indígenas que as lê “em relação a outras literaturas de minorias ou subalternas em outras partes do mundo pós-colonial ou do colonialismo tardio”<sup>68</sup>, o que lhe impõe uma feição comparativa. Em consonância com um bom número de estudiosos da literatura comparada que apregoam ser necessária a competência na língua original de uma dada obra, Krupat afirma que, quando da análise de uma performance tradicional, por exemplo, o crítico cosmopolita deve, tal qual o nacionalista mais radical, conhecer não só o idioma primário, como também a cultura que formou e que recebeu a performance. Fica evidente, assim, que o cosmopolitismo se vale do nacionalismo – e também, é claro, do indigenismo – para compor sua análise, o que, de certa forma, reitera o aspecto nacionalista de uma dada obra, uma vez que os agentes supranacionais reforçam os particularismos<sup>69</sup>. Ao mesmo tempo, o cosmopolita procura apreender os sentidos de um texto ou de uma performance oral a partir da comparação com outras obras tribais – considerando as convergências e divergências entre elas. Sendo assim, defendo um cosmopolitismo tal qual o de Anthony Kwame Appiah que, sem abandonar suas raízes de Achanti (hoje República de Gana), entende-se intimamente africano. Com efeito, o pan-africanismo de Appiah não parte de uma visão irresponsável e homogeneizante dos países africanos, mas antes de um retrato detalhado que o autor pinta das várias Áfricas que compõem o continente, o qual permite enxergar analogamente, na América

<sup>67</sup> “Insistence on a special relationship to the land as the basis for indigenous identity is not merely spiritual, an affirmation of an ecological sensibility, ... [it] also calls for a transformation of the spatial arrangements of colonialism or postcolonialism. Indigenism... challenges... the system of economic relations that provides the ultimate context for social and political relationships: capitalist or state socialist.” (DIRLIK apud KRUPAT, 2002, p. 12)

<sup>68</sup> “In relation to other minority or subaltern literatures elsewhere in the late-colonial or postcolonial world.” (KRUPAT, 2002, p. 19)

<sup>69</sup> Cf. GUIBERNAU, 1997, p. 67.



indígena, as diversas nações ameríndias dentro de um conjunto que pode muito bem se valer de uma visão pan-tribalista. Essa perspectiva, assim como no caso do pan-africanismo tão bem aclarado por Appiah, vale-se do contexto pós-colonial que forjou a aproximação entre as nações ameríndias. Examinando o caso da África, o autor verifica uma “constelação particular de problemas e projetos” que torna lícito “falar de um escritor nigeriano como um escritor africano, com os problemas de um escritor africano” (APPIAH, 1997, p. 116). Alguns anos após a publicação do premiado livro de Appiah, Craig S. Womack lançava, nos EUA, o já referido *Red on Red*, no qual ele prenunciava o efeito que o pan-tribalismo viria a ter nas culturas nativo-americanas a partir de algumas circunstâncias históricas, as quais, apesar de não haverem inaugurado o fenômeno, foram certamente relevantes para a sua intensificação, como ele vai mostrar: “de colégios internos à demografia urbana de populações nativas, ao circuito de *powwow*<sup>70</sup>, ao início de alianças globais e de conscientização entre populações indígenas mundo afora, para citar alguns exemplos”<sup>71</sup>. Foi esse contexto que deu lume ao movimento Pan-indianista que emergiu ainda nas reservas das Grandes Planícies nos EUA, o qual resultou, dentre outras coisas, numa prática religiosa comum, a *Ghost Dance*, que se difundiu na região nos anos noventa do século XIX. Segundo Thomas (1965), no início do século XX, os sioux já se identificavam como sioux e como “índios”<sup>72</sup>; o autor também explica que, em *Indian Territory* (Oklahoma), o inglês logo se tornou a língua franca entre os povos indígenas – contrariando o desejo romântico de J. G. Herder quanto à manutenção das línguas maternas. Com efeito, a língua inglesa funcionou, paradoxalmente, como uma arma contra o mesmo inimigo que forçou a sua aquisição por parte das nações indígenas, como irei comentar no próximo capítulo. Com essa breve visada sobre o Pan-indianismo, espero ter iluminado um pouco de que forma a abordagem pós-colonial – sobre a qual também discutirei em maior detalhe no próximo capítulo – atua sobre manifestações pan-tribalistas. Efetivamente, a crítica pós-colonial é uma maneira não só possível como bastante profícua para o cosmopolitismo. É claro que, como já comentei, o cosmopolitismo implica o nacionalismo – e ainda o indigenismo –, mas essa perspectiva não será o foco *per se* da análise aqui empreendida, a qual irá seguir uma linha pan-tribalista. Cabe salientar que a preferência pelo termo “pan-tribalismo” no lugar de “pan-indigenismo” ou “pan-indianismo”

<sup>70</sup> O *powwow* consiste num festival de música, dança, enfim, de cultura onde várias nações indígenas se encontram para celebrar suas tradições. A origem do seu formato moderno remonta à criação das reservas indígenas, que reuniram diversos povos num mesmo espaço físico, exercendo uma importante função no ajuntamento dos diferentes grupos nativos.

<sup>71</sup> “From boarding schools to the urban demography of Native populations, to the powwow circuit, to beginning global alliances and awareness among indigenous populations worldwide, to name a few examples.” (WOMACK, 1999, p. 18).

<sup>72</sup> Cf. THOMAS, 1965, p. 78.

decorre de uma preocupação em não confundir essa tendência com, no primeiro caso, uma referência à crítica indigenista e, no segundo, ao movimento específico do Pan-indianismo. Antes de dar prosseguimento ao estudo mais detalhado do aporte teórico que irá orientar a leitura dos romances de Jeannette Armstrong e Linda Hogan, porém, creio ser necessário discutir um pouco a questão da representação da realidade na literatura, a qual justifica o título mesmo deste capítulo.

### 1.3 Nem cachimbo nem cocar: uma questão de representação

Já foi dito aqui sobre a função política das obras que compõem o objeto de interesse da presente pesquisa. No entanto, é preciso que se compreenda que ela não se perfaz através de uma relação direta senão que mediada pelo autor, o qual, movido por impulsos da realidade vivida, transforma a matéria social em produto artístico, pois

na arte, há o artista, homem carregado de motivos de ordem psicológica e vergado ao peso das impurezas do mundo social. Mas, desde que a arte constitui um universo específico, não atingimos as suas essências quando estudamos (mesmo esgotando) as “condições” externas de sua situação; por outras palavras, as análises e explicações psicológica ou sociológica jamais conseguem explicar totalmente a arte, porque se conservam de fora, naquilo que não é artístico. (COUTINHO, 1981, p. 23)

Nesse sentido, Michael Dorris faz uma análise das obras que surgem por volta dos anos 70, em comparação com outras que as precederam, e verifica que aquelas diferem destas por apresentarem qualidades pouco exploradas na ficção escrita por indígenas em língua inglesa, como humor, ironia, inteligência e substância. Para o autor, essa nova geração de escritores e escritoras, dentre os quais se encontra N. Scott Momaday (kiwoa), cujo romance *House Made of Dawn* foi o vencedor do prêmio Pulitzer na categoria de ficção, em 1969, anunciavam uma nova era nas literaturas indígenas: “até que enfim, uma tradição pantribal de ‘literatura nativo-americana’ de verdade pode estar acontecendo”<sup>73</sup>. Os personagens dessas obras não possuem maneiras exóticas, senão que apresentam características de bom e mau como qualquer humano, e têm relações complexas uns com os outros e com o mundo, subvertendo o binômio colonizador/vítima. Os escritores dessa tradição, que provêm tanto de reservas indígenas quanto de centros urbanos, são por contingência culturalmente adaptáveis, como demonstra o autor.

<sup>73</sup> “At long last a pan-tribal tradition of true “Native American literature” may be happening.” (Ibidem, p. 156)

A sua língua de expressão primária é o inglês, mas um inglês acomodado às necessidades especiais das suas realidades e histórias tribais individuais. Na sua literatura, seja ela oral ou escrita, esse inglês modificado é ajustado de acordo com a sua particularidade estética tradicional.<sup>74</sup>

Dorris defende uma abordagem crítica que busque a compreensão dos fatores externos ao texto, sejam eles sociológicos, religiosos, culturais ou políticos – e, eu acrescentaria, ainda, históricos –, dentro da realidade de cada obra, de forma que se possa compreender como esses elementos externos funcionam na totalidade das obras. A preocupação que o autor tem em compreender como agem os aspectos extratextuais no funcionamento interno do texto literário se dá não apenas por uma preocupação metodológica, mas também pelo cuidado em não permitir que as literaturas indígenas sejam tidas como meros artefatos culturais:

as culturas nativo-americanas e as suas respectivas literaturas não são artefatos ornamentais e históricos do passado da América, mas são tanto antigas quanto contínuas – e tão complicadas quanto as de quaisquer outros povos do mundo. Quando não abordadas com esse discernimento, as diversas e complexas culturas e literaturas podem parecer graciosas, infantis, monodimensionais e entediantes.<sup>75</sup>

A esse respeito, cabe recorrer uma vez mais ao pensamento de Craig S. Womack, a respeito da feição nacional das literaturas indígenas, em que está implícita a “sua função mimética, a ligação entre literatura e realidades sociais, a qual é uma parte natural da tradição oral”<sup>76</sup>. Com efeito, a mimese tem se demonstrado peça fundamental na criação literária, desde a tradição oral dos povos indígenas e da antiga mitologia grega até produções escritas mais atuais. Em sua *Arte Poética*, Aristóteles postula que a mimese se vale daquilo que é possível, mas não necessariamente real. Dito de outra forma, o filósofo grego assinala que a arte de imitar, própria da poesia, não se limita à realidade factível, ela antes se apoia na verossimilhança: “não é ofício de poeta narrar o que aconteceu; é, sim, o de representar o que poderia acontecer” (ARISTÓTELES, 1993, p. 53). A esse respeito, Antonio Candido aclara:

a poesia, tanto para ser útil quanto para ser agradável, deve basear-se na verdade – que não é a verdade objetiva e unívoca da ciência, mas a verossimilhança. Na conceituação desta encontra-se geralmente a pedra de

<sup>74</sup> “Their primary language of expression is English, but an English accommodated to the special needs of their individual tribal histories and realities. In their literature, whether oral or written, this transformed English is adjusted to accord with their particular traditional aesthetic.” (idem)

<sup>75</sup> “Native American cultures and their respective literatures are not ornamental and historical artifacts of America’s past, but are both ancient and on-going – and as complicated as those of any other of the world’s peoples. If not approached with this awareness, these diverse and complex cultures and literatures can be made to appear cute, childish, one-dimensional, and boring.” (DORRIS, op. cit., 156)

<sup>76</sup> “Their mimetic function, the link between literature and social realities that is a natural part of the oral tradition.” (WOMACK, op. cit., p. 16)

toque das teorias poéticas de inspiração aristotélica e horaciana: para o nosso tratadista, ela é (como para os seus contemporâneos), uma *verdade possível*. (CANDIDO, 2007, p. 50, grifos do autor)

Assim sendo, o escritor de literatura não se propõe a apresentar uma verdade documental, ainda que o seu processo de criação artística se alimente dela, como é o caso dos romances de Armstrong e Hogan estudados aqui. No entanto, muito embora a relação entre a realidade vivida e a obra artística seja conhecida no Ocidente desde Aristóteles, muitas vezes a academia despreza as literaturas indígenas sob o pretexto de que elas têm menor valor artístico por se ocuparem de questões políticas ou recorrerem à tradução cultural das sociedades que as produzem. Ora, é evidente que os impulsos políticos e o desejo de explicar uma cultura a um público de diferente origem podem acarretar um prejuízo da imaginação criadora. Todavia, não é prudente generalizar as produções que vão por esse caminho, mesmo porque elas permitem, como qualquer outro tipo de literatura, o gozo estético que buscamos na arte da palavra: “nós lemos pela política e pela estética, e nós lemos os ritmos e ressonâncias de um como parte da leitura dos ritmos e ressonâncias do outro”<sup>77</sup>. Para Appiah,

é difícil não ficarmos irritados com os pronunciamentos arrogantes de críticos para quem a descrição detalhada do panorama local equivale a uma mera palestra ilustrada sobre viagens, a menos, digamos, que o cenário seja “Wessex” e o autor seja Thomas Hardy; para quem a evocação dos costumes locais reduz-se à mera etnografia, a menos, digamos, que se trate dos costumes de uma cidade mineradora no Norte da Inglaterra e que o autor seja D. H. Lawrence; e para quem a narrativa de acontecimentos históricos reduz-se a um simples jornalismo, a menos que o acontecimento seja a Guerra Civil Espanhola e o autor seja Hemingway.<sup>78</sup>

Ora, as literaturas ameríndias, embora não produzam retratos fidedignos das sociedades que representam, provocam, inevitavelmente, o interesse pelas questões sociais ou pelos episódios históricos aos quais remetem. O que deve interessar à crítica e à teoria literárias, pois, é de que maneira as questões sociais, históricas, culturais e políticas funcionam dentro do universo ficcional. Assim, “o texto artístico deixa de ser uma imagem do mundo para se tornar uma reflexão sobre ele ao cobrar do receptor a alteridade que lhe é ponto de partida” (FIGUEREDO, 2013, p. 52), ou melhor, ele conta com “a posição histórica do receptor, que põe na obra seu estoque prévio de referências externas e internas à Literatura, estoque de um conjunto de símbolos que lhe permite acessar o real e do qual a linguagem é área de

<sup>77</sup> “We read for politics and aesthetics, and we read the rhythms and resonances of one as part of reading the rhythms and resonances of the other.” (PARKER, 2003, p. 2)

<sup>78</sup> APPIAH, op. cit., p. 91.

privilégio”<sup>79</sup>. Destarte, qualquer escritor cujo público leitor se pretenda mais largo do que a sua sociedade originária pode recorrer a certas explicações culturais que poderiam não ser necessárias fosse o texto destinado a um leitor mais familiarizado com sua cultura, o qual Appiah (1997) julga ser de bom senso. Com efeito, o conjunto de símbolos necessário para a compreensão de um dado texto é mais facilmente encontrado na sua cultura de origem, razão pela qual muitos escritores indígenas sentem a necessidade de descrever alguns aspectos culturais para o leitor não nativo – não que isso signifique que ele está isento da tarefa de buscar informações adicionais fora do texto, como ocorre em qualquer leitura mais especializada. Appiah acrescenta, ainda, que nem sempre a intenção por trás de tais descrições é referente à tradução cultural:

nas narrativas tradicionais, o fornecimento de informações já conhecidas pelo ouvinte não reflete uma visão desse ouvinte como estrangeiro. Não fosse assim, as narrativas tradicionais não consistiriam em histórias batidas. A função da descrição do que é familiar na narrativa depende, muitas vezes, precisamente de nosso prazer em reconhecer numa história aquilo que já sabemos.<sup>80</sup>

Ainda segundo Figueredo, “o analista deve então aproximar o simbólico da sociedade que o representa, não para entendê-lo como reflexo dessa sociedade, porém para reconstruir os caracteres responsáveis ao conhecimento de sua estruturação”<sup>81</sup>. Da mesma forma, Luiz Costa Lima demonstra, em *Mimesis e modernidade: formas das sombras* (2013), como a ambiência social se confunde de tal forma com a nossa natureza que não nos damos conta da sua existência: “cultura, classe, camada, meio profissional parecem-se então roupas muito leves, tão leves que a pele não sente que as transporta. Melhor, roupas que se tornam a própria pele, da qual não nos imaginamos despossuídos” (COSTA LIMA, 2013, p. 67). Por conseguinte, torna-se definitivamente evidente que a apreensão do sistema de símbolos representado na literatura é largamente mais difícil para um estrangeiro do que o código linguístico, pois o sistema literário de representação transcende o plano verbal para se tornar uma linguagem semiológica dotada de uma feição social. Dessa forma, a literatura em geral, tal qual o mito clássico, sobre o qual Figueredo escreve, “traz em si a integração da coisa representada (a ação selecionada do real) e da forma pela qual a coisa é apresentada (estilo agradável)”<sup>82</sup>. O *estilo agradável* aristotélico fundamenta-se, assim, na função estética da linguagem, a qual estabelece uma relação com o real intermediada pela arte. É interessante notar que, ao

<sup>79</sup> FIGUEREDO, op. cit., p. 53.

<sup>80</sup> APPIAH, op. cit., p. 109.

<sup>81</sup> FIGUEREDO, op. cit., p. 53.

<sup>82</sup> Idem, p. 69.

contrário do que querem supor as leituras antropológicas dos textos literários, a literatura não só é mais complexa do que um mero *reflexo* da sociedade, como ela também *age sobre* essa mesma sociedade. Em outras palavras, pode-se afirmar que a literatura se retroalimenta do social ao passo que ela retira dele os ingredientes necessários para a sua criação, ao mesmo tempo em que provoca uma atuação sobre a realidade vivida. Desde obras como *O Sofrimento do Jovem Werther* (1774), de Goethe, a cuja leitura se credita uma onda de suicídios<sup>83</sup>, até um *best seller* como *Cinquenta tons de cinza* (2011), de E. L. James, que tem despertado a curiosidade das suas leitoras para fantasias sexuais consideradas tabus, a literatura tem sempre atuado sobre o real. Mas, voltando à outra mão da via que liga a realidade à arte literária, a saber, a presença do real na literatura – e não mais a literatura no real –, convém acrescentar o pensamento de Candido à discussão:

em suma, importa no estudo da literatura o que o texto exprime. A pesquisa da vida e do momento vale menos para estabelecer uma verdade documentária, frequentemente inútil, do que para ver se nas condições do meio e na biografia há elementos que esclareçam a realidade superior do texto, por vezes uma gloriosa mentira, segundo os padrões usuais. [...] Há casos, por exemplo, em que a informação biográfica ajuda a compreender o texto; por que rejeitá-la, estribado em preconceito metodológico ou falsa pudicícia formalista? Há casos em que ela nada auxilia; por que recorrer obrigatoriamente a ela? (CANDIDO, 2007, p. 37)

Deve-se buscar, pois, um estudo dialético das literaturas indígenas, que não se apoie em análises exclusivamente estruturalistas, nem tampouco unicamente antropológicas ou sociológicas. Há de se concordar, então, que “a função da crítica literária, tanto no contexto indígena quanto em outras áreas, é se dedicar à compreensão e à elucidação de textos literários específicos, e não enterrá-los sob montes de informações antropológicas e históricas”<sup>84</sup>. Tal qual Womack (1999), aposto numa

crítica literária que enfatize os movimentos de resistência nativa contra o colonialismo, que confronte o racismo, que discuta a soberania e o nacionalismo indígena, que procure conexões entre a literatura e as lutas pela libertação, e, finalmente, que enraíze a literatura na terra e na cultura.<sup>85</sup>

<sup>83</sup> A esse respeito, ver o artigo de Márcio Câmara “A maldição goethiana: a maior onda de suicídios em massa da história da literatura”, publicado pelo portal eletrônico Homus Literatus em 2014: <<http://homoliteratus.com/maldicao-goethiana-jovem-werther-suicidio-na-literatura>>.

<sup>84</sup> “The function of literary criticism, in the Indigenous context as elsewhere, is to engage in the understanding and elucidation of specific literary texts, not to bury those texts beneath mountains of anthropological and historical data.” (MCKEGNEY, 2008, p. 61)

<sup>85</sup> “Literary criticism that emphasizes Native resistance movements against colonialism, confronts racism, discusses sovereignty and Native nationalism, seeks connections between literature and liberation struggles, and, finally, roots literature in land and culture.” (WOMACK, 1999, p. 11)

Ao contrário do intelectual creek, no entanto, não irei lançar mão de uma análise nacionalista, conforme já afirmei anteriormente, mas de uma perspectiva pós-colonial como vertente do cosmopolitismo. A partir dos romances que compõem o corpus desta pesquisa, buscarei verificar de que forma os elementos externos aos textos se materializam nas letras de Armstrong e Hogan, de maneira a estruturar as suas narrativas. Convém salientar, ainda, que ao falar em identidade, essa “coalescência de estilos de conduta, hábitos de pensamentos e padrões de avaliação mutuamente correspondentes (ainda que às vezes conflitantes), em suma, um tipo coerente de psicologia social humana”<sup>86</sup>, não quero sugerir um produto estático, nem muito menos puro. Com efeito, Said (2011, p. 30) já nos mostrou que todas as culturas – e, por conseguinte, todas as identidades culturais – “são híbridas, heterogêneas, extremamente diferenciadas, sem qualquer monolitismo”. Destarte, quando falo em identidade indígena a partir de uma perspectiva cosmopolita ou indigenista, tenho em mente que essa identidade é uma construção diacrônica e profundamente dinâmica. Como já assinalei no início deste capítulo, não acredito numa visão homogênea, fechada nem estanque dos sujeitos indígenas, como espero confirmar durante a observação dos romances de Armstrong e Hogan, os quais trazem personagens extremamente complexos, cujas identidades estão em permanente construção. Nesse sentido, convém recorrer novamente ao pensamento de Appiah, para quem

toda identidade humana é construída e histórica; todo mundo tem seu quinhão de pressupostos falsos, erros e imprecisões que a cortesia chama de “mito”, a religião, de “heresia”, e a ciência, de “magia”. Histórias inventadas, biologias inventadas e afinidades culturais inventadas vêm junto com toda identidade; cada qual é uma espécie de papel que tem que ser roteirizado, estruturado por convenções de narrativa a que o mundo jamais consegue conformar-se realmente.<sup>87</sup>

Coloco-me diante, assim, do desafio de verificar como a identidade e a cosmovisão indígenas, construídas a partir do contexto histórico do final do século XX, são mimetizadas nos romances que constituem o objeto deste estudo. Considerando a mimese “representação de representações”<sup>88</sup>, uma vez que a nossa visão de mundo não se confunde com a realidade em si – ela é, sem dúvidas, transformada a partir da perspectiva de cada indivíduo –, sendo antes de mais nada uma representação do real, convém insistir, mais uma vez, que as literaturas indígenas não se dispõem a documentar “o índio”. Isso me leva a atar as pontas do fio com o qual procurei tecer os meus argumentos até agora: assim como o cachimbo do belga René

<sup>86</sup> APPIAH, op. cit., pp. 242 – 243.

<sup>87</sup> Idem, p. 243.

<sup>88</sup> FIGUEREDO, op. cit., p. 52.

Magritte não é um cachimbo, mas antes a pintura de um cachimbo, o índio de Armstrong e Hogan não é um índio senão que a sua representação literária. Por mais que essa afirmação pareça tautológica – e talvez ela de fato o seja –, o que desejo com isso é evitar uma leitura que confunda os personagens que povoam *Slash* e *Mean Spirit*, esses sujeitos historicamente construídos, com “o índio” da visão eurocêntrica, monolítico, estereotipado, que não sabe conjugar verbos na primeira pessoa, que faz a dança da chuva e é sempre representado nu, de cocar e fumando o “cachimbo da paz”<sup>89</sup>. Tal qual o célebre quadro de Magritte, *A traição das imagens* (1929), que nos apresenta o desenho de um cachimbo e, logo abaixo, um enunciado aparentemente paradoxal, “isto não é um cachimbo” (*Ceci n’est pas une pipe*), também os romances que analiso aqui irão trair a expectativa que um leitor desavisado, porventura, tenha de estar diante de um “índio de verdade”. Isso porque

a representação de uma coisa nunca será mais do que isso: a representação de uma coisa e não a própria coisa. Não sabemos como as coisas são em si, apenas como elas aparecem aos nossos limitados sentidos e à nossa limitada mente em dado momento limitado. Por isso, precisamos representar as coisas e precisamos nos reapresentar às coisas. Ora, as imagens das coisas nos traem antes, quando estas nos aparecem e mal as vemos (ou as vemos mal), e nos traem depois, quando as representamos e nos reapresentamos a elas: elas se tornam outras, jamais aquelas a que na verdade nunca tivemos pleno acesso. (BERNARDO, 2010, p. 91)

Por conseguinte, os índios que iremos conhecer nas linhas dos romances supracitados, além de carregarem uma bagagem cultural particular, oriunda de cada nação que lhes dá origem, só podem ser chamados de “índios” por conta de situações históricas específicas que, sobretudo a partir da urbanização das sociedades indígenas no século XX, permitiu a constituição dessa identidade pan-tribal ou cosmopolita, hoje tão naturalizada pelo olhar eurocêntrico. Reafirmo, pois, que “isto não é um índio”, na dupla intenção de desautomatizar uma leitura que não enxergue a dinamicidade da construção identitária do “índio” e de informar que Armstrong e Hogan não ambicionam revelar um mero retrato das sociedades representadas na sua ficção. Antes de mais nada, *Mean Spirit* e *Slash* são produtos da imaginação criadora das suas respectivas autoras, que transformaram a matéria cultural, histórica, política e sociológica dos

<sup>89</sup> Esses e outros estereótipos sobre os ameríndios são disseminados, no Brasil, em pleno ano de 2013, pelo próprio Ministério da Educação, que oferece materiais didáticos que ensinam as crianças sobre “o índio” de forma deturpada (ver anexo B), e encontra respaldo nos filmes produzidos em Hollywood sobre os povos indígenas. A recente polêmica acerca de *Ridiculous Six* (2015) é um exemplo disso: cerca de doze atores e atrizes deixaram o set de gravação em abril de 2015 em protesto contra a maneira ofensiva com a qual os supostos índios apache estavam sendo representados – “supostos” porque, segundo os um dos atores, a caracterização dos personagens mais se aproximava aos comanche. Algumas das reclamações feitas pelo elenco à produção incluem os nomes racistas que foram dados às personagens femininas, como “bafo de castor” e “sem sutia”, e uma cena em que uma mulher é retratada urinando agachada enquanto fuma um cachimbo. (Cf. SCHILLING, 2015)



povos Osage, Okanagan e dos ameríndios, em geral, em primorosas obras literárias que nos apresentam, cada uma à sua maneira, uma *verdade possível*, como queria Aristóteles, sobre os povos indígenas na América do Norte. Entretanto, se a poética aristotélica fundamentava-se na “única língua da verdade” (BAKHTIN, 2002, p. 81), ou seja, numa expressão artística através de uma língua (europeia) una, o mesmo não se dá no discurso romanesco, o qual, como nos ensina Bakhtin (2002), é marcado pela pluralidade de vozes e de formas. Veremos, pois, na primeira parte do capítulo que se segue, alguns elementos organizadores das narrativas de Armstrong e Hogan, em especial no que tange ao aspecto histórico dos seus romances.

## 2 CAPÍTULO II: POR HISTÓRIAS E LITERATURAS NO PLURAL

### 2.1 A História como enfermidade e a literatura como libertação

*“It was the truths that made the people grotesques. The old man had quite an elaborate theory concerning the matter. It was his notion that the moment one of the people took one of the truths to himself, called it his truth, and tried to live his life by it, he became a grotesque and the truth he embraced became a falsehood.”*<sup>90</sup>

(Sherwood Anderson)

Como espero ter tornado claro, o cachimbo – ou melhor, a *pintura* do cachimbo – de Magritte pode ser interpretada como uma figuração pictórica do que será descrito acerca do corpus literário desta pesquisa. Com efeito, a coincidência entre o quadro do pintor belga e o presente estudo não cessa no tocante à representação, uma vez que a pintura põe em relevo uma questão central para pensarmos os romances de Armstrong e Hogan, a saber, a metaficção. Conforme nos mostra Bernardo (2010), o enunciado “isto não é um cachimbo” ironiza, dentre outras coisas, “a pretensão absurda do realismo de mostrar a vida como ela é e as coisas como elas são”<sup>91</sup>. Tal qual Magritte emprega um recurso metalinguístico – a obra falando de si própria – para problematizar a questão da representação, a metaficção chama a atenção para ela mesma através da quebra do contrato de ilusão entre o leitor e o texto, “mantendo o leitor consciente de estar lendo um relato ficcional, e não um relato da própria verdade”<sup>92</sup>. Os romances dos quais tratarei aqui, pois, apresentam características da vertente desse subgênero chamada por Linda Hutcheon (1988) de *metaficção historiográfica*, considerada por Bernardo “a variante contemporânea do romance histórico”, a qual “critica ou mesmo falsifica a narrativa histórica tradicional, revisitando com ironia as convenções da memória cultural e desconfiando das grandes narrativas, em particular, da narrativa maiúscula da História”<sup>93</sup>. Antes de discorrer sobre esse tipo de ficção, vale tecer alguns comentários acerca dessa *narrativa maiúscula* de que nos fala Bernardo. É sabido que o status de veracidade da História remonta à Grécia Antiga, quando Aristóteles afirma que o ofício do

<sup>90</sup> “Eram as verdades que tornavam as pessoas grotescas. O velho tinha uma teoria bem elaborada sobre o assunto. Era a sua noção de que no momento em que uma pessoa tomasse para si uma das verdades, chamasse-a de sua e tentasse viver a sua vida a partir dela, ele se tornaria grotesco e a verdade que ele abraçara se tornaria uma falsidade”.

<sup>91</sup> BERNARDO, op. cit., p. 90.

<sup>92</sup> Ibidem, p. 42.

<sup>93</sup> Ibidem, p. 48.

historiador é escrever sobre as coisas que se sucederam, e não “as que poderiam suceder”, como é o caso do poeta<sup>94</sup>. Apesar da salutar constatação do filósofo grego quanto à afirmação de que o que distingue a História e a poesia não é a forma, visto que aquela não deixaria de ser o que é se fosse escrita em verso, a sua determinação sobre o trabalho do historiador deixa um pouco a desejar no tocante à subjetividade deste, uma vez que, como afirmei no final do capítulo anterior, não é possível ter acesso à realidade em si, e toda forma de representação dessa realidade será uma mediação, inevitavelmente, subjetiva. Em *Tropics of Discourse* (1978)<sup>95</sup>, Hayden White assinala que

tem havido uma relutância em se reconhecer as narrativas históricas como o que elas notadamente são: ficções verbais, cujos conteúdos são tão *inventados* quanto *descobertos* e cujas formas têm mais em comum com as estruturas literárias do que com as estruturas das outras ciências.<sup>96</sup>

A questão é que, conforme nos ensina White (1978), a partir dos postulados de R. G. Collingwood (1956), o historiador é um contador de histórias por excelência e, como tal, deve reunir os episódios do passado numa narrativa que faça sentido para o leitor. Em seus esforços de dar corpo à documentação histórica, sempre fragmentada e incompleta, o historiador lança mão do que Collingwood denomina “imaginação construtiva” (*constructive imagination*)<sup>97</sup>, que comunica ao pesquisador aquilo que *deve ter acontecido*, através das evidências disponíveis e da interpretação dos acontecimentos e, é claro, através da subjetividade do historiador, por sua vez, inflamada por suas ideologias. Acrescente-se a isso os interesses editoriais em determinada versão dos acontecimentos históricos e a imparcialidade do contador de histórias profissional será colocada por terra, pois, como assinala Hardin (1998), “a ideia de que a história é objetiva é uma ilusão propagada por aqueles que se beneficiam dela para reforçar suas posições como guardiões da verdade”<sup>98</sup>. Em ensaio acerca de *The Heirs of Columbus* (1991), romance de Gerald Vizenor (chippewa), Hardin esclarece que

quando um indivíduo se confronta com uma história de contínuo subjugo e repressão, ele ou ela pode aceitar a história e conseqüentemente continuar a se sujeitar à cultura dominante ou pode ir além dos limites da história convencional. Para escapar das conseqüências da história do colonizador ou

<sup>94</sup> Cf. ARISTÓTELES, 1993, p. 53.

<sup>95</sup> A edição consultada foi a em língua inglesa, mas há uma tradução brasileira pela EdUSP, sob o título *Trópicos do discurso: Ensaio sobre a Crítica da Cultura* (1994).

<sup>96</sup> “There has been a reluctance to consider historical narratives as what they most manifestly are: verbal fictions, the contents of which are as much invented as found and the forms of which have more in common with their counterparts in literature than they have with those in the sciences.” (WHITE, 1978, p. 82)

<sup>97</sup> Cf. WHITE, op. cit., p. 83 – 84.

<sup>98</sup> “The idea that history is objective is an illusion propagated by those who benefit from it to reinforce their positions as bearers of truth.” (HARDIN, 1998, p. 28)

conquistador, deve-se esquecer a história ou desafiar a simples afirmação de que a história é uma representação da verdade.<sup>99</sup>

Colocando-se favorável à segunda alternativa, o autor acrescenta que esquecer o passado colonial, os genocídios, as doenças europeias e tudo o que foi movido contra os povos originários da América é negar uma parte significativa do que significa ser índio hoje – e não apenas no âmbito do indivíduo, como Hardin coloca, mas também enquanto ser social, como membro de uma coletividade. Ele afirma, então, que o fato de um autor indígena como Vizenor escrever um romance sobre um Colombo mestiço, satirizando a figura desse “cartógrafo previamente insignificante com uma pequena caravela espanhola”<sup>100</sup>, deve-se a uma atitude de superação da concepção modernista da história. Ele nos convida a “começar a olhar para a história como um construto de estruturas hegemônicas que intentam validar o seu lugar no tempo e ainda estabelecer a sua posição como detentora do poder”<sup>101</sup>.

Cabe ressaltar, todavia, que as incursões do discurso histórico na literatura não são exclusivamente motivadas por um desejo de justiça social, tampouco quero, com as colocações feitas há pouco, sugerir que não há distinções entre as escritas ficcional e histórica. É verdade que ambas são construções verbais que, muitas vezes, entrecruzam-se, mas não podemos esquecer que o receptor do texto histórico procura se *informar* sobre o passado – ainda que esteja consciente de que o que tem em mãos nada mais é do que uma versão possível do que se sucedeu –, ao passo que o leitor do texto ficcional busca, dentre outras coisas, *descobrir* aquilo que a linguagem estética *revela*. Pois bem, a presença da história na literatura não se presta, evidentemente, unicamente à reescrita da história de povos socialmente injustiçados. Em *O romance histórico* (2011) [1937], Lukács realiza um denso estudo acerca dos gêneros literários, focalizando, é claro, o romance histórico, cujo epítome seria, para ele, o escritor inglês Walter Scott (1771 – 1832). Nesse ontológico ensaio, o estudioso húngaro abaliza que o surgimento do romance histórico scottiano é devedor das mudanças sociais ocorridas na Europa pós-Revolução Francesa. Atento à articulação entre os elementos externos e internos do texto literário, Lukács (2011, p. 31) ressalta que “a ascensão e o declínio do romance histórico são consequências necessárias das grandes convulsões sociais dos tempos modernos”, provando que “seus diferentes problemas formais são reflexos

<sup>99</sup> “When an individual is confronted with a history of continuous subjugation and repression, he/she can accept the history and thus continue being subjected by the dominant culture, or he/she can move beyond the restraints of the conventional history. To escape the consequences of the colonizer or conqueror’s history, one must forget the history or must challenge the basic assumption that history is a true representation.” (Ibidem, p. 26)

<sup>100</sup> “A previously insignificant cartographer with a small Spanish caravel.” (Ibidem, p. 25)

<sup>101</sup> “Begin looking at history itself as a construct of hegemonic structures intent on validating their place in time and further establishing their control of power” (28).

dessas convulsões histórico-sociais”. O autor percebe, como peça fundamental do romance histórico, a internalização do historicismo através da fusão entre o épico e o dramático, enfatizando o protagonismo da narração épica e dos diálogos no subgênero em questão. Mas o que diferenciaria, então, o romance histórico de Lukács da sua vertente contemporânea? Olhemos, brevemente, para as distinções investigadas por Linda Hutcheon no tocante aos personagens, à fidelidade histórica e ao contrato de ilusão<sup>102</sup>. A autora verifica que, ao passo que os personagens do romance histórico são criados a partir de tipos, a metaficção historiográfica dá corpo às figuras periféricas e marginalizadas da ficção histórica, sem o caráter universalista impregnado nos tipos – o que acarreta outra diferença que se pode identificar, a saber, o compromisso com as questões sociais desses seres ex-cêntricos, o qual não está presente no historicismo scottiano. No que diz respeito à fidelidade histórica, Lukács demonstra que o detalhe é absolutamente dispensável, uma vez que o objetivo desse historicismo é o de atingir a verossimilhança, e não a precisão documental; na metaficção historiográfica, por outro lado, informações documentais têm um papel de suma importância, pois é a partir delas que essa literatura vai jogar com as verdades e as falsidades das narrativas históricas. Com relação ao contrato de ilusão, Hutcheon (1988) explana que o romance estudado por Lukács procurava a validação do universo ficcional à medida que tentava omitir o entrecruzamento da história e da ficção<sup>103</sup> – através, dentre outros recursos, do não protagonismo de figuras históricas no enredo. Já na metaficção historiográfica, esse entrecruzamento é posto em evidência para que o leitor possa se indagar sobre o conhecimento do passado.

Para Hutcheon, essa forma de ficção foi concebida no seio do pós-modernismo, o qual ocasiona um “curto-circuito” entre o texto e o mundo<sup>104</sup>. Não obstante, por mais que a filosofia pós-moderna – e não esqueçamos que, como nos ensina a autora, o pós-modernismo é antes uma ideologia ou uma poética do que um período – seja tão complexa quanto o número de estudiosos que se dedicam à sua compreensão, pode-se afirmar que um dos seus pontos nevrálgicos reside na afirmação de que tanto a história quanto a literatura não só nos ajudam a entender o mundo como ambas *criam* esse mundo<sup>105</sup>. É evidente que isso não é exatamente uma inovação pós-moderna, como a própria Hutcheon reconhece no prefácio de *A Poetics of Post-Modernism: History, Theory, Fiction* (1988), ao observar obras como *O nome*

<sup>102</sup> Cf. HUTCHEON, 1988, pp. 113 – 115.

<sup>103</sup> Para uma observação mais detalhada do assunto, ver RICOEUR, Paul. O entrecruzamento da história e da ficção. In: \_\_\_\_\_. *Tempo e Narrativa*. São Paulo: Papirus, 1994. cap. 5. pp. 315-333.

<sup>104</sup> Cf. HUTCHEON, 1989, p. 5.

<sup>105</sup> Cf. HUTCHEON, op. cit., p. 28.

*da rosa* (1980) e *Dom Quixote* (1605). A autora assevera, no entanto, que a novidade consiste na constante ironia subjacente à leitura pós-moderna dos “fatos” históricos e na presença recorrente das contradições inerentes ao processo de narrar a história, razão pela qual ela advoga pelo uso do termo “narrativização” no lugar de “representação”. Todavia, conquanto reconheça a importância epistemológica da reflexão acerca da bagagem semântica deste, creio que a fortuna crítica já debateu suficientemente acerca de sua concepção, a qual extrapola a noção de representação enquanto retrato da realidade, sendo dispensável, a meu ver, uma nova terminologia. Seja chamada *narrativização* ou *representação*, o fato é que a metaficção historiográfica desmantela a perspectiva realista de modo a contestar, por exemplo, a noção de *fato* histórico, o qual, diferentemente de *evento*, é definido discursivamente e implica um status de veracidade<sup>106</sup>. A respeito do pensamento de Hutcheon, Bernardo<sup>107</sup> aclara:

a metaficção abala a perspectiva realista, mas não a joga fora nem pode fazê-lo: ela se constrói precisamente a partir de tal perspectiva. A ficção e a história contemporâneas sabem que o passado existiu um dia, mas também sabem que o nosso conhecimento sobre esse passado só pode ser transmitido por meio de signos verbais e visuais.

Dito de outro modo, tanto a ficção quanto a historiografia têm consciência de que o passado existiu, mas sabem também que qualquer forma de representá-lo simbolicamente irá depender da subjetividade de quem o narra – e, por que não, de quem o lê. A metaficção historiográfica opera, assim, a partir do intertexto com escritos não ficcionais, como relatos, documentos etc., os quais, por mais que suscitem desconfiança, oferecem matéria para a criação artística. “Ela usa e abusa desses ecos intertextuais, inscrevendo as suas poderosas alusões e depois subvertendo esse poder através da ironia”<sup>108</sup>. Talvez tenha sido essa a maior contribuição do pós-modernismo, qual seja, o profundo ceticismo com o qual ele olha para as grandes narrativas históricas, o que põe em xeque tudo o que tem sido veiculado como *verdade*. Por certo, se pararmos para refletir sobre a noção de *verdade*, iremos prontamente deduzir que não existem verdades absolutas senão que inúmeras versões de uma mesma história, ou, ainda, múltiplas verdades. Como bem coloca Sherwood Anderson, em “The Book of Grotesque”, parte da coletânea de contos *Winesburg, Ohio* (1919), é a partir do momento em que o que eram verdades (no plural) se tornam *a verdade* de cada pessoa que o caos se instaura no que era antes um idílio. Para o personagem criado por Anderson, o pecado original do mundo consiste, justamente, na suposta detenção de uma verdade única e incontestável, atitude que

<sup>106</sup> Cf. HUTCHEON, 1988, p. 119.

<sup>107</sup> Op. cit., p. 49.

<sup>108</sup> “It uses and abuses those intertextual echoes, inscribing their powerful allusions and then subverting that power through irony.” (HUTCHEON, 1988, p. 118)

transforma o belo em grotesco. Com efeito, “The Book of Grotesque” tem muito a dizer sobre o que a pós-modernidade entende como  *fatos*  ou  *verdades* . Ora, se para o ceticismo pós-moderno não há verdade absoluta, o mesmo pode ser dito sobre a mentira, uma vez que a qualificação  *verdadeiro*  ou  *falso*  depende do ponto de vista. E é precisamente sobre esse ponto que muitos autores e autoras indígenas discordam do pensamento da modernidade tardia acerca da história, como é o caso de Cheryl Savageau (abenaki), que relata:

o mesmo professor que me rotulou “essencialista” disse que não havia verdade ou história, somente vários pontos de vistas diferentes. Eu argumentei que algumas coisas de fato aconteceram. Que algumas versões da história não são apenas um ponto de vista, mas distorções e mentiras mesmo. É só agora, quando estamos começando a contar as nossas histórias, que de repente não existe verdade... Se as histórias de todo mundo são umas repentinamente tão verdadeiras quanto as outras, então não há culpa, não há responsabilização, não há necessidade de mudança nem de reparos, não há argumentos para o status de soberania das nações, e a posição de poder deles é mantida.<sup>109</sup>

Savageau aponta, assim, para um aspecto que não pode ser deixado de lado quando se discute o ceticismo pós-moderno em relação à historiografia, a saber, os momentos em que os historiadores, deliberadamente, contaram versões distorcidas da história. Não se trata, aqui, de defender que existe uma versão correta, mas de afirmar categoricamente que, no ato mesmo de narrar os acontecimentos históricos, os autores, muitas vezes, expõem os eventos de forma a atender a certos interesses políticos, sociais, econômicos ou mesmo pessoais. Eles traem, assim, a sua própria interpretação desses acontecimentos, uma vez que omitem as suas visões da realidade em nome de determinados interesses. Assim sendo, pode-se dizer que o ceticismo dos pensadores e pensadoras indígenas nas Américas é voltado, primordialmente, às grandes narrativas históricas oficiais, ao passo que eles tentam contar as  *suas verdades*  sobre o que aconteceu ao longo da história. Por mais contraditório que possa parecer, diante da assunção de que qualquer leitura do passado não passa de uma interpretação, o fato é que a história dos oprimidos precisa ser contada, e as suas verdades têm de ser olhadas com atenção, ainda que não com absoluta credulidade. Por essa razão, Womack argumenta que

é demasiado prematuro para estudiosos nativos desconstruírem a história quando nós ainda sequer a construímos. Precisamos, por exemplo, recuperar o século dezenove, especialmente em termos de entender o que os escritores

<sup>109</sup> “The same professor who labeled me “essentialist”, said there was no truth, no history, just lots of people’s viewpoints. I argued that some things actually did happen. That some versions of history are not just a point of view, but actual distortions and lies. It is just now, when we are starting to tell our stories that suddenly there is no truth... If everybody’s story is all of a sudden equally true, then there is no guilt, no accountability, no need to change anything, no need for reparations, no arguments for sovereign nation status, and their positions of power are maintained.” (SAVAGEAU apud WOMACK, 1999, p. 3)

nativos estavam fazendo naquela época e como os seus embates evoluíram em direção ao que os escritores indígenas podem dizer hoje através da escrita, bem como os princípios fundadores que eles fornecem à crítica indígena.<sup>110</sup>

Cabe aos escritores e escritoras indígenas, assim, contestar a “história dos vencedores” através de suas próprias vozes, para que, no mínimo, possam-se ler os vários lados da história. Na mesma direção, o escritor e professor Daniel Munduruku assevera:

é preciso escrever, “mesmo com tintas de sangue”, a história que foi tantas vezes negada. A escrita é uma técnica. É preciso dominar essa técnica com perfeição para poder utilizá-la a favor da gente indígena. Técnica não é negação do que se é. Ao contrário, é afirmação de competência. É demonstração de capacidade de transformar a memória em identidade, pois ela reafirma o ser, na medida em que precisa adentrar no universo mítico para dar-se a conhecer o outro. O papel da literatura indígena é, portanto, ser portadora da boa notícia do (re) encontro. Ela não destrói a memória, ao contrário; a reforça, e acrescenta ao repertório tradicional outros acontecimentos e fatos que atualizam o pensar ancestral. (MUNDURUKU apud CÂMARA, 2012, p. 26)

Logo, insiste Womack, “ao menos até que tenhamos as nossas histórias contadas, especialmente em termos de estabelecer um corpo de crítica nativa em relação aos escritos do século XIX, o pós-modernismo terá algumas limitações quanto à sua aplicabilidade aos estudos nativos”<sup>111</sup>. No que tange à metaficção historiográfica, assim, a desconfiança com a historiografia é direcionada exclusivamente às narrativas oficiais, às quais os ficcionistas indígenas intentam se contrapor através da literatura. Dessa maneira, a prosa ameríndia cria uma espécie de jogo de verdade versus mentira, no qual aquela se respalda na ficção enquanto esta é propagada através da história – história contada nos livros de maior prestígio, história legitimada pela mídia corporativa e pela cultura dominante como um todo. Esse pretensão status de verdade – que não se quer absoluto, senão que propõe uma verdadeira reflexão sobre o passado histórico dos povos ameríndios e convida o leitor a olhar com simpatia para a versão ali exposta – implica, assim, um narrador seguro da sua história, o que constitui uma diferença estrutural importante entre a metaficção historiográfica pós-moderna e romances como os de Armstrong e Hogan. Ora, se para Hutcheon os romances pós-modernos

<sup>110</sup> “It is way too premature for Native scholars to deconstruct history when we haven’t even constructed it. We need, for example, to recover the nineteenth century, especially in terms of understanding what Native writers were up to during that time and how their struggles have evolved toward what Indian writers can say in print today, as well as the foundational principles they provide for an indigenous criticism” (WOMACK, 1999, p. 3).

<sup>111</sup> “At least until we get our stories told, especially in terms of establishing a body of Native criticism in relation to nineteenth-century writings, post-modernism may have some limitations in regards to its applicability to Native scholarship.” (Ibidem, p. 4)



privilegiam vozes narrativas que não sugerem uma certeza sobre os fatos do passado<sup>112</sup>, o contrário pode ser dito acerca dos narradores de *Slash* e *Mean Spirit*. Conforme ficará mais claro no terceiro capítulo, no qual mostrarei como isso se verifica nas obras, as autoras se valem justamente da memória para construir as suas narrativas. Parece-me que essa discrepância crucial entre a metaficção historiográfica de Hutcheon e os romances de Armstrong e Hogan reside numa diferença primordial entre o pós-modernismo e a(s) filosofia(s) ameríndia(s), a saber, a noção de fragmentação do sujeito. Explico: ao passo que o pós-modernismo exalta a chamada “crise de identidade”, que faz ruir o sujeito outrora unificado e estável, criando identidades “descentradas”, “deslocadas” ou “fragmentadas”, nos dizeres de Hall (2011), os sujeitos indígenas – da ficção e da crítica – procuram resistir a esse desmonte através da perpetuação de determinadas práticas culturais. Quanto a isso, Louis Owens (choctaw-chokechee) assinala:

afinal, enquanto o pós-modernismo celebra a fragmentação e o caos da experiência, a literatura de autores nativo-americanos tende a enxergar a transcendência dessa efemeridade e a recuperação dos elementos “eternos e imutáveis” representados por uma tradição espiritual que escapa à fixação histórica, que coloca a humanidade dentro de um cosmos cuidadosamente e ciclicamente ordenado, e que dá à humanidade a responsabilidade irreduzível da manutenção desse delicado equilíbrio.<sup>113</sup>

Owens segue argumentando que a “grande narrativa da entropia e da perda” – termo que toma emprestado de James Clifford, em *The Predicament of Culture* (1988) –, que é a versão europeia da história dos povos indígenas nas Américas, está sendo reescrita através da literatura nativo-americana. O autor verifica, nos textos, a existência de uma consciência tentando reencontrar a sua identidade dentro do contexto nativo-americano, o que leva o personagem mestiço a retornar à sua identidade tradicional e a se distanciar do sonho americano dos Estados Unidos branco<sup>114</sup>. Cabe ressaltar que, embora essa unidade identitária seja utópica, ela não deixa de ser o horizonte dos protagonistas dessa ficção, o que, certamente, os diferencia daqueles dos romances pós-modernos.

Vimos, até agora, sobre que aspectos a ficção indígena contemporânea simultaneamente acolhe e rejeita a noção de metaficção historiográfica, sendo inegável, a despeito das dissonâncias já discutidas, a parecença da função da historiografia em *Mean*

<sup>112</sup> Cf. HUTCHEON, 1988, p. 117.

<sup>113</sup> “Ultimately, whereas postmodernism celebrates the fragmentation and chaos of experience, literature by Native American authors tends to see transcendence of such ephemerality and the recovery of “eternal and immutable” elements represented by a spiritual tradition that escapes historical fixation, that places humanity within a carefully, cyclically ordered cosmos and gives humankind irreducible responsibility for the maintenance of that delicate equilibrium” (OWENS, 1994, p. 20).

<sup>114</sup> Ibidem, p. 22.

*Spirit* e *Slash*, cujas autoras intentam escrever a história dos povos ameríndios através da literatura, com aquela dos escritores pós-modernos estudados por Hutcheon. Resta tecer alguns argumentos, todavia, acerca da maneira pela qual a ficção de Armstrong e Hogan *fala de si mesma*, para utilizar o vocabulário metalinguístico, aquele mesmo que explica o célebre enunciado magritteano. Segundo tornarei mais claro na primeira metade do capítulo 3, a memória é o sustentáculo da metaficção historiográfica das autoras okanagan e chickasaw.

Ora, quando se observa o liame entre história e ficção no âmbito das literaturas indígenas contemporâneas, a memória surge como uma peça fundamental do jogo. Pode-se pensar, pois, que as memórias recuperadas pelas narrativas de Hogan e Armstrong sobre as quais voltei o meu olhar resistem, através do tempo, contra todas as intempéries que tentam destruir as tradições indígenas nas Américas. Ao mesmo tempo possibilitando um espaço de ação e enunciação daqueles outrora silenciados pelas narrativas oficiais e promovendo uma revisão crítica do passado, a memória torna-se uma importante aliada no combate à persistência da opressão colonial. Avaliando essa face da memória no contexto da diáspora, Anh Hua (2005) faz importantes considerações sobre o tema. A autora concebe a memória como a “capacidade de conservar certas informações” ou ‘um grupo de funções psíquicas que nos permitem atualizar impressões passadas ou informações que representamos a nós mesmos como passado’<sup>115</sup>, e afirma que a memória e o esquecimento – se é que podemos separar os dois dessa forma – estão tanto no centro do discurso histórico hegemônico, o qual seleciona e exclui aquilo que será narrado, como no seio das narrativas resultantes de diásporas, exílios ou migrações. A autora abaliza, assim, que os estudos em memória podem conferir voz e agência aos subjugados, uma vez que as histórias – orais e escritas – podem ser vistas como locais de embate que põem em evidência os processos que envolvem a memória hegemônica e a contra-memória<sup>116</sup>. Devemos, nesse sentido, concordar com bell hooks, para quem “a recordação pode manter viva a memória das nossas batalhas coletivas pós-coloniais contra o racismo, bem como o sexismo, o heterossexismo e a exploração global do capitalismo”<sup>117</sup>. A recordação deve agir, assim, contra o esquecimento – que, por sua vez, é “um ato, uma invenção criativa, uma performance, uma perda seletiva”<sup>118</sup> –, o qual requer aquilo chamado por Hua de “politização da memória”<sup>119</sup>. Com efeito,

<sup>115</sup> “‘Capacity for conserving certain information,’ or ‘a group of psychic functions that allow us to actualize past impressions or information that we represent to ourselves as past.’” (LE GOFF apud HUA, 2005, p. 198)

<sup>116</sup> Cf. HUA, op.cit., pp. 199 – 200.

<sup>117</sup> “Recollection can keep alive the memory of our collective postcolonial struggles against racism as well as sexism, heterosexism, and global capitalist exploitation.” (BELL HOOKS apud HUA, op. cit., p. 203)

<sup>118</sup> “An act, a creative invention, a performance, a selective loss.” (Ibidem, p. 198)

<sup>119</sup> Cf. HUA, op. cit., p. 204.

a análise da memória enquanto prática social na encruzilhada diaspórica ajuda a revelar, problematizar e entender os processos interligados da memória hegemônica e contra-hegemônica, homogeneizadora e heterogeneizadora e o efeito sobre as subjetividades dos indivíduos no entrelugar de culturas. (WALTER, 2008, p. 45)

Antes de seguir adiante na discussão acerca da memória, todavia, gostaria de chamar a atenção, brevemente, para a questão da diáspora em sua relação com os romances que analisaremos. Tanto em *Mean Spirit* quanto em *Slash*, a diáspora – enquanto “dispersão de um grupo de pessoas de um centro para dois ou mais lugares periféricos, bem como a memória coletiva e o trauma envolvidos em tal dispersão”<sup>120</sup> – é uma condição fundamental dos personagens que compõem a trama, que se veem, inúmeras vezes, obrigados a abandonar sua geografia, ou que são atormentados por espectros de deslocamentos passados. Assim como outras formas de dispersão, esses incidentes históricos – Hua menciona os movimentos de independência de países que foram colonizados, a emigração por razões econômicas pós-Segunda Guerra e o êxodo dos refugiados de países em conflitos bélicos – ocasionaram o alargamento da significação política e epistemológica da diáspora e a emergência dessa área ao lado dos estudos em transnacionalismo, globalização, nacionalismo e pós-colonialidade. Ora, os povos ameríndios sofrem, dentro e fora do universo ficcional, do senso de alienação inerente à exclusão sistêmica provocada pela diáspora da era pós-colonial, o que os leva a resistir à pedagogia da assimilação<sup>121</sup> e à amnésia social através da manutenção e da reinvenção das suas práticas culturais, artísticas, linguísticas, econômicas, religiosas e políticas<sup>122</sup>. Mestiço ou não, o índio americano que vive num centro urbano, muitas vezes, convive com a dualidade de ser indígena – ou okanagan, osage, chippewa etc. – e de fazer parte de uma nação que, quer seja aceita ou não como constituinte da sua identidade cultural, apresenta-se, diariamente, ao seu redor com suas regras, crenças e costumes impostos a todo o tempo. No caso das populações indígenas da América do Norte – voltemo-nos, especificamente, para essa região não só porque é ela que figura nos romances do corpus desse trabalho, como também porque os EUA e o Canadá mantêm semelhanças cruciais no que tange às políticas públicas que promoveram a dispersão dos grupos indígenas nos séculos XIX e XX –, como pode se verificar nas obras de Armstrong e Hogan, a memória coletiva tem desempenhado um importante papel na manutenção e na renovação das práticas culturais dos grupos ali representados, funcionando, ainda, como uma ferramenta crucial contra as

<sup>120</sup> “The dispersion of a group of people from a centre to two or more peripheral places, as well as to the collective memory and trauma involved in such a dispersion.” (HUA, op. cit., p. 193)

<sup>121</sup> Cf. APPIAH, op. cit., p. 87.

<sup>122</sup> Cf. HUA, op. cit., p. 193.

narrativas históricas oficiais. Uma vez que, “dentro dos estudos da diáspora, uma análise da memória pode revelar a incompletude do passado ou da história”<sup>123</sup>, a observação das narrativas que serão analisadas no terceiro capítulo sob o escopo da teorização da diáspora é não só profícua como necessária. Para entender como isso funciona dentro dos textos, no entanto, resta ainda problematizar algumas noções acerca da memória, a partir dos postulados de Assmann (2011), Halbwachs (2006), Seligmann-Silva (2008) e Hirsch (2008).

Em *Espaços da Recordação* (2011), Aleida Assmann examina a memória e a história não de forma dicotômica, mas antes como “dois modos da recordação, que não precisam excluir-se nem recalcar-se mutuamente” (ASSMANN, 2011, p. 147), e discute a relação ambivalente entre memória e escrita. Isto é, se por um lado a escrita é ao mesmo tempo *medium* e metáfora da memória<sup>124</sup>, por outra parte pode-se dizer que ela pode ocasionar a apatia da memória, uma vez que “o homem se sente desonerado de exercitar e praticar de modo imperfeito e dispendioso o que o *medium* consegue fazer melhor e com mais facilidade”<sup>125</sup>. Assmann evoca, nesse sentido, o pensamento de Platão, que já na Antiguidade discutia quanto a isso. No diálogo *Fedro*, o filósofo grego adverte:

tu, como pai da escrita, esperas dela com o teu entusiasmo precisamente o contrário do que ela pode fazer. Tal coisa tornará os homens esquecidos, pois deixarão de cultivar a memória; confiando apenas nos livros escritos, só se lembrarão de um assunto exteriormente e por meio de sinais, e não em si mesmos. Logo, tu não inventaste um auxiliar para a memória, mas apenas para a recordação. (PLATÃO apud ASSMANN, 2011, p. 200)

É evidente que a escrita – bem como outros meios de registro – pode acarretar um esquecimento indesejado, mas o que me interessa aqui é o papel de eternização e de propagação da memória que a escrita desempenha. Em sociedades que mantêm práticas orais, como é o caso de muitos grupos indígenas, é sabido que a tradição é passada de geração a geração através da contação de histórias, dos cantos etc. No entanto, à medida que muitos indígenas foram se apropriando da escrita em línguas europeias, essa atividade se demonstrou deveras favorável para que suas histórias fossem transmitidas em maior escala – inclusive, onde suas vozes antes eram silenciadas. Sendo assim, a distinção que Assmann faz entre memória funcional e memória cumulativa é bastante proveitosa. Enquanto aquela se refere à memória habitada, cujas principais características são “referência ao grupo, à seletividade, à

---

<sup>123</sup> “Within diaspora studies, an analysis of memory can reveal the incompleteness of the past or history” (Ibidem, p. 197).

<sup>124</sup> Cf. ASSMANN, op. cit., p. 199.

<sup>125</sup> Ibidem, p. 200.

vinculação a valores e à orientação ao futuro”<sup>126</sup>, nesta se inscreve a “memória das memórias”, registrada pelas ciências históricas e que já não conserva seu vínculo vital com o tempo presente, entendida como uma “‘massa amorfa’, aquele pátio de lembranças inutilizadas, não amalgamadas, que circunda a memória funcional”<sup>127</sup>. Assmann faz uma ressalva, todavia, a respeito do caso de culturas orais da memória, em que seria impensável semelhante distinção, dado que as táticas de memorização são demasiado trabalhosas, o que significa que não faria sentido conservar lembranças que não fossem úteis para a identidade e à sobrevivência do grupo. Voltemos, entretanto, àquela modalidade da memória que interessa aqui, e ao seu liame com a escrita. Segundo Assmann, são três as tarefas da memória funcional: a legitimação, a deslegitimação e a distinção. A legitimação é o que fundamenta a memória política oficial, e se realiza através da “aliança entre dominação e memória”. Nela, “os dominadores usurpam não apenas o passado, mas também o futuro: querem ser lembrados, e, para isso, erigem memoriais em homenagem a seus feitos”<sup>128</sup>. À guisa de exemplo, pode-se pensar na escultura de Victor Brecheret, ao lado do Parque Ibirapuera, em São Paulo, erigida em 1954 para homenagear os bandeirantes, responsáveis por um genocídio indígena nos séculos XVII e XVIII. O monumento, que representa os índios com cruzes no pescoço ajudando os bandeirantes a desbravar o país, foi alvo de um protesto organizado pelos guarani em São Paulo, em outubro de 2013, quando a Avenida Paulista foi bloqueada e a escultura de concreto foi pintada de tinta vermelha em nome do sangue indígena derramado. Se a obra do Ibirapuera serve de recordação para legitimar um feito histórico – ainda que ela esconda os horrores causados por esse acontecimento –, a deslegitimação efetua, justamente, o oposto: trata-se da forma pela qual a memória funcional, deliberadamente, *esquece* alguns eventos. Certamente, dois anos passados do protesto na Avenida Paulista, pouco se diz sobre esse ato político de resistência guarani. O fato é que, como afirma o antropólogo Peter Burke, da mesma forma que dizemos que a história é escrita pelos vencedores, pode-se dizer que “a história é esquecida pelos vencedores” (BURKE apud ASSMANN, op. cit., p. 150). Para Assmann, “essa deslegitimação é tão política quanto a recordação oficial, já que nos dois casos se trata de legitimação e poder”<sup>129</sup>. Por fim, a terceira e última atribuição da memória funcional diz respeito às “formas simbólicas de expressão que se prestam a delinear uma identidade coletiva”<sup>130</sup>, como, por exemplo, os powwows<sup>131</sup>. Diante dessas colocações, duas

---

<sup>126</sup> Ibidem, p. 147.

<sup>127</sup> Ibidem, p. 149.

<sup>128</sup> Ibidem, p. 150.

<sup>129</sup> Ibidem, p. 151.

<sup>130</sup> Ibidem, p. 152.

questões tornam-se nítidas: primeiramente, o potencial que a escrita tem para a perpetuação da memória dos povos ameríndios e para a contestação do que se tem dito sobre eles no discurso hegemônico; em segundo lugar, a atuação da memória coletiva nesse processo.

O termo “memória coletiva” surge no livro do francês Maurice Halbwachs, publicado postumamente em 1950. Influenciado pela sociologia durkheimiana, o pupilo do filósofo Henri Bergson deu um passo à frente quando introduziu uma teoria social nos estudos da memória, antes dominados pela psicologia e pela filosofia. Em *A memória coletiva*, Halbwachs verifica, a partir de uma ampla discussão teórica e empírica, que há algo de social na estrutura da memória. Ele reconhece, contudo, que sua teoria pode encontrar resistência nos leitores:

ainda não estamos habituados a falar da memória de um grupo nem por metáfora. Aparentemente, uma faculdade desse tipo só pode existir e permanecer na medida em que estiver ligada a um corpo ou a um cérebro individual. Admitamos, contudo, que as lembranças pudessem se organizar de duas maneiras: tanto se agrupando em torno de uma determinada pessoa, que as vê de seu ponto de vista, como se distribuindo dentro de uma sociedade grande ou pequena, da qual são imagens parciais. Portanto, existiriam memórias individuais e, por assim dizer, memórias coletivas. (HALBWACHS, 2006. p. 71)

Halbwachs recorre, inúmeras vezes, a exemplos da primeira infância, no intuito de revelar que as lembranças mais antigas que costumamos ter sempre envolvem outra pessoa, denunciando o caráter social da memória. Ele menciona, ainda, o fato de que muitas das nossas primeiras recordações foram, na realidade, construídas total ou parcialmente por terceiros. É o caso de histórias que são contadas na família sobre uma criança, a qual cresce ouvindo sem saber até que ponto aquela memória se originou nela própria ou em outra pessoa. O autor tece considerações sobre o que caracterizaria essa memória coletiva, afirmando que, para que ela exista, é preciso que se continue fazendo parte de um mesmo grupo ou de uma mesma sociedade ou que, em se tratando de grupos que mantêm relações uns com os outros, “muitos acontecimentos e também muitas ideias resultam de semelhantes contatos”<sup>132</sup>. Conforme demonstrarei no terceiro capítulo, quando da análise dos romances, a memória coletiva tal qual concebida por Halbwachs em muito se assemelha à coletividade encontrada no pensamento de muitos indivíduos e grupos indígenas. Para o autor,

é muito comum atribuímos a nós mesmos, como se apenas em nós se originassem, as ideias, reflexões, sentimentos e emoções que nos foram

---

<sup>131</sup> Ver Nota 70.

<sup>132</sup> HALBWACHS, op. cit., p. 52.

inspiradas pelo nosso grupo. Estamos em tal harmonia com os que nos circundam, que vibramos em uníssono e já não sabemos onde está o ponto de partida das vibrações, se em nós ou nos outros.<sup>133</sup>

Indo mais além, Halbwachs assinala que

nossas lembranças permanecem coletivas e nos são lembradas por outros, ainda que se trate de eventos em que somente nós vimos. Isto acontece porque jamais estamos sós. Não é preciso que outros estejam presentes, materialmente distintos de nós, porque sempre levamos conosco e em nós certa quantidade de pessoas que não se confundem.<sup>134</sup>

A fim de entender essa feição intertextual da memória, a qual não exige a presença material de outra pessoa que não aquela que recorda, o autor conta que, caminhando sozinho pelas ruas de Londres, recordava-se do que lhe disse sobre elas certo amigo arquiteto ou historiador. Trazendo o exemplo para um contexto geograficamente mais próximo, seria como atravessar o bairro da Boa Vista, no centro do Recife, sendo guiado por Carneiro Vilela, que entre 1909 e 1912 publicou em folhetim o que depois se tornou o romance *A emparedada da Rua Nova*, ambientado na capital pernambucana; ou, ainda, seria como ver no rio Capibaribe o cão sem plumas de João Cabral de Melo Neto. Halbwachs afirma que

talvez seja possível admitir que um número enorme de lembranças reapareça porque os outros nos fazem recordá-las; também se há de convir que, mesmo não estando esses outros materialmente presentes, se pode falar de memória coletiva quando evocamos um fato que tivesse um lugar na vida de nosso grupo e que víamos, que vemos ainda agora no momento em que o recordamos, do ponto de vista desse grupo.<sup>135</sup>

Esse aspecto social ou coletivo da memória de que escrevia Halbwachs provavelmente em torno da década de 1930 foi amplamente reconhecido e problematizado na Europa pós-Segunda Guerra, uma vez que o desenvolvimento desse campo de estudos foi catalisado pelo surgimento de diversos relatos de sobreviventes à *Shoah*<sup>136</sup>. Triste e ironicamente, o autor de *A memória coletiva* foi um dos seis milhões de judeus assassinados pelo III Reich. Os papéis nos quais tinha começado a descrever a sua teoria social da memória foram encontrados posteriormente e reunidos em livro, o qual nasceu, assim como as nossas lembranças, de

<sup>133</sup> Ibidem, p. 64.

<sup>134</sup> Ibidem, p. 3.

<sup>135</sup> Ibidem, p. 41.

<sup>136</sup> O verbete hebraico *Shoah*, que significa *desastre*, tem aos poucos substituído *holocausto* para denominar o genocídio dos judeus – e de homossexuais, prostitutas, pessoas com deficiência, negros, ciganos, militantes da resistência, enfim, todos aqueles que não pertencem à raça ariana ou que, de alguma forma, ameaçavam o regime nazista – na Segunda Guerra, dado que este pressupõe um sacrifício religioso que lhe empresta a conotação de algo voluntário. Muitos estudiosos da atualidade adotam o termo *shoah* por achá-lo mais apropriado, ainda que ele não seja completamente isento de questionamentos.

fragmentos. Sem dúvidas, *A memória coletiva* é a metáfora perfeita da memória: formada a partir de fragmentos que foram organizados numa narrativa, a obra inevitavelmente apresenta a intertextualidade de que falava o seu autor. É impossível, para um leitor que tenha lido ao menos um testemunho sobre a *Shoah* e as teorias da memória desenvolvidas a partir desses relatos, não enxergar como os escritos de Halbwachs antecipam o que foi dito mais tarde sobre as narrativas de testemunho. É igualmente inevitável não se perguntar: Que diria ele sobre o trauma cultural decorrente dessa catástrofe histórica? Que diria Halbwachs sobre a memória coletiva nas narrativas de testemunho? Embora o autor não tenha tido a oportunidade de concluir sua teoria, ele já sinalizava a possível existência de um fenômeno da memória que veio a ser estudado, a partir dos anos 90, por Marianne Hirsch.

Filha de sobreviventes à Segunda Guerra, Hirsch se situa no que ela chama de *segunda geração* ou *a geração seguinte* (*the generation after*) daqueles que viveram após uma grande tragédia. Hirsch cunha, então, o termo *pós-memória*, o qual passa a ser aplicado também fora dos estudos da *Shoah* para designar

a relação que a geração seguinte àqueles que testemunharam um trauma cultural ou coletivo mantém com as experiências daqueles que vieram antes, experiências que eles “lembram” somente através de histórias, imagens e comportamentos com os quais cresceram. Mas essas experiências lhes foram transmitidas tão profundamente e afetivamente que é como se elas constituíssem a sua própria memória. A conexão da pós-memória com o passado não é, assim, mediada diretamente pela lembrança, mas antes por um investimento imaginativo, por projeção e criação. [...] Esses eventos aconteceram no passado, mas os seus efeitos permanecem no presente. Isso é, eu acredito, a experiência da pós-memória e o processo da sua geração.<sup>137</sup>

A autora assevera que a profunda conexão que os sujeitos da segunda geração mantêm com esse trauma que não viveram pessoalmente justifica a sua necessidade de chamá-lo de *memória* e que, “em certas circunstâncias extremas, a memória pode ser transmitida àqueles que não estavam lá de fato para viver um evento”<sup>138</sup>. Ela explica, contudo, que essa transferência de memória difere da recordação portata pelos efetivos participantes no acontecimento, motivo pelo qual ela sugere o prefixo “pós” ou o adjetivo “seguinte”. Hirsch aclara que esse “pós” significa mais do que uma referência temporal, e coloca “pós-memória”

<sup>137</sup> “The relationship that the generation after those who witnessed cultural or collective trauma bears to the experiences of those who came before, experiences that they “remember” only by means of the stories, images, and behaviors among which they grew up. But these experiences were transmitted to them so deeply and affectively as to seem to constitute memories in their own right. Postmemory’s connection to the past is thus not actually mediated by recall but by imaginative investment, projection, and creation. [...] These events happened in the past, but their effects continue into the present. This is, I believe, the experience of postmemory and the process of its generation.” (HIRSCH, 2008, pp. 106 - 107)

<sup>138</sup> “In certain extreme circumstances, memory can be transmitted to those who were not actually there to live an event.” (Ibidem, p. 106)



ao lado de “pós-moderno” e “pós-colonial”, dado que ambos guardam, ao mesmo tempo, uma distância crítica e uma íntima relação com os seus respectivos radicais. Como eles, então, “ela reflete a oscilação inquietante entre continuidade e ruptura. Ainda assim, a pós-memória não é um movimento, um método ou ideia; a meu ver, ela é uma estrutura de transmissão transgeracional de conhecimento e experiência traumática”<sup>139</sup>. Ademais, ela explica que a matéria da pós-memória consiste nessas recordações, ou melhor, nessas *emanações*, que são comunicadas à segunda geração em *flashes* e em repressões fragmentadas, as quais são comunicadas através da linguagem do corpo<sup>140</sup>. São essas emanações que o leitor poderá encontrar, por exemplo, nos ensaios autobiográficos de Linda Hogan, nos quais ela revela: “eu sou uma das crianças que viveram dentro da minha avó e fui carregada, célula, gene e espírito, dentro daqueles que, em luto, caminhavam ao longo da Trilha das Lágrimas”<sup>141</sup>. A estrutura da pós-memória, Hirsch assinala, extrapola e desafia o esquema de Assmann aqui mencionado, uma vez que o fio que conecta o indivíduo à família, ao grupo ou ao arquivo histórico da memória funcional é rompido. “Esse arquivo, no caso da interrupção traumática, do exílio e da diáspora, perdeu a sua ligação direta com o passado, e penalizou as conexões que forjam a comunidade e a sociedade”<sup>142</sup>. Ela reconhece, todavia, que ainda assim essa tipologia é capaz de explicar como e por que a geração seguinte se contrapõe a essa perda.

Por certo, os filhos daqueles diretamente afetados pelo trauma coletivo herdaram um passado horrendo, desconhecido, e impossível de conhecer, no qual os seus pais não foram destinados a sobreviver. A ficção, a arte, as memórias e os testemunhos da segunda geração são moldados pela tentativa de representar os efeitos, em longo prazo, de viver próximo à dor, à depressão e dissociação de pessoas que testemunharam e sobreviveram a um trauma histórico monumental.<sup>143</sup>

O trabalho que Hirsch vem desenvolvendo nos últimos anos, embora focalize, especificamente, o trauma oriundo da *Shoah*, não se pretende limitado a esse evento histórico. Em verdade, a teoria elaborada pela autora oferece uma rica contribuição para os estudos em

<sup>139</sup> “It reflects an uneasy oscillation between continuity and rupture. And yet postmemory is not a movement, method, or idea; I see it, rather, as a structure of inter- and trans-generational transmission of traumatic knowledge and experience.” (Idem)

<sup>140</sup> Cf. HIRSCH, op. cit., p. 109.

<sup>141</sup> “I am one of the children who lived inside my grandmother, and was carried, cell, gene, and spirit, within mourners along the Trail of Tears.” (HOGAN, 2001, p. 123)

<sup>142</sup> “That archive, in the case of traumatic interruption, exile, and diaspora, has lost its direct link to the past, has forfeited the embodied connections that forge community and society.” (HIRSCH, op. cit., p. 109).

<sup>143</sup> “To be sure, children of those directly affected by collective trauma inherit a horrific, unknown, and unknowable past that their parents were not meant to survive. Second generation fiction, art, memoir, and testimony are shaped by the attempt to represent the long-term effects of living in close proximity to the pain, depression, and dissociation of persons who have witnessed and survived massive historical trauma.” (Ibidem, p. 112)

memória, na sua aplicação ao caso das populações ameríndias. Assim sendo, no corpus literário analisado aqui, a pós-memória age não só na geração seguinte, que tem laços familiares com quem viveu o trauma, mas também com aquela que mantém uma conexão meramente cultural. Ademais, segundo tentarei comprovar durante a análise, a pós-memória se faz presente tanto no momento da criação literária, da relação das autoras com os traumas narrados, quanto dentro do universo por elas criado, sendo o trauma um motivo recorrente em ambas as narrativas. Cabe salientar, todavia, que o trauma não constitui, no contexto indígena ou fora dele, um componente da identidade da pessoa. Talvez a forma mais eficaz para se compreender isso seja a partir do testemunho de Ruth Klüger, que sobreviveu aos campos de concentração nazistas:

as pessoas que querem dizer algo importante a meu respeito mencionam que estive em Auschwitz. Mas não é tão simples assim, pois não importa o que vocês possam pensar, não venho de Auschwitz, eu venho de Viena. Viena não pode ser posta de lado, ela se percebe pela minha linguagem; Auschwitz, porém, era tão estranho para mim como a Lua. Viena é uma parte de minha estrutura mental e fala através de mim, enquanto Auschwitz foi o lugar mais despropositado onde jamais estive, e a lembrança que tenho de lá permanece na alma como um corpo estranho, como um projétil de chumbo que não pode ser extirpado do corpo. Auschwitz foi apenas um acaso monstruoso. (KLUGER, 2005, p. 126)

Para Assmann, a metáfora da bala de chumbo põe em evidência uma contradição crucial do trauma: “embora uma parte inalienável do homem, o trauma não é assimilável na estrutura identitária da pessoa, é um corpo estranho que estoura as categorias da lógica tradicional: ao mesmo tempo interna e externamente, presente e ausente”<sup>144</sup>. Por essa razão, como a psicanálise já nos revelara, falar sobre o ocorrido é um caminho fundamental para que se possa superar o trauma. Convidemos, mais uma vez, Linda Hogan para nos prestar um exemplo. No livro não ficcional intitulado *The Woman Who Watches Over the World: a Native Memoir* (2001), a escritora chickasaw fala sobre o seu processo de recuperação do trauma físico e emocional que resultou de um grave acidente a cavalo:

as palavras vieram, ancoradas à terra, à matéria, e à totalidade da natureza. Houve, nisso, uma queda, dessa vez num chão sagrado, de uma outra ordem, uma mágica presente, uma presença fulgurante e salvadora que iluminou meu coração e minha mente e alterou o meu destino. Sem ela, quem poderia adivinhar o que eu me tornaria enquanto ser humano?<sup>145</sup>

<sup>144</sup> ASSMANN, op. cit., p. 279.

<sup>145</sup> “Words came, anchored to the earth, to matter, to the wholeness of nature. There was, in this, a fall, this time to a holy ground of a different order, a present magic, a light-bearing, soul-saving presence that illuminated my

Hogan recorre, assim, ao testemunho, movida por aquilo que Seligmann-Silva explica como sendo o desejo primário de *renascer* que subjaz o ato de narrar o trauma (SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 66). Em “Narrar o trauma: a questão dos testemunhos de catástrofes históricas”, o autor concebe o trauma como “a memória de um passado que não passa”<sup>146</sup>, ou seja, um passado presentificado (*present past*), como sugere Huyssen (2001), o qual desencadeia, no sobrevivente a uma situação extrema de violência, a necessidade absoluta de narrar. Não obstante, superar a barreira do silêncio não é tarefa das mais simples, e requer um distanciamento – muitas vezes temporal, a partir da produção do testemunho *a posteriori* – que possibilite ao sujeito transcodificar em linguagem aquilo que lhe atormenta. O italiano Primo Levi, autor de um dos testemunhos mais conhecidos de sobreviventes à *Shoah*, inicia *É isto um homem?* falando, precisamente, disso:

a necessidade de contar “aos outros”, de tornar “os outros” participantes, alcançou entre nós, antes e depois da libertação, caráter de impulso imediato e violento, até o ponto de competir com outras necessidades elementares. O livro foi escrito para satisfazer essa necessidade em primeiro lugar, portanto, com a finalidade de liberação interior. (LEVI, 1988, p. 8)

Levi justifica, assim, o aspecto fragmentário da sua narrativa, o qual é uma característica marcante do gênero testemunhal – o mesmo pode ser observado na referida obra autobiográfica de Hogan, na qual ela confessa que foi uma criança envolta num silêncio patológico decorrente de uma condição familiar complicada e de uma impossibilidade de externar os seus sentimentos. Muitos anos antes de publicar *The Woman*, a autora revela, no ensaio “The Two Lives”, que compõe uma coletânea de autobiografias de escritores e escritoras nativo-americanos, que o primeiro caminho para quebrar o silêncio foi através da poesia, pois, como diz Seligmann-Silva, “a literatura é chamada diante do trauma para prestar-lhe serviço”<sup>147</sup>: “quando eu comecei a escrever, eu escrevi em parte para colocar esta vida em ordem e em parte porque eu era tímida demais para falar. Eu estava em silêncio e os poemas falaram primeiro”<sup>148</sup>. É nítido, aqui, que a transfiguração do trauma em linguagem poética é um recurso de distanciamento que a autora emprega para que seja possível falar.

É patente que várias são as estratégias de que as escritoras lançam mão para, através da ficção, apresentar uma versão dos acontecimentos históricos narrados nas suas obras.

---

heart and mind and altered my destiny. Without it, who would guess what, as a human being, I might have become.” (HOGAN, 2001, p. 57)

<sup>146</sup> Ibidem, p. 69.

<sup>147</sup> SELIGMANN-SILVA, op. cit., p. 70.

<sup>148</sup> “When I began to write, I wrote partly to put this life in order, partly because I was too shy to speak. I was silent and the poems spoke first.” (HOGAN, 1994, p. 443).

Memórias individual e coletiva, diáspora, trauma, testemunho: todos esses elementos concorrem para a construção da metaficção historiográfica de Armstrong e Hogan. A metaficção historiográfica dessas autoras, portanto, acomoda outros gêneros, como o testemunho, a historiografia, as histórias orais etc. Para Eloina Prati dos Santos, essa é uma característica formal de muitas obras de ficção na contemporaneidade, as quais incorporam “formas extraídas da cultura popular, de gêneros considerados menores e até não-literários e de outras artes” (SANTOS, 1998, p. 203). A autora acrescenta que “a recontextualização do passado explicita o condicionamento histórico da ficção tanto quanto a estruturação discursiva da história, provocando um alargamento no debate sobre as implicações ideológicas da conjunção do poder e do conhecimento.”<sup>149</sup>

Por último, mas não menos importante, convém reafirmar que os romances de Jeannette Armstrong e Linda Hogan trazem em si uma perspectiva cosmopolita dos povos indígenas, a qual pode ser observada sob o prisma da teoria pós-colonial, que, por sua vez, focaliza “o sujeito ‘invadido’ e colonizado do erroneamente chamado ‘novo mundo’ a fim de desafiar ou modificar a história oficial da civilização ocidental estabelecida, passando a ser vista como questionável quando a perspectiva de análise é alterada” (SCHNEIDER, 2008, p. 17). Sigamos adiante, pois, para tentar oferecer uma resposta minimamente satisfatória para o seguinte questionamento de Mary Louise Pratt:

em nossa chamada época pós-colonial, onde o imperialismo perde o lugar para a globalização, a tez branca continua encantando, as filhas continuam sendo vendidas, e os mitos imperiais continuam gerando significados, desejos e atitudes. Ainda falta muito para que nos descolonizemos. Então, o que significa dizer que estamos vivendo em um mundo pós-colonial? (PRATT, 1999, p. 18).

## 2.2 As teorias pós-coloniais no contexto indígena

O conceito do *pós*-colonialismo e as contribuições e limitações dessa corrente para os estudos culturais têm movido grande parte da crítica pós-colonial, motivo pelo qual irei examinar, a partir de agora, como diferentes estudiosos se posicionam sobre o tema. Em “Pós-colonialidade: projeto incompleto ou irrelevante?”, Pratt (1999, p. 19) aponta:

o prefixo “pós” refere-se ao fato de determinadas operações do colonialismo e do euro imperialismo tornarem-se visíveis para nós de uma maneira que nunca estiveram antes. Mas o termo também é usado para sugerir o oposto:

---

<sup>149</sup> SANTOS, 1998, p. 204.

que a dinâmica do euro-imperialismo já não é mais importante para a compreensão do funcionamento do mundo.

Com efeito, o conceito pode acarretar um indesejável “relaxamento por parte dos intelectuais metropolitanos e cosmopolitas, permitindo que continuem atuando irrefletidamente como um centro que define o resto do mundo como periferia”<sup>150</sup>. A perspectiva pós-colonial corre o risco de assumir, assim, o mesmo olhar eurocêntrico que se propõe a desconstruir, ao ponto de uma autora como Shari Huhndorf, num estudo tão relevante sobre as literaturas e culturas indígenas, incorra no equívoco de afirmar que “o colonialismo proporciona o contexto *mais importante* para a escrita nativa”<sup>151</sup> (grifo meu), como se o contato com a cultura europeia tivesse sido o momento mais significativo da vida dos povos ameríndios no continente<sup>152</sup>. Por seu turno, Womack (1999) revela sua preocupação quanto ao apagamento da visão dos próprios indígenas sobre si mesmos quando adverte que “até as abordagens pós-coloniais, com tanta ênfase em como a cultura do conquistador vê o outro, em grande parte perde de vista um ponto de suma importância: como os índios veem a si próprios?”<sup>153</sup>, o que é, notadamente, uma preocupação nesta pesquisa. Por certo, a ficção indígena sobre a qual me debrucei ocupa um lugar de interlocução mais amplo do que as suas culturas originárias, assumindo a feição autoetnográfica de que fala Pratt (1999, p. 34):

se os textos etnográficos são aqueles pelos quais os metropolitanos representam seus Outros para Si mesmos, os textos auto-etnográficos são aqueles pelos quais os Outros procuram entender a si mesmos para os Outros da metrópole, em diálogo ativo com as representações metropolitanas.

Além disso, a teoria pós-colonial raramente problematiza o ainda colonizado Quarto Mundo tal qual descrito por Manuel e Posluns (1974), onde as primeiras nações da América lutam para assegurar a soberania nacional e combater a tutela imposta pelo governo – os autores mencionam, em especial, o caso do Canadá, de onde escrevem, mas o mesmo pode se estender aos Estados Unidos. Em *The Fourth World: an Indian Reality*, os autores advogam pelo estabelecimento de uma relação de igualdade entre o governo canadense e as nações tribais, e aclaram que

o Quarto Mundo não é, claro, a Solução Final. Não é nem mesmo um destino. É o direito de vivermos livres, não apenas na nossa estrada, mas também nos nossos próprios veículos. A dependência unilateral não pode

<sup>150</sup> PRATT, 1999, p. 34.

<sup>151</sup> “Colonialism provides the most important context for Native writing.” (HUHNDORF, 2005, p. 1624)

<sup>152</sup> Contra essa falácia, ver Dorris (1979, p. 153).

<sup>153</sup> “Even postcolonial approaches, with so much emphasis on how the settler culture views the other, largely miss an incredibly important point: how do Indians view Indians?” (WOMACK, 1999, p. 13).

jamais ser eliminada através de uma integração forçada. A verdadeira integração só pode ser conquistada por meio de uma parceria voluntária, e uma parceria não pode se basear numa relação de inquilino-proprietário. O caminho para encerrar a condição de dependência unilateral e começar uma longa marcha para o Quarto Mundo é através do autogoverno.<sup>154</sup>

É patente a atualidade do texto de Manuel e Posluns, uma vez que a problemática levantada se mantém, hoje, enquanto obstáculo para que os povos ameríndios gozem da mesma liberdade que os cidadãos não indígenas. Não pode passar despercebida, contudo, a aparente contradição no enunciado dos autores, que, num primeiro momento, negam que o Quarto Mundo seja um destino e, em seguida, colocam o autogoverno como *caminho* para que se chegue até ele. Pondo de lado essa questão, é inegável a relevância da proposta dos autores, a qual parece estar imbuída do que Bruyneel (2007) entende como *terceiro espaço de soberania* e cuja concepção é de grande valia para a compreensão da relação ambivalente entre os povos nativos e as culturas dominantes. Não obstante, se por uma parte há uma certa inadequação – ou seria talvez apenas a ausência de um corpo crítico que considere esse aspecto das culturas indígenas? – da teoria pós-colonial ao contexto Quarto-mundista, por outra essa abordagem coincide com e depende do declínio do paradigma do Terceiro-Mundo, nos anos 80<sup>155</sup>. Shohat (1996), por sua vez, aponta para duas faces do pós-colonialismo, a filosófica e a histórica. Enquanto esta se firma no aspecto temporal do termo, dado que “a transição para o ‘pós-colonial’ é caracterizada”, dentre outras coisas, “pela independência do controle colonial direto” e “pela formação de novos Estados-nação” (HALL, 2003, p. 109), aquela reside na ideia de um movimento *além*, ou seja, um posicionando à frente da teoria nacionalista anticolonial e das lutas nacionalistas Terceiro-mundistas, sem, contudo, desfazer o seu vínculo com o passado. A autora de “Notes on the Postcolonial” assevera, pois, que “essa tensão desarticulada entre as teleologias filosófica e histórica no ‘pós-colonial’”<sup>156</sup> colabora para construção da ambiguidade que envolve o termo. Mais adiante, ela esclarece:

o discurso ‘pós-colonial’ não se refere ao discurso colonial depois do fim do colonialismo. Ao contrário, ele evoca escritos teóricos contemporâneos, situados tanto no Primeiro quanto no Terceiro mundo, geralmente à

<sup>154</sup> “The Fourth World is not, after all, a Final Solution. It is not even a destination. It is the right to live freely, not only on our road but in our own vehicles. Unilateral dependence can never be ended by a forced integration. Real integration can only be achieved through a voluntary partnership, and a partnership cannot be based on a tenant-landlord relationship. The way to end the condition of unilateral dependence and begin the long march to the Fourth World is through home rule” (MANUEL; POSLUNS, 1974, p. 217).

<sup>155</sup> Cf. SHOHAT, 1996, p. 322.

<sup>156</sup> “This unarticulated tension between the philosophical and the historical teleologies in the ‘postcolonial.’” (Ibidem, p. 323)

esquerda, e que tenta transcender os (presumidos) binarismos da militância Terceiro-mundista.<sup>157</sup>

Estendendo o conceito ao Quarto Mundo, onde os povos e indivíduos também situam-se à esquerda na política, militando contra o neoliberalismo e suas formas de opressão e aculturação<sup>158</sup>, convém assinalar que a resistência e a sobrevivência são uma particularidade “própria da literatura que trafega na contramão, a exemplo da atual manifestação literária de autoria indígena”<sup>159</sup>. Esse trafegar na contramão – em seus veículos e estradas próprios, para aproveitar a metáfora de Manuel e Posluns (1974) – busca expor os efeitos do que pode ser entendido como a sedimentação do colonialismo, ao que se refere com o prefixo “pós”. É impossível frisar em demasia que o suposto fim do colonialismo, impregnado na sua feição histórica, não se verifica, uma vez que o pós-colonialismo

não se restringe a descrever uma determinada sociedade ou época. Ele relê a “colonização” como parte de um processo global essencialmente transnacional e transcultural [...] Seu valor teórico, portanto, recai precisamente sobre sua recusa de uma perspectiva do ‘aqui’ e ‘lá’, de um ‘então’ e ‘agora’. (HALL, 2003, p. 109)

Em *O local da cultura*, o crítico indiano Homi Bhabha (2013, p. 19) lança luz sobre a complexidade desse *ir além*, quando afirma que ele

não é nem um novo horizonte, nem um abandono do passado... Inícios e fins podem ser os mitos de sustentação dos anos no meio do século, mas, neste *fin de siècle*, encontramos-nos no momento de trânsito em que espaço e tempo se cruzam para produzir figuras complexas de diferença e identidade, passado e presente, interior e exterior, inclusão e exclusão. Isso porque há uma sensação de desorientação, um distúrbio de direção, no “além”: um movimento exploratório incessante, que o termo francês *au-delà* capta tão bem – aqui e lá, de todos os lados, *fort/da*, para lá e para cá, para a frente e para trás.

Focalizando a articulação das diferenças culturais que convivem no entre-lugar, Bhabha põe em relevo os elementos singular e coletivo subjacentes às novas formas de subjetividade e de sociedade. Ele adverte, no entanto, que a representação da diferença não é um dado senão que parte de “uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos

<sup>157</sup> “‘Postcolonial discourse’ does not refer to colonialist discourse after the end of colonialism. Rather, it evokes the contemporary theoretical writings, placed in both the First and Third Worlds generally on the left, and which attempt to transcend the (presumed) binarisms of Third Worldist militancy.” (Ibidem, p. 325)

<sup>158</sup> Cf. GRAÚNA, 2013, p. 36.

<sup>159</sup> Ibidem, p. 61.

hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica”<sup>160</sup>, concedendo àqueles que se situam na “periferia do poder e do privilégio”<sup>161</sup> um espaço de enunciação.

Estar no ‘além’, portanto, é habitar um espaço intermédio, como qualquer dicionário lhe dirá. Mas residir ‘no além’ é ainda, como demonstrável, ser parte de um tempo revisionário, um retorno ao presente para redescrever nossa contemporaneidade cultural; reinscrever nossa comunalidade humana, histórica: tocar o futuro em seu lado de cá.<sup>162</sup>

O autor demonstra, dessa maneira, que o passado e o presente não são separados linearmente, senão que se cruzam sobremaneira na arte produzida na fronteira, o que acarreta, não raro, numa visão de tempo circular na literatura produzida sob o prisma pós-colonial. Torna-se claro, logo, que esse *ir além* ou esse tempo hifenizado do “passado-presente”<sup>163</sup> de que fala Bhabha, é o mesmo almejado pelos indígenas, seja num *terceiro espaço de soberania* ou num *Quarto Mundo*.

Assim, diante do que tem sido dito até agora neste trabalho, está posta a transdisciplinaridade que guia a leitura que faço de *Mean Spirit* e *Slash* e que subjaz o aporte teórico ao qual recorri, característica marcante da perspectiva pós-colonial, que

adquire um enfoque transdisciplinar inerente, ao mesmo tempo em que defende a ideia de que áreas inteiras da experiência humana são políticas. Esse tipo de abordagem pode devolver a literatura ao seu lugar dentro da competição de estruturas de poder dentro do sistema social, é destacar as relações entre língua e cultura nacional, deixando de ver nossas práticas discursivas como variantes regionais de um modelo metropolitano [...]. (SANTOS, 1998, p. 205-206)

O pós-colonialismo enquanto abordagem implica, assim, a observação de temas e áreas transversais do conhecimento. Embora não nos atenhamos a elas, tanto a ecocrítica<sup>164</sup> quanto o feminismo são, notadamente, presentes nos romances de Armstrong e Hogan, ainda que de forma mais acentuada no desta do que no daquela. Com efeito, a ligação entre os humanos e os outros elementos da natureza, nas perspectivas nativo-americanas, é demasiado diversa daquela das culturas dominantes na América. Ora, se para muitas tradições indígenas antes do choque com o Ocidente a terra não possuía o caráter de território – economicamente e politicamente construído –, o contato forçou uma revisão dessa questão e uma luta pela

<sup>160</sup> BHABHA, 2013, p. 21.

<sup>161</sup> Idem.

<sup>162</sup> Ibidem, p. 28.

<sup>163</sup> Ibidem, p. 29.

<sup>164</sup> Sobre a ecocrítica, ver: GLOTFELTY, Cheryl; FROMM, Harold. *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*. Athens: University of Georgia Press, 1996; GARRARD, Greg. *Ecocrítica*. Tradução de Vera Ribeiro. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2006; GOODBLOODY, Axel; RIGBY, Kate. *Ecocritical Theory: New European Approaches*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2011.



manutenção das práticas culturais – inclusive, no tocante ao cultivo da terra – tradicionais, as quais entram em conflito com o uso meramente exploratório do solo executado pelo mundo europeu neoliberal. Essa relação com a geografia, a qual assume, não raro, uma feição espiritualista<sup>165</sup>, resulta numa confluência interétnica entre esses povos, “pois, sendo filhos da terra, trabalham para manter o equilíbrio da Mãe-Terra” (GRAÚNA, 2013, p. 61). As palavras de Graça Graúna (potiguara) ecoam, inevitavelmente, outras autoras e autores indígenas, como Paula Gunn Allen (laguna pueblo), a qual assinala:

porque apesar de as nossas tradições serem tão diversas quanto as tribos que as praticam e as vivem, elas são todas centradas na terra e na vida selvagem; todas são animistas, politeístas, preocupadas com o poder sagrado e não político, e todas incorporam padrões que muitos no mundo ocidental identificam como profanos.<sup>166</sup>

É evidente que nas falas supracitadas está imbuída uma perspectiva indigenista das culturas ameríndias, segundo a já debatida conceituação de Krupat (2002). Essa visão, não posso deixar de mencionar, pode ser abordada através do aporte da ecocrítica, a qual avalia a posição do ser humano diante dos demais componentes da natureza, levantando uma importante discussão acerca do especismo e, ainda, da íntima ligação entre o *ethos* feminino e a geografia, do que se ocupa, mais especificamente, o ecofeminismo. O feminismo nas culturas ameríndias, todavia, não se restringe à sua vertente *eco*, mas antes se dá a partir de múltiplas formas da crítica feminista, sobre o qual não seria possível percorrer integralmente neste trabalho. Não obstante, cabe trazer à tona a perspectiva de Archuleta (2006), que aponta para o papel da escrita na cura das feridas individuais e coletivas causadas pela colonização, pelas diferenças de classe, pela violência sexista e por outras opressões, afirmando que “a escrita se torna um caminho para a cura, e um *ethos* indígena feminista de responsabilidade compele as mulheres a compartilhar suas histórias e sua dor pessoal umas com as outras para promover a cura para todas”<sup>167</sup>.

Com efeito, a escrita como forma de resistência faz parte da realidade não só das pessoas indígenas, mas também dos muitos outros grupos que ainda disputam por um espaço de enunciação em sociedades onde o discurso hegemônico é predominantemente marcado pelo sujeito branco, de classe média, masculino, cisgênero e heterossexual. No caso de grupos

<sup>165</sup> Cf. STEVENSON, 1998 p. 42.

<sup>166</sup> “For although our traditions are as diverse as the tribes who practice and live within them, they’re all earth-based and wilderness-centered; all are animistic, polytheistic, concerned with sacred or nonpolitical power, and all incorporate patterns that many in the Western world identify as profane.” (ALLEN, 1992, p. 78)

<sup>167</sup> “Writing becomes a path to healing, and an Indigenous feminist ethos of responsibility compels women to share their stories and personal pain with one another to promote healing for everyone.” (ARCHULETA, 2006, p. 98)

colonizados, todavia, a escrita apresenta, ainda, uma face muito particular. Isso porque não havia espaço para as línguas nativas no projeto de aculturação perpetrado pelo colonialismo na África e na América indígena. O idioma do colonizador foi, assim, a língua da dominação, imposto a todo custo às populações autóctones. O que significaria, então, o fato de autores indígenas e africanos, hoje, escreverem nessas mesmas línguas que, historicamente, os oprime? Talvez a imagem mais clara da ambivalência que esses grupos sentem em relação a isso seja através do exemplo citado por Appiah (1997, p. 85), a respeito do escritor congolês Sony Labou Tansi, que

relatou a maneira como seus professores coloniais o besuntavam com fezes humanas como punição por seus solecismos gramaticais iniciais; e então, um momento depois, passou a falar de sua própria obra notável como romancista e dramaturgo em francês. Labou Tansi inventou, a partir de uma experiência de primórdios tão pouco promissores, um uso para uma língua que ele certamente deveria odiar – uma língua literalmente suja de cocô em sua infância –, um uso do projeto nacional literário pós-colonial.

Appiah põe em relevo a significação política da escrita de grupos descolonizados, uma vez que os “objetos do imperialismo europeu finalmente se transformaram em sujeitos de um discurso dirigido por uns aos outros e ao Ocidente”, através da utilização das línguas e disciplinas europeias como “agentes duplos” “para a obra intelectual da vida pós-colonial”<sup>168</sup>. O autor adverte, contudo, que as línguas devem continuar sob permanente suspeição no mundo não europeu, pois “mesmo quando a língua do colonizador é ‘crioulizada’, mesmo quando a visão do imperialista é jocosamente subvertida nas letras das canções populares, persiste a suspeita de que há um *Sprachgeist* hostil em ação”<sup>169</sup>. Da mesma forma, a palavra escrita remete

a vários fatos lamentáveis da história colonial, tais como tratados através dos quais as terras dos indígenas foram tomadas pelos brancos, assumindo também papel importante na aculturação das crianças nos anos que essas passavam como internas em instituições educacionais religiosas. (SCHNEIDER, 2008, p. 55)

Para Jace Weaver, diretor do *Institute of Native American Studies* da Universidade de Georgia,

admitir ou considerar apenas a produção oral como parte do cânone indígena é uma forma de dar continuidade ao colonialismo. Mais uma vez, tal percepção impede que os indígenas americanos entrem no século XX,

<sup>168</sup> APPIAH, op. cit., p. 88.

<sup>169</sup> Idem.

negando qualquer identidade indígena ‘autêntica’ ou legítima aos que escolheram outros meios de produção artística. (WEAVER apud SCHNEIDER, 2008, p. 58)

A escrita constitui, portanto, um caminho para que os indígenas adentrem o mundo dominado pelo Ocidente e para demonstrar os barbarismos de uma sociedade hegemônica que se quer civilizada. Dito de outro modo, a palavra escrita indígena tem o poder de subverter a lógica predominante que classifica o mundo branco e cristianizado como *civilizado* e o mundo ameríndio como *bárbaro*. Na realidade, o que a produção literária indígena vai mostrar é que o barbarismo está na forma violenta como o Ocidente tem tentado aniquilar o Outro nativo. Que isso esteja acontecendo através de publicações de livros – em grandes editoras ou não – é um importante passo para os índios. Schneider comenta, ademais, que a preferência pelas línguas europeias por parte de escritoras e escritores ameríndios, além de obrigar a língua do colonizador “a tolerar uma experiência cultural diferente”<sup>170</sup>, tem também razões mercadológicas:

devemos considerar, no entanto, que as oportunidades de publicação em línguas indígenas são praticamente inexistentes e que edições bilíngues acabam sendo geralmente mais caras e, por isso, descartadas por editoras preocupadas com o retorno de seus investimentos. O uso da ‘língua do colonizador’ – se é que ainda cabe essa denominação – não deveria, contudo, ser percebida como uma falha por parte dos povos (e escritores/as) indígenas da atualidade.<sup>171</sup>

Em consonância com as outras vozes que trago aqui para compor esta discussão, Schneider assinala que, “na realidade, os indígenas americanos, de forma semelhante a outros povos colonizados de tantas outras partes do globo, apropriam-se da língua do colonizador a fim de subverter seu sistema, recriando suas percepções alternativas de mundo através dela”<sup>172</sup>.

Entretanto, nunca é demais lembrar que, no processo de apropriação da língua inglesa por parte dos indígenas, muita violência foi cometida contra eles. Frederick White (2006) examina as etapas dessa apropriação e demonstra, dentre outras coisas, que durante a fase de transição, iniciada em torno do século XVIII, predominava um sentimento de lamentação pelas dificuldades com a língua. Além disso, o autor verifica que os interlocutores das primeiras obras escritas por indígenas eram, majoritariamente, os norte-americanos brancos, dado que poucos nativos podiam ler textos em língua inglesa<sup>173</sup>. White lembra, ainda, que, durante a transição, muitas crianças eram forçadas ao afastamento das suas famílias, sendo

<sup>170</sup> ASHCROFT et al apud SCHNEIDER, 2008, p. 61.

<sup>171</sup> SCHNEIDER, op. cit., p. 60.

<sup>172</sup> Ibidem, p. 61.

<sup>173</sup> Cf. WHITE, 2006, p. 86.

enclausuradas em colégios internos, onde tinham seus cabelos cortados, recebiam um novo nome e eram punidas com castigos físicos e agredidas verbalmente pelos professores, quando demonstravam dificuldades em aprender o inglês. Muitas vezes, quando voltavam para casa durante as férias – o que nem sempre ocorria, pois, em alguns casos, elas ficavam durante os doze anos da vida escolar sem encontrar seus parentes<sup>174</sup> –, uma barreira linguística já tinha sido formada entre essas crianças e os seus familiares. White afirma, não obstante, que a fase moderna, a qual é precisamente onde figuram Jeannette Armstrong e Linda Hogan, é marcada pelas seguintes características:

1. A maioria dos escritores não é mais insegura quanto à sua fluência, estilo e competência na língua inglesa. 2. Muitos escritores vivem hoje numa sociedade onde o inglês predomina, mesmo dentro de suas comunidades. 3. O público leitor não mais exclui o seu próprio povo. 4. A questão da identidade cultural tem se tornado crescentemente problemática.<sup>175</sup>

Convém salientar, todavia, que o uso do inglês por escritoras e escritores ameríndios não ocorre sem um inevitável processo de transformação e acomodação linguísticas que garante aos textos uma enunciação ao mesmo tempo singular – porque diferenciada – e plural – porque multifacetada. Essa apropriação muitas vezes calibanesca do idioma do colonizador configura o que Joy Harjo (1998) chama de reinvenção da língua do inimigo<sup>176</sup>, a qual sinaliza o desejo de empoderamento através da língua. É o caso de Indigo, personagem do romance de Leslie Marmon Silko, *Gardens in the Dunes* (1999), que, arrebatada da sua família e submetida à escolarização estadunidense, resiste bravamente à assimilação forçada na escola, evitando se comunicar em inglês mesmo depois de já tê-lo, relutantemente, aprendido. Na primeira ocasião em que ela se expressa na língua dominante, Indigo o faz para insultar a funcionária responsável por disciplinar as crianças indígenas. A personagem criada por Silko, portanto, realiza, de dentro do enredo, aquilo que a escritora faz na obra. Essa reação criativa – por parte de Indigo e de Silko – é uma das razões pelas quais Simon Ortiz (acoma pueblo) aposta no uso do inglês por escritores e escritoras nativos. Segundo ele,

os povos indígenas das Américas tomaram as línguas dos colonizadores e as utilizaram para seus próprios fins. Argumenta-se que isso significa que os índios sucumbiram ou foram educados num sistema linguístico diferente,

<sup>174</sup> Cf. WHITE, op. cit, p. 89.

<sup>175</sup> “1. Most writers are no longer so self-conscious about their English language fluency, style, or competence. 2. Many writers are now in an English-dominant society, even within their own communities. 3. The writers’ audience no longer excludes their own people. 4. The issue of cultural identity has become increasingly problematic.” (WHITE, 2006, p. 90).

<sup>176</sup> Ver: BIRD, Gloria; HARJO, Joy (orgs.). *Reinventing the Enemy's Language: Contemporary Native Women's Writings of North America*. New York: W. W. Norton & Company, 1998.

tendo, portanto, esquecido ou sido forçados a abandonar o seu eu nativo. Isso simplesmente não é verdade. Juntamente com suas línguas nativas, mulheres e homens indígenas seguiram suas vidas e sua expressão através do uso de novas línguas, particularmente o espanhol, o francês e o inglês, e eles as têm usado nos seus próprios termos. Isso é um ponto crucial que tem que ser entendido, que é inteiramente possível para um povo reter e manter suas vidas através do uso de qualquer língua. Não há aqui uma questão de autenticidade; do contrário, é a forma como os índios responderam criativamente à colonização forçada. E essa resposta tem sido de resistência; não há palavra mais clara para isso do que resistência.<sup>177</sup>

O autor esclarece, ademais, que essa resistência é autêntica sobretudo pela maneira como a história que está sendo escrita por índios nas Américas é, além de inspirada pela tradição oral, alimentada pelo empenho em “advogar pelo autogoverno, soberania e controle da terra e dos recursos naturais do seu povo; em olhar para o racismo, a opressão política e econômica, sexismo, supremacismo e a exploração desnecessária e excessiva de terra e pessoas”<sup>178</sup>.

Para além da apropriação do inglês, cabe ressaltar que a fase moderna do uso da língua de que fala White (2006) é acompanhada, ainda, pela assimilação de formas narrativas tradicionalmente ligadas às culturas europeias, como o romance e a poesia, cujo surgimento no Ocidente se deve à ênfase dada ao indivíduo na modernidade. Com o intuito de (re)escrever ficcionalmente a história dos povos indígenas no continente americano, esses autores e autoras incorporam a individualidade do sujeito moderno nos seus textos:

ao passo que a literatura oral tradicional não tinha autoria clara, sendo recriada a cada momento pelos seus “contadores”, as escritoras de origem indígena da atualidade assumem formatos mais pessoais de representação, como o romance e a poesia, apropriando-se de uma forma desenvolvida pela cultura ocidental a fim de dar forma aos seus questionamentos. Na verdade, se percebe que tais escritores/as estão se apropriando de uma forma importada a fim de atingir seus objetivos pós-coloniais. (SCHNEIDER, 2002, p. 45)

Não obstante, a tradição indígena oral e anônima se infiltra nos romances de autores e autoras ameríndios, uma vez que, na maioria dos casos, as narrativas não se limitam a “tópicos particulares, centrados em focos individuais” que são “considerados como criadores de

<sup>177</sup> “The indigenous peoples of the Americas have taken the languages of the colonialists and used them for their own purposes. Some would argue that this means that Indian peoples have succumbed or become educated into a different linguistic system and have forgotten or have been forced to forsake their native selves. This is simply not true. Along with their native languages, Indian women and men have carried on their lives and their expression through the use of the newer languages, particularly Spanish, French, and English, and they have used these on their own terms. This is the crucial item that has to be understood, that it is entirely possible for a people to retain and maintain their lives through the use of any language. There is not a question of authenticity here; rather it is the way that Indian people have creatively responded to forced colonization. And this response has been one of resistance; there is no clearer word for it than resistance.” (ORTIZ, 2001, p. 122)

<sup>178</sup> “To advocate for their people’s self-government, sovereignty, and control of land and natural resources; and to look also at racism, political and economic oppression, sexism, supremacism, and the needless and wasteful exploitation of land and people.” (Ibidem, p. 124)

enredos originais”<sup>179</sup> em absoluto, como é o caso da forma romanesca tradicional. De todo modo, essa apropriação implica uma transformação radical para o romancista indígena, que “tem que partir da história e do mito, mas inserir os princípios temáticos e estruturais encontrados no ‘estrangeiro’ (embora infinitamente flexível) e intensamente egocêntrico gênero da narrativa escrita em prosa, o romance”<sup>180</sup>, o que requer, ademais, uma dessacralização dos materiais tradicionais advindos de rituais e mitos<sup>181</sup>.

O fato é que o romance de autoria indígena, escrito em língua inglesa, tem sido um grande aliado no projeto empreendido por esses escritores para terem suas histórias contadas dentro e fora de suas comunidades de origem. Não se trata de uma literatura exclusivamente voltada para tendências particularistas, senão que uma produção que procura articular questões culturais através de uma linguagem artística tão universal quanto qualquer outra. Como disse Daniel Munduruku numa entrevista a respeito da literatura produzida por índios no Brasil,

é preciso lembrar ao Brasil que os povos indígenas foram deixados ocultos em boa parte do processo colonialista. Foram, e ainda são, povos que sobreviveram por teimosia, por coragem e por puro instinto de sobrevivência. Não há motivo, agora, para homogeneizar isso, tirando esse recorte étnico da literatura produzida por indígenas. Pensar que, há alguns anos, era defendido o fato de que os nossos povos não chegariam ao século 21, e que, hoje, estamos dominando as técnicas e tecnologias do mesmo mundo que não nos queria é algo formidável! É preciso que seja dito a todos. (DANIEL, 2012, p. 30)

Observar a metaficção historiográfica em *Slash* e *Mean Spirit* à luz do pós-colonialismo é, portanto, uma tentativa de combater o “perigo de uma história única”, do qual nos alerta a escritora nigeriana Chimamanda Adichie num eloquente discurso proferido em 2009<sup>182</sup>. Assim como Adichie tem se empenhado em lançar um olhar plural sobre a África de dentro para fora, eu procuro, na melhor das hipóteses, trazer uma visão das histórias e literaturas indígenas de dentro mesmo das culturas que as originam, no intuito de desvelar o cosmopolitismo resultante de séculos de ajuntamento forçado entre as nações nativas na América.

<sup>179</sup> SCHNEIDER, op. cit., p. 66.

<sup>180</sup> “Must therefore rely upon story and myth but graft the thematic and structural principles found therein upon the ‘foreign’ (though infinitely flexible) and intensely egocentric genre of the written prose narrative, or novel.” (OWENS, 1994, p. 10)

<sup>181</sup> Cf. OWENS, op. cit., p. 11.

<sup>182</sup> O vídeo e a transcrição do áudio estão disponíveis em: <[https://www.ted.com/talks/chimamanda\\_adichie\\_the\\_danger\\_of\\_a\\_single\\_story/transcript?language=pt-br](https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story/transcript?language=pt-br)>.

### 3 CAPÍTULO III: UM ESTUDO COMPARADO SOBRE *MEAN SPIRIT*, DE LINDA HOGAN E *SLASH*, DE JEANNETTE ARMSTRONG

#### 3.1 Um encontro entre historiografia e ficção

*“We all walk in the shadow of the beast  
so we will step lightly.  
All the stories you used to make laughter  
will be told around the tables of your people  
and we will be rich with weapons”<sup>183</sup>*

(Jeannette Armstrong)

Os versos acima, da última estrofe do poema que abre *Slash*, são reveladores de dois importantes aspectos da obra, a saber, a influência que ela marcadamente recebeu da tradição oral okanagan e o poder da transmissão das histórias para a sobrevivência do povo. Ora, se o passado dos povos indígenas é uma enfermidade, como quer Linda Hogan, o poema “For Tony” – que se supõe ter sido um contador de histórias a quem o eu lírico deseja pagar tributo – nos mostra que as narrativas de um povo podem servir como uma arma contra esse mal. A escrita de Jeannette Armstrong guarda, pois, algumas marcas da tradição oral<sup>184</sup>, como vocabulário e sintaxe simples – que também servem ao propósito de oferecer uma leitura adequada aos estudantes do décimo primeiro ano do En’owkin Centre, para quem o livro foi escrito a priori –, como mostra o parágrafo que segue:

já estava escuro quando chegamos em casa naquele dia. Eram meados de janeiro e tudo estava congelado. Ao redor das trilhas, árvores com espinhos duros espalhavam galhos negros e tortos que pareciam teias congeladas. Eles reluziam com gotas pratas e grossas do gelo azul-verde empilhado atrás de rochas e troncos soltos no córrego.<sup>185</sup>

No lugar dos períodos curtos de *Slash*, formados predominantemente por orações simples, *Mean Spirit* apresenta uma linguagem mais complexa, com repertório lexical e sintaxe rebuscados, tal como a descrição abaixo:

<sup>183</sup> “Todos nós andamos na sombra da besta/ então pisaremos com leveza./ Todas as histórias que você usava para fazer rir/ serão contadas em volta das mesas do seu povo/ e nós ficaremos ricos com armas.” (ARMSTRONG, 2007, s/p)

<sup>184</sup> Além dos aspectos formais, convém chamar atenção para o costume okanagan representado em *Slash* que a comunidade tem de sentar para escutar os ensinamentos ou as histórias dos mais velhos (Cf. ARMSTRONG, op. cit., p. 3)

<sup>185</sup> “It was already dark when we got home that day. It was the middle of January and everything was frozen solid. Around the trails, stiff thorn trees spread black crooked branches looking like frozen webs. They glistened with silver, and thick gobs of blue-green ice piled up behind rocks and drift logs in the creek.” (Ibidem, p. 2)

Que alcova silenciosa era o mundo, pouco antes da manhã quando até os gafanhotos estavam inertes. Na escuridão, as camas brancas eram fantasmagóricas. Elas se erguiam das fazendas e dos montes negros e tortuosos. Aqui, uma cama solitária encontrava-se junto a uma cerca de arame farpado, e ali, debaixo da proteção de um pé de carvalho, a lanterna de um homem queimava ao lado da sua forma adormecida. Próximo ao brejo, cabanas de diáfanas telas de mosquito estendiam-se pelos delgados ombros e quadris dos sonhadores. Uma mão pendia da beirada da cama, os dedos se aproximando da grama que crescia nos campos. Tivessem a oportunidade, as trepadeiras e folhas teriam rastejado pelas camas e encoberto os corpos dormentes das pessoas.<sup>186</sup>

Apesar de a linguagem de Linda Hogan não conter aspectos da oralidade como a de Jeannette Armstrong, não se pode negar que a tradição oral influenciou o seu processo de criação literária. Tanto em *Mean Spirit* quanto em *Slash*, pode-se perceber o intertexto com gêneros orais, como a fábula de Hightuned Polly<sup>187</sup> neste e os personagens Na-pa-cria – “a contadora de eventos, a mulher que carregava o peso da história nas costas”<sup>188</sup> – e John Stink, naquele.

John Stink, ou melhor, Ho-Tah-Moie, contraíra uma doença na infância que se proliferara entre a população indígena através da tosse dos fracos colonos. Antes, os índios a chamavam “doença do porco”, achando que os porcos dos colonos eram meio de transmissão da doença, mas mais tarde ela foi denominada escrófula. Era uma forma de tuberculose, e era caracterizada por lesões na pele e gânglios inchados. A enfermidade era acompanhada por um cheiro podre, o que fez com que os agentes de Washington renomeassem o homem “John Stink”.<sup>189</sup>

Em *Mean Spirit*, Stink morre subitamente de uma parada cardíaca, o que é sucedido por um enterro segundo a tradição osage, com o corpo da pessoa sentado sob a terra, coberto de pedras e com o rosto voltado para a direção leste<sup>190</sup>. Alguns dias depois, Stink sai do seu túmulo e sua suposta alma começa a vagar pela cidade. Durante a maior parte da narrativa,

<sup>186</sup> “What a silent bedchamber the world was, just before morning when even the locusts were still. In the darkness, the white beds were ghostly. They rose up from the black rolling hills and farmlands. Here, a lonely bed sat next to a barbed wire fence, and there, beneath the protection of an oak tree, a man’s lantern burned beside his sleeping form. Near the marshland, tents of gauzy mosquito netting sloped down over the bony shoulders and hips of dreamers. A hand hung over the edge of a bed, fingers reaching down toward bluegrass that grew upward in fields. Given half a chance, the vines and leaves would have crept up the beds and overgrown the sleeping bodies of people.” (HOGAN, 1990, p. 3)

<sup>187</sup> Cf. ARMSTRONG, op. cit., p. 5.

<sup>188</sup> “The teller of events, the woman who carried the weight of history on her back.” (Cf. HOGAN, op. cit., p. 338)

<sup>189</sup> “John Stink, or rather Ho-Tah-Moie, had contracted a childhood disease that had spread from the weak, coughing settlers to the Indian population. Earlier, the Indians had called it the ‘Pig Sickness,’ thinking that the settlers’ pigs were instrumental in the spread of the disease, but later it was named scrofula. It was a form of tuberculosis, and it was characterized by skin lesions and swollen glands. The illness was accompanied by a decaying smell, which was why the agents from Washington had renamed the man ‘John Stink.’” (Ibidem, pp. 99 – 100)

<sup>190</sup> Cf. HOGAN, op. cit., p. 101.



Hogan dá a entender que as aparições de Stink são de ordem sobrenatural<sup>191</sup>, revelando só no final que ele, na realidade, não havia morrido<sup>192</sup>. A autora retoma, assim, o mito osage da “ressurreição de John Stink”<sup>193</sup>, sobre esse homem que passou algumas horas enterrado antes de emergir do túmulo, e cujo estado de vivo ou morto permaneceu uma dúvida para muitos<sup>194</sup>.

A presença desses elementos da literatura oral nas obras, para além de ser significativo culturalmente, serve para demonstrar que a palavra escrita não é a única que deve ser considerada. Em *Mean Spirit*, Linda Hogan critica a burocracia decorrente da forma como as instituições euro-americanas – em especial, a Justiça – considera apenas a escrita como verdadeira:

para nós é algo tão simples, apenas uma questão de se algo errado foi feito ou se alguém foi prejudicado. Mas eles têm livros cheios de palavras, com regras sobre como a história pode e não pode ser dita. Não há espaço, ou tempo, suficiente, para procurar a verdadeira história que se esconde sob o resto.<sup>195</sup>

Não obstante, é por escrito que a fala supracitada é registrada, já que os euro-americanos “não creem que nada é verdade ao menos que eles o vejam por escrito”<sup>196</sup> – também em *Slash* isso é posto em evidência, quando o pai de Tommy afirma: “a lei não significa muito no papel. É o que está na sua cabeça que é a lei de verdade. Se você aprende coisas boas e pensa direito, leis no papel não são necessárias para você. É nisso que acreditamos”<sup>197</sup>. Em *Mean Spirit*, Michael Horse confeccionava o que viria a ser “The Book of Horse” (O Livro de Horse), com o que ele considerava estar faltando na Bíblia, como ensinamentos sobre como viver em harmonia com a terra, sobre como todas as formas de vida são sagradas e como não se pode possuir o mundo. “Ele escrevia para aqueles que viriam mais tarde, para as próximas e próximas gerações, como se o ato de escrever fosse em si parte da divinação e profecia, um ato de libertação”<sup>198</sup>. Fica evidente, aqui, que a escrita, no caso de Horse – e também nos de Hogan e Armstrong – funciona tanto como criadora de um legado para as gerações futuras quanto como um caminho para a cura do trauma cultural causado pela história. Com efeito, o

<sup>191</sup> Ibidem, p. 107.

<sup>192</sup> Ibidem, p. 316.

<sup>193</sup> Ver: WALTERS, Anna Lee. The Resurrection of John Stink. In: \_\_\_\_\_. *The Sun is Not Merciful: Short Stories* by Anna Lee Walters. Ithaca: Firebrand Books, 1985. pp. 49 – 62.

<sup>194</sup> Ver Anexo A.

<sup>195</sup> “For us, it is such a simple thing, only a matter of whether a wrong has been done, or someone harmed. But they have books filled with words, with rules about how the story can and cannot be spoken. There is not room enough, nor time, to search for the real story that lies beneath the rest.” (HOGAN, op. cit., p. 341)

<sup>196</sup> “Don’t believe anything is true unless they see it in writing.” (Ibidem, p. 361)

<sup>197</sup> “The law don’t mean much on paper. It’s what’s in your head that’s the real law. If you learn good things and think good, no paper laws are needed for you. That’s how we believe” (ARMSTRONG, op. cit., p. 6).

<sup>198</sup> “He was writing for those who would come later, for the next generations and the next, as if the act of writing was itself part of divination and prophecy, an act of deliverance.” (HOGAN, op. cit., p. 341)

passado dos povos ameríndios pós-contato é responsável por cicatrizes profundas que eles carregam no corpo, na alma, e que compartilham com a geografia e com a fauna, igualmente violentadas. Mas, apesar dos esforços desmedidos para a aniquilação das culturas nativas, não foi possível eliminar a memória das centenas de nações indígenas que resistem, duramente, até os dias de hoje. E essa memória é, como nos mostram as obras de Hogan e Armstrong, implacável, seja ela transmitida oralmente ou através da escrita. Darei seguimento, pois, à análise do corpus a partir da observação de como a memória atua tanto no que tange ao processo de criação das autoras quanto dentro mesmo dos romances.

Para a elaboração de *Mean Spirit*, como já comentei na introdução deste trabalho, Linda Hogan recorreu, por um lado, às histórias contadas por seu pai, frutos da memória coletiva dos seus ancestrais chickasaw, que marcharam penosamente ao longo da Trilha das Lágrimas, na terceira década do século XIX. Ocasionalmente pelo *Indian Removal Act* (1830), decretado pelo então presidente Andrew Jackson, a dispersão que envolveu os chickasaw e tantas outras tribos, como os Cherokee, os Creek, os Seminole, os Choctaw e mesmo os Osage, protagonistas de *Mean Spirit* – tendo estes se estabelecido primeiramente no estado de Kansas, antes de serem, mais uma vez, removidos<sup>199</sup> – objetivava confinar as nações indígenas dentro do que ficou conhecido como Indian Territory, hoje o estado de Oklahoma. A diáspora provocada pela Trilha das Lágrimas é, portanto, substância da composição literária de Hogan a partir da atuação da pós-memória, a qual opera tanto sobre o plano externo quanto sobre o interno à obra, uma vez que esse evento histórico, tal qual revelado pela autora em seu supracitado título autobiográfico, foi vivenciado pelos seus antepassados, e cujo trauma, como uma herança da qual não se pode desfazer, permanece nela. Dentro do universo ficcional, Hogan fala da Trilha através da personagem Lettie, que, atormentada pela morte de mais um ente querido, seu namorado Benoit, enxerga em suas mãos o peso que carrega através das gerações:

enquanto lá sentava, na grama da água nascente, sentindo o cheiro do solo erodido, ela estudou as suas mãos. Sua pele estava seca e fina. Ela pensou sobre a história das suas mãos. *Elas eram como as da sua avó, era feita delas.* A mãe de Belle. A sua avó, que veio para Oklahoma através da Trilha das Lágrimas. Soldados haviam forçado as pessoas para o oeste, para longe da sua terra natal em Mississippi. Eles estavam abatidos e perdidos, forçados a desistir de tudo que havia sido suas vidas, até que eles não pensavam em nada além de como continuar a preservar a sua raça ferida, sua tribo devastada. Ao longo da trilha, quando mulheres caíam e choravam a morte

---

<sup>199</sup> Hogan (op. cit., p. 32) menciona quando os Osage compraram terras em Oklahoma – o que, segundo o narrador, ocorreu em 1861, mas que na realidade se deu dez anos depois, como mostram Fixico (2012) e Debo (1940).

de crianças assassinadas pelos soldados, os outros a levantavam, a traziam para junto deles e diziam: “temos que continuar. Dê um passo à frente. Ande adiante conosco, irmã”. *E então Lettie olhou para as suas mãos, e elas eram as mãos delas.*<sup>200</sup>

A imagem das mãos de Lettie Graycloud, que eram também as mãos das suas antepassadas, é talvez a representação mais palpável, no romance de Hogan, da memória coletiva – para a qual não é necessária a presença física de outras pessoas. Além da referência à dispersão sofrida pelos índios na década de 1830 – que, em *Mean Spirit*, não se trata de uma experiência vivida diretamente pelos personagens –, o romance é marcado por outras situações diaspóricas. Ainda nas primeiras páginas do livro, Lila Blanket, prima de Moses Graycloud e mãe de Grace Blanket, decide se mudar das montanhas para a cidade de Watona para não perder de vista os movimentos do mundo branco, que, com suas leis, estava cada vez mais afetando, negativamente, a vida dos Osage<sup>201</sup>. A mudança de Lila foi apenas a primeira das muitas dispersões que acompanham a narrativa, também atravessada pelo trágico afastamento das crianças que, por lei, foram forçadas a frequentar colégios internos, sobre o qual comentarei em breve, e pela lamentável, porém necessária, fuga da família Graycloud – e de muitos outros Osage – no final do romance, em decorrência do terror provocado pelas sucessivas mortes na região.

Diante dos acontecimentos experimentados pelos Osage, o trauma surge como uma consequência inevitável. Os personagens Ben Graycloud, neto de Belle, e seu amigo Cal Severance, ambos sobreviventes dos famigerados colégios internos para índios, dão a ver o trauma físico, psicológico e cultural causado por esse processo que afastou milhares de crianças e adolescentes indígenas de suas famílias na América do Norte, muitas vezes de forma permanente, conforme demonstra Tabatha Booth (2009), num ensaio intitulado “Cheaper than bullets: American Indian Boarding Schools and Assimilation Policy”. Booth examina como as escolas indígenas foram utilizadas para o fim da assimilação cultural almejada pelo governo estadunidense, que seguia o lema “kill the Indian and save the man” (ou seja, matar o índio para salvar o homem que há nele), do general Pratt<sup>202</sup>, responsável pela

<sup>200</sup> “As she sat there, in the spring grass, smelling the turned soil, she studied her hands. Her skin was dry and thin. She thought of the history of her hands. They were like her grandmother’s hands, were made up of them. Belle’s mother. Her grandmother who had come to Oklahoma over the Trail of Tears. Soldiers had forced the line of people west, out from their Mississippi homeland. They were beaten and lost, forced to give up everything that had been their lives until they thought of nothing more than how to go on, to preserve their wounded race, their broken tribe. Along that trail, when women would fall and weep over a child who had been killed by the soldiers, the others lifted her up, took her along with them, saying “We have to continue. Step on. Walk farther along with us, sister.” And so Lettie looked at her hands and they were their hands.” (HOGAN, 1990, p. 210)

<sup>201</sup> Cf. HOGAN, 1990, p. 6

<sup>202</sup> Cf. KRUPAT, op. cit., p. 89.

criação da Carlisle Indian School, no estado da Pensilvânia, em 1879. Em *Mean Spirit*, Ben tem sonhos recorrentes com a Haskell School<sup>203</sup>, de onde fugiu num rompante de loucura depois do qual começou a beber de forma abusiva para escapar das lembranças que lhe atormentavam, como fizeram outros personagens, como seus pais, Louise e Floyd, e Grace – também em *Slash*, o álcool fez algumas vítimas, como o irmão de Tommy, morto de overdose, e outros personagens que sofreram com o vício, como Jimmy, amigo do protagonista, e ele próprio.<sup>204</sup> Em *Mean Spirit*, durante uma cerimônia religiosa, Ben aponta que, tal qual a terra foi quebrantada pela atividade mineradora, também a vida das pessoas foram despedaçadas pela história. A dor de que ele fala mora nas suas faces, nos seus olhos e também nas suas roupas, que sinalizam a intromissão do mundo ocidental<sup>205</sup>. Sem dúvidas, o internamento compulsório dos índios nessas escolas era, como brinca Cal Severance, tão ruim quanto um naufrágio<sup>206</sup>. Diferentemente de Ben, o trauma sofrido por Cal é visível aos olhos, pois ele foi submetido a um castigo físico que consistia em suspender o corpo da criança pelos polegares, o que, em muitos casos, como no seu, resultava na perda definitiva da movimentação nos dedos. É de se imaginar se a crueldade dessa punição não era motivada, além da agressão física em si, pelo desejo de limar da pessoa justamente aquilo que, adquirido no processo evolutivo da espécie humana, a diferencia dos outros animais, isto é, o polegar opositor, que permite que nós manuseemos ferramentas para que modifiquemos o meio ambiente. É se embriagando de uma garrafa que segura debilmente com as palmas das mãos que Cal sugere, ironicamente, que ter sobrevivido à escola Carlisle, a primeira a ser criada nos Estados Unidos, é tão digno de nota quanto o fato de Silas Josh ter escapado com vida do naufrágio do Titanic, em 1912.

Também Nola, filha de Grace Blanket – cujo sobrenome inglês remete à gíria “blanket Indians”, como se chamavam pejorativamente os índios menos assimilados<sup>207</sup> –, foi obrigada a frequentar uma escola para índios, mas o seu trauma é anterior a esse evento. Nola testemunhou, junto à sua amiga Rena, irmã de Ben, o assassinato de sua mãe, o primeiro do romance motivado pela ganância pelo petróleo dos Osage. Quando o corpo de Grace foi encontrado junto a uma garrafa de uísque vazia, o corpo exalando a bebida e uma pistola

<sup>203</sup> Cf. HOGAN, op. cit., p. 253.

<sup>204</sup> O alcoolismo é assunto recorrente nas literaturas indígenas, como Sherman Alexie demonstra em “How to Write the Great American Indian Novel” (1996), poema que elenca com ironia o repertório da ficção ameríndia, criticando não a presença desses temas em si, mas a forma como eles são utilizados como uma fórmula pronta, pois o próprio Alexie explora o alcoolismo em seu romance *The Absolutely True Diary of a Part-time Indian* (2007).

<sup>205</sup> Cf. HOGAN, op. cit., p. 75.

<sup>206</sup> Idem, p. 151.

<sup>207</sup> Cf. CASTEEL, 1994, p. 68.

ainda nas mãos, ninguém podia suspeitar de que ela tivesse sido baleada por dois homens, posta sentada dentro do carro como num passeio romântico de domingo e depois largada junto a um lago para que parecesse suicídio<sup>208</sup>. Herdeira da fortuna de Grace, Nola se tornou a próxima vítima, sendo acolhida na casa dos Graycloud. Os efeitos do trauma da garota Blanket se faziam notar na forma como ela passou a dormir de olhos abertos e no silêncio absoluto que sucedeu a tragédia. Nola permaneceu durante muito tempo tácita, prostrada na sua cama, até que foi atacada por uma súbita nuvem de gafanhotos que invadiram o seu quarto, cobrindo seu corpo e enchendo seus ouvidos de um estridor desconcertante. Ouvindo os gritos desesperados que vinham do quarto, Lettie, Belle e um dos guardiões de Nola – que desde a morte de Grace ficavam de sentinela em frente à casa dos Graycloud – correram para socorrê-la. Quase instantaneamente, ao toque do seu guardião, Nola parou de chorar e olhou para ele – que era, segundo uma suspeita de Belle, possivelmente seu pai, cuja identidade era mantida em segredo – como que embevecida de um súbito amor, o qual fez com que ela começasse a se recuperar do trauma. Meses mais tarde, no entanto, depois de tantas outras mortes misteriosas à sua volta, os medos de Nola – que havia se casado com Will Forrest, por quem ela nutria um sentimento sincero e que era filho do homem designado como seu tutor legal – voltaram a assombrá-la. Cada vez mais acreditando que Will mantinha um caso extraconjugal e que planejava matá-la uma vez nascido o filho que carregava em seu corpo ainda infantil – Nola tinha menos de 15 anos quando engravidou –, ela atirou no marido, acreditando que ele fazia parte daqueles que conspiravam contra os Osage. E, assim como o trauma cultural impregnado nas mãos de Lettie Graycloud, também o trauma de Nola, ela estava certa, iria atravessar gerações: “‘você sequer nasceu’, ela dizia, ‘e olhe este mundo. Olhe pelos meus olhos. Você vê como até mesmo o céu está em chamas? Você é tão novo e já conhece um mundo duro. Está no seu sangue, neném. Está nos seus ossos’”<sup>209</sup>.

Nola justifica, assim, a ideia de que o trauma dos povos nativos é, como quer Nancy Styvendale (2008), “cumulativo, coletivo, intergeracional e intersubjetivo”<sup>210</sup>. Essa feição “trans/histórica” do trauma – conceito proposto por Styvendale em seu estudo comparado entre *Slash* e *Indian Killer* (1996), de Sherman Alexie – pode ser observada ao longo do trajeto percorrido por Tommy Kelasket, narrador-protagonista de Armstrong, ao lado do American Indian Movement (AIM). Apesar de não terem vivenciado certos infortúnios

---

<sup>208</sup> HOGAN, op. cit., p. 24

<sup>209</sup> “‘You aren’t even born yet’, she would say, ‘and look at this world. Look out from my eyes. You see the way the very sky is on fire? You are so young and yet you know a hard world. It’s in your blood, baby. It’s in your bones.’” (Ibidem, p. 292)

<sup>210</sup> “Cumulative, collective, intergenerational, and intersubjective.” (STYVENDALE, 2008, p. 203)

históricos, os militantes do movimento se sentem atravessados por histórias como a da Trilha das Lágrimas, para citar apenas um exemplo. Em 1972, na caravana que ficou conhecida como “The Trail of Broken Treaties”<sup>211</sup>, os AIM’ers (como também eram chamados os integrantes do movimento) refizeram o caminho da Trilha das Lágrimas:

nós partimos de Oklahoma, onde havíamos nos reunido, com um bom número de pessoas. Íamos retrair a rota chamada de “Trilha das Lágrimas”. Essa foi a rota tomada em 1838 quando tribos do sudeste dos Estados Unidos foram removidas para darem lugar aos colonos brancos. Elas foram forçadas a marchar sob custódia do exército militar da Geórgia até Oklahoma. Literalmente, milhares morreram naquela rota, de frio, fome e fadiga. Eu não tinha sequer ouvido falar dela, mas acho que era este mesmo o propósito dessa viagem: educar.<sup>212</sup>

Diferentemente de Lettie Graycloud, que em *Mean Spirit* relembra a Trilha como parte da sua ancestralidade, Tommy só veio a conhecê-la por ocasião do seu envolvimento no AIM, não tendo ligação pessoal com o evento. A menção a esse acontecimento não constitui, pois, um caso de pós-memória, uma vez que esta implica uma relação familiar ou cultural mais próxima entre quem sofreu o trauma e quem o rememora posteriormente. Isso não diminui, porém, a importância da marcha para o protagonista, uma vez que a caravana de 1972, assim como tantas outras das quais ele participou, teve um papel fundamental na sua formação. Por certo, a educação que Tommy recebeu junto ao AIM é muito superior em qualidade àquela proporcionada pelos colégios canadenses. O protagonista narra como muitos morriam ao voltar para casa depois da escolarização, em decorrência de alcoolismo ou de tuberculose. Segundo Tommy, “aqueles que ficaram bem o conseguiram agradando aos padres e freiras e rejeitando tudo o que fosse indígena”<sup>213</sup>. Em *Slash*, portanto, assim como em *Mean Spirit*, o sistema educacional - fosse nos colégios internos ou não -, foi responsável por um trauma que afetou um crescente número de pessoas, o qual levou muitos egressos das escolas ao alcoolismo e ao consumo de outras substâncias que, por sua vez, estão relacionados a

<sup>211</sup> A caravana levou pessoas de diversas nações tribais ao prédio do Bureau of Indian Affairs (BIA) em Washington, DC, onde eles deveriam ser recebidos para uma reunião na qual iriam exigir o atendimento às demandas que traziam no seu manifesto (Cf. JEFFRIES et al, 2010, p. 28), sendo a primeira delas o reestabelecimento da política de tratados entre os EUA e as nações indígenas, dissolvida pelo congresso em 1871. Quando informados de que não seriam recebidos por representantes do BIA e tampouco teriam a hospedagem que lhes fora prometida, os organizadores da caravana decidiram por ocupar o prédio do órgão. A ocupação, que tomou lugar entre 3 e 9 de novembro de 1972, recebeu apoio dos Pantera Negra (Cf. SMITH; WARRIOR, 1996).

<sup>212</sup> “We started from Oklahoma, where we had gathered, with quite a few people. We were going to retrace the route called ‘The Trail of Tears.’ This was the route taken in 1838 when Tribes in the southeastern States were uprooted to give place to white settlers. They were forced to march under military custody from Georgia to Oklahoma. Literally thousands died on that route, from cold, hunger and fatigue. I hadn’t even heard of it, but then I guess that was the point of this whole trip: to educate.” (ARMSTRONG, 2007, p. 71)

<sup>213</sup> “The ones that made it OK, made it by learning how to please the priests and nuns and rejecting everything Indian.” (Ibidem, p. 34)

frequentes mortes entre os índios<sup>214</sup>. Apesar de Tommy não ter sido enviado para um colégio interno, já que não havia essa obrigatoriedade, ele teve de frequentar uma escola canadense comum, onde sofreu com o racismo dos colegas e dos professores. O objetivo da escola que frequentou era o mesmo dos colégios internos, fundamentado pela mesma pedagogia da assimilação que intencionava eliminar quaisquer vestígios das culturas indígenas das crianças. Vendo-se entre dois mundos, Tommy foi, gradualmente, sentindo-se um estranho, tanto na sua comunidade quanto na cidade, o que tornou cada vez mais penoso o convívio familiar. Aos dezesseis anos e no penúltimo ano escolar – mesma idade e série do público-alvo primeiro do romance –, o garoto okanagan deixa a escola e começa a se entregar ao álcool, vislumbrando uma fuga para onde ele não precisasse pensar sobre o que significava ser índio na sociedade canadense. Sobre esse aspecto, é patente o empenho de Jeannette Armstrong em mostrar, para os jovens okanagan aos quais *Slash* era primariamente destinado, os perigos oferecidos pelo afastamento da sua tradição e pelo alcoolismo. São frequentes, no livro, longas passagens de caráter pedagógico, como, por exemplo, quando Tommy diz reconhecer a importância de ter sido punido por ter se envolvido com o tráfico de drogas<sup>215</sup>, ou quando, ainda no começo da narrativa, o ancião okanagan Pra-cwa afirma:

primeiro foi a escolarização, depois o Estado de bem-estar social e as habitações, depois foram as tavernas e o arrendamento de terras, e agora é o progresso. Muito em breve os índios não terão o que fazer além de arranjar dinheiro e gastar em bebida. Eles não têm motivos para se levantar todos os dias, nada com o que ocupar as suas horas. É muito fácil. Não é nada bom. Muitos do nosso povo irão morrer. Muitos já estão mortos por conta da bebida. Jovens de bem, que poderiam ter tido grandes famílias. Parece que quanto mais os índios provam as coisas novas, piores ficam as coisas para eles.<sup>216</sup>

Felizmente, as festas, as bebidas e a breve participação de Tommy no tráfico de drogas ocorreram simultaneamente ao seu engajamento no ativismo político, o qual foi parcialmente responsável pela sua recuperação. Foi ainda nos primeiros contatos com a militância indígena, quando o AIM estava germinando e Tommy era ainda muito jovem e imaturo, que ele começou a encontrar algo que o fizesse sentir-se vivo por dentro: “todo mundo caminhava cantando o slogan e era como uma voz grandiosa dizendo ‘antes Vermelhos do que Mortos’.

<sup>214</sup> Cf. ARMSTRONG, op. cit., p. 35.

<sup>215</sup> Ibidem, p. 55.

<sup>216</sup> “First it was the schooling, then it was the welfare and Band housing, then it was the beer parlours and land leasing and now it’s development. Pretty soon Indians don’t have nothing but get money and spend it on drinking. They got nothing to get up for in the morning, nothing to occupy the hours in the day. It’s too easy. It’s no good. Lots of our people are going to die. Already lots are dead from drinking. Good young people, who might have had big families. Seems like the more Indians try new things, the worse things get for them.” (Ibidem, pp. 24 – 25)

Eu não entendera bem o que aquilo significava, mas certamente parecia bom quando todos diziam juntos<sup>217</sup>”. E foi então que Tommy mergulhou, cada vez mais, na luta política, viajando com frequência pelo Canadá e pelos Estados Unidos para participar de reuniões, protestos e ocupações. Foi na *Trail of Broken Treaties* que o então “Slash” – que recebeu esse apelido depois de ganhar uma cicatriz no ombro numa briga de bar, quando gritou que iria cortar os testículos de quem tentasse feri-lo novamente<sup>218</sup> – escutou de Elise, uma garota que conheceu na caravana:

Slash, é duro ser índio. Eu acho que é mais duro no caso do seu povo. As doenças fizeram um belo trabalho para os brancos na sua região. Para nós, o que eles fizeram queima em nossos corações e nós não podemos esquecer. Alguns de nós gostaríamos de esquecer e outros tentam, mas a maioria não esquece nunca. Slash, as mortes por doenças não eram o inimigo, apesar de isso ser terrível. É o fato de que os colonizadores usaram isso em seu favor e continuam a usar condições desvantajosas como uma forma de controle. É a opressão sendo exercida sobre um povo fragilizado e incapaz de se defender. Isso aconteceu. Isso continua a acontecer. Às vezes de maneiras que pessoas comuns nem se dão conta e nem concordariam se soubessem. É para isso que serve esta caravana, para chamar a atenção do público para essas coisas. Sabe, é o público que elege as lideranças por conta das coisas em que eles acreditam. Se o público for levado a entender, então os governos podem mudar. Nós estamos atravessando esses lugares onde nosso povo foi morto e massacrado para nos lembrarmos de que nosso povo continua sendo morto através de uma guerra psicológica em alguns lugares, e de uma guerra física de verdade em outros.<sup>219</sup>

A fala de Elise revela a importância da memória coletiva como ferramenta contra a persistência da história de violência e opressão dos ameríndios, memória essa à qual Armstrong recorreu para criar a sua narrativa e que ela espera que seja incutida nos jovens leitores okanagan.

Linda Hogan e Jeannette Armstrong procuram, pois, lançar luz sobre aquelas histórias que não raro são silenciadas, e sobre culturas que são amplamente desconhecidas ou, quando

<sup>217</sup> “Everybody walked along chanting the slogan and it was like one huge voice saying, “We’d rather be Red than dead.” I hadn’t been sure what that meant, but it sure sounded good when everybody said it at once.” (Ibidem, p. 35)

<sup>218</sup> Com uma faca nas mãos, Tommy gritou “I’ll slash the nuts off anybody that tries that again!” (Ibidem, p. 39).

<sup>219</sup> “Slash, it’s hard to be Indian. I guess it’s harder in your people’s case. The diseases did a fine job for the white people in your area. For us, what they did burns in our hearts and we cannot forget. Some would like to forget and some try, but most of us don’t forget ever. Slash, the deaths from the diseases were not the enemy, although that is terrible. It’s that the colonizers used it in their advantage and continue to use the disadvantaged conditions as a means of control. It is oppression being exercised on a people weakened and defenseless. That did happen. That continues to happen. Sometimes in ways ordinary people are not even aware of and would not agree with if they knew. That’s what this caravan is for, to bring those things to the attention of the public. You see, it is the public that elects the leadership for the things they stand for. If the public can be moved to understand, then governments can be made to change. We are going through these places where our people were killed and massacred to remind ourselves that our people are still being killed through a psychological warfare in some places, and real physical warfare in others.” (Ibidem, p. 72)



muito, retratadas de maneira estereotipada. Esse compromisso com o contar a história dos povos representados em seus romances – principalmente os Osage, em Hogan, e os Okanagan, em Armstrong, mas também outras nações que figuram nos enredos, como os Lakota Sioux, os Creek, entre outros – se traduz numa metaficção historiográfica que, embora corporificada em cada autora, dá a ver a coletividade exercitada por essas culturas. *Mean Spirit* e *Slash* partilham, pois, de uma característica marcante quanto a esse aspecto, qual seja, um avantajado número de personagens, que não apenas aparecem de forma secundária, mas que, na maioria dos casos, têm papéis importantes. No tocante à construção dos personagens, cabe ressaltar que os de Hogan, diferentemente dos de Armstrong, em sua grande maioria, remetem a pessoas que, de fato, existiram. Essa diferença formal é devedora, acredito, da proximidade de Armstrong aos personagens históricos nos quais ela se inspirou para a sua criação literária, uma vez que a autora militou no AIM e receava expor pessoas específicas – ela mesma afirma que uma das razões por ter criado um protagonista do gênero masculino se deve a seu interesse em manter os personagens que as inspiraram no anonimato e, como havia poucas mulheres nas lideranças do AIM, isso seria difícil de sustentar<sup>220</sup>. Hogan, por sua vez, distante do contexto que ficcionalizou em *Mean Spirit*, tanto no tocante à temporalidade – diferentemente de Armstrong, ela narra eventos que ocorreram mais de cinquenta anos antes da produção do livro – quanto no que tange ao seu distanciamento pessoal dos fatos, possui uma liberdade maior para fazer referência a personagens do mundo não ficcional, como John Stink, cujo nome foi mantido idêntico ao original, e John Hale (no romance, apenas o primeiro nome de William K. Hale, o empresário que encomendou o assassinato de pelo menos uma dúzia de osages, foi modificado). Grayhorse, a cidade onde, segundo Fixico (2012, s/p) os assassinatos ocorreram, deu lume aos nomes da família Graycloud e de Michael Horse, um dos personagens principais. Não por acaso, Hogan lança mão de um narrador heterodiegético que, com seus múltiplos pontos de vista, enfoca com minúcia cada personagem alternadamente, ao passo que Armstrong recorre a um narrador-personagem – o próprio Tommy/Slash, que narra as suas memórias em primeira pessoa –, o qual não é, portanto, onisciente. Se, por um lado, a escolha do tipo de narrador em ambos os casos corresponde ao que, segundo Linda Hutcheon (1988), é o comum na metaficção historiográfica, a saber, um narrador com múltiplos pontos de vista ou um com um enfoque manifestadamente dominante; por outro, as duas autoras fogem ao caso típico da metaficção historiográfica, no qual dificilmente se encontra “um sujeito seguro da sua habilidade de

---

<sup>220</sup> Cf. WILLIAMSON, 1992, p. 119.

conhecer o passado com alguma certeza”<sup>221</sup>. O fato é que, não fossem os narradores de *Slash* e *Mean Spirit* seguros das suas histórias, o objetivo da metaficção historiográfica de ambos não seria logrado. De maneira diversa à metaficção pós-moderna, pois, a proposta de Armstrong e Hogan se apoia em vozes narrativas estáveis – com efeito, como já vimos, o ceticismo absoluto do pós-modernismo não se reproduz no caso da metaficção historiográfica engendrada pelas escritoras e escritores indígenas. Cabe salientar, ainda, que o caminho escolhido por cada autora, quanto à transcrição dos personagens e dos eventos, é revelado logo de início, no paratexto de cada livro. Na ficha catalográfica de *Mean Spirit*, lê-se:

este é um trabalho de ficção baseado em eventos históricos. Os nomes de alguns personagens permanecem intactos, para referência histórica, mas os personagens e eventos foram ficcionalizados pela escritora. A paisagem e o relevo, também, foram reimaginados e recriados para fins ficcionais.<sup>222</sup>

O prólogo de *Slash*, por seu turno, sustenta que “os personagens deste romance são fictícios. Qualquer semelhança com pessoas, vivas ou mortas, é coincidente”, e que “os eventos são baseados em eventos de verdade, mas não têm a intenção de ser retratados como historicamente precisos”<sup>223</sup>. As autoras informam, portanto, de que forma irão transformar a matéria histórica em produto literário, e sublinham que as suas narrativas se sustentam apenas parcialmente na história, como é corrente na metaficção historiográfica, a qual, diferentemente do realismo, não se propõe a contar “toda a verdade, nada mais que a verdade, somente a verdade”, como afirma a epígrafe do romance naturalista *O Cortiço*, de Aluísio Azevedo<sup>224</sup>. Em *Slash*, são frequentes falas que revelam de forma explícita a metaficção historiográfica empreendida por Armstrong, como no momento em que Tommy, ainda no início da narrativa, reflete sobre o discurso de posse do presidente dos EUA Lyndon B. Johnson<sup>225</sup>, que impelia a sociedade estadunidense a rejeitar quem procurasse “reabrir feridas antigas” e “reacender ódios antigos”:

eu me perguntava se todo mundo percebia sobre o que ele estava falando, e como as pessoas brancas, até mesmo aqui no Canadá, seguiam isso. [...] Eu sabia que ele falava sobre os negros ou quaisquer pessoas que prejudicassem a falsa ideia de uma “Grande Sociedade”. Eu pensava em todos aqueles

<sup>221</sup> “A subject confident of his/her ability to know the past with any certainty.” (HUTCHEON, 1988, p. 117)

<sup>222</sup> “This is a work of fiction based on historical events. Some names of characters remain intact, for historical reference, but the characters and events have been fictionalized by the writer. The landscape and terrain, as well, have been reimagined and recreated for fictional purposes.” (HOGAN, op. cit., s/p)

<sup>223</sup> “The characters in this novel are fictitious. Any resemblance to persons, living or dead, is coincidental. The events are based on actual events but are not meant to be portrayed as historically accurate.” (ARMSTRONG, op. cit., p. XIII)

<sup>224</sup> Cf. BERNARDO, 2010, p. 41.

<sup>225</sup> O discurso completo está disponível em: <<http://www.thisnation.com/library/inaugural/johnson.html>>.

livros de história e em coisas na escola e nos filmes. Em como era tudo assim, uma mentira, quando na verdade os brancos queriam que fôssemos como eles ou que desaparecêssemos<sup>226</sup>.

Mais tarde, durante os agitados anos de militância política, Tommy comenta sobre a cobertura leviana que a mídia fez do violento conflito em Parliament Hill – onde fica localizada a sede do Parlamento do Canadá –, a qual “fazia você perder a crença em qualquer verdade nos jornais”<sup>227</sup>. Ele acrescenta:

uma coisa que eu percebia era que, apesar de eu ter visto milhares de fotos sendo tiradas da agressão e da violência usadas pela tropa de choque, nenhuma delas aparecia nos jornais. Apenas versões brandas do que acontecia eram impressas. Parecia que alguém tinha dito a eles para não prejudicar a imagem da polícia ou algo assim.<sup>228</sup>

A visão pessoal de Tommy sobre os acontecimentos não só denuncia as injustiças sociais contra os ameríndios, o que é característico no romance histórico contemporâneo, como também permite uma representação crítica do ativismo político indígena nas décadas de 1960 e 1970, sem a aura romântica que envolve as narrativas épicas. O narrador-personagem revela, em dado momento, a imaturidade e a falta de compromisso que eram frequentes entre a maioria dos ativistas: “todo mundo sabia falar de monte, mas quando se tratava de se voluntariar para alguma função, só um grupo bem pequeno de pessoas dedicadas fazia o serviço”<sup>229</sup>. Essa juventude, movida por uma indignação nem sempre canalizada para ações pragmáticas em defesa dos direitos indígenas, era não raro mal compreendida pelos mais velhos, que se incomodavam com a maneira como os militantes, em muitos casos pouco ligados às suas tradições, tentavam ditar regras dentro das comunidades<sup>230</sup>. Foi esse, precisamente, o caso de Tommy, que, durante a militância, aparecia em casa não mais do que uma vez por mês<sup>231</sup>. Conversando com seu tio Joe, ele confidencia: “muitos de nós estamos assim, tio. Parece que nós não conseguimos encontrar resposta alguma nem nos encaixar em

<sup>226</sup> “I wondered if everybody realized what he was talking about, and how white people, even here in Canada, went by that. [...] I knew he talked about the blacks or any people that upset the fake idea about a “Great Society”. I thought about all the history books and stuff at school and in movies. How it was all like that, a fake, while really the white people wished we would all be just like them or stay out of sight.” (ARMSTRONG, op. cit., p. 20)

<sup>227</sup> “Made you lose any belief of truth in the newspapers.” (Ibidem, p. 121)

<sup>228</sup> “One thing I noticed was, although I had seen thousands of pictures being taken of the aggression and violence being used by the riot police, none of them turned up in the papers. Only real tame versions of what went on were printed. It looked like somebody had told them not to make the police look bad or something.” (Ibidem, p. 125)

<sup>229</sup> “Everybody could talk a real streak, but when it came down to volunteering to do the work, only a very small group of dedicated ones did the work.” (Ibidem, p. 38)

<sup>230</sup> Cf. JEFFRIES, op. cit., p. 18

<sup>231</sup> Cf. ARMSTRONG, op. cit., p. 36.

lugar algum”<sup>232</sup>. Tommy precisava, com urgência, “desorganizar pra se organizar”, como na canção da banda Nação Zumbi, e foi no turbilhão de experiências vividas na luta política que ele começou a dar os primeiros passos em direção ao seu eixo – que estava o tempo todo no Vale Okanagan, como veremos na segunda metade deste capítulo.

Tommy/Slash começa a ler, então, sobre questões concernentes aos direitos dos indígenas, mencionando, por exemplo, o *White Paper*<sup>233</sup> (1969) – como ficou conhecido o “Statement of the Government of Canada on Indian Policy”, do ministro da questão indígena Jean Chrétien<sup>234</sup> –, o qual reunia um conjunto de políticas voltadas para a assimilação absoluta das primeiras nações à sociedade canadense hegemônica, dentre as quais: a dissolução do Department of Indian Affairs (DIA); a eliminação da política de tratados entre as nações tribais e o Canadá; e a revogação do *Indian Act*, que, apesar de problemático, mantinha o status de soberania dos povos ameríndios. Lançadas um ano após a concepção do AIM, as medidas do *White Paper* foram alvo de contestação da comunidade indígena e, por conta da forte pressão popular, não foram aplicadas.

Quando Tommy ainda estava começando a se envolver nas questões indígenas, ele recebeu um cartão-postal de Mardi – a garota que estava ao seu lado quando ele despertou no hospital e que foi a primeira a chamá-lo de “Slash” –, que contava da ocupação da réplica do navio Mayflower<sup>235</sup> – monumento erguido em Plymouth, Massachusetts, em comemoração à colonização inglesa dos EUA –, no Dia de Ação de Graças de 1971<sup>236</sup>. Em março do ano seguinte, Tommy, pela primeira vez, ouve falar do American Indian Movement<sup>237</sup>, quando lê nos jornais uma notícia sobre uma manifestação que exigia a segunda autópsia de um homem morto “em algum lugar em Nebraska”<sup>238</sup>. Mais tarde, o protagonista menciona com entusiasmo de quando o ator Marlon Brando abdicou do Oscar como forma de protesto contra

<sup>232</sup> “Lots of us are like that, Uncle. We don’t seem to be able to find any answers or fit in anywhere.” (Ibidem, p. 37)

<sup>233</sup> Cf. ARMSTRONG, op. cit., p. 40.

<sup>234</sup> O texto integral pode ser acessado em: <<http://ejournals.library.ualberta.ca/index.php/aps/1/1/DocumentWP.pdf>>.

<sup>235</sup> Cf. ARMSTRONG, op. cit., p. 53.

<sup>236</sup> Torna-se evidente, aqui, a semelhança com o caso comentado no tópico 2.2, acerca do processo de legitimação e deslegitimação ilustrado pelo protesto dos guarani em São Paulo.

<sup>237</sup> Cf. ARMSTRONG, op. cit., p. 64.

<sup>238</sup> Por conta da limitação de perspectiva implicada pelo tipo de narrador escolhido por Armstrong, Tommy não poderia saber dos pormenores dos protestos que pediam a investigação da morte de Raymond Yellow Thunder, despido, espancado e sadicamente jogado num baile para entreter os presentes e depois encontrado morto no seu carro. A movimentação gerada pelas cerca de quatrocentas pessoas de aproximadamente 80 tribos que viajaram até a pequena cidade de Gordon, Nebraska, em fevereiro de 1972, chamaram atenção da mídia e criaram precedentes para ações mais diretas do AIM, como demonstram Smith e Warrior (1996), no sexto capítulo de *Like a Hurricane*, dedicado a este caso.

a forma estereotipada com a qual os índios eram representados em Hollywood<sup>239</sup>, e reflete sobre o porquê da violência simbólica perpetrada pelo cinema:

eu pensava que talvez a razão podia ser porque era mais fácil sair por aí roubando recursos e terras e oprimindo pessoas se você tivesse uma imagem deles da infância que dizia “aqueles selvagens merecem”. Eu achava que era mais fácil dizer “por que diabos esses índios burros não são como nós, não se adequam, não assimilam?” e se recusar a ver o quão desprezível de verdade era a sua gente.<sup>240</sup>

Outros dois eventos históricos narrados em *Slash* que gostaria de destacar foram uma proibição de pesca no Rio Fraser<sup>241</sup>, na Columbia Britânica – sobre a qual o narrador-protagonista tece uma crítica pertinente, uma vez que o poder público era omissos no que toca à regulamentação da pesca predatória praticada por grandes empresas, mas não se importava que “a comida fosse tirada das bocas de pessoas que dependiam no salmão como sua fonte de proteína”<sup>242</sup> –, e a última caravana mencionada no livro, na qual Maeg, com quem Tommy havia casado e tido um filho, morreu num acidente de carro. Apesar de não estar explícito do que exatamente se tratava, pode-se supor que essa caravana, destinada a discutir a reformulação das “políticas de retirar crianças indígenas e colocá-las em lares não indígenas, sem ouvir os governos dos bandos”<sup>243</sup>, tinha como pauta o “Indian Child Welfare Act”, que, em 1978, passou a regulamentar o sistema de adoção e a criar programas de acompanhamento às crianças.

Em *Mean Spirit*, alusões a conhecidos momentos históricos se dão com menos frequência do que em *Slash*, sendo o foco maior da narrativa nos assassinatos dos osages, sobre o que falarei em breve. Não obstante, convém comentar alguns dos eventos citados por Hogan, uma vez que eles são cruciais para o enredo. A autora menciona, no início do

<sup>239</sup> Vencedor do Oscar de melhor ator em 1973 pela sua atuação no filme “O poderoso chefão”, Brando se recusou a comparecer à cerimônia e a aceitar o prêmio. O intérprete de Vito Corleone enviou em seu lugar a atriz apache Sacheen Littlefeather, presidenta do *National Native American Affirmative Image Committee*, que informou que Brando recusava o prêmio por conta da forma depreciativa com a qual a indústria cinematográfica representava os povos indígenas, e também devido à violência engendrada naquele mesmo momento pelo governo estadunidense através da repressão policial à ocupação de Wounded Knee, na qual Brando intencionava comparecer. Sobre outras colaborações do ator com a militância indígena, ver Smith e Warrior (1996, pp. 43 – 45).

<sup>240</sup> “I thought maybe the reason could have been that it was easier to go on stealing resources and land, and oppressing people if you had an image of them from childhood that said, ‘Those savages deserve it.’ I guessed it was easier to say, ‘Why don’t them damn stupid Indians be like us, fit in, assimilate?’ and refuse to look at how despicable their kind of people really were.” (ARMSTRONG, op. cit., p. 92)

<sup>241</sup> Para um estudo mais detalhado dos conflitos relacionados aos direitos de pesca dos indígenas no referido rio, ver: HUDSON, D. R. Fraser River Fisheries: Anthropology, the State and First Nations. *Native Studies Review*, n. 2. Saskatoon: University of Saskatchewan 1990. pp. 31 – 41.

<sup>242</sup> “Food was taken from the mouths of people who depended on salmon as their source of protein.” (ARMSTRONG, op. cit., p. 174)

<sup>243</sup> “Policies of taking Indian children and putting them into non-Indian homes, without any say by Band governments.” (Ibidem, p. 194)

romance, de quando Grace e Sara Blanket compraram suas terras através do *General Allotment Act* – decretado em 1887, ficou conhecido como Dawes Act por ser de autoria do senador Henry L. Dawes –, o qual impunha a propriedade privada e impedia a continuação do sistema de uso coletivo da terra utilizado pelas nações indígenas em Indian Territory. Os *full-blood Indians* recebiam uma pequena parcela de terra (160 acres) que, na realidade, pertencia ao governo por um mínimo de 25 anos, durante os quais o estado poderia intervir de diversas formas, uma vez que esses índios eram qualificados como “incompetentes”<sup>244</sup>. Os *half-blood*, por seu turno, recebiam terras maiores, mas em troca tinham que aceitar a cidadania estadunidense<sup>245</sup>. Em *Mean Spirit*, as filhas de Lila Blanket, “Grace e Sara, em total ignorância, escolheram acres de terra ressequida que ninguém mais queria. Ninguém podia adivinhar que negras correntezas de óleo se moviam por baixo da superfície da terra”<sup>246</sup>. Outro acontecimento ao qual Hogan faz referência é o massacre de Wounded Knee, de que se lembra o personagem Lionel Tall<sup>247</sup>, que estava na reserva sioux de Pine Ridge, em 1890, quando os soldados da sétima cavalaria assassinaram cerca de 350 adultos e crianças às vésperas da celebração da *Ghost Dance* – cujos praticantes criam que Wevokah, o messias, iria trazer de volta as pessoas e os búfalos assassinados pelos invasores europeus e fazer com que estes desaparecessem da terra<sup>248</sup>. Ademais, algumas figuras históricas são citadas na obra, como os legendários lakota sioux Black Elk (1863 - 1950)<sup>249</sup> e Crazy Horse (1840 - 1877)<sup>250</sup>, que lutaram na batalha em Little Bighorn, em junho de 1876, quando forças lakota sioux, cheyenne e arapaho derrotaram o regimento do general Custer<sup>251</sup>, e ainda o atleta Tom Longboat (1887 – 1949)<sup>252</sup>, que sobreviveu à Mohawk Institute Residential School e que, apesar do sucesso como corredor, também ficou conhecido por demonstrações públicas de distúrbios psicológicos decorrentes dos anos em que viveu na escola antes de fugir<sup>253</sup>.

<sup>244</sup> Cf. HOGAN, op. cit., p. 241.

<sup>245</sup> Cf. CHURCHILL; MORRIS, 1992, p. 14.

<sup>246</sup> “Grace and Sara, in total ignorance, selected dried-up acreages that no one else wanted. No one guessed that black undercurrents of oil moved beneath that earth’s surface.” (HOGAN, op. cit., p. 8).

<sup>247</sup> Ibidem, pp. 220 – 221.

<sup>248</sup> Cf. CHURCHILL, 1992, pp. 163 – 164.

<sup>249</sup> Cf. HOGAN, op. cit., p. 206.

<sup>250</sup> Ibidem, p. 216.

<sup>251</sup> Desde então, a frase “Custer died for your sins” (Custer morreu pelos seus pecados) ou seu correlato “Custer had it coming” (Custer mereceu), como retoma Armstrong (op. cit., p. 74) se tornou um slogan da resistência indígena na América do Norte, sendo vista em camisas, adesivos etc. durante manifestações e, ainda, tendo dado nome ao livro *Custer Died For Your Sins: An Indian Manifesto* (1969), organizado pelo autor sioux Vine Deloria.

<sup>252</sup> Cf. HOGAN, op. cit., p. 269.

<sup>253</sup> Ver BATTEN, Jack. *The Man Who Ran Faster Than Everyone: The Story of Tom Longboat*. Toronto: Tundra Books, 2002.

Em *The Invasion of Indian Country in the Twentieth Century: American Capitalism and Tribal Natural Resources* (2012), Donald Fixico dedica um capítulo aos assassinatos dos Osage na década de 1920. O texto de Fixico revela, assim, alguns dados sobre a história ficcionalizada por Hogan em seu romance inaugural. Irei comentar, pois, a respeito de alguns dos crimes cometidos pelo personagem ficcional John Hale, inspirado no empresário William K. Hale, que ficou preso entre 1929 e 1947. O primeiro corpo encontrado em terra osage em *Mean Spirit* foi o de Grace Blanket, cuja morte se deu de maneira semelhante à de Anna Brown, assassinada por Kelsie Morrisson em maio de 1921, a mando de Hale, e encontrada de forma idêntica à descrita por Hogan – com exceção da cena em que o corpo da mulher foi posto sentado dentro do carro dos seus algozes e levado para onde ele seria deixado. Não satisfeita com os requintes de crueldade da morte de Grace, Hogan acrescentou ainda o desaparecimento do seu corpo, aludindo a uma prática que se tornou comum quando as pessoas começaram a descobrir que os corpos dos índios eram enterrados junto a pertences de valor<sup>254</sup>: “Moses pensou que talvez o corpo de Grace fora levado àquele museu em Connecticut que comprara corpos e mocassins e cestas apenas alguns anos mais cedo por ladrões de túmulo”<sup>255</sup>. Depois de Grace, foi a vez da sua irmã, Sara, que morreu sozinha na explosão da casa em que vivia com seu marido<sup>256</sup>, Benoit, preso como único suspeito do crime e, mais tarde, encontrado misteriosamente enforcado em sua cela. Segundo a investigação descrita por Fixico (2012, s/p), Rita Smith, uma das irmãs de Anna Brown, morreu precisamente dessa forma. A diferença entre um caso e outro reside, unicamente, no fato de que, enquanto a explosão do imóvel dos Smiths fez duas vítimas – pois nela também morreu a empregada doméstica da casa –, na de Sara e Benoit a senhora Inman, como era chamada a funcionária, milagrosamente escapou. Outro caso que Hogan recria é o de Henry Roan, que tinha colocado William Hale como beneficiário de um seguro de vida no valor de 25 mil dólares antes de ter sido encontrado com dois tiros na testa dentro do seu carro. Em *Mean Spirit*, esse foi o caso de Walker, que tinha feito semelhante acordo com Hale para quitar uma dívida com ele, e que morreu envenenado com álcool apesar de nunca ter tido o hábito de beber<sup>257</sup>. Outro caso de envenenamento no livro foi o de Jim Josh, que foi levado

<sup>254</sup> Sobre esse assunto, ver: FEAR-SEGAL, Jacqueline; TILLET, Rebeca (orgs.). *Indigenous Bodies: Reviewing, Relocating, Reclaiming*. Albany: State University of New York Press, 2013.

<sup>255</sup> “Moses thought that perhaps Grace’s body had been taken to that museum in Connecticut that had bought up bodies and mocassins and baskets only a few years earlier from local graverobbers.” (HOGAN, op. cit., p. 89)

<sup>256</sup> Vale ressaltar que a união de Sara e Benoit só era reconhecida pela Justiça dos EUA, e não pelas leis dos Osage. Na realidade, eles se casaram apenas para que Benoit, que era mestiço, pudesse viver na tribo. Assim, o suposto casal tinha uma relação de amizade, ao passo que Benoit tinha um relacionamento amoroso com Lettie. (Ibidem, p. 47)

<sup>257</sup> Cf. HOGAN, op. cit., p. 125.

pelo próprio Hale para ser socorrido no hospital a fim de que ninguém suspeitasse a autoria do crime<sup>258</sup>. Ao contrário de George Bigheart<sup>259</sup>, no entanto, o personagem ficcional sobreviveu à tentativa de homicídio. Já Mr. Forrest, advogado de Jim, que foi visitá-lo no hospital e com quem ele havia conversado sobre o ocorrido, teve o mesmo fim que William Vaugh, o advogado de Bigheart: ambos foram encontrados mortos junto aos trilhos do trem que haviam tomado para voltar para casa<sup>260</sup>. O último assassinato que gostaria de comentar, que é também o último do romance, é o de Ruth, irmã de Moses Graycloud, morta por seu marido, John Tate<sup>261</sup>, o qual, apesar das maneiras irritantes e personalidade duvidosa<sup>262</sup>, não inspirava suspeita sobre ser capaz de tal ato. O caso de Ruth, em particular, não encontra correspondência direta com nenhum descrito por Donald Fixico, mas merece ser comentado por outra razão. John Tate representa o típico homem branco que casava com mulheres osages por interesse financeiro, assunto abordado por Fixico em seu livro. Finalmente, em Hogan<sup>263</sup> e na realidade<sup>264</sup>, Hale foi julgado e condenado – embora ele tenha conseguido liberdade condicional em 1947, depois de ter cumprido menos de um quarto da sua pena de 99 anos. O romance de Hogan, no entanto, termina ainda nos anos 20, sem mais essa injustiça contra os osages.

Cada uma à sua maneira, Jeannette Armstrong e Linda Hogan lançam um olhar necessário sobre as histórias que ficcionalizam em seus romances, que revelam sobremaneira os efeitos do (pós-)colonialismo na vida dos povos indígenas e da geografia que figuram nos enredos, de modo que a análise da metaficção historiográfica em *Slash* e *Mean Spirit*, feita até o momento, é insuficiente para que se compreenda, de maneira consistente, a motivação das autoras em fazer justiça através da literatura. Sendo assim, irei examinar, a partir de agora, a resistência cultural nas obras, com base numa perspectiva pós-colonial.

### 3.2 Vozes indígenas na literatura: um grito coletivo de resistência pós-colonial

A fim de avaliar de que maneira a cultura sofre com e ao mesmo tempo responde à persistência do colonialismo em *Slash* e *Mean Spirit*, irei dar continuidade à análise a partir da

<sup>258</sup> Ibidem, pp. 308 – 309.

<sup>259</sup> Fixico (2012, s/p) explica, de forma detalhada, o caso que inspirou Hogan a escrever sobre Jim Josh.

<sup>260</sup> Cf. HOGAN, op. cit., p. 310.

<sup>261</sup> Ibidem, p. 375.

<sup>262</sup> Um dos momentos em que Tate gerou desconforto na família Graycloud foi quando, enquanto as pessoas choravam a morte de Benoit no seu enterro, Tate fotografava o corpo dele.

<sup>263</sup> Cf. HOGAN, op. cit., pp. 323 – 334.

<sup>264</sup> Donald Fixico relata os pormenores da investigação, e os autos do processo judicial encontram-se disponíveis no site do FBI, no seguinte endereço: <https://vault.fbi.gov/Osage%20Indian%20Murders>.



observação de alguns temas, quais sejam, identidade cultural, assimilação, transculturação e resistência.

Para principiar a análise pela questão da identidade cultural, a qual será retomada posteriormente, gostaria de tecer alguns comentários a respeito das três perspectivas críticas expostas aqui, no tópico dois do primeiro capítulo, a saber, o cosmopolitismo, o nacionalismo e o indigenismo, as quais, como pontuado anteriormente, não só representam abordagens da crítica, mas também correspondem a noções de identidades culturais. Como já foi dito, optei por lançar mão de uma abordagem cosmopolita das obras de Jeannette Armstrong e Linda Hogan, de modo a examinar a resistência cultural sob a ótica do pan-tribalismo, que se manifesta de diversas formas em ambos os romances, dentre as quais, algumas celebrações religiosas compartilhadas por várias tribos, como a manutenção do fogo sagrado de que Michael Horse toma conta em *Mean Spirit*<sup>265</sup> e que aparece numa cerimônia de uma nação indígena não especificada na Dakota do Sul, em *Slash*<sup>266</sup>.

Ora, apesar de serem situados, respectivamente, nos contextos okanagan e osage, *Slash* e *Mean Spirit* apresentam, predominantemente, referências aos personagens como “índios” – a própria recorrência do termo em detrimento das filiações tribais é um sinal disso –, o que não quer dizer, todavia, que as autoras corroboram uma visão homogeneizante dos povos indígenas. O que ocorre é que, em *Mean Spirit*, os habitantes da cidade de Watona não são apenas osage, como também creek, seminole e chickasaw<sup>267</sup>; em *Slash*, por sua vez, a maior parte da história é marcada pelos deslocamentos do narrador-protagonista durante a militância política, a qual reunia pessoas de várias tribos dos EUA e Canadá<sup>268</sup>. Nos dois casos, mesmo quando se tratam de eventos particulares, como os assassinatos dos osages, os problemas que acometem os personagens têm uma feição pan-tribal, uma vez que são causados pelo colonialismo, que transcende os limites das tribos e da geografia política que divide os países norte-americanos, como se nota de forma explícita em *Slash*: “ele [o presidente da National Indian Brotherhood] disse que os índios do Canadá não eram diferentes e que não havia nenhuma fronteira mesmo que era reconhecida pelos índios. Ele disse que nós tínhamos os mesmos objetivos que os índios dos EUA”.<sup>269</sup> Em outro momento, Tommy assinala que “um forte sentimento de unidade persistia entre as pessoas. Ninguém questionava a qual bando ou tribo uma pessoa pertencia; todo mundo era índio e isso era bom

<sup>265</sup> Cf. HOGAN, op. cit., p. 32.

<sup>266</sup> Cf. ARMSTRONG, op. cit., p. 54.

<sup>267</sup> Cf. HOGAN, op. cit., p. 57.

<sup>268</sup> Sobre a reemergência de uma consciência pan-indígena no American Indian Movement, ver Jeffries (2010).

<sup>269</sup> “He said that Indians from Canada were no different and that there was really no border that was recognized by Indians. He said that we had the same objectives as U.S. Indians.” (ARMSTRONG, op. cit., p. 68)

o suficiente”<sup>270</sup>. Sendo o “pós” do pós-colonial também uma divisão que localiza o seu espaço enunciativo do lado oposto do discurso do colonizador, a literatura vista sob essa ótica se caracteriza por uma escrita que, como diz Graúna (2013, p. 61), “trafega na contramão”. Nesse trânsito, é comum a relação com outros povos oprimidos, como já dissera Krupat acerca do cosmopolitismo pós-colonial, o que justifica as referências que Armstrong faz ao movimento negro nos EUA dos anos 60:

eu acho que as pessoas negras estavam numa situação quase pior do que os índios. Eu li que eles não podiam nem fazer xixi num banheiro de brancos. Eu realmente torcia para que eles conseguissem seja lá o que fosse pelo que estavam lutando. Eu achei que devia ser bem mais do que fazer xixi em banheiros para brancos, mas isso parecia próximo do que era de fato o problema<sup>271</sup>.

Em *Mean Spirit*, o pós-colonialismo é denunciado, ainda, pela expressão suprema da insubordinação aos preceitos antropocêntricos propagados pela tradição cristã, quando Michael Horse retifica a Bíblia. No “Livro de Horse”, lê-se: “vivam de forma gentil com a terra. Nós somos um com a terra. Nós somos parte de tudo em nosso mundo, parte da circularidade e dos ciclos da vida. O mundo não pertence a nós. Nós pertencemos ao mundo. E toda vida é sagrada”<sup>272</sup>. O indigenismo de Horse, que era conhecido por comunicar às pessoas a voz das águas, é revelado desde o início do romance, cujas primeiras linhas falam da sua previsão de uma seca de duas semanas. Ao contrário do que o profeta previra, no entanto, houve uma chuva torrencial que pegou as pessoas de surpresa no enterro de Grace Blanket, pois, como Horse sempre acertava as suas divinações, elas não haviam se preparado para o tempo ruim. Ele conclui, então, que as “perturbações da terra [...] causam perturbações da vida e do sono”<sup>273</sup>, ou melhor, o que acontece com a geografia afeta de forma direta os seres humanos. Essa visão também figura em *Slash*, embora com menos frequência: “meu Deus, como era bom estar em casa. Digo, no [vale] Okanagan. Aqueles prados faziam algo por mim, eu pensei. Como se eu sempre me sentisse vulnerável, sem nenhuma proteção à

<sup>270</sup> “A strong feeling of unity persisted among the people. Nobody questioned which Band or Tribe a person belonged to; everybody was Indian and that was good enough.” (Ibidem, p. 146)

<sup>271</sup> “I guess black people had it almost worse than Indians. I read that they couldn’t even pee in a white man’s toilet. I had sure hoped they won whatever they were fighting for. I thought it must have been more than peeing in white toilets, but that sounded close to what it was all about.” (Ibidem, p. 15)

<sup>272</sup> “Live gently with the land. We are one with the land. We are part of everything in our world, part of the roundness and cycles of life. The world does not belong to us. We belong to the world. And all life is sacred.” (HOGAN, op. cit., pp. 361 - 362)

<sup>273</sup> “Disturbances of earth...made for disturbances of life and sleep.” (Ibidem, p. 39)

minha volta. Talvez era das montanhas que eu sentia falta”<sup>274</sup>. A geografia não se restringe, contudo, à sua feição espiritual, mas constitui, também, um importante elemento da luta pelos direitos indígenas, como o narrador afirma em seguida: “é difícil mostrar o quanto o nosso orgulho, a nossa cultura e as nossas vidas têm as suas raízes na terra. Não é fácil explicar que proteger e tentar retomar o controle sobre ela é, de fato, a maneira de proteger as nossas próprias vidas como índios”<sup>275</sup>. Ao mesmo tempo, há algumas raras demonstrações de uma identidade nacional do tipo separatista em ambas as obras: em *Slash*, o velho Pra-cwa se posiciona sobre a inclusão dos índios nas eleições canadenses da seguinte maneira: “por que nós iríamos querer fazer isso? Nós não iríamos querer que eles viessem aqui para votar em quem iria ser o nosso líder. Nós vivemos diferente deles e eles vivem diferente de nós”<sup>276</sup>. Em *Mean Spirit*, uma senhora diz a Belle, durante a queima de fogos do Dia da Independência: “eu não sou Americana coisa nenhuma, [...] eu nem gosto deles”<sup>277</sup>. O narrador acrescenta que ela colocou, todavia, a mão sobre o seu “grande coração” enquanto as pessoas cantavam o hino estadunidense, o que indica que o separatismo não era absoluto ou impenetrável. Ao contrário, a assimilação dos valores euro-americanos ocorre de forma eclética nos romances de Hogan e Armstrong, como veremos a partir de agora.

Na primeira parte deste capítulo, foram feitas algumas referências aos traumas que resultaram da inserção de crianças e adolescentes indígenas em escolas, fossem elas do tipo residencial, ou não. Os abusos relatados pelos personagens de *Slash* e *Mean Spirit*, pois, atestam que tais escolas, através de uma cruel pedagogia da assimilação, constituem um prolongamento do sistema colonial, em tese já extinto no tempo diegético de ambos os romances. É justamente temendo o que estava por vir na vida dos seus filhos que o pai de Tommy os convida para uma conversa sobre o iminente encaminhamento das crianças para a escola na cidade, quando ele adverte:

eu quero falar com vocês sobre a escola. Este ano a escola local vai fechar porque o agente quer que todas as crianças indígenas vão à escola na cidade. Vocês terão que frequentar a escola com crianças brancas. Vai ser difícil porque vocês são diferentes. Eles provavelmente vão tratar vocês mal e tirar brincadeiras com o jeito que vocês falam e como se vestem e com a sua

<sup>274</sup> “God, it felt good to be home. I mean in the Okanagan. Those prairies did something to me, I thought. Like I always felt vulnerable, without any protection around me. Maybe it was the mountains I missed.” (ARMSTRONG, op. cit., p. 102)

<sup>275</sup> “It’s hard to show just how much our pride, our culture and our lives all have their roots in the land. It’s not easy to explain that to protect and attempt to regain control over it is really the way to protect our own lives as Indian people.” (Ibidem, p. 116-117)

<sup>276</sup> “Why would we want to do that? We wouldn’t want them to come and vote for who was going to be our Chief. We live different than them and they live different than us.” (Ibidem, op. cit., p. 4)

<sup>277</sup> “‘I’m no American,’ ... ‘I don’t even like them.’” (HOGAN, op. cit., p. 299)

aparência. Agora, eu quero que vocês vão para essa escola e não deem ouvidos a eles. Orgulhem-se de serem índios. Não se importem com suas roupas, sua aparência ou como vocês falam. Nós somos as pessoas que têm todo o direito de estar aqui. Não estamos invadindo e forçando a nossa entrada. Lembrem-se disso todas as vezes que algum deles disser algo negativo para vocês. Vocês sabem quem vocês são.<sup>278</sup>

Com efeito, a recepção na escola foi, por si só, uma pequena amostra do que eles iriam enfrentar dali por diante. Enquanto escreve suas memórias, Tommy se recorda de quando o diretor disse que eles tinham sorte de estarem lá e que eles não teriam problemas desde que não roubassem nada das outras crianças, o que seria seguido de uma inspeção da enfermeira, que iria “chechar as suas cabeças” – pois se supunha que os índios vinham das reservas infestados de piolhos –, ao que o jovem se pergunta, com ingenuidade: “eu queria saber o que ele quis dizer sobre roubar e checar nossas cabeças. Eu achei que talvez ele quisesse que a enfermeira olhasse a nossa cor de cabelo ou algo assim porque parecia que todas as outras pessoas tinham o cabelo loiro”<sup>279</sup>. Não demorou muito para que Tommy começasse a se sentir desconfortável por ter uma aparência diferente da maioria das outras crianças, que não davam atenção a ele e aos outros índios:

eu acho que ir à escola não era de todo ruim, mas às vezes eu realmente odiava minha aparência e minhas roupas, especialmente quando eu queria poder entrar em alguns jogos que as outras crianças jogavam na hora do almoço ou depois da aula. Eles nunca nos chamavam para brincar com eles.<sup>280</sup>

Mais tarde, ele fala de como o tratamento dado aos indígenas nas escolas era tão violento e tão explícito quanto agressões físicas:

ah, eu sei que tem mais do que uma discriminação sutil nas escolas e em todos os outros lugares, aliás. A única hora em que não tem é quando você se veste como Jimmy e muda a sua voz para um tom mais agudo e usa um inglês diferente com umas palavras importantes misturadas, e mesmo assim ainda tem um pouco. Para mim, isso já é, por si só, mais do que discriminação sutil. É um insulto a toda uma raça de pessoas que vêm de milhares de gerações. É o tipo de discriminação que causa mais dano de uma

<sup>278</sup> “I want to talk to you kids about school. This year the day school is going to close because the Indian agent wants all the Indian kids to go to town school. You are going to have to go to school with white kids. It’s going to be hard because you’re different. They will probably treat you mean and make fun of how you talk and how you dress and how you look. Now I want you kids to go to that school and don’t listen to them. Be proud that you’re Indian. Don’t worry about your clothes or your looks or how you talk. We are the people who have every right to be here. We ain’t sneaking in from somewhere and pushing our way in. Remember that everytime one of them says anything bad to you. You know who you are.” (ARMSTRONG, op. cit., p. 8)

<sup>279</sup> “I wanted what he meant about stealing and checking our heads. I thought maybe he wanted the nurse to look at our hair colour or something because everybody else seemed to have blonde hair.” (Ibidem, p. 9)

<sup>280</sup> “I guess it wasn’t all bad going to school but sometimes I sure hated my looks and my clothes, especially when I wished I could join in some of the lunch hour or after school games the other kids played. They never would ask us to play with them though.” (Idem)

maneira geral do que policiais dando uma surra num índio bêbado. É a razão principal pela qual aquele índio estava bêbado. O porquê de muitos índios estarem bêbados. Me dá uma raiva por dentro quando o nosso povo é visto como menos ao invés de apenas diferente.<sup>281</sup>

Se, por um lado, a solução encontrada por Tommy foi largar os estudos, por outro, a forma de resistência encontrada por Nola Blanket, em *Mean Spirit*, foi de se autoafirmar, a todo instante, na escola para índios onde foi matriculada de forma compulsória:

quando chegou na escola naquela segunda-feira, Nola Blanket vestia uma saia e uma blusa simples. A chefe do dormitório lhe trouxe um uniforme para que ela vestisse antes de ir para a aula. Mas a primeira coisa que Nola fez foi abrir a sua maleta e colocar uma saia osage com fitas e um par de mocassins, e quando ela foi para a sala de aula em vestimentas tradicionais, todas as outras estudantes abaixaram os lápis e ficaram olhando para ela. Um sorriso estampou os rostos das meninas osages, mas os seus risos largos desapareceram rapidamente sob o olhar intimidante da diretora. Daquele dia em diante, embora ninguém o dissesse, Nola se tornou como que uma heroína para a maior parte das crianças. A sua raiva e sua rebeldia falavam por todas. Sozinha, ela representava tudo o que elas temiam dizer ou fazer.<sup>282</sup>

É claro que a atitude de Nola não foi bem recebida, e ela foi punida várias vezes por desvios de conduta. Trabalhou horas extras na cozinha – o que deixa subentendido que o trabalho na cozinha era comum para estudantes indígenas – por não fazer a cama, e limpou o piso das salas de aula por dizer à professora: “se a escola me fizer tão burra quanto você, eu não quero nenhuma parte dela”<sup>283</sup>.

Como demonstra Tommy, ao se recordar do antigo padre da reserva, a Igreja era uma importante aliada do projeto assimilacionista executado pelo sistema educacional:

a igreja era logo ao lado da escola e às vezes, depois da aula, ele nos convidava para irmos à sua casa para ouvir o seu catecismo. As aulas eram sempre entediadas porque a gente não conseguia entendê-las. Se nós

<sup>281</sup> “Heck, I know that there is more than passive discrimination in the schools and everywhere else for that matter. The only time there is less is if you dress up like Jimmy does and change your voice to a higher pitch and use different English with big words mixed in, and even then there is some. In itself, to me, that is more than passive discrimination. It is an insult to a whole race of people thousands of generations old. It is the kind of discrimination that does more damage overall than any cops kicking the shit out of a drunken Indian. It’s the main reason why that Indian was drunk. Why a lot of Indians are drunk. It makes me real mad inside that our people seem to be looked on as if we were less instead of just different.” (Ibidem, p. 63)

<sup>282</sup> “When she arrived at school that Monday, Nola Blanket wore a simple skirt and blouse. The dormitory matron brought her a uniform to put on before she went to class. But the first thing Nola did was open her trunk and put on an Osage skirt with ribbons and a pair of moccasins, and when she went into the schoolroom dressed in traditional clothing, all of the other students set down their pencils and stared at her. A smile crossed the faces of the Osage girls, but their grins disappeared quickly beneath the steely gaze of the headmistress. From that first day onward, though no one would say it, Nola became something of a hero to most of the other children. Her anger and defiance spoke for all of them. She alone stood up for what they feared to say and do.” (HOGAN, op. cit., p. 128)

<sup>283</sup> “If school makes me as stupid as you, I don’t want any part of it” (Ibidem, p. 130)

tentássemos fugir, ele nos agarrava pelas orelhas e as torcia com força, então tínhamos que escutar.<sup>284</sup>

A assimilação forçada, contudo, não se restringe aos muros das instituições, mas se faz presente em vários outros ambientes, sendo, inclusive, internalizada e propagada pelos próprios indígenas, como é o caso de um rapaz de Vancouver que Tommy conheceu, que parecia “quase branco”<sup>285</sup>:

ele falou conosco sobre como “nós estávamos vivendo no século vinte”, e como “tínhamos que nos atualizar em muitas coisas”. Ele mencionou que as pessoas jovens que eram educadas estavam agora prontas para “mudar o futuro”. Ele falou de muitas coisas que estavam acontecendo no Canadá e nos Estados Unidos. Ele disse, “nós temos que tomar o nosso lugar de igualdade na sociedade. Nós não precisamos sentar e sermos esquecidos, pessoas de segunda classe presas em reservas, vivendo na idade das trevas”. Ele disse, “nós temos que aprender a usar novas ideias e abrir as nossas terras para o desenvolvimento porque a falta de dinheiro é a base de todos os nossos problemas sociais”.<sup>286</sup>

A fala supracitada estava em consonância com muito do que era ensinado na escola e com o que acreditava Jimmy, amigo do narrador-protagonista, que muito cedo se deixou levar pelos costumes do mundo branco. Refletindo sobre o assunto, Tommy confessa ter se sentido confuso, pois concordava com o rapaz e, ao mesmo tempo, com a visão tradicionalista de Pra-cwa<sup>287</sup>. Quando mais velho, ele tem uma conversa semelhante com outra pessoa, mas, dessa vez, não lhe restam dúvidas sobre qual lado escolher:

e talvez os problemas ainda estariam lá, porque a sua raiz não é falta de dinheiro ou oportunidade. Talvez um monte de dinheiro só iria fazer com que mais pessoas morressem bem mais rápido. As coisas não mudariam. Você sabe por quê? A insatisfação ainda estaria lá. No fundo, muitas pessoas ainda se sentiriam inferiores e na merda por serem indígenas. [...] Será que você não vê, Sam, que nós temos uma grande chance de mudar isso de uma vez por todas, talvez não para todo mundo, mas por mais da nossa gente? Mesmo se só um quarto das pessoas se sentirem mais fortes sobre ser indígenas, isso já valeria a pena. Pouco importa o que acontece na política.

<sup>284</sup> “The church was right outside the school and sometimes, after school, he would call us to his house to listen to his catechism. The classes were always boring because we couldn’t understand them. If we tried to run away, he grabbed us by the ear and twisted hard, so we had to listen.” (ARMSTRONG, op. cit., p. 13)

<sup>285</sup> Ibidem, p. 25.

<sup>286</sup> “He spoke to us about how ‘we were living in the twentieth century,’ and how ‘we have a lot of catching up to do.’ He mentioned that young people who were educated were now ready to ‘shape the future.’ He spoke about many things happening across Canada and the United States. He said, ‘We must take our equal place in society. We no longer need to sit back and be forgotten, second-class people stuck on reservations, living in the dark ages.’ He said, ‘We must learn to use new ideas and open up our lands to development because lack of money is at the bottom of all our social problems.’” (Ibidem, p. 26)

<sup>287</sup> Idem.

Nós cresceríamos em número e iríamos passar isso adiante para os nossos filhos, e algum dia haveria dias melhores para o nosso povo no mundo.<sup>288</sup>

Apesar de reconhecer a importância da sua autoafirmação enquanto índio, Tommy estava apenas dando os primeiros passos em direção à sua cura interior, que dependia, primordialmente, do resgate da sua identidade cultural. É notório que ele tenha ganhado o seu novo nome, *Slash*, justamente num momento de transformação como o que sucedeu à briga no bar, e que ele tenha se apresentado como tal pela primeira vez numa ida ao Red Patrol Centre, onde ele buscava informações sobre o paradeiro de Mardi – que não só lhe deu o nome, como lhe incutiu o interesse pelas questões indígenas<sup>289</sup>. É também interessante perceber a adaptação que Jeannette Armstrong fez da tradição cultivada pelos okanagan, assim como por outros povos indígenas, de cerimônias nas quais se dão nomes às crianças. Já tendo incorporado *Slash*, o narrador-protagonista relata que se fez algumas perguntas que havia evitado, a primeira sendo o que ele era e cuja resposta – que, embora não dita, se pode subentender ter sido “um índio” – gera nele certo incômodo:

eu me fiz algumas perguntas, na época, que eu não quisera pensar sobre antes. Eu me perguntei o que eu era, e o que eu seria dali em diante. Eu não gostei da resposta que recebi à primeira pergunta [...] Eu tinha passado muito tempo me convencendo de que nós éramos o mesmo que não índios em todos os aspectos, com a exceção de que nós éramos oprimidos e tínhamos raiva.<sup>290</sup>

Ele conclui, então, que a solução para suas aflições estava ligada às tradições religiosas okanagan, como a *Winter Dance* (celebração que ocorria todo inverno no Vale Okanagan), cuja lembrança o dissuadiu de cometer suicídio:

eu gritava e sabia que todos no bloco de celas ouviram e sentiram. Eu sabia, também, que eles me ouviram cantando a canção do tio Joe. Eu não me importava. Eu me sentia bem pela primeira vez em cerca de três ou quatro anos. [...] Depois disso, eu fiquei bem. O aperto no meu peito parecia ter

---

<sup>288</sup> “And maybe the problems would still be there because their root isn’t lack of money or opportunity. Maybe lots of money would just cause more people to die a lot faster. Things wouldn’t change. You know why? The dissatisfaction would still be there. Deep down lots of people would still feel inferior and shitty just for being Indian [...] Can’t you see, Sam, we have a big chance to change that once and for all, maybe not for everybody but for more of our people? Even if one-quarter of the people come out stronger about being Indian, that would be worthwhile. The heck with what happens in politics. We would grow in numbers because we would pass it on to our kids, and someday there would be better days for our people in the new world.” (Ibidem, p. 118)

<sup>289</sup> Ibidem, p. 54.

<sup>290</sup> “I asked myself some questions then that I hadn’t wanted to think about before. I asked myself what I was, and what I was going to be from then on. I didn’t like the answer I got for the first question... I had spent a lot of time convincing myself that we were the same as non-Indians in every way, except that we were oppressed and were angry.” (Ibidem, p. 145)

desaparecido. Eu acho que você poderia dizer que eu me sentia como que livre, apesar de estar na cadeia.<sup>291</sup>

Foi durante outro momento de reafirmação da sua identidade, através da espiritualidade, quando Tommy participou de uma celebração religiosa na Dakota do Sul, que ele encontrou as respostas definitivas para as indagações que lhe inquietaram outrora: “foi como acordar de repente, como o que as pessoas falam sobre nascer de novo. Todas as perguntas não respondidas durante anos de repente pareciam tão simples. Eu sabia com todo o meu ser que era isso que significava ser um índio”<sup>292</sup>. Mesmo na pior das circunstâncias, como nas recaídas do alcoolismo e da depressão, o protagonista tinha cada vez mais certeza sobre quem ele era. Olhando à sua volta e dizendo à cidade de Seattle, aonde foi num certo verão, ele diz:

vá se ferrar, você não pode me sugar. Eu sou livre. Eu sempre serei. Eu sou como o búfalo, cara. Você nunca vai me possuir porque eu resisto. Eu não vou me juntar ao lixo que você é. Eu sou um índio sujo, bêbado, provavelmente cheio de piolho e é assim que eu resisto. Isso é a única coisa que faz com que você olhe e veja que eu não vou ser o que você é. Eu me recuso. Eu vou morrer um índio sujo e bêbado antes de virar um porco gordo e fedido.<sup>293</sup>

Por pior que fosse o futuro que enxergava para si, Tommy sabia que tinha que resistir como índio, chegando a aprender, finalmente, que as suas ações afetavam outras pessoas além de si próprio – até mesmo os seus descendentes. Ele recorda: “eles iriam carregar o que eu deixasse para eles. Eu era importante enquanto pessoa, mas mais importante enquanto parte de todo o resto. Assim, eu percebi, eu carregava o peso de todo o meu povo, como cada um de nós fazia”<sup>294</sup>. Tommy reconhece, enfim, que o que ele aprendeu nos últimos anos estava o tempo inteiro mais perto do que ele podia imaginar: “eu pensei sobre meus pais e sobre como eles tinham tentado me dar os mesmos ensinamentos pelos quais tive de ir tão longe para descobri-los”<sup>295</sup>. Uma vez compreendendo que a sua sobrevivência dependia da sua afirmação

<sup>291</sup> “I shouted and I knew that everybody in the cellblock heard it and felt it. I knew, too, that they heard me singing Uncle Joe’s song. I didn’t care. I felt okay for the first time in about three or four years...After that, I was okay. The tightness in my chest seemed to have gone. I guess you could say I felt free, kind of, even though I was in prison.” (Ibidem, pp. 47 – 48)

<sup>292</sup> “It was like suddenly waking up, like what those people say about being born again. All the questions that were unanswered for years, suddenly seemed so simple. I knew with my whole self that this was what being Indian was all about.” (Ibidem, p. 163)

<sup>293</sup> “Screw you, you can’t suck me in. I’m free. I always will be. I’m like the buffalo, man. You’ll never own me because I resist. I won’t join the stink that you are. I’m a dirty, drunken Indian, probably full of lice and that’s how I resist. That’s the only thing that makes you look at it and see that I will not be what you are. I refuse. I’ll die a dirty, drunken Indian before I become a stinking, fat hog.” (Ibidem, p. 159)

<sup>294</sup> “They would carry whatever I left them. I was important as one person but more important as a part of everything else. That being so, I realized, I carried the weight of all my people as we each did.” (Ibidem, p. 165)

<sup>295</sup> “I thought about my parents and how they had tried to give us the same teaching that I had to go a long way to find out about.” (Ibidem, p. 168)



identitária e da resistência, o protagonista se empenha em estimular a recuperação da autoestima das pessoas, enfatizando a importância disso em diferentes ocasiões:

Eu me perguntava o que era tão complicado que grandes conferências e longas resoluções tinham que ser providenciadas para que algo fosse feito pelos índios. Algo tão simples quanto fazer um homem se sentir bem por ser índio não parecia sequer ser considerado como resposta.<sup>296</sup>

Parecia que, quanto mais a gente falasse, melhor era para dizer às pessoas que era bom ser índio. Nós tínhamos que dizer a eles que era tudo bem se vestir e falar diferente e, especialmente, que era tudo bem praticar o cuidar do outro segundo os nossos costumes. Dizer tudo isso era necessário.<sup>297</sup>

Está claro que o que está nos causando sofrimento são os efeitos da colonização. Um desses efeitos é a maneira que as pessoas se veem em relação àqueles que estão fazendo a colonização. Tudo o que os colonizadores fazem diz aos índios que eles são inferiores. Que o seu estilo de vida, sua linguagem, sua religião, seus valores, e até a comida que eles comem, de alguma forma não são tão bons. Não há entendimento sobre por que isso acontece; simplesmente é assim. E então isso se transfere de formas sutis para o nosso próprio povo.<sup>298</sup>

Em *Mean Spirit*, essa transferência ou internalização da opressão é expressa através da oração que o personagem Keto faz, em voz alta, numa cerimônia:

agora, eu sou um bom índio, e o melhor e mais verdadeiro americano na terra. Eu saúdo a bandeira. E eu estive na guerra mundial. [...] Mas o que aconteceu aqui, eu quero saber. O juiz me pergunta se sou feliz no meu casamento e eu digo a ele que sim. Ele pergunta se eu sei a diferença entre uma cédula de cinco dólares e uma de vinte. Eu digo que sim. Ai eles dizem que eu sou débil. Eu não posso administrar o meu próprio dinheiro, eles dizem. Eles me atribuem um tutor. Ele é advogado. Agora, eu sei que advogados são homens de bem. Alguns deles até foram para a guerra. Mas esse advogado compra uma casa grande para mim. Eu não quero uma casa grande. Eu digo a ele que quero ficar na minha casa onde eu nasci e onde meus filhos nasceram. [...] Então esse advogado muda as suas próprias coisas para a casa, até sua esposa. Bem, espírito santo, por favor, averigue isso para mim. É que simplesmente não está certo. E me desculpe por falar

<sup>296</sup> “I wondered what was so complicated that large conferences and long resolutions had to be passed to do something for Indians. Something as simple as making a man feel good to be Indian didn’t ever seem to be considered as an answer.” (ARMSTRONG, op. cit., p. 62)

<sup>297</sup> “It seemed to me, the more talk by us, the better it was to tell people that it’s okay to be an Indian. We had to tell them that it’s okay to dress and talk differently and especially that it’s okay to practice caring for each other in our customs. Saying all of that was necessary” (Ibidem, p. 116).

<sup>298</sup> “It’s clear what we are suffering from is the effects of colonization. One of the effects of it is the way people see themselves in relation to those who are doing the colonizing. Everything the colonizers do, tells the Indians they are inferior. That their lifestyle, their language, their religion, their values, and even what food they eat, is somehow not as good. There is no understanding why that happens; it just does. So it gets transferred in subtle ways by our own people.” (Ibidem, p. 181)

inglês, mas, como eu disse, eu sou um americano de verdade. Eu fui para a guerra deles. Eu lutei nela.<sup>299</sup>

A fala de Keto é bastante representativa de quando o oprimido é assimilado de tal forma que não consegue enxergar de forma clara a opressão. Para ele, ser “o melhor e mais verdadeiro americano” inclui fazer reverência à bandeira do país, participar da Primeira Guerra e falar inglês; ao mesmo tempo, porém, ele se considera um “bom índio”, razão pela qual ele se justifica por orar em inglês. Acomodando o índio e o cidadão dos EUA que existem dentro de si, Keto dá a ver a dualidade típica da pessoa indígena que busca se entender diante de identidades conflitantes. Com efeito, se em *Slash* há uma renúncia mais radical à fragmentação do sujeito pós-moderno – o que constitui um contraponto significativo entre a ficção ameríndia contemporânea e o pós-modernismo, como já vimos no segundo capítulo –, em *Mean Spirit* é mais comum a negociação entre ser parte da sociedade estadunidense e parte indígena. Em ambos os casos, todavia, a cultura está sempre em movimento, e a construção identitária ligada à ancestralidade indígena está no horizonte dos personagens, ainda que ela conviva com outras formas do ser-estar no mundo.

O fato é que a assimilação e a identidade cultural sobre as quais tenho escrito não podem ser compreendidas por completo sem que se considere o conceito de transculturação, o qual implica um *diálogo* entre diferentes culturas, e não uma absorção unilateral dos costumes do Outro. Nesse sentido, convém observar alguns personagens de *Mean Spirit* que ilustram como a assimilação pode se dar de maneiras diferentes. Nos exemplos que irei descrever aqui, nota-se uma distinção entre casos em que há uma verdadeira transformação de um modo de viver em outro. Primeiramente, olhemos para a personagem Louise Graycloud, filha de Belle, que é apresentada no romance como sendo aquela que “ama tudo o que é europeu”<sup>300</sup>. Louise é, durante a maior parte do romance, a personificação da abdicação das tradições indígenas em nome da assimilação dos costumes euro-americanos. Em face dos acontecimentos nefastos que envolveram sua família, todavia, Louise desiste do mundo branco “quase da noite para o dia”, indo radicalmente de um extremo ao outro<sup>301</sup>. Outros dois personagens que passam por

---

<sup>299</sup> “Now I’m a good Indian, and the best true American on earth. I salute the flag. And I was in the world war [...] But what happened here, I want to know. The judge asks me if I’m happy in my marriage and I tell him I am. He says do I know the difference between a five dollar bill and a twenty. I say that I do. Then they tell me I’m feeble. I can’t handle my own money, they say. They assign me a guardian. He’s a lawyer. Now, I know lawyers are good men. Some of them even went to war. But this lawyer buys me a big house. I don’t want a big house. I tell him I want to stay in my home where I was born and where my sons were born [...] So this lawyer moves his own things in that house, even his wife. Well, holy spirit, please look into this for me. It’s just not right. And forgive me for speaking in English, but like I said, I’m a true American. I went to their war. I fought in it.” (HOGAN, op. cit., p. 74)

<sup>300</sup> Ibidem, p. 35.

<sup>301</sup> Ibidem, p. 321.

uma transformação, ainda que não de maneira abrupta, são Martha Billy e o Padre Dunne, ambos personagens brancos que, vivendo em Watona, começam a assimilar a cultura osage progressivamente. A respeito de Martha, esposa do reverendo Joe Billy, o narrador pontua, inicialmente, que ela estava começando a preferir a companhia dos índios do que dos brancos<sup>302</sup>, o que evoluiu para uma mudança na sua aparência física: “Martha começou a parecer, de um jeito peculiar, com uma índia. Ela usava o seu cabelo longo e loiro numa trança que descia pelas suas costas. Seu rosto parecia mais forte, mais claramente definido”<sup>303</sup>. A transformação do Padre Dunne, por sua vez, é atribuída à sua vivência em meio à natureza selvagem, ocasionada pela sua mudança para a floresta devido à sua interpretação de que o tornado que atingira a antiga igreja era uma mensagem de Deus para que ela fosse transferida para lá<sup>304</sup>. É importante salientar que a transformação do padre, tal qual a de Martha, deu-se através de um *processo*, o qual é descrito em vários pontos da narrativa. Descrevendo o despertar do padre para as vozes que emanam da terra, das plantas e dos animais, o narrador conta que

ele tinha certeza de que tinha ouvido palavras por trás do arbusto. Era o som da terra falando. Era a voz profunda e sonhadora da terra. Foi como se ele tivesse acordado pela primeira vez, como se seus olhos tivessem enfim se aberto. Ele pôs de lado a Bíblia e o rosário que trazia enredado nos dedos recém calejados. As palavras de Deus estavam mesmo no arbusto<sup>305</sup>.

Ao contrário do que o padre pensava, continua o narrador, a terra não falava sobre a vida, senão que exprimia um lamento: “diferentemente do padre, que estava empolgado com o arbusto queimando, ele [Horse] sabia que as palavras que a terra dizia eram palavras de rompimento, gemidos de dor. Ele não a confundiu com a voz da criação”<sup>306</sup>. Se por um lado Louise fez uma transição cultural repentina, por outro a do Padre Dunne ocorreu como é de se esperar, pois nada mais comum que ele ainda confunda os sinais da natureza nesse momento. Os outros dois exemplos de transculturação no romance de Hogan que gostaria de mencionar, ao contrário dos já citados, não apresentam exatamente um processo de transformação, mas antes descrições pontuais em que se podem enxergar certas apropriações culturais. O primeiro

---

<sup>302</sup> Ibidem, p. 154.

<sup>303</sup> “Martha had begun to look, in some peculiar way, like an Indian. She wore her long blond hair in a braid down her back. Her face seemed somehow stronger, more clearly defined.” (Ibidem, p. 175)

<sup>304</sup> Ibidem, p. 162.

<sup>305</sup> “He was sure he heard words behind the bush. It was the sound of earth speaking. It was the deep and dreaming voice of land. It was as if he had wakened for the first time, as if his eyes were at last opened. He put aside the Bible and the rosary he kept wrapped about his newly callused fingers. The real words of God were in the bush.” (Ibidem, p. 188)

<sup>306</sup> “Unlike the priest, who was excited about the burning bush, he knew the words the land spoke were words of breaking, moans of pain. He didn’t mistake the voice of creation.” (Ibidem, p. 189)

caso é o da lembrança de Belle e Horse de quando eles passearam juntos num carro conversível:

ela adorava as maneiras indígenas antigas e uma vida simples, mas quando ela se acomodava feito uma rainha no banco traseiro de um carro, ela lutava consigo para não sorrir de orelha a orelha. O vento no seu rosto era parte da sua alegria. A maior parte era o jeito que as pessoas brancas olhavam para ela enquanto o carro passava. Elas paravam boquiabertas nas suas faixas enquanto olhavam o motorista de trança e o cachorro gordo e malhado latindo para elas do colo da mulher respeitável enquanto ela olhava para a frente.<sup>307</sup>

O segundo caso é o de Jim Josh, que era conhecido por cultivar milho no seu terreno dentro de luxuosas banheiras de pata de leão, e tomates dentro do carro que comprara sem sequer saber dirigir<sup>308</sup>.

Como pode se perceber a partir das passagens de *Mean Spirit* e *Slash* transcritas aqui, os personagens brancos e indígenas não são representados de forma maniqueísta, senão que possuem qualidades boas e más como qualquer pessoa, embora em Hogan haja uma frequência menor do que em Armstrong de personagens indígenas com desvios de caráter significativos serem considerados produto das circunstâncias passíveis de redenção através do retorno às tradições: mesmo quando Cal Severance é flagrado procurando petróleo no terreno dos Graycloud, a sua atitude é, de certa forma, justificada pelos efeitos nocivos do álcool; já Louise, com quem Belle deixara de falar<sup>309</sup> em protesto à maneira como a filha vinha se comportando, redime-se mais tarde, quando se reaproxima da família<sup>310</sup>. Apesar disso, *Mean Spirit* traz personagens brancos que têm personalidades complexas, com qualidades e defeitos que independem de raça, e que confirmam o que o narrador-protagonista do romance de Armstrong diz ao pensar nos bons professores que teve na escola: “aqueles professores faziam você entender que os brancos também são humanos”<sup>311</sup>.

Quer sejam okanagan, osage, creek, sioux, *full-bloods*, mestiços, do Canadá ou dos Estados Unidos, vivendo em cidades, em reservas ou em cima das montanhas, os índios apresentados por Jeannette Armstrong e Linda Hogan são o que se chamariam *índios de verdade*. Porque, ao contrário do que querem impor as vozes dominantes na sociedade *main*

<sup>307</sup> “She loved the old Indian ways and a plain life, but when she arranged herself like a queen in the back of a car, she fought with herself not to grin from ear to ear. The wind on her face was part of her joy. The larger part was the way white people stared at her as the car passed by. They stopped in their tracks with their mouths hanging open while they looked at the braided driver, and her fat spotted dog yapping at them from the dignified woman’s lap as she stared straight ahead.” (Ibidem, p. 139)

<sup>308</sup> Ibidem, op. cit., p. 156)

<sup>309</sup> Ibidem, p. 106.

<sup>310</sup> Ibidem, p. 287.

<sup>311</sup> “Them teachers made you understand that whites are humans too.” (ARMSTRONG, op. cit., p. 22)

*stream*, “índio que é índio” não é (apenas) aquele que vive em aldeias isoladas, sem roupas e falando línguas desconhecidas pelo mundo branco. Índio que é índio é o que ele quiser, com culturas que, ao mesmo tempo em que ligadas à ancestralidade, são tão dinâmicas como qualquer outra, e, portanto, têm se transformado ao longo da história. Assim, embora *Slash* e *Mean Spirit* ofereçam narrativas delineadas por acontecimentos violentos e traumáticos, a resistência das nações ameríndias fala mais alto. O final de ambos, apesar de marcado por fatalidades – a inesperada morte de Maeg, mãe do filho de Tommy, com quem ele pretendia passar o resto da sua vida, o assassinato de Ruth e o incêndio da casa dos Graycloud – deixa um sopro de esperança no porvir, e é com as palavras finais de cada obra que desejo encerrar esta análise:

Deixe-me  
 Beijar as suas pegadas  
 Na grama.  
 Eu fui um guerreiro  
 Porque eu sofro.  
 Deixe-me orar:  
     Embora uma árvore caia e morra  
     Ou morra e caia  
     Faça com que suas flores  
     Não pereçam  
     Mas se espalhem e se espraíem  
     Na dança amena  
     Que se liga ao céu.  
 Deixe-me  
 Abrir meu caminho  
 Por entre gramados  
 Eu carrego a tua semente.  
 O vento irá varrer  
 Pequenos traços de você.<sup>312</sup>

Eles olharam para trás uma vez e viram tudo subir aos céus avermelhados, a casa, o celeiro, os fios das lâmpadas quebrados, a vida que eles tinham vivido, nada mais do que um fogo distante. Ninguém falava. Mas eles estavam vivos. Eles carregavam gerações consigo, pelo prado e depois dele, a lugares onde nenhuma estrada tinha sido aberta antes deles. Eles passaram por casas que eram como cavernas de luz num mundo negro. A noite estava em chamas com os seus passados e eles estavam vivos.<sup>313</sup>

<sup>312</sup> “Let me/ Kiss your footprints/ In the grass./ I have been a warrior/ Because I suffer./ Let me pray:/ Though a tree falls and dies/ Or dies and falls/ Let its flowers/ Not perish/ But spread and scatter/ In the chill dance/ That is kin to sky./ Let/ Me/ Open my way/ Among grasses./ I carry your seed./ The wind will wipe out/ Little traces of you.” (Ibidem, p. 210)

<sup>313</sup> “They looked back once and saw it all rising up in the reddened sky, the house, the barn, the broken string of lights, the life they had lived, nothing more than a distant burning. No one spoke. But they were alive. They carried generations along with them, into the prairie and through it, to places where no road had been cut before them. They traveled past houses that were like caves of light in the black world. The night was on fire with their pasts and they were alive.” (HOGAN, op. cit., p. 375)

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

*"I release you,  
my beautiful and terrible fear.  
I release you.  
You are my beloved and hated twin*

*but now I don't know you  
as myself.*

*I release you  
with all the pain  
I would know  
at the death  
of my children.*

*You are not my blood  
anymore.*

*I give you back to the soldiers  
who burned down my home  
beheaded my children  
raped and sodomized my brothers  
and sisters.*

*I give you back to those  
who stole the food from our plates  
when we were starving.*

*I release you, fear,  
because you were born,  
and I was born, with eyes  
that can never close.*

*I release you.  
I release you.  
I release you."<sup>314</sup>*

(Joy Harjo)

*Slash* e *Mean Spirit*, embora escritos há mais de duas décadas – e, no caso deste, sobre um tempo ainda mais remoto – sobre histórias passadas, não obstante fitam o porvir. O futuro vislumbrado pelas vozes que encerram as narrativas, que pode ser utópico, mas também absolutamente realizável através de uma reestruturação sociopolítica, é o hoje, mas é também o amanhã. É o futuro pelo qual os povos indígenas lutam e irão sempre lutar. É o tempo não só de Jeannette Armstrong e Linda Hogan, que seguem escrevendo e atuando em outras áreas

---

<sup>314</sup> “Eu te liberto,/ meu belo e terrível medo./Eu te liberto./ Você é meu gêmeo amado e odiado/ mas agora eu não te conheço/ como eu mesma./ Eu te liberto/ com toda a dor/ que eu conheceria/ na morte/ dos meus filhos./ Você não é mais sangue do meu sangue./ Eu te devolvo aos soldados/ que puseram fogo na minha casa/ decapitaram meus filhos/ estupraram e sodomizaram meus irmãos/ e irmãs./ Eu te devolvo àqueles/ que roubaram a comida dos nossos pratos/ quando passávamos fome./ Eu te liberto, medo,/ porque você nasceu,/ e eu nasci, com olhos/ que não fecham nunca./ Eu te liberto./ Eu te liberto./ Eu te liberto.”

pelos direitos ameríndios, como também de tantos outros, inclusive aqui no Brasil. É o tempo dos Marcos Terena, dos Olívios Jekupe, dos Daniéis Munduruku, das Elianes Potiguara, das Graças Graúna e de tantos outros e outras que têm se feito ouvir para além das suas tribos.

Apesar de o cenário político atual ser desfavorável para os índios no Brasil, como uma breve pesquisa na internet irá mostrar<sup>315</sup>, as vozes dos homens e mulheres indígenas têm sido cada vez mais ouvidas. Segundo Câmara (2012), tem havido um crescimento no interesse das editoras por publicações de autoria indígena desde a promulgação da lei 10.139/2003, que tornou obrigatório o estudo de culturas e histórias indígenas nas escolas. Estamos caminhando, pois, ainda que em passos lentos, na direção correta. Em entrevista para a revista *Continente*, Daniel Munduruku atesta que

a literatura indígena (Lind) é um fato novo, hoje, no Brasil. Ela foi chegando aos poucos para ocupar um espaço vazio ou que era timidamente ocupado pela literatura indigenista, mas que não tinha a mesma originalidade, por ser uma repetidora de estereótipos, prestando um desserviço para a educação brasileira. A Lind faz parte de uma ação dos próprios indígenas no sentido de oferecer ao cidadão brasileiro uma nova forma de relação com nossos povos. Por si só, e sem o desejo de ser de todo pedagógica, ela educa o olhar da população para as riquezas indígenas que foram sendo deixadas para trás no processo civilizatório brasileiro. Creio que esse seja seu lugar. (MUNDURUKU apud DANIEL, 2012, p. 30).

Dessa forma, os índios e índias no Brasil, assim como os da América do Norte, têm progressivamente ocupado espaços privilegiados de enunciação, não só na literatura, mas também nas universidades, como fazem Graça Graúna e Tânia Lima, que, além de serem autoras de poemas, lecionam na UPE e na UFRN, respectivamente. Embora ainda estejamos longe de termos a quantidade e a qualidade dos centros de estudos em literaturas indígenas que podem ser encontrados nos EUA e no Canadá, é salutar o crescente número de pesquisas sobre o tema, como as desenvolvidas pelas professoras da UFRGS Marta Oliveira, Ana Lúcia Tettamanzy e Eloína Prati dos Santos, Rubelise da Cunha (FURG), Roland Walter (UFPE), e ainda Liane Schneider (UFPB), Simone Lima (UFAC), Maria Inês Almeida (UFMG) e, certamente, outros pesquisadores e pesquisadoras de quem eu não tenho conhecimento<sup>316</sup>. É digno de nota, ainda, que tenha sido publicado no Brasil o que acredito ter sido o primeiro

<sup>315</sup> Ver: <<https://nacoesunidas.org/relatora-especial-da-onu-sobre-povos-indigenas-divulga-comunicado-final-apos-visita-ao-brasil/>>.

<sup>316</sup> Alguns trabalhos recentes que gostaria de destacar são: TETTAMANZY, Ana Lúcia Liberato. Mais um sequestro na literatura brasileira: o caso das literaturas indígenas. In: GOMES, Gínia Maria (org.). *Literatura Brasileira contemporânea: geografias*. Frederico Westphalen: Ed. URI, 2013. pp. 31 – 48.; ALMEIDA, Maria Inês. *Desocidentada: experiência literária em terra indígena*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2009.; SANTOS, Eloína Prati dos. *Vozes autóctones das Américas: o discurso contracanônico da crítica indígena*. In: SEDYCIAS, João (org.). *Repensando a teoria literária contemporânea*. Recife: Ed. UFPE, 2015. pp. 661 – 685.

romance indígena, ou melhor, a tradução de *A casa redonda* (2014) [2012], de Louise Erdrich (ojibwe), pela editora Alfaguara.

É verdade que as teorias da literatura, nos debates sobre a categorização das manifestações literárias segundo as culturas que as produzem, têm chegado, muitas vezes, à conclusão de que esse não é um critério lícito de classificação. Com efeito, conforme reconheço na seção 1.1 deste trabalho, a postura de afirmar a existência do que pode ser chamado de “literaturas indígenas” não está livre de questionamentos – mas não existe nenhum que esteja, não é mesmo? Como bem coloca Daniel Munduruku na já citada entrevista,

é preciso lembrar ao Brasil que os povos indígenas foram deixados ocultos em boa parte do processo colonialista. Foram, e ainda são, povos que sobreviveram por teimosia, por coragem e por puro instinto de sobrevivência. Não há motivo, agora, para homogeneizar isso, tirando esse recorte étnico da literatura produzida por indígenas. Pensar que, há alguns anos, era defendido o fato de que os nossos povos não chegariam ao século 21, e que, hoje, estamos dominando as técnicas e tecnologias do mesmo mundo que não nos queria é algo formidável! É preciso que seja dito a todos.<sup>317</sup>

É preciso que seja dito a todos, também, que os povos indígenas são, como qualquer outro grupo, formados por sujeitos historicamente construídos, praticantes de culturas que, novamente, como qualquer outra, transformam-se ao longo do tempo. E há de ser dito, ainda, que, ao contrário do que o discurso hegemônico faz parecer, o contato com o invasor europeu não foi, de forma alguma, o ponto mais significativo da história dos povos originários do continente americano. Tampouco é a produção “pós-colonial” a mais importante da tradição literária – oral e escrita – ameríndia.

Reconheço que a minha escolha por fazer uma abordagem dos textos de Armstrong e Hogan a partir das teorias pós-coloniais, pois, pode ofender certas pessoas de origem indígena, e por isso peço desculpas. Como procurei demonstrar nos pontos 2.2 e 3.2, no entanto, o que entendo como “pós-colonial” não implica o fim do colonialismo, muito pelo contrário. Nesse “pós” está imbuída, sem dúvidas, a sedimentação ou a continuidade do colonialismo, e é contra ele e ao lado do discurso contra-hegemônico que eu me coloco. Sinto-me na obrigação de mencionar, ainda, que os romances estudados aqui podem levantar discussões acerca de outros temas dos quais não dei conta, como o feminismo e a ecocrítica, uma vez que são escritos por mulheres feministas que, dentro das obras e fora delas, suscitam questões relativas ao papel da mulher nas culturas indígenas e à posição do ser humano diante

---

<sup>317</sup> MUNDURUKU, op. cit., p. 30.



do meio ambiente. Outras faltas que não sou capaz de enxergar no momento certamente existem, e espero poder dialogar com outros estudiosos e estudiosas da área sobre elas para que possa seguir aprendendo. Espero, por fim, que esta pesquisa, desenvolvida com muita dedicação ao longo dos dois anos do meu Mestrado, encontre interlocutores interessados e críticos. E desejo, sobretudo, vida longa aos povos indígenas das Américas e às suas literaturas. Que continuem a lutar, a escrever, a resistir.

## REFERÊNCIAS

- ALLEN, Paula Gunn. **The Sacred Hoop**: Recovering the Feminine in American Indian Traditions. Boston: Beacon Press, 1992.
- APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai**: a África na filosofia da cultura. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- ARCHULETA, Elizabeth. I Give You Back: Indigenous Women Writing to Survive. **ASAIL**, v. 18, n. 4, 2006, pp. 88 – 114.
- ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução de Eudoro de Souza. 2 ed. São Paulo: Ars Poetica, 1993.
- ARMSTRONG, Jeannette. **Slash**. 10 ed. Penticton: Theytus Books, 2007.
- ASSMANN, Aleida. **Espaços da recordação**: formas e transformações da memória cultural. Tradução de Paulo Soethe. Campinas: Ed. da Unicamp, 2011.
- BAKHTIN, Mikhail. **Questões de Literatura e de Estética**: A Teoria do Romance. 5 ed. Traduzido por Aurora Fornoni Bernadini et al. São Paulo: Hucitec, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. Traduzido por Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 1997.
- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. 2. ed. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2013.
- BERNARDO, Gustavo. **O livro da metaficção**. Rio de Janeiro: Tinta Negra Bazar Editorial, 2010.
- BOOTH, Tabatha Toney. Cheaper than bullets: American Indian Boarding Schools and Assimilation Policy, 1890 – 1930. In: SPENCER, Mark B. (org.). **Images, Imaginations, and Beyond**: Proceedings and Papers of the Eighth Annual Native American Symposium. Durant: Southeastern Oklahoma State University Press, 2009. pp. 46-56.
- BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- BRUYNEEL, Kevin. **The Third Space of Sovereignty**. Minnesota: University of Minnesota Press, 2007.
- BURY My Heart at Wounded Knee. Filme. Direção: Yves Simoneau. [S.I.]: HBO, 2007. (133 min)
- CÂMARA, Isabelle. Literatura: encontro entre oralidade e memória de uma nação. **Continente**, v. 133, 2012. pp. 22 – 29.
- CANDIDO, Antonio. **Formação da Literatura Brasileira**: momentos decisivos. 11 ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2007.

CASTEEL, Alix. Dark Wealth in Linda Hogan's Mean Spirit. **ASAIL**, v. 6, n. 3, 1994. pp. 49-68.

CHURCHILL, Ward; MORRIS, Glenn T. Key Indian Laws and Cases. In: JAIMES, Annette. **The State of Native America: Genocide, Colonization, and Resistance**. Boston: South End Press, 1992. pp. 13-21.

\_\_\_\_\_. The Earth is Our Mother: Struggles for American Indian Land and Liberation in the Contemporary United States. In: JAIMES, Annette. **The State of Native America: Genocide, Colonization, and Resistance**. Boston: South End Press, 1992. pp. 139-188.

COSTA LIMA, Luiz. **Mímesis e modernidade: formas das sombras**. São Paulo: Paz e Terra, 2013.

COUTINHO, Afrânio. **Conceito de literatura brasileira**. Petrópolis: Vozes, 1981.

DANIEL Munduruku, o repertório das histórias é inesgotável. **Continente**, v. 133, 2012. pp. 30-31.

DEBO, Angie. **And Still the Waters Run: The Betrayal of the Five Civilized Tribes**. Norman: University of Oklahoma Press, 1940.

DELORIA, Vine (org.). **American Indian Policy in the Twentieth Century**. Norman: University of Oklahoma Press, 1985.

DORRIS, Michael. Native American Literature in an Ethnohistorical Context. **College English**, v. 41, n. 2, 1979. pp. 147-162.

ELIOT, Charles W. (org.). Letter of Christopher Colombus on His First Voyage to America, 1492. In: \_\_\_\_\_. American Historical Documents, 1000 – 1904, **Harvard Classics**, vol. 43 New York: Collier, 1910. Disponível em: <<http://nationalhumanitiescenter.org/pds/amerbegin/contact/text1/columbusletter.pdf>>. Acesso em: 28 mai. 2015.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa**. 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

FIGUEREDO, Thiago da Câmara. Teorias da Ficção: semelhanças e diferenças entre a Teoria do Efeito Estético, de Wolfgang Iser, e a Teoria da *Mímesis*, de Luiz Costa Lima. In: FARIAS, Sônia L. Ramalho de; PEREIRA, Kleyton Ricardo Wanderley. **Mímesis e Ficção**. Recife: Pipa Comunicação, 2013. pp. 45-72.

FIORIN, José. Luís. **Introdução ao pensamento de Bakhtin**. São Paulo: Ática, 2006.

FIXICO, Donald L. The Osage Murders and Oil. **The Invasion of Indian Country in the Twentieth Century: American Capitalism and Tribal Natural Resources**. Boulder: University Press of Colorado, 2012.

GRAÚNA, Graça. **Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013.

GUIBERNAU, Montserrat. **Nacionalismos: o estado nacional e o nacionalismo no século XX**. Traduzido por Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1997.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Traduzido por Beatriz Sidou. 2 ed. São Paulo: Centauro, 2006.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guaracira Lopes Louro. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

\_\_\_\_\_. “Quando foi o pós-colonial? Pensando no limite”. In: \_\_\_\_\_. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Tradução de Adelaine La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: Ed. da UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HARDIN, Michael. The Trickster of History: The Heirs of Columbus and the Dehistoricization of Narrative. **MELUS**, v. 23, n. 4, 1998. pp. 25-45.

HIRSCH, Marianne. The Generation of Postmemory. **Poetics Today**, v. 29, n. 1, 2008. pp. 103-128.

HOGAN, Linda. **The woman Who Watches Over the World: a Native Memoir**. New York: W. W. Norton & Company, 2001.

\_\_\_\_\_. The two lives. In: KRUPAT, Arnold. **Native American Autobiography: an anthology**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1994. pp. 435-450.

\_\_\_\_\_. **Mean Spirit**. Nova Iorque: Ballantine Books, 1990.

HUA, Anh. Diaspora and cultural memory. In: AGNEW, Vijay. **Diaspora, memory and identity: a search for home**. Toronto: University of Toronto Press, 2005. pp. 191-207.

HUENDORF, Shari. Literature and the Politics of Native American Studies. **Publications of the Modern Language Association of America**, v. 120, n. 5, oct. 2005, pp. 1618-1627.

HUTCHEON, Linda. **A poetics of post-modernism: History. Theory. Fiction**. New York: Routledge, 1988.

\_\_\_\_\_. “Historiographic Metafiction: Parody and the Intertextuality of History”. In: O’DONNELL, P.; DAVIS, Robert Con (orgs). **Intertextuality and Contemporary American Fiction**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989, pp. 3-30.

HUYSEN, Andreas. Present Pasts: Media, Politics, Amnesia. In: APPADURAI, Arjun (org.). **Globalization**. London: Duke University Press, 2001. pp. 57-77.

JEFFRIES, Judson L.; DYSON, Omari L.; JONES, Charles E. Militancy Transcends Race: A Comparative Analysis of the American Indian Movement, the Black Panther Party, and the

Young Lords. **Black Diaspora Review**, n. 1 v. 2. Bloomington: Indiana University Press, 2010. pp. 4-30.

KAUANUI, Kehaulani J. Indigenous. In: BURGETT, Bruce; HENDLER, Glenn. **Keywords for American Cultural Studies, Second Edition**. New York: NYU Press, 2014. pp. 133-137.

KLUGER, Ruth. **Paisagens da memória**: autobiografia de uma sobrevivente do Holocausto. Tradução de Irene Aron. São Paulo: Ed. 34, 2005.

KRUPAT, Arnold. Nationalism, Indigenism, Cosmopolitanism: Three Perspectives on Native American Literatures. In: \_\_\_\_\_. **Red matters**: Native American Studies. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2002. pp. 1-24.

LEVI, Primo. **É isto um homem?** Tradução de Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

LUKÁCS, György. **O romance histórico**. São Paulo: Boitempo, 2011.

MANUEL, George; POSLUNS, Michael. **The Fourth World**: an Indian Reality. Toronto: Collier Macmillan, 1974.

MCKEGNEY, Sam. Strategies for Ethical Engagement: An Open Letter Concerning Non-Native Scholars of Native Literatures. **ASAIL**, v. 20, n. 4, 2008. pp. 56-67.

MORAES, Anita Martins Rodrigues de. **Para além das palavras**: representação e realidade em Antonio Candido. São Paulo: Ed. da Unesp, 2015.

MURRAY, John A. Interview with Linda Hogan. **Terrain**, 1999. Disponível em: <<http://www.terrain.org/1999/interviews/interview-with-linda-hogan/>>. Acesso em: 16 jul. 2015.

ORTIZ, Fernando. Del fenómeno social de la “transculturación” y de su importancia en Cuba. In: \_\_\_\_\_. **Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar**. La Habana: Pensamiento Cubano, 1983. pp. 86-90.

ORTIZ, Simon J. Towards a National Indian Literature: Cultural Authenticity in Nationalism. In: PURDY, John L; RUPPERT, James (orgs.). **Nothing But the Truth**: An Anthology of Native American Literature. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 2001. pp. 120-125.

OWENS, Louis. Other Destinies, Other Plots: An Introduction to Indian Novels. In: \_\_\_\_\_. **Other destinies: Understanding the American Indian Novel**. Norman: University of Oklahoma Press, 1994.

PARKER, Robert Dale. **The Invention of Native American Literature**. Ithaca: Cornell University Press, 2003.

PRATT, Mary Louise. Pós-colonialidade: Projeto incompleto ou irrelevante? In: VÉSCIO, Luiz Eugênio; SANTOS, Pedro Brum (orgs). **Literatura e História**: Perspectivas e Convergências. Bauru: Ed. da EDUSC, 1999. pp. 17-54.

RENAN, Ernest. O que é uma nação? Traduzido por Samuel Titan Jr. **Plural**, v. 4, 1997. pp. 154-175.

ROSENFELD, Anatol. **Autores pré-românticos alemães**. Tradução de João Marschner. São Paulo: Herder, 1965.

RYGA, George. Foreword. In: ARMSTRONG, Jeannette. **Slash**. 10 ed. Penticton: Theytus Books, 2007. pp. ix-xi.

SAID, Edward W. **Cultura e Imperialismo**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SANTOS, Eloina Prati dos. Estratégias de afirmação da identidade americana nas literaturas brasileira, canadense e estadunidense. In: BERND, Zilá. **Escrituras híbridas: estudos em literatura comparada interamericana**. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 1998. pp. 199-214.

SAQUET, Marcos Aurélio; CANDIOTTO, Luciano Zanetti Pessoa; ALVES, Adilson Francelino. Construindo uma concepção reticular e histórica para estudos territoriais. In: PEREIRA, Sílvia Regina; COSTA, Benhur Pinós da; SOUZA, Edson Belo Clemente de. **Teorias e práticas territoriais: análises espaço-temporais**. São Paulo: Expressão Popular, 2010. pp. 53 – 68.

SCHILLING, Vincent. Native Actors Walk off Set of Adam Sandler Movie After Insults to Women, Elders. **Indian Country Today Media Network**, 2015. Disponível em: <<http://indiancountrytodaymedianetwork.com/2015/04/23/native-actors-walk-set-adam-sandler-movie-after-insults-women-elders-160110>>. Acesso em: 17 jan. 2015.

SCHNEIDER, Liane. “Escritoras americanas de origem indígena – que mulheres são essas?”. In: SANTOS, Luísa Cristina dos. **Literatura e mulher: das linhas às entrelinhas**. Ponta Grossa: Ed. da UEPG, 2002. pp. 39-51.

\_\_\_\_\_. **Escritoras indígenas e a literatura contemporânea dos EUA**. João Pessoa: Ideia, 2008.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Narrar o trauma: a questão dos testemunhos de catástrofes históricas. **Psicologia clínica**, v, 20, n. 1, 2008, pp. 65-82.

SHOHAT, Ella. Notes on the Postcolonial. In: MONGIA, Padmini. **Contemporary Postcolonial Theory – a reader**. New York: Arnold, 1996. pp. 321-334.

SMITH, Paul Chaat; WARRIOR, Robert Allen. **Like a Hurricane: The Indian Movement from Alcatraz to Wounded Knee**. New York: New Press, 1996.

STEVENSON, Winona. “Ethnic” Assimilates “Indigenous”: A Study in Intellectual Neocolonialism. **Wicazo Sa Review**, v. 12, n. 1, 1998. pp. 33-51.

STYVENDALE, Nancy Van. The trans/historicity of trauma in Jeannette Armstrong’s “Slash” and Sherman Alexie’s “Indian Killer”. **Studies in the Novel**, v. 40, n. 1-2, 2008, pp. 203-223.

THOMAS, Robert K. Pan-Indianism. **Midcontinent American Studies Journal**, v. 6, n. 2, 1965. pp. 75-83.

TUGNY, Rosângela Pereira de (org.). **Cantos Tikmũ'ũn para abrir o mundo**. Belo Horizonte, Ed. da UFMG, 2013.

VIEIRA, Anco Márcio Tenório. A propósito do conceito de literatura nacional. **Labirintos**, Feira de Santana, n. 8, 2010.

WALTER, Roland. Entre Gritos, Silêncios e Visões: Pós-Colonialismo, Ecologia e Literatura Brasileira. **Revista Brasileira de Literatura Comparada**, São Paulo, v. 1, n. 21, p. 137-168, 2012.

\_\_\_\_\_. Mobilidade cultural: o (não-)lugar na encruzilhada transnacional e transcultural. **Interfaces Brasil/Canadá**, n. 8, 2008, pp. 37 – 56.

WARRIOR, Robert. Indian. In: BURGETT, Bruce; HENDLER, Glenn (orgs.). **Keywords for American Cultural Studies, Second Edition**. New York: NYU Press, 2014. pp. 133-136.

WHITE, Frederick H. Introduction: Language and Literature. **ASAIL**, v. 18, n. 1, 2006, pp. 83-98.

WHITE, Hayden. **Tropics of Discourse**. Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press, 1978.

WILLIAMSON, Janice. Jeannette Armstrong: What I intended was to connect...and it's happened. In: \_\_\_\_\_. **Sounding Differences: Conversations with Seventeen Canadian Women Writers**. Toronto: University of Toronto Press, 1992. pp. 111-129.

WOMACK, Craig S. **Red on Red: Native American Literary Separatism**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

## ANEXOS

Anexo A – Notícia sobre John Stink, extraída da página 4 do “Spartanburg Herald Journal”, 25 de outubro de 1925.

## OSAGE CHIEF IS NOW A RICH MAN

John Stink Is a Living Ghost  
Among Own People.

### HE CANNOT SPEAK ENGLISH

Pawhuska, Okla., Oct. 21. (AP).—A living ghost among his own people is John Stink, hermit of the Osages. Buried as dead and resurrected from the grave, he lives today alone in a tepee, an outcast from his tribe, a spirit shunned.

John is 62. He is wealthy, oil royalties alone bringing him more than \$1,000 a month. But he is shut off from almost all communication, because he cannot speak English and none of his people dare talk with him.

Twenty-one years ago Ho-tah-mole, which was John's Indian name, became ill of a fever. He swooned and in falling was knocked unconscious. All the witchery of the Indian medicine man could not restore him to consciousness. So he was pronounced dead and a few hours later was buried with the tribal ritual.

The Osage custom was to bury the dead in a shallow grave, the corpse in a sitting posture, with the head above ground. Over the body they would build a small mound of rocks, sticks and mud, leaving the head alone uncovered.

The cool earth and a few hours' time restored John. He worked his way out of the grave and crawled to his tepee. It was night, John's relatives mistook the figure at the tepee entrance for a ghost. And to them he has remained a wraith ever since.

For some years Ho-tah-mole eked out an existence in Pawhuska. His only companions were dogs. With them at least he could commune.

When oil came, a guardian was appointed and John was moved to his own land near here. There he lives, like an Indian of old, hunting, fishing and talking to his dogs.



## Anexo B – Material didático oferecido pelo Ministério da Educação (2013)

98

### BRINCAR DE ÍNDIO

(Michael Sullivan/ Paulo Massadas  
disco Xou da Xuxa da Som Livre)

VAMOS BRINCAR DE ÍNDIO  
MAS SEM MOCINHO  
PRA ME PEGAR  
VENHA PRA MINHA TRIBO  
EU SOU O CACIQUE  
VOCÊ É MEU PAR.

ÍNDIO FAZER BARULHO  
ÍNDIO TER SEU ORGULHO  
VEM PINTAR A PELE  
PARA A DANÇA COMEÇAR.

PEGO MEU ARCO E FLECHA  
MINHA CANOA  
E VOU PESCAR  
VAMOS FAZER FOGUEIRA  
COMER DO FRUTO  
QUE A TERRA DÁ.

ÍNDIO FAZER BARULHO  
ÍNDIO TER SEU ORGULHO  
ÍNDIO QUER APITO  
MAS TAMBÉM SABE GRITAR.

ÍNDIO NÃO FAZ MAIS LUTAS  
ÍNDIO NÃO FAZ GUERRA  
ÍNDIO JÁ FOI UM DIA  
O DONO DESSA TERRA  
ÍNDIO FICOU SOZINHO  
ÍNDIO QUERER CARINHO  
ÍNDIO QUERER DE VOLTA  
A SUA PAZ.

**TRABALHANDO COM A MÚSICA**

- Colocar a música para as crianças ouvirem.
- Perguntar sobre quem fala a música, se elas já viram algum índio, o que fazem, onde e como eles vivem, etc.
- Deixar que dançam com movimentos indígenas.
- Pedir para falarem da parte de que mais gostaram.



### Dia 19 de Abril Dia do Índio

Os índios foram os primeiros habitantes do Brasil.  
No começo, havia muitos índios vivendo livres nas nossas florestas.  
Hoje, eles são em número bem reduzido.

Os índios vivem em grupos chamados tribos.  
Cada tribo tem um chefe guerreiro, chamado cacique ou morubixaba,  
e um chefe religioso, chamado pajé, que também é curandeiro da tribo.

As casas dos índios chamam-se ocas. São cabanas construídas com  
paus e barro, cobertas de palha ou folhas de árvores.  
A reunião de ocas forma uma pequena aldeia  
chamada taba.

As armas dos índios são o arco, a flecha, a  
lança, o tacape e a zarabatana.

Os índios costumam dormir em redes ou  
esteiras.

Alimentam-se da caça, da pesca e de vegetais.  
Plantam mandioca, milho, batata-doce, etc.  
Gostam de cantar e de dançar. Seus  
instrumentos musicais são o tambor, o chocalho, a  
flauta e o maracá.

Os índios andam nus ou quase nus. Alguns  
usam tangas e cocares feitos de penas coloridas de  
aves.

Costumam pintar o corpo com tintas extraídas  
das plantas.

Enfeitam-se com colares e pulseiras feitos com  
dentes de animais.

Adoram o sol, que chamam de Guaraci, a lua,  
que chamam de Jaci, e outros deuses.



Fonte: <http://portaldoprofessor.mec.gov.br/fichaTecnicaAula.html?aula=50004>