

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

Utopia das transculturas: Maíra e Ashini

KÁTIA DE FRANÇA MONTEIRO VASCONCELOS

Recife
2003

Kátia de França Monteiro Vasconcelos.

Utopia das transculturas: Maíra e Ashini

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Teoria da Literatura.

Orientador:
Prof. Dr. Sébastien Joachim

Recife
2003

Utopia das transcultururas: Maíra e Ashini

Kátia de França Monteiro Vasconcelos

Dissertação aprovada pela Banca Examinadora composta pelos Professores:

.....
Dr. Sébastien Joachim
(Orientador)

.....
Dr. Ricardo Bigi

.....
Dr. Paulo Carneiro Cunha

Recife
2003

AGRADECIMENTOS

A meus pais e irmãs, pelos gestos de bondade e carinho. Minha eterna gratidão.

Aos meus queridos esposo e filhos, pelo amor e imensa compreensão.

Ao meu orientador, professor Sébastien Joachim, pela dedicação, orientação e disposição.

Aos Professores e Funcionários da Pós-Graduação em Letras, pelo aprendizado e apoio.

A Alexandre Vasconcelos e Saulo Lima, pela disponibilidade e boa-vontade quando mais precisei.

Aos companheiros e colegas de curso e a Viviane, Rosana, Elizabete e Laércio, em particular, pela amizade e solidariedade.

Às companheiras de utopia Cecília Maria, Wilma Costa e Edinar Baía, pela credibilidade, carinho e apoio ao meu trabalho.

À CAPES, que proporcionou minha dedicação ao mestrado.

Dedicado aos meus primeiros símbolos de amor: meu pai, Geraldo Monteiro, e minha mãe, Nair de França; ao companheiro de todas as horas Ricardo “Ashini”, aos frutos do meu amor Filipe “Keiriporã” e Laís “Tainá-Can”.

SUMÁRIO

Resumo/ Résumé	7
Introdução	9
Capítulo I – América: terra de utopias	14
1.1 Multiculturalismo: a condição para criar uma autohistória	14
1.2 Literatura: a possibilidade do diálogo	21
1.3 Identidade transcultural	28
Capítulo II – Exclusão étnica	36
2.1 Alteridade: a descoberta do outro	36
2.2 Imagens indígenas nos romances Maíra e Ashini	47
2.2.1 Título: a primeira imagem	48
2.2.2 Narrador: o mestre de cerimônias	50
2.2.3 Mitos e seus inter-relacionamentos	60
Capítulo III – Transposição de fronteiras	68
3.1 Isaías e Ashini: estrangeiros de seu mundo	68
3.2 Um lugar para todos	76
Considerações finais	80
Bibliografia	84

RESUMO

Este trabalho tem por finalidade a análise comparativa da figura do ameríndio, dentro de um processo de formação de identidade multicultural, nos romances **Maíra**, do brasileiro Darcy Ribeiro e **Ashini**, do quebequense Yves Thériault. Trata-se de examinar as possibilidades de reconstrução, via ficção, da imagem de comunidades étnicas postas habitualmente à margem da sociedade. As obras escolhidas tematizam o hibridismo, a memória, a territorialização; caracterizam também o índio como sujeito-cidadão. Nosso alicerce teórico remete principalmente aos conceitos bakhtinianos de discurso, dialogismo, polifonia que nos ajudaram a reler os textos, a reconstruí-los com vista a uma reflexão crítica sobre a realidade histórica dos índios do Brasil e do Canadá, assim como sobre o imaginário projetado sobre ambas as comunidades através de seus representantes ficcionais. Além de Bakhtin, temos solicitado igualmente os recursos de Néstor Canclini e Homi Bhabha para esclarecer os conflitos interétnicos suscitados nos textos pela presença de personagens que, por mais estranhos que possam parecer, são membros autênticos de nossa americanidade.

RÉSUMÉ

Ce travail a pour but l'analyse comparative de la figure de l'améri­dien dans le cadre d'une quête de l'identité multiculturelle. Pour ce faire, nous avons choisi deux romans: **Maíra**, du brésilien Darcy Ribeiro et **Ashini**, du québécois Yves Thériault. Cette recherche offre la possibilité de construire positivement l'image de ces personnages appartenant à des communautés ethnoculturelles souvent reléguées à la marge de nos sociétés. Les oeuvres choisies thématisent l'hybridité, la mémoire, la territorialisation; elles caractérisent également l'indien comme sujet et comme citoyen, autant de notions convergentes avec l'identité. Cette dernière, objet-pivot de nos réflexions, reçoit les précieux apports théoriques de Mikhail Bakhtin en ce qui concerne les notions de discours, de dialogisme, de polyphonie, et même pour la manière d'articuler les textes avant de les soumettre à l'examen. Nous avons aussi bénéficié, dans notre effort d'éclairer les conflits que suscite la présence de l'indien dans la diégèse, des contributions de Néstor Canclini et de Homi Bhabha. Cela nous a permis de mieux situer historiquement et imaginativement ces personaj­es-emblèmes qui, pour étranges à nos coutumes qu'ils puissent paraître, ne sont pas moins des membres de plein droit de notre américanité.

Introdução

“Sou mairum, sou dos mairuns. Cada mairum é o povo Mairum inteiro [...] Será assim porque estamos ameaçados de extermínio e é preciso que até o último de nós viva e pulse nosso povo”.

(Maíra, Darcy Ribeiro).

Um dos aspectos mais importantes apresentados neste início de século por parte de vários estudiosos de diversas áreas é um projeto de emancipação cultural no qual se busca uma troca e modificações no interior das culturas em um território geográfico.

Supõe-se, sem negar as desigualdades de condição, uma transferência recíproca: sem etnocentrismo, sem a presunção de uma cultura “superior”, sem absorção de uma por outra, mas apenas modificação recíproca.

Procura-se o sujeito que carrega marcas indisfarçáveis de sua cultura e que não lhe podem ser abstraídas. Elementos que se distribuem descontinuamente, criando uma imagem significativa.

O romance parece ser o lugar ideal para se dar início a esse projeto de emancipação, pois ele é o produto de um trabalho artesanal que requer técnica, reflexão e elaboração consciente.

Ele é um gênero literário que questiona, desperta a consciência crítica, além de possuir função social de desalienação. O seu espaço parece ser o suporte preponderante para a compreensão de uma transferência recíproca, devido à sua capacidade de expandir-se, delimitar-se e desdobrar-se extensionalmente.

Restringindo a indagação ao Brasil e ao Canadá, o enfoque deste trabalho será a análise histórica, social e cultural de **Maíra** do brasileiro Darcy Ribeiro e de **Ashini** do quebequense Yves Thériault. Também se estudará a figura do ameríndio dentro do contexto multicultural de ambos os países e a posição que ele ocupa no processo de formação da identidade nacional e cultural.

Nosso embasamento teórico remete aos estudos de Mikhail Bakhtin, Néstor García Canclini e Homi Bhabha. Bakhtin questiona a construção textual e oferece condições para a abordagem discursiva do fenômeno literário.

Os trabalhos de Néstor García Canclini e de Homi Bhabha esclarecem os conflitos sócio-culturais vinculados ao conceito da americanidade que transcorre em filigranas nos romances **Maíra e Ashini**. Proporcionam, também, uma investigação sobre os sonhos de renovação nas literaturas do Novo Mundo.

O título deste trabalho **Utopia das transculturais: Maíra e Ashini** quer sublinhar a possibilidade de realização de uma emancipação sócio-cultural. Para isso, a Literatura Comparada funcionará como arcabouço metodológico e interdisciplinar por ser aberta aos problemas e às preocupações da nossa época, às suas prováveis causas históricas, bem como aos estudos culturais.

O *corpus* foi escolhido a partir das vozes indígenas nas narrativas dos autores, assim como a respectiva consciência étnica destes. Ambos possibilitam estudar o ameríndio enquanto figura fundadora da desterritorialização cultural que marca a passagem do europeu à América.

Dividimos este trabalho em três capítulos. O primeiro capítulo **América: terra de utopias** focaliza o processo da identidade nacional numa sociedade multicultural. Ele se desenvolve em torno das seguintes asserções: uma identidade multicultural não altera a uniformidade de uma nação; a literatura funciona como um meio de chamar à atenção para o hibridismo e a memória cultural. A produção cultural é determinante na linguagem e a constitui criticamente.

O segundo capítulo **Exclusão étnica** trata do processo de exclusão na sociedade não-indígena. Procura-se aqui caracterizar o índio como sujeito-cidadão consciente de seus direitos, engajado na luta por suas terras e o reconhecimento de sua particularidade. Examina-se também a visão de mundo dos respectivos romances.

O terceiro capítulo **Transposição de fronteiras** remete ao tema da territorialidade em sua ligação com a identidade. A questão se volta para o sujeito que transita entre dois espaços distintos e a imagem que se forma a partir deste deslizamento.

As questões abordadas constituem uma tentativa de reconstrução das identidades culturais ameaçadas pelo capitalismo predador e pelo poder neocolonialista.

CAPÍTULO I

América: terra de utopias

“Começa agora a floresta cifrada
A sombra escondeu as árvores
Sapos beijudos espiam no escuro.”

(Raul Bopp, **Cobra Norato**).

1. América: terra de utopias

A existência de elementos culturais indígenas, africanos e europeus expressa a necessidade de se rediscutir questões ligadas ao desvendamento de uma identidade nacional, ao colonialismo, às relações de dependência, globalização e todas as implicações culturais daí decorrentes. Para tratar da especificidade da natureza americana inerente a uma cultura mestiça, levar-se-á em consideração a proposta de que a produção cultural adota as estruturas culturais não apenas como determinantes de uma linguagem, mas de fato, como constituintes da mesma. Também será abordada a questão da literatura como o lugar que permite o diálogo entre a diversidade e o fato deste diálogo não alterar a uniformidade de uma nação. Dessa forma, a esperança dilata o real e expande o possível.

1.1 Multiculturalismo: a possibilidade para criação de uma autohistória

A interação de diferentes etnias e culturas associadas às migrações e ao desenvolvimento dos estudos sociais e humanos gerou um questionamento de fronteiras em várias escalas, principalmente no que se refere à monoculturalidade, uma vez que esta carrega em seu bojo um conceito de nação nela baseado.

A discussão fronteiriça perante a falência de convicções científicas, de dogmas explicativos, de regimes socialistas, entre outras gera uma encruzilhada de incertezas, possibilita uma abertura da história para os diversos aspectos da realidade e facilita a percepção da descontinuidade dentro desse contexto multifacetado e díspare.

Desta inter-relação emerge o imaginário social cujas idéias-imagens dão-lhe um suporte como forma específica de uma ordenação de sonhos e de desejos coletivos.

A conquista da América foi um fato surpreendente da história, acarretando uma revolução psíquica através do encontro de populações que vivenciavam um outro tempo e eram orientadas por outros valores. A América reatualizou a utopia da visão européia. A sua identificação com a terra da promessa ao lado do forte apelo de sensualidade, exotismo e fascínio proporcionou a imagem de um mundo alternativo.

A utopia desse mundo alternativo, no entanto, resultou em experiência fracassada, uma vez que a colonização se impusera com a apropriação da terra, a subjugação do Outro, a imposição de valores, normas, cultura, religião, como também a junção mal resolvida de elementos diversos. Autores como Darcy Ribeiro e Yves Thériault franqueiam, através dos romances **Maíra** e **Ashini**, respectivamente, a possibilidade de uma sociedade fundamentada em leis justas e em instituições político-econômicas comprometidas com o bem-estar da coletividade. Tornam-se debatedores do tema do que seriam as raízes de um país multiétnico, e tomam o devido cuidado para não folclorizar o assunto.

Os respectivos romancistas questionam a posição ocupada pelas nações indígenas na medida que uma coletividade vivencia uma situação de submissão, subordinação, exploração ou outra situação negativa qualquer. Concomitantemente para a cultura fica um ganho elevado, porque a temática se prolifera estimulada pela convivência destes contrários. Os respectivos autores trabalham numa nova mudança e buscam vencer os desafios da sociedade, transformando-a e criando as bases de uma cultura.

A idéia de cultura híbrida serve para pensar tudo aquilo que não cabe mais sob o rótulo de culto, popular e massivo, uma vez que o processo de globalização que abrange todos os setores da sociedade contemporânea não deixa de fora as manifestações culturais existentes na dinâmica social:

[...] não há muito sentido estudar esses processos “desconsiderados” sob o aspecto de culturas populares. É nesses cenários que se desmoronam todas as categorias e os pares de oposição convencionais (subalterno/hegemônico, tradicional/moderno) usados para falar do popular. Suas novas modalidades de organização da cultura, de hibridação das tradições de classes, etnias e nações requerem outros instrumentos conceituais (CANCLINI, 2000:282).

Isto é, o processo de hibridação coloca no mesmo plano as diversas manifestações da cultura contemporânea, rompendo as fronteiras estabelecidas pela lógica da modernidade onde o culto deveria estar nos museus e o popular nas praças e feiras. O tradicional e o moderno, portanto, não sofrem uma oposição, ao contrário, convivem em um mesmo cenário social. Surgem, neste sentido, novas formas de identidade cultural que já não podem ser consideradas como autênticas, nem ligadas apenas a um território, porque “cada local, não importa onde se encontre, revela o mundo, já que os pontos desta malha abrangente são susceptíveis de intercomunicação” (ORTIZ, 1996:106).

Tanto o Brasil quanto o Canadá apresentam este fenômeno multicultural devido, especialmente, à presença de minorias nacionais autóctones que sofrem, ainda hoje, exclusão, embora numa escala diferente do processo colonial.

A história da formação do povo brasileiro apresenta um vasto período de ocupação territorial pelas nações indígenas que aqui chegaram muito antes dos portugueses. Estes quando aportaram nesta região não descobriram país nenhum, porque este “país” tal como hoje é con-

cebido, não existia. Ele foi nascendo no processo histórico da colonização e na negação e resistência ao colonizador.

Na sua empreitada eminentemente mercantil, o colonizador dizimou algumas nações indígenas e trouxe, a ferro e fogo, milhões de negros africanos, de diferentes nações, para suprir as necessidades de mão-de-obra dos empreendimentos que se caracterizavam como um tipo de monocultura inteiramente voltada para o mercado externo e tinham, por base, a força de trabalho escrava. Nessa sociedade colonial, quase não havia homens livres, o que faz lembrar as dezenas de milhões de excluídos da sociedade brasileira de hoje com seus sem-emprego, sem-terra, sem-teto e sem-direitos.

A formação da consciência nacional originou-se por meio de rebeliões de todos os tipos, da resistência indígena, dos quilombos e de conspirações que as elites procuram escamotear, tentando passar a idéia de um país nascido da fusão harmônica e pacífica entre os autóctones, negros e portugueses. Nesta perspectiva, não haveria lugar para lutas, conflitos e contradições. No entanto, elas sempre existiram e justificam os enormes contrastes sociais que são uma das marcas mais destacadas do Brasil atual.

Restringindo o campo dos excluídos aos autóctones, observa-se que a luta das nações indígenas, no Brasil, baseia-se no exercício de seus direitos. A Constituição Federal reconhece as suas crenças, línguas, costumes, tradições e o direito originário sobre as terras tradicionais. Este fato possibilita o ressurgimento de alguns povos e a reapropriação de sua verdadeira identidade, uma vez que muitos haviam sido condicionados a esconder a sua origem e a terem vergonha da própria língua.

Assim sendo, a apropriação de informações por parte das nações indígenas, no que se refere à garantia dos direitos constitucionais, permite ao indígena brasileiro o exercício da cidadania.

Em relação ao Canadá, a tradição de tolerância atual é fruto de um passado de conciliações que passou por duas etapas. A primeira no século XVIII quando os exploradores franceses e ingleses, na procura de um novo caminho para os mercados do Oriente, navegaram pelas águas da América do Norte e constituíram vários postos. A segunda no século XIX com a ascensão dos Estados Unidos que, ao final da Guerra Civil, tornaram-se mais poderosos e geraram a união das colônias inglesas como único modo de afastar eventuais possibilidades de anexação.

O Canadá dos séculos XVI e XVII apresentava o relato de descobridores e aventureiros franceses. Depois de três invasões sucessivas, na metade do século XVIII, passou-se a ouvir a voz inglesa esboçando o imaginário canadense. Com o século XIX, o Canadá não atingiu claramente uma autodefinição nacional, mesmo depois do estabelecimento da Confederação de 1867. A partir de então, o Quebec tentou construir e manter uma identidade canadense-francesa de resistência em relação à cultura canadense-inglesa, começou a narrar a realidade mais próxima, a falar aos compatriotas.

No século XX, o radicalismo conservador da política canadense conviveu com uma das mais dinâmicas nações do mundo, mantendo-se na contra-corrente da história por várias décadas. As duas grandes guerras mudaram esse cenário, pois os imigrantes, de número elevado e de origem variada, que aportaram no Canadá dinamizaram o país. Por outro lado, a manutenção de uma relação sólida entre Igreja e Estado assegurou uma cultura distinta ao Extremo Norte do continente. Isso fez com que o *souverainiste* quebequense, anteriormente denomina-

do de separatismo, passasse a reforçar, após 1960, a emergência da cultura canadense de língua inglesa.

Após a Segunda Guerra, a maioria das características de isolamento começaram a cair e com elas as restrições culturais de um país consciente de pertencer a si mesmo e também ao mundo moderno. O ritmo descentralizante das regiões passou a ser uma vantagem, bem como a relação do povo com a natureza, os índios, os animais. Hoje em dia, torna-se bastante difícil definir o que é ser cem por cento canadense, porque o país não só foi colonizado por dois povos, como foi consolidado por outros.

A causa aborígene no Canadá vem crescendo através de campanhas pelos direitos à terra e a suas riquezas naturais (caça e pesca), bem como pelos direitos constitucionais. As Primeiras Nações reivindicam, além desses direitos, um autogoverno e escolas próprias para se preservar, dentre outros objetivos, os idiomas nativos.

O difícil aprendizado da sobrevivência para aqueles que tentaram aplicar sobre a natureza e nações indígenas inúteis modelos de civilização europeus; a colonização exploratória; os genocídios em relação à terra e aos nativos funcionam como elementos de aproximação entre a cultura canadense e a brasileira.

A trajetória de formação do povo brasileiro e canadense apresenta uma hibridação cultural como fator de transtextualidade entre culturas americanas, possibilitando o exercício da interlocução e do diálogo, sem o qual não se completa o ciclo vital da cultura.

É de grande interesse a hipótese formulada por Homi Bhabha em seu livro **O Local da Cultura**. Nesta obra, o autor caracteriza a cultura por meio de identidades ao mesmo tempo plurais e parciais. Segundo o mesmo, a resistência aos discursos hegemônicos se dá principalmente através do uso estratégico da ambivalência inerente ao poder colonial. Esta, por sua

vez, possibilita o recurso à “mímica”, e não à mimese, do modelo europeu, bem como a constituição de sujeitos culturais híbridos que se revelam, ao mesmo tempo, como uma semelhança e uma ameaça (BHABHA, 1998:130-131).

Bhabha, a partir de considerações sobre o hibridismo, propõe o local da cultura como um entre-lugar deslizante, marginal e estranho, capaz de desestabilizar essencialismos e estabelecer uma mediação entre a teoria crítica e prática política, uma vez que resulta do confronto de dois ou mais sistemas culturais que dialogam agonizantemente (ibid.: 20-21).

A cultura, portanto, deve ser concebida como um espaço transcultural de influências mútuas que implica em reivindicações e conquistas por parte das chamadas minorias ou excluídos. Reivindicações e conquistas bastante concretas: legais, políticas, sociais e econômicas.

1.2 Literatura: a possibilidade do diálogo

A escrita é a negação do esquecimento, trabalha a memória, funciona como obstáculo à possibilidade ou à imposição amnésicas que buscam calar o que já se sabe. As palavras são testemunhas informantes que registram as perguntas de uma determinada época. A leitura, portanto, pode representar a descoberta/reconhecimento desses questionamentos que unem a historicidade de um texto e, paradoxalmente, sua permanência.

Os romances **Maíra** e **Ashini** rejeitam o convite ao esquecimento. Acolhem a diferença enquanto as sociedades desejam acobertá-las. Brincam e reorganizam os sistemas lógicos e os paralelismos referenciais que as sociedades preferiam não ouvir. Cercam as certezas coletivas e procuram abrir fendas em suas defesas. Permitem a blasfêmia, a imoralidade, o erotismo que

as sociedades só admitem como vícios privados; opinam sobre história e política, por isso não deixam de ser, a seu modo, verdadeiros.

No processo de formação do imaginário coletivo intervêm manifestações e interesses precisos. Não se deve esquecer que o imaginário social é uma das forças reguladoras da vida coletiva, normatizando condutas e pautando perfis adequados ao sistema.

As relações de literatura da América entre si, particularmente entre Brasil e Canadá, bem como a de ambas com a Europa, estão vinculadas à questão de identidade. Os elementos presentes como afirmação de uma nacionalidade multicultural e a busca de uma fala capaz de expressar o caráter nacional, o mais fiel possível, constata-se nas temáticas de suas respectivas produções.

O fato de essas literaturas terem sido originadas das européias, constituindo assim uma mistura cultural, como também, o fato de que o processo de formação das mesmas representou um confronto com as literaturas européias possibilitou à literatura desses países uma feição particularizada.

Não se pode omitir que a “poética da relação” (E. Glissant) seja uma maneira do imaginário freqüentar o mundo, levando em consideração a diversidade de todos os povos. Essa poética se tece no encontro dinâmico de todas as problemáticas da humanidade, da mistura de todas as histórias particulares que são sempre diferentes. Só a diferença assegura a energia e a preservação do diverso. Os elementos heterogêneos em contato devem ser valorizados sem nenhuma hierarquia.

Dentre todos os gêneros literários, o romance é aquele que melhor realiza a visão crítica da realidade, representa um mundo trazido para dentro do leitor e poderá, inclusive, modificar uma maneira de estar no mundo. Ler um romance corresponde a um constante confrontar de

pontos de vista, experiências e aspirações, pois a narrativa está repleta de vida e de verdades que se assemelham à vida e às verdades do ser humano. O autor, por sua vez, está sempre interessado em captar o jogo e a própria nota, o ritmo estranho e irregular da vida.

A vida é uma realidade social e cultural e nelas se inscreve o significado do romance, mesmo que se tenha também o fato de que o mundo subjetivo do autor constitui elemento fundamental na criação da narrativa. Esta participação do elemento subjetivo, no entanto, não significa esquecer que o próprio pensamento e as próprias convicções dos indivíduos são positivamente influenciados pelos contextos sociais, culturais e histórico.

Como a formação de um dado momento da sociedade nutre-se das contribuições dos indivíduos e, por outro lado, as estruturas sociais exercem marcante influência nos próprios indivíduos, tem-se igualmente, como verdadeiro, o fato de o romance não apenas ser influenciado pelas características do quadro sócio-cultural em que foi concebido, mas, da mesma forma, ter a possibilidade de exercer influência sobre a mesma sociedade, e em outras posteriores.

A “poética da relação” associada ao dialogismo, enquanto possibilidades da prosa romanesca, dá um caráter híbrido ao romance, uma vez que o dialogismo, segundo Mikhail Bakhtin, é um fenômeno presente em todas as manifestações de linguagem criada pelo homem. O dialogismo, assim, alcança os diversos produtos culturais. O mesmo deve ser compreendido enquanto percepção da linguagem interativa, tipicamente representado na prosa romanesca através de articulações internas do discurso plurilíngüe, pluriestilístico e plurivocal.

A definição de romance, enquanto gênero, para o teórico russo corresponde ao confronto entre fala e escritura. Bakhtin situa a noção de dialogismo como compreensão do discurso romanesco e de toda relação que o homem mantém com o mundo através da linguagem, justi-

ficando o conceito de romance como representação do homem que fala, que expõe e discute idéias.

O romance surge para representar a vida cotidiana através da representação do homem e sua linguagem. Para Bakhtin:

O tema do sujeito que fala tem um peso imenso na vida cotidiana. Ouve-se, no cotidiano, a cada passo, falar do sujeito que fala e daquilo que ele fala. Pode-se mesmo dizer: fala-se no cotidiano, sobretudo a respeito daquilo que os outros dizem – transmitem-se, evocam-se, ponderam-se, ou julgam-se as palavras dos outros, as opiniões, as declarações, as informações; indigna-se ou concorda-se com elas, discorda-se delas, refere-se a elas, etc. (BAKHTIN, 1988:139).

Isto é, a escritura que enuncia o texto do romance é, no mínimo, representação de uma voz. O romance é expressão da diversidade discursiva, sem privilégios nem para a fala, nem para a escrita, soa favoravelmente à reivindicação. Se o mesmo foi capaz de incorporar, modificar e reunir conjuntos expressivos heterogêneos, sua matriz discursiva só poderia ser igualmente complexa, descaracterizando, desta forma, a dimensão da linguagem única.

A oralidade sugerida pelo dialogismo bakhtiniano deve ser interpretada como imagem de linguagem e não como mera transmissão de voz. Trata-se de um discurso bivocalizado duplamente orientado pela sua condição de fala e escritura. A escritura reporta-se à voz do autor que, por sua vez, enuncia palavras suas e de outros, criando assim um campo complexo de representação.

Para entender o romance como discurso, Bakhtin sublinha a recuperação dos vínculos com manifestações culturais que se desenvolveram fora do circuito oficial. Ao reconhecer e valorizar os gêneros “menores” que entram na constituição do romance, o teórico russo desve-

la um discurso híbrido e encontra as bases do romance polifônico. Estas são o princípio da literaturidade e o fenômeno da bivocalidade do discurso.

A primeira é definida como a imagem que a língua culta imprime ao discurso literário para que este se constitua como representação enobrecida, distante de tudo que esteja fora do âmbito da cultura oficial. No entanto, a linguagem uniforme do discurso romanesco é relativa, porque nela existe uma bivocalidade que oculta um outro tipo de discurso, às vezes radicalmente adverso ao discurso enobrecido da enunciação.

A segunda é analisada pela combinação de estilos fundamentados, sobretudo, pela diversidade social das linguagens que organizam artisticamente sua expressão, dificultando a consolidação de uma estrutura canônica.

A “bivocalidade” representa o discurso dentro do discurso. Dialogia funciona como a internalização de diferentes pontos de vistas discursivos, chegando-se assim ao vínculo do romance com discursos marginais, ao circuito da literaturidade. A bivocalidade funciona como resultado da assimilação de formas expressivas de outros gêneros, o que contribui para a pluralidade estilística do romance.

O fenômeno de exclusão social que acompanha a progressiva busca de autonomia do campo das produções culturais, vem contrariar o projeto democratizador previsto pelos iluministas para a modernidade.

Na concepção iluminista, a ciência e a arte, liberadas da tutela religiosa, poderiam ajudar a controlar as forças naturais, ampliar a compreensão do mundo, a progressão moral e a justiça nas relações sociais. Ao contrário dessas idéias, a autonomia de cada domínio vai-se institucionalizando e gerando profissionais especializados nos códigos da sua área, como um dos traços da divisão social do trabalho e da compartimentação do saber que acompanha a moder-

nidade. Essa independência da arte hegemônica provocou sua desconexão da vida cotidiana, e fez crescer seu valor de distinção social.

Coexistem visões e maneiras diferentes de se pensar o problema entre moderno e pós-moderno. Para Jean-François Lyotard, a sociedade é vista como um universo de “jogos de linguagens”, interações sociais específicas mediatizadas por vários tipos de enunciados onde cada um obedece a regras próprias, não-redutíveis às demais. A sociedade é uma rede formada pela superposição parcial de várias classes de enunciados que descrevem fatos ou acontecimentos, que formulam normas ou recomendações, que traduzem vivência e estados de espírito, que transmitem ordens ou instruções etc. Esses jogos de linguagem são heteromórficos entre si, significando que não há regras gerais que possam disciplinar a todos. A sociedade, portanto, é pluralista e não um sistema durkheimiano de solidariedades. É um aparecimento incontrolável de multiplicidade e particularismo (LYOTARD, 1988:15-18).

Segundo Lyotard, a ciência moderna é inseparável das “narrativas legitimadoras”, assim como a emancipação do povo ou do gênero humano para o Iluminismo e a autobiografia do Espírito para Hegel. Ela é legitimada porque serve para libertar o homem, ou porque tem um lugar definido no sistema enciclopédico dos conhecimentos, tal como o da filosofia especulativa (ibid.: 11-14).

O que caracteriza a ciência pós-moderna é a incredulidade com relação às narrativas legitimadoras. Isso não significa um processo de deslegitimação, mas sim, uma nova forma de legitimação baseada na pragmática do próprio discurso científico, uma vez que a ciência não busca a eficácia, mas a invenção, o contra-exemplo, o ininteligível, o paradoxal. Enquanto a ciência moderna se legitima com relação a grandes sínteses homogeneizadoras, a ciência pós-moderna se legitima pelo heterogêneo, pelo inesperado, pela diferença.

A episteme moderna surge quando o saber abandona o espaço da representação e se constitui como saber do homem que passa a comandar todo o campo do conhecimento. A modernidade epistêmica é substituída por um saber novo, pós-moderno, caracterizado pelo desaparecimento do sujeito e da filosofia antropocêntrica em geral. Deixa-se de atribuir certas configurações epistemológicas à gênese do saber e passa-se à prática de poder.

Nas sociedades modernas, o poder se exerce através de práticas invisíveis, moleculares que atravessam todo o corpo social, sob a forma de disciplinas, e se concretizam em instituições de notações e registros, de observação e classificação. Há uma ligação indissociável de saber e poder, não só no sentido de que o saber pode ser posto a serviço do poder, como no sentido de que o poder constitui a condição para a constituição do saber (ibid.: 27-32).

Na hipótese formulada por Néstor García Canclini, a pós-modernidade é concebida:

Não como uma etapa ou tendência que substituiria o mundo moderno, mas como uma maneira de problematizar os vínculos que ele armou com as tradições que quis excluir ou superar para constituir-se. A relativização pós-moderna de todo o fundamentalismo ou evolucionismo facilita revisar a separação entre o culto, o popular e o massivo, sobre a qual ainda simula assentar-se a modernidade, elaborar um pensamento mais aberto para abarcar as interações e integrações entre os níveis, gêneros e formas de sensibilidade coletiva (CANCLINI, 2000:28).

Esse pensamento de Canclini, além de ratificar a existência de uma modificação nas produções e nas percepções artísticas que vem se evidenciando nas últimas décadas, possibilita compreender a heterogeneidade, a desnecessidade de se encontrar uma ordem única cuja ausência, para alguns, surge como uma ameaça à própria existência da arte.

As novas combinações de técnicas, as outras vias de experimentação, os hibridismos artísticos que concorrem hoje não constituem em algo que contradiga o aspecto plural do moder-

nismo, ao contrário, podem ser entendidos como uma reabilitação deste. Porém, com mais flexibilidade, uma vez que aceita, sem preconceito, a destruição entre as camadas que separavam a arte erudita da popular e da massiva. Uma maior abertura do conceito moderno não implica no desaparecimento da criatividade, da originalidade, da ousadia, do espírito crítico e contestador que existem no homem classificado como artista.

Canclini (2000:285) analisa as manifestações que surgem dos entrelaçamentos entre o culto e o popular, postulando que o estilo adotado relaciona-se com a possibilidade de pesquisar materiais que não se enquadram nos programas com que as ciências sociais classificam o real. A fim de ampliar o estudo a respeito da hibridação intercultural, o teórico realiza um questionamento sobre os modos de nomear essa hibridação, como também os estilos com que é representada.

As transformações culturais não são responsabilidade única dos meios de comunicação. O crescimento urbano é uma das causas que intensificam o multiculturalismo. Passa-se de uma dispersão para uma urbanização em que se dispõe de uma interação com redes nacionais e transnacionais de comunicação. Vivia-se isolado em comunidades e devido a vários fatores (seca, enchente, perspectiva de crescimento, violência etc.) ou até mesmo curiosidade em explorar fronteiras ou ainda ingenuidade (influência de idéias, imagens etc.) o indivíduo desloca-se de seu espaço (ibid.: 285), tornando-se assim um sujeito multicultural.

Na articulação do que é múltiplo e diverso, convivem forças várias de desleitura, de descentramento, de reversão e de revisão. O estudo da literatura e da cultura incidem sobre estes discursos, estas vozes e formas silenciadas, postos à margem, fazendo-os emergir à medida que a literatura deixa dialogar a contradição e tematiza os estereótipos.

1.3 Identidade transcultural

É fato que as relações entre literatura e realidade trazem marcas visíveis da história. Portanto, “a literatura não é uma ferramenta inerte com que se engendre idéias ou fantasias somente para a instrução ou deleite do público. É um ritual complexo que, se devidamente conduzido, tem o poder de constituir e modelar simbolicamente o mundo” (SEVCENKO, 1989:233). Darcy Ribeiro e Yves Thériault através de **Maíra** e **Ashini**, respectivamente, apresentam uma etapa dentro de uma contínua oscilação destas relações.

Os autores buscam uma transformação social concreta e capaz de ser realizável. Para isso, fazem uso de uma fala expressa na linguagem artística que pode ser pronunciada como: Nós (brasileiros; canadenses) com tantas diferenças temos em comum o mesmo solo, o mesmo ar, e os mesmos desejos. Essa fala acessa o inconsciente coletivo brasileiro e canadense do qual emanam imagens que são, ao mesmo tempo, desconcertantes e riquíssimas.

Para compreender a questão da identidade é preciso, primeiramente, não restringir esta idéia a uma afirmação fechada a fim de não limitar uma opinião, estreitando-a, como também não fundi-la com o conceito de uma conquista de caráter essencialmente nacional. Em se tratando de Américas, mais especificamente Brasil e Canadá, como definir essências brasileira e canadense ?

Faz-se necessário que a identidade seja apresentada como uma busca, como um processo de movimento constante, “como uma *travessia*, como uma formação descontínua que se constrói através de sucessivos processos de reterritorialização e desterritorialização, entendendo-se a noção de território como o conjunto de representações que um indivíduo ou um grupo tem de si próprio” (BERND, 1992:10).

A identidade deve ser trabalhada como diferença, mas sem sobreposições, com respeito para que se evite um etnocentrismo, pois “quando a identidade leva os escritores a acreditarem que o mundo finda nos limites de sua tribo, em vez de internacionalizarem-se estes autores se fecham em um etnocentrismo que reduz sensivelmente a sua legibilidade” (ibid.:17). Assim sendo, a identidade deve ser concebida como parte de um comum-pertencer.

A existência do modernismo repousa sobre uma diferença dos níveis culturais conhecidos como arte erudita, arte popular, arte massiva. Os projetos modernistas de uma arte dessacralizada acabaram por gerar códigos artísticos que impossibilitam o acesso do homem comum às produções simbólicas consideradas legítimas. Estes projetos são denunciados por Néstor Canclini como sendo “um simulacro urdido pelas elites e pelos aparelhos sociais, sobretudo os que se ocupam da arte e da cultura, mas que, por isso mesmo, os torna irrepresentativos e inverossímeis” (CANCLINI, 2000: 25) da cultura viva e híbrida que se manifesta paralela ao crescimento da vida urbana.

O início deste século é marcado pela consolidação da globalização, cujas principais características são, dentre outras, a pluralidade sócio-cultural, a “transnacionalização” do capital, a ampliação dos processos comunicativos entre as pessoas e as sociedades, uma fluidez entre as fronteiras de uma cultura e outra, uma vez que as pessoas podem realizar recortes de crenças e culturas, criando e recriando a sua própria identidade.

O sistema econômico compartilhado é o capitalismo que tende a universalizar seus efeitos. As nações se organizam em blocos econômicos, como o MERCOSUL dos países da América do Sul; a NAFTA dos países da América do Norte e a União Européia. Esta estrutura permite a afirmação de que hoje se vive uma economia planetária e a mesma gera não apenas

o impacto das atividades econômicas, mas o impacto das idéias que englobam a compreensão dessas atividades.

Os meios de comunicação alcançaram um patamar de desenvolvimento tão rápido quanto eficaz e passaram a romper limites, ultrapassar fronteiras, unificar extremidades, seja em nível geográfico ou sócio-cultural, massificando e globalizando assim as informações.

Não se deve, porém, deduzir que o processo de globalização gera uma sociedade ou uma cultura unificadas mundialmente. Esse fato, ao contrário, intervém no entendimento de busca da identidade, uma vez que tanto o contexto contemporâneo e seus desdobramentos na vida das pessoas quanto à dinâmica e diversidade cultural existentes entre os grupos humanos são fatores que interferem na formação da identidade.

As velhas identidades que estabilizaram as sociedades e unificaram o sujeito durante algum tempo, desestruturaram-se, surgindo em seu lugar novas identidades cujo sujeito se apresenta fragmentado (HALL, 1998:7). A percepção do Outro como ser diferente do “eu” quebra a visão de um grupo homogêneo de “nós” e levanta o assunto da construção da identidade, entrando em consonância com Stuart Hall em que:

A identidade torna-se uma “celebração móvel”: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. É definida historicamente, e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. [...] A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia (ibid.: 12-13).

Isto é, a perspectiva que trata do “outro interior” corresponde à representação de traços diferentes dentro de um grupo e é percebida como sujeito, o que equivale à descoberta da própria alteridade, conduzindo à configuração da identidade que se correlaciona à perspectiva de uma história em comum, que representa a experiência de um determinado coletivo. A partir desta vivência acumulada, estabelece-se um contexto cultural que funciona como código comum e influi, de alguma maneira, em toda pessoa pertencente ao coletivo.

Existe, porém, outro componente que se refere à heterogeneidade dentro do coletivo: a categoria de pós-moderno concebida por Canclini que possibilita revisar a separação entre o culto, o popular e o massivo cristalizada com a modernidade. Essa percepção apresenta um conceito de construção e transformação permanentes, mediante uma negociação contínua da identidade de cada sujeito, sendo útil, portanto, para repensar a heterogeneidade e a existência simultânea de várias lógicas desenvolvimentistas.

Nesse mesmo contexto histórico, social, político e econômico vivem tanto as sociedades indígenas quanto às não-indígenas. Os indígenas não ficaram parados em um passado longínquo, ao contrário, além de atravessarem toda uma revolução econômica e tecnológica do não-índio, eles enfrentam, em nível de escala diferente, alguns aspectos como o descaso às suas necessidades de sobrevivência, o massacre de seus povos e suas culturas, a invasão de suas terras, a destruição do meio ambiente e a negação às suas diferenças sócio-culturais.

Para os povos indígenas, existem dois níveis de diversidade social: a primeira marcada pelas diferenças existentes entre as nações indígenas, e a segunda determinada pelas distinções entre as sociedades indígenas e as sociedades não-indígenas. Essas diferenciações correspondem à afirmação de sua própria identidade, às marcas de suas diferenças que buscam ressaltar sua forma de viver em sociedade, compreender e se adaptar ao mundo que os rodeia.

Mesmo massificadas e colonizadas, as nações indígenas não perderam sua condição de agentes sociais ativos, uma vez que foram capazes de frustrar valores impostos pelos conquistadores; de reivindicá-los historicamente, tirando-lhes assim uma parcela da condição negativa em que foram colocadas pela maior parte dos cronistas coloniais, além de possibilitarem o nascimento de uma nova sociedade.

O impacto da globalização sobre a identidade cultural também se faz presente no processo de produção do discurso americano. A polivalência de sentido discerne-o em relação aos demais por apresentar particularidades que se sustentam no contexto atual de mundialização cultural por meio de questionamentos sobre marcas específicas, fronteiras continentais, regionais e nacionais.

Não se pode negar que a abordagem sócio-ideológica do fato literário possibilita a idéia de, numa mesma obra, existir vários tipos de discursos com a capacidade de expressão individual sem que estes sejam reduzidos a um denominador comum.

Os homens se organizam em sociedade que, quando em contato com outras, trocam elementos sócio-culturais que são, progressivamente, reinterpretados e assimilados. As sociedades, portanto, desenvolvem modificações constantes de suas culturas, ratificando assim as idéias de Canclini e Bakhtin de que as culturas não são estanques, estão em mudança constante, porque tudo o que é produzido sofre influência, não acumulada, das produções culturais do próprio grupo.

Em se tratando de Brasil e Canadá, a identidade cultural é uma questão de sobrevivência cultural e política, por isso deve ser pensada em termos do que lhe é próprio, sem medo de que esta identidade perca a vitalidade e sentido: “a reorganização dos cenários culturais e os cru-

zamentos constantes das identidades exigem investigar de outro modo as ordens que sistematizam as relações materiais e simbólicas entre os grupos” (CANCLINI, 2000:309).

Esta interculturalidade deve ser captada nos modos desiguais de apropriação, isto é, como uma identidade que não está apoiada apenas nas diferenças – modo tradicional de entendê-las – mas nos processos de hibridização. Deve-se ter em conta que a interculturalidade está sendo construída pela informática, culturas fronteiriças, migrações, turismo etc., ou seja, dentro e fora dos meios de comunicação.

Assim, contemporaneamente, identidade não se circunscreve apenas aos territórios, mas à ação sócio-comunicacional, articulando o local, o regional, o nacional, o internacional e o pós-colonial, questão emergente a partir dos vários tratados de livre comércio que estão em andamento. Isso não significa que o território perde a sua significação, apenas deve ser somado às participações em redes comunicacionais.

A diversidade cultural e étnica deve ser vista, no entanto, não só como um desafio para a identidade das nações, mas também como um fator de enriquecimento e abertura de novas e múltiplas possibilidades, uma vez que a identidade cultural não pode ser atemporal, mas sim histórica.

CAPÍTULO II

Exclusão étnica

“Correm vozes em desordem
Berram: não pode!
- Será comigo?”

(Raul Bopp, **Cobra Norato**).

2. Exclusão étnica

Neste capítulo pretende-se fazer considerações sucintas sobre o processo de exclusão social. Para alcançar este fim, investir-se-á contra o recalque do índio no discurso, deixando-o falar e emergir do encobrimento que o olhar centralizador o condenou. Os romances **Máira** e **Ashini** funcionarão como instrumentos comparativos, a fim de compreender o prisma de funções e de valores a partir dos quais se avalia o indivíduo ou grupo considerado como “fora-de-si”, mas que, simultaneamente, interage com esse Si.

2.1 Alteridade: a descoberta do Outro

Os conceitos de identidade e alteridade apresentam uma relação recíproca. Da mesma forma que a idéia de alteridade se constrói a partir de um EU, a presença do OUTRO, diferente de mim, leva a uma reflexão acerca das condições desta minha identidade.

A percepção do Outro como ser diferente do eu procede-se de duas formas: a primeira considerando o outro como conceito abstrato. Funciona como conjuntos de dados construídos a partir da separação do eu, sem ligação e eventuais características enfrentadas concretamente. Dentro dessa perspectiva, qualquer atividade do eu face a outras pessoas se refere a elas como representantes personificados deste conceito abstrato.

Na segunda, concebe-se o Outro como pessoa física concreta. Nesse ângulo, também existem duas possibilidades de concebê-lo. Estabelecendo-se como marca: o ponto de vista tomado em referência ao Outro, tem-se a primeira concepção que corresponde à visão do Outro como objeto que se denomina de Outro exterior. Ela consiste na noção de um ser humano não-

pertencer a um determinado grupo de Nós. A outra perspectiva trata do Outro interior, equivalente à representação de traços diferentes dentro de um grupo. O Outro é percebido como sujeito, o que corresponde à descoberta da própria alteridade (EU e um OUTRO) e, portanto, apresenta o caso de maior ligação dos conceitos de identidade e alteridade.

A sociedade do final do século XX e início do século XXI vivencia um dos aspectos da globalização elaborados a partir dos centros de poder, o qual visa à negação do valor das diferenças e da cultura local. Os condutores do processo econômico e cultural propõem a globalização da economia e de toda sociedade como o único caminho. Globalizar, portanto, fica entendida como uma redução de todos os debates e ações dos campos político e econômico ao campo da razão instrumental. Ignoram-se os valores humanos e sociais, os direitos e deveres das pessoas e das nações, reduz-se tudo a uma questão de eficiência na relação entre os meios escassos e à acumulação de riquezas.

A hegemonia no mundo consolidou o mercado como fundamento e como o centro das nossas sociedades. Esqueceu-se que a produção para ampliar a riqueza não é a mesma que reduz as diferenças. A dificuldade em aceitar ou suportar as injustiças e as irracionalidades da sociedade globalizada conturba a possibilidade de se pensar uma sociedade totalmente distinta, reduzindo assim o papel do Estado e deixando muitos desamparados.

A vida funda-se no assassinato do Outro que é aquilo que eu não sou ou que tem aquilo que eu não tenho. Este esquema simbólico da exclusão do Outro, em nome da sobrevivência própria, segue a história do homem, evoluindo e mudando de acordo com o evoluir e o mudar da sua capacidade de dominar a natureza e a si mesmo.

O homem consegue, por meio de diversos graus, passar da fase de exclusão como morte física do Outro, sublimando-a na morte da contradição, num contínuo recurso ao estabeleci-

mento de processos de manipulação, interiorização do domínio, exploração, como formas diversas de aniquilamento e de expropriação da personalidade do outro e, por conseguinte, como formas diversas de morte.

O estado de exclusão, no entanto, não afeta apenas o corpo do homem. Visa, sobretudo, a reduzir ou a remover a contradição por ele representada, a fim de penetrar no indivíduo e fazê-lo interiorizar o domínio. No seu evoluir histórico, esse processo pode ser considerado como o fundamento do domínio do homem sobre o homem e, portanto, o fundamento do poder.

Se aquele que se pretende excluir já não pode ser morto, deve, porém, ser dominado e utilizado. Desse modo, a forma de exclusão mais próxima da morte consiste em reduzir o excluído à coisa, animalidade, reportando à natureza a particularidade específica que pode justificar a sua exclusão da subjetividade do poder.

Esse estado de exclusão é justificado sob diferentes motivações. Por questões religiosas, tem-se explicado a segregação dos católicos na Irlanda; por questões de saúde, o isolamento dos leprosos na antiguidade e dos aidéticos hoje em dia; por questões políticas, o ostracismo entre os gregos e o exílio de subversivos modernos; por questões étnicas, o afastamento de nações indígenas, dos judeus alemães entre os alemães pretensamente arianos e dos povos africanos negros entre os povos descendentes de europeus brancos; por questões econômicas, a separação dos “não empregáveis” na sociedade contemporânea globalizada.

A composição do prefixo **ex** separa, corta, inviabiliza a relação, isto é, o sentido, a imagem e a realidade dos excluídos mostram contingentes humanos colocados do lado de fora de uma sociedade cujos mecanismos de impermeabilização de suas fronteiras não permitem o retorno ou a possibilidade de estabelecer relações com os que estão dentro, os incluídos.

Excluído é a pessoa do Outro silenciada, aquele que não é levado em conta nas grandes decisões econômicas, políticas e de outro tipo, apesar de ser atingido por elas; que não fala idiomas, mas dialetos; que não professa religiões, porém superstições; que não faz arte, mas artesanato; que não pratica cultura, mas folclore.

A realidade que faz o termo “exclusão” afirmar o seu estatuto social é a decadência do Estado Social que não pode ser dissociada dos processos de destruição de uma política de direitos de cidadania instituídos por esse mesmo Estado, dividindo assim o sujeito étnico em dois: de um lado, a vítima sujeita à exclusão; do outro, o sujeito da compaixão.

Em quase todos os países americanos, mais especificamente Brasil e Canadá, existem, justapostos, grupos sociais que vivem em tempos históricos diferentes. Alguns vivem numa cultura pré-moderna, usando técnica de produção da época da revolução agrícola, sem acesso à educação formal das sociedades urbanas industrializadas. Outros pertencem à primeira revolução tecnológica, à era industrial. Um terceiro grupo vive numa cultura pós-moderna, com acesso às tecnologias de última geração.

Uma sociedade baseada numa lógica de exclusão gera e é alimentada por uma “cultura de insensibilidade”. Esta, frente aos sofrimentos dos outros, particularmente das nações indígenas, aproxima-se da impudência e não se desenvolve por acaso. É fruto de diversos fatores históricos. O surgimento de novas formações supranacionais culturais e políticas; a reorganização das fronteiras nacionais, as novas formas de organização da sociedade civil, e o diálogo dessa última com o Estado possibilitam o surgimento de um espaço para se pensar a reinserção democrática.

As diferenças procuram um remapeamento de sentido, de se estabelecerem como sujeitos políticos diferenciados e portadores de direitos. Setores marginalizados procuram um espaço,

reconhecimento e identificação. O trabalho mais transnacionalizado coloca também a questão das diferenças locais na constituição e instrumentação de identidade.

O diálogo entre as diferenças parece ser a solução para indicar as coisas que necessitam de mudança e de permanência.

Em se tratando, especificamente, das sociedades brasileira e canadense, as nações indígenas reivindicam esse diálogo na medida que lutam por seu reconhecimento como povos que têm história, língua e cultura próprias e não como simples remanescentes de uma civilização do passado que os não-índios consideram em extinção.

Esse posicionamento conduz à questão da configuração da própria identidade que representa a construção e a transformação permanentes mediante uma negociação contínua das identidades inseridas num contexto cultural.

A sociedade brasileira vive hoje uma experiência ímpar. Depois da invasão do Brasil pelos europeus, grande parte dos indígenas passaram a ter contato com a cultura, religião, tecnologia e outros elementos do mundo dos não-indígenas que invadiram suas terras, exploraram suas riquezas e dizimaram sua gente.

Na colonização, os índios eram considerados animais sem alma e, quando não se submetiam à escravidão, eram mortos com requintes de crueldade. Nos séculos seguintes, a política indigenista governamental visava integrar o índio à sociedade nacional. Para o Estado Brasileiro, os índios deveriam negar a sua identidade social a fim de receberem uma nova: a de cidadão brasileiro. A necessidade de se fazer do Brasil uma nação que rumasse ao progresso fez com que diversas ações fossem implementadas pelo Estado. Como resultado, ocorreram as invasões das terras e, conseqüentemente, a distância entre índios e não-índios foi ampliada.

São raros os povos indígenas brasileiros que vivem sem algum contato com o não-índio. Em função da área que ocupam, do ritmo de expansão da sociedade nacional e das pressões a que são submetidos, encontram-se diferentes intensidades de contato entre a sociedade envolvente e os indígenas brasileiros.

A maioria dos indígenas vive em pequenas porções de terra, geralmente rodeadas de cidades. Alguns dos que moram nas periferias das grandes metrópoles foram expulsos de suas terras por garimpeiros ou banidos pela seca como é o caso dos grupos que se movimentam a partir do Nordeste. Esses aspectos ampliam o trânsito entre cidade/área indígena.

A interpenetração entre os elementos culturais das diferentes sociedades se torna constante. Hábitos alimentares, vestimentas e diversos outros elementos sócio-culturais passaram a ser uma necessidade para que a convivência e até a sobrevivência fossem possíveis. Os indígenas tiveram diferentes maneiras de resistir ao massacre de suas populações e culturas. Os que sobreviveram ao genocídio perderam, se não a totalidade, ao menos, grande parte de seus territórios e tiveram que se adaptar aos invasores.

Alguns povos indígenas resistiram ao máximo às investidas e aproximações dos não-indígenas, preservando assim boa parte de sua cultura e cosmologia. Outros, no entanto, para sobreviverem, foram obrigados a negar e/ou dissimular suas identidades e culturas, integrando-se à sociedade nacional. Hoje, muitos desses povos estão reivindicando o direito de serem diferentes, resgatando sua história, seus elementos sócio-culturais e lutando pelo reconhecimento de sua etnicidade, isto é, de sua identidade indígena.

Esses povos são denominados emergentes ou ressurgidos e muitos deles se encontram espalhados nos grandes centros urbanos. Essas pessoas lutam para viver novamente em comunidade, ter uma terra demarcada e seus direitos garantidos a fim de se despirem da condição de

“brasileiros de segunda classe”. O novo orgulho da raça é fruto de uma aliança pragmática. Nos últimos anos, vários povos se deram conta de que poderiam ter direitos reconhecidos pela lei do não-índio, caso se organizassem. A constatação fez emergir lideranças nas décadas de setenta e oitenta, em pleno regime militar, que passaram a denunciar a situação de inferioridade de seus grupos, tanto no Brasil quanto no Exterior.

O contato entre as sociedades indígenas e os vários grupos que compõem a nossa sociedade gerou mudanças em todos os grupos, porém cada um a sua maneira. Começa-se a viver um Brasil de acordo com as matrizes identitárias, intercambiando elementos sócio-culturais e marcando-se diferenças, embora estas não sejam totalmente respeitadas em seus direitos.

De acordo com as estatísticas das instituições indigenistas, o Brasil contemporâneo, possui uma população indígena que varia de 350 a 500 mil pessoas, que se organizam em pelo menos 216 sociedades diferentes, portadoras de diferentes cosmologias que regem a maneira de ser, de se comportar no mundo, de se organizar em comunidade e lutar por seus direitos.

Não há, portanto, o “índio genérico”, existem os Yanomani, os Pataxó, os Kiriri, os Guaraní, os Tupinikim, os Munduruku, os Pankararu, os Xavante e muitos outros. Cada um com sua maneira de ser e ver o mundo. Cada um sobrevivendo em um mundo de tantas violências e injustiças. Cada um lutando por respeito à sua diferença cultural e seus direitos básicos de cidadania, saúde, educação escolar diferenciada, terras, sobrevivência, trabalho e dignidade.

No Canadá, a história não diverge muito. As Primeiras Nações compõem uma importante e distinta parte da sociedade canadense. Elas têm conseguido fazer com que os canadenses recordem que as mesmas foram nações auto-sustentáveis, com suas próprias formas de governo. Algumas dessas configurações ainda existem nos dias atuais. Os autóctones canadenses, assim como os brasileiros, estão passando por um período de transição em que procuram um

renascimento cultural, social, político e econômico dentro de um contexto social em que estão inseridos.

É importante atentar para o fato de que, no Canadá, o censo divide as Primeiras Nações em três categorias: os aborígenes, que correspondem às nações indígenas, os inuits, conhecidos, pejorativamente, como esquimós, e os mestiços, oriundos da união dos índios e franceses. Dentre essas categorias, cerca de 60% são conhecidos como *Status Indian* o que significa que estão oficialmente estabelecidos em reservas. No entanto, mais de 40% moram fora da área demarcada.

Em relação às Primeiras Nações, na medida do possível será dado enfoque no que diz respeito aos aborígenes, visto que o romance quebequense escolhido como um do Corpus apresenta uma temática indígena.

A chegada dos exploradores e colonizadores europeus ao Canadá não difere muito em relação ao Brasil porque quando aqueles lá alçaram, encontraram Nações que compartilhavam um relacionamento profundo e espiritual com a terra e a vida que ela mantém.

A cultura de cada Primeira Nação, assim como as Nações Indígenas brasileiras, possui crenças espirituais e cerimônias distintas, muitas das quais conseguiram ser preservadas com o passar das gerações pelos mais velhos, por meio de uma tradição oral.

Por obter, no passado, o controle da maior parte da América do Norte, a Grã-Bretanha divulgou a Proclamação Real que demarcava terras para os índios e determinava que apenas os governos poderiam intervir nas questões desses solos. Isso gerou uma série de pactos de cessação de terras sob os quais as Primeiras Nações abdicavam de suas reivindicações territoriais e em troca obtinham pagamentos de quantia e anuidades.

Os territórios também foram demarcados como reservas e estas não seriam acessíveis aos colonizadores. Elas alcançavam o espaço geográfico que abrangia o Canadá e os Estados Unidos. O povoamento das reservas, em regiões do que hoje é o Canadá oriental, passou a “ser protegido” pelo governo local e os autóctones tornaram-se efetivamente tutelados do Estado. A Confederação do novo governo federal conseguiu autoridade legislativa sobre os índios e as terras a eles reservadas. A promulgação do primeiro Ato Indígena possibilitou ao governo federal amplos poderes para controlar os índios que habitavam as reservas: ditava quem era e quem não era índio, controlava o movimento das reservas, determinava quando e aonde as crianças iam à escola, negava ao indígena o direito de votar. Também pertencia ao governo federal autoridade sobre os autóctones que não possuíam reservas de terras.

Embora o Ato Indígena tenha sofrido algumas emendas para suprir essas disparidades, muitas de suas cláusulas ainda são válidas. O ato exige, por exemplo, que o governo federal supervisione as eleições, aprove ou proíba as leis orgânicas das Primeiras Nações, administre o dinheiro pertencente às mesmas, supervisione os seus bens e gerencie as terras indígenas.

Outros esforços para integrar os índios à sociedade ocidental incluíam um processo chamado “emancipação”. Este previa incentivos financeiros e de propriedades aos indígenas que abdicassem à sociedade tribal e buscassem a emancipação. Sugeria-se que esta era uma espécie de recompensa pela adoção do estilo de vida e costumes da sociedade “civilizada”. Poucos, porém, foram os aborígenes que abandonaram o seu *status* e direitos em favor da emancipação. Com o decorrer das décadas, esse ato passou a ter por objetivo libertar os índios da sua condição de tutelados pelo governo federal.

Embora exista, atualmente, uma representação em quase todos os setores do mercado de trabalho, os sérios problemas econômicos e sociais perduram. A taxa de desemprego é alta se

comparada com os não-índios e a habitação ainda é inadequada em muitas reservas. Esses problemas, e outros, assemelham-se aos enfrentados pelas nações indígenas do Brasil, aproximando assim, pelo viés das dificuldades, dois espaços geográficos distintos e longínquos.

Durante as últimas décadas, tem havido um aumento significativo nas atividades reivindicatórias de terras por parte dos aborígenes. Essas se baseiam no direito autóctone que emerge do uso e ocupação tradicionais de terras que não foram cobertas pelos acordos ou outros meios, como também o não-cumprimento dos trabalhos ou alegações de injustiça cometidos pela Coroa, no que se refere à administração das terras indígenas e outros bens. Ambas as exigências possibilitam a oportunidade de se estabelecer uma área territorial e uma base econômica. São importantes também para a realização da autodeterminação dos autóctones.

Um objetivo fundamental para as Primeiras Nações do Canadá são as mudanças constitucionais que venham a reconhecer o direito de herança dos aborígenes a um governo autônomo. Algumas Primeiras Nações possuem acordos de governo “autônomo”. Este proporciona o controle de assuntos relacionados ao território e ao seu uso, recursos, serviços de saúde e sociais, educação e tribulação local. A decisão em buscar acordos de governo autônomo comunitário é tomada por Primeiras Nações distintas e os ajustes são talhados de modo a preencherem as circunstâncias de suas comunidades.

Devido ao fato de algumas Primeiras Nações terem o controle sobre a educação nas suas comunidades, a frequência escolar aumentou e conseqüentemente a taxa de evasão escolar diminuiu. Os professores, nessas comunidades, trabalham em conjunto com as lideranças, elaborando e pondo em prática projetos que visam a uma política-pedagógica da educação escolar diferenciada, uma vez que buscam a transmissão de seus respectivos costumes em consonância com as habilidades para empregos condizentes às necessidades do mercado de trabalho.

Em relação ao meio ambiente, as Primeiras Nações têm muito a oferecer no esforço de melhorias. Elas desenvolvem suas próprias instalações no que se referem a assuntos ambientais e trabalham em conjunto com os programas governamentais na criação de políticas e iniciativas que venham a assegurar o controle responsável e a preservação do meio ambiente.

Nos dias atuais, a cultura aborígene vem sendo reafirmada como chave para o orgulho e autoconfiança da comunidade. Programas de ensino de línguas, cultura e história aborígines estão sendo instituídos nas escolas. Centros que promovem a cultura, línguas, crenças e práticas dos aborígines podem ser encontrados em vários locais do Canadá e vêm sendo usados como modo de combater problemas sociais.

Vários jornais aborígenes assim como uma vasta rede de serviço de rádio e televisão indígenas oferecem programação para as comunidades em suas próprias línguas. O trabalho dos artistas indígenas vem conquistando seu espaço na comunidade artística do Canadá e de outros países. O objetivo maior de todo esse processo é fazer com que os índios assumam o controle do seu futuro na medida que aumenta o acesso às mesmas oportunidades proporcionadas aos outros canadenses.

Tanto o Brasil quanto o Canadá, em matéria de história, são herdeiros de horrores e glórias. A história de ambos os países é constituída da inexorabilidade dos fatos e dos desvarios da vontade, por anjos e demônios, com cruz e espada, com ferro e fogo, com sangue e coragem, com bestas e mártires. Dentro desse contexto, as Nações Indígenas elaboram um processo de organização mais amplo e desenvolvem propostas políticas alternativas, baseadas no conceito de unidade na diversidade.

Na medida que buscam proposições vinculadas ao reconhecimento como Nações, através dos direitos à territorialidade, a um meio ambiente sadio, à livre determinação, à autogestão e

a uma concepção de Estado plurinacional, pluricultural e multilíngüe, as nações indígenas desenvolvem um sentimento de identidade vinculado a um território cuja raiz se encontra no conhecimento, no patrimônio cultural e nas relações sociais. Uma identidade coletiva que abarca o povo e seu território: a Terra-Mãe, pois, numa visão indígena, uma determinada área territorial pode ser herdada, mas nunca vendida nem hipotecada porque todos são filhos da Terra e não donos Dela.

Os indígenas não reivindicam direitos como indivíduos, mas como coletividade. No entanto, sua cobrança de serem reconhecidos como Nações é encarada como uma ameaça à integridade da Nação, do Estado Nacional. As nações indígenas concebem a idéia de que trabalhar em conjunto com outros povos e setores afetados pela exclusão possibilitará a articulação e a aliança entre as pessoas interessadas, contribuindo assim para a construção de uma comunidade internacional livre do racismo, da discriminação, da opressão e das injustiças.

Através desses posicionamentos, as Nações Indígenas têm deixado evidente sua presença e sua voz, acreditando na possibilidade de uma identidade em que se reconhece o direito à diferença e à igualdade.

2.2 Imagens indígenas nos romances Maíra e Ashini

Para ser capaz de construir espaços coletivos onde as diversas identidades participem da construção de um mundo plural, Darcy Ribeiro e Yves Thériault, no interior dos respectivos romances **Maíra** e **Ashini**, representam problemas e dificuldades indígenas, ingressando dessa forma na luta contra a exclusão étnica. Simultaneamente, permitem ao leitor identificar similitudes de posturas, apesar da distância geográfica, contribuindo para uma melhor compreensão

das relações que podem ser estabelecidas entre as literaturas do Brasil e do Canadá – particularmente Quebec – como também das bases teórico-críticas a partir das quais essas relações se delineiam, pois o que se pensa ou o que se fala pode moldar a realidade.

2.2.1 Título: a primeira imagem

O título dos romances selecionados é reproduzido por um sintagma nominal que denomina, respectivamente, o nome de um Deus e de um personagem que após cumprir seu destino vai habitar na morada dos deuses.

Maíra, cujo radical designa o seu povo preferido – os Mairuns, é o deus-Filho do Sem-Nome. Este “[...] descobriu, sozinho, a si mesmo e esperou. Chegada a hora, Ele juntou as mãos em concha, soprou dentro o seu alento, abriu os olhos e lançou do olhar uma luzinha. Na penumbra daquele ventinho morno Ele foi inventando suas criações” (1996:133). Dessas criações nasce, de um arrote, Maíra “Um dia o velho Ambir quis sentir suas criações. Arrotou e lançou o arrote no mundo para ser seu filho” (ibid.:147).

As citações acima têm por finalidade situar o leitor quanto ao fato do título principal do romance colocar-se, simultaneamente, no interior e no exterior do mesmo. Outros títulos são inseridos nessa obra. Eles funcionam como organizadores na construção do enredo, criam enigmas para a decifração da leitura.

Muitas vezes esses títulos remontam a discursos seculares: epígrafes bíblicas, provérbios universais, aforismos etc. Trata-se de um campo discursivo que está além da própria narrativa e sugere, via de regra, uma relação do texto com outros textos, outros gêneros.

Ashini remete a uma nação indígena – os *Montagnais*, cuja língua *harangues* pertence tanto a essa nação quanto à nação *Cris*. O título também denomina um personagem de mesmo nome que, após a morte de sua esposa, toma para si a função de libertar seu povo da subjugação colonial “[...] *pourquoi ne serais-je pas le libérateur? L’ordannateur d’une destinée nouvelle pour les miens? Quelqu’un était-il déjà allé revendiquer en tout honneur et toute fierté le droit des Montagnais de vivre à leur guise?* (1988:41).

O posicionamento de Ashini faz face aos problemas enfrentados pelas nações indígenas: condições sub-humanas de sobrevivência, usurpação territorial, perdas de características físicas, culturais e ancestrais. Paralelamente convida o leitor a penetrar num universo cultural diverso, governado pelo sonho e expresso pelo prisma das minorias étnicas.

Os títulos dos respectivos romances demonstram formas potenciais de se convocar os mais variados fenômenos através de indicações mínimas traçadas por um conjunto de palavras. Como enunciados inseridos numa cadeia comunicativa, tais unidades discursivas são capazes de colocar em circulação dizeres de sabedoria, ligando-se, desta forma, ao dialogismo bakhtiniano mencionado no capítulo anterior em que a língua, enquanto meio vivo e concreto onde existe a consciência do artista, da palavra não é única. Cada palavra evoca um ou vários contextos da vida socialmente tensa. Elas, em conjunto com as formas, estão carregadas destas intencionalidades, fazendo com que o discurso se torne uma manifestação plural.

2.2.2 Narrador: o mestre de cerimônias

O narrador como elemento organizador de todos os outros componentes, o intermediário entre o narrado e o autor, entre o narrado e o leitor possibilita múltiplas apresentações.

O narrador de **Maíra** conduz o leitor a uma praia do rio amazônico. Lá é encontrado o cadáver de uma mulher branca, de nome Alma, aparentemente morta ao dar a luz gêmeos igualmente mortos. Nessa circunstância, abre-se o enredo que se entrança até desencadear na explicação do fato, depois de várias seqüências narrativas que se convergem.

O romance **Maíra** de Darcy Ribeiro é um exemplo “vivo” da polifonia. A matéria que o compõe trata do encontro e confronto entre duas culturas. Esse choque cultural é apresentado através da alternância de pontos de vista que se assemelham à onisciência seletiva múltipla de Norman Friedman. Segundo a mesma, a sucessão dos pensamentos e sentimentos de diversos personagens ocorrem de forma imediata. A história vem por meio da mente das personagens, das impressões que fatos e pessoas deixam nelas. Há um predomínio quase absoluto da cena, pois a narrativa dos fatos é apresentada na sua seqüência temporal imediata, podendo incluir diálogo ou não.

Ao invés de dar o comando da narração a um narrador onisciente, objetivo e distante, o romancista reparte a tarefa de relatar o encontro da cultura mairum com o mundo dito civilizado entre diferentes narradores, oferecendo ao leitor uma multiplicidade de pontos de vista e ângulos, pela mistura do foco em primeira e terceira pessoas.

Há o ângulo de visão do narrador onisciente, um narrador móvel e irrequieto, que não só conhece muito bem a vida na aldeia mairum, mas também acompanha o que se passa na Missão, no povoado de Corrutela, com os pastores protestantes e os regatões. Existe o ângulo de visão de Isaías que permite ao leitor acompanhar pelo lado de dentro, os dilemas de uma alma torturada pela perda de sua identidade cultural, um “mairum converso, civilizado, transpassado, evadido” (1996:44), um exilado de si mesmo. Apresenta-se ainda o ponto de vista de Al-

ma, esse outro ser desgarrado que persegue o sonho da Terra Sem Males, a mulher branca que se torna mirixorã e acaba morta nas margens do rio Iparanã.

Tem-se a voz coletiva, um “nós” que narra mitos e ritos mairuns e pontua a narrativa da angústia de Isaías e de Alma com fragmentos do que resta da cultura de seu povo. Soam ainda as vozes dos missionários, pastores, beatos e funcionários públicos, em uma polifonia de falas, pontos de vista e história só possível devido ao caráter aberto do romance.

O romance enfoca alguns personagens e mitos, dedicando-lhes capítulos em que são transmitidos seus pensamentos e sentimentos, permite ao leitor refletir sobre o confronto cultural. Dentre os personagens, optou-se pela visão de Isaías e Alma cujos caminhos se cruzam e refletem trajetórias opostas apesar de seguirem a mesma direção.

Isaías, um índio mairum que, quando criança, foi separado do seu povo por missionários católicos os quais trocaram o seu nome original, Avá, substituindo-o por um nome bíblico. Ele foi preparado para ser padre, no entanto, estava destinado um dia a ser tuxaua – uma espécie de chefe – da nação Mairum por via matrilinear.

Dividido entre o Maíra ancestral e o Deus superposto em Roma pelos padres missionários, Isaías, como ele próprio se denomina “o índio de merda que quer ser alguém sendo padre” (1996:41), o “mairum evadido” (1996:44), representa a angústia personificada na busca de sua identidade; um homem marcado pela divisão, que se iniciou na cultura dos brancos, mas não se desvencilhou de suas raízes e, de volta à sua aldeia, enfrenta a tragédia de não mais pertencer a lugar algum. Sua consciência se torna numa espécie de alegoria da impossibilidade do diálogo entre culturas.

O drama da construção, lenta, irrevogável e pragmática de uma alma cristã, sobrepondo-se a um corpo selvagem, desumano e desalmado é uma condenação que acompanha Isaías desde

o início do processo ou, pelo menos, a partir de um certo instante dramático em que o indígena transplantado, com a violência do consentimento, manteve contato com um problema que o leva a um destino trágico.

Não se narra o instante dramático da fragmentação da consciência de Isaías, como também, não se chega a narrar o desfecho trágico do seu destino. Quando Isaías inicia seus monólogos torturados já se encontra dilacerado, estragado pela impossibilidade de reunir num todo estruturado o índio e o cristão. Da mesma maneira quando o romance chega ao fim, num desfecho que fragmenta a narrativa e a individualidade de todos os personagens e da própria história, Isaías não sofre nenhuma pena adicional, senão transportar as pedras de sua própria dor, de seu próprio dilaceramento.

O que caracteriza, o que constitui sua marca diferencial é o excesso de raízes: “O que ele não sabe é que eu tenho raízes demais. Estou cheio delas!” (1996:42). Ao abandonar a igreja e a cultura branca, Isaías poderia reinstalar-se confortavelmente no seio de sua cultura original. Poderia assumir o destino que lhe estava traçado: tuxaua dos mairuns. Esse percurso, porém, não se cumprirá. Isaías abandona uma sociedade onde se sentia mal, para retornar a uma outra, onde se sentirá mais desadaptado.

Nesse sentido o romance tematiza, sem oferecer respostas prontas, um dos dilemas do Brasil em relação aos indígenas. Que fazer com eles? Deixá-los intocáveis, como relíquias de uma civilização e de um débito irresgatável ou incorporá-los à nossa cultura, elevando-os ao mesmo nível ontológico e social dos brancos?

Da mesma maneira, o dilema da flutuação cultural do indígena se desdobra no conflito da própria cultura brasileira. Que significa cultura brasileira? Como tratar o elemento autóctone e original em relação à herança colonizadora? A ambigüidade de Isaías parece representar não o

impasse cultural dos indígenas, mas, sobretudo do homem brasileiro: “Sou mairum, sou dos mairuns. Cada mairum é o povo Mairum inteiro. Ainda mais que um italiano é a Itália ou um brasileiro, o Brasil. Será assim porque estamos ameaçados de extermínios e é preciso que até no último de nós viva e pulse nosso povo?” (1996:44).

O herói conhece, a um só tempo, sua diferença em relação às demais nacionalidades e seu destino – o extermínio. Darcy Ribeiro parece procurar exorcizar um fantasma, porém, ao mesmo tempo e paradoxalmente, reforça a probabilidade do destino trágico que tenta evitar, recorrendo a um procedimento censório, a uma estratégia narrativa da poética do genocídio.

O romance apresenta um outro personagem cuja trajetória é exatamente oposta a de Isaiás: Alma, mulher branca, representante do mundo civilizado, desencantada com o caos da sociedade onde conheceu o amor só clandestino, a desintegração (fumo, álcool, heroína), a salvação pela psicanálise. Ela evade-se desse mundo; deriva inicialmente para um misticismo confuso e finalmente, resolve dedicar-se à causa dos índios, embora de forma romântica e alienada.

Alma repudia o seu mundo e identifica-se plenamente com o mundo primitivo dos mairuns. Entre estes, descobre a felicidade simples, “sem grilos”, de uma vida livre que é representada no seguinte trecho:

Alma vive ao compasso mairum [...] Sente cada vez mais fortemente a beleza de viver, o gozo de existir, que aprende deles. (1996:265) Adora ser a Canindejub. Ela mesma pensa em si como a araramarela [...] Sente-se uma mairuna no meio do povo Mairum [...] Continua vivendo na casa-das-onças com a gente do Avá, que há muito tempo é mais sua que dele. Trabalha com as mulheres da casa no fabrico de farinha, no preparo dos beijus e em todas as outras tarefas que se apresentam. Só não gosta de ir à roça buscar mandioca e milho. No mais é uma mulher onça entre todas (1996:296).

A canindejub, “onça”, torna-se mirixorã, ou deusa do amor, uma posição reverenciada, responsável pela satisfação sexual dos homens da taba. Assume esse mundo primitivo de tal modo que acaba identificando-se com Mosaigar – mãe e pai de Maíra e Micura gêmeos gerados, segundo o mito Mairum, pelo arrote que o SEM-NOME (o Deus Ancestral) fez entrar em Mosaingar. Ela mesma o diz: “De minha filha Iuicui ou de meu filho Mairaíra a mãe sou eu, o pai também. Eu sozinha! Não, eu e Deus!” (1996:349).

A morte de Canindejub (Mosaingar) e dos gêmeos parece prenunciar, também, a impossibilidade do renascer de novos tempos para o povo Mairum cujo extermínio será inevitável. Atente-se às palavras do aroe Remuí:

Nós mairuns, estamos acabando. Conosco acaba Maíra–Monan, Mairahú, Maíra–Ambir o nosso Criador [...] Quem sabe o Velho, o Sem-Nome, manda outro arrote dele, para entrar em alguma Mosaingar? Aí, nasceriam outra vez os filhos gêmeos do Senhor, para começar tudo de novo. Aqui já não se pode fazer nada. O que resta é esperar. Esperar para ver o fim, para saber como virá. (1996:258)

Na multiplicidade de visões que se alternam, tem-se, nos capítulos que apresentam nomes compostos com os de Maíra e Micura (Maíra-Avá, Micura-Canindejub), a visão de ambos acerca daqueles em cujos corpos entram e a visão do mundo ao redor. Galhofeiros como os próprios mairuns, zombam dos viventes e se divertem – dessacralização total da figura mítica. Se por um lado o mito, de Maíra e Micura se aparenta com os inúmeros relatos que apontam a consangüinidade do bem e do mal, Deus e o Diabo como irmãos gêmeos, a participação do Diabo na criação do mundo, Deus criando um irmão gêmeo, o Diabo, por sentir-se solitário (esta é a razão que leva Maíra a criar Micura); por outro lado, na fala de ambos está presente o resultado de um choque cultural.

Maíra, no corpo de Isaías, deslocadamente renega-o, vendo a inutilidade do seu gesto de recriar a obra do Pai:

Hoje quero entrar em alguém para sentir o mundo outra vez, com o corpo e o espírito de gente-vivente. Quero ver com os olhos que lhes dei. Quero pensar com a mente deles. Quero cheirar e degustar e escutar e tatear [...] Aí está este Avá que muito quis ser Isaías. Nele mergulho:

- Eta merda de corpo este, desgastado de tão mal gastado. É um tubo: numa ponta, a boca, que bota a comida para dentro sem sentir o cheiro e o gosto. Na outra, o cu, por onde caga, também sem gozo. Se fosse para ser assim, eu podia ter deixado as gentes como as fez meu Pai. Fale, desgraçado. Fale, Avá. (1996:301)

Micura, imitando o irmão, para se divertir também, entra em Alma:

MICURA RODA NO CÉU curiosoando os mergulhos de Maíra. Vê logo o que é e ri: saudades do nosso tempo de gente, entre gentes. Sacanagens. Decide brincar também [...] Aquela mulher... ela sim! Nela entro: ó, é uma caraíba. Mas gosta de ser a Canindejub. Mais ainda gosta de ser mirixorã. O Avá foi quem a trouxe, mas não comeu, o besta. Quieta menina, fica quietinha! Estou entrando em você. Entro hoje aqui por cima, pela moleira. A idiota está tremendo toda. Se sente fodida pela cuca. (1996:313)

Graças a seu caráter polifônico, o romance Maíra incorpora tamanha multiplicidade de discursos, mesclando, em seu tecido narrativo atos de designações, relatórios oficiais, depoimentos, narrativas míticas, textos em latim, trechos da Bíblia, paródias de orações, todos mobilizados para dar conta da complexidade das relações entre duas tradições culturais em conflitos e dos diferentes interesses em jogo no romance.

Nessa tarefa, o foco narrativo movimenta-se de forma incessante, trabalhando com distanciamento e aproximações, que vão das visões panorâmicas da vida, ritos e costumes mairuns

aos desvarios do beato Xisto, do cotidiano na Missão aos mergulhos na vida interior de Isaías e Alma, de quem acompanha os dramas, dúvidas e perplexidades.

A experiência da alteridade é encenada no nível do próprio discurso, por meio do que Bakhtin chama de um híbrido de linguagens conscientemente estruturado, algo que, segundo o teórico russo é um componente definidor do gênero romance.

Bakhtin afirma que o plurilingüismo representa o conjunto de linguagens diferentes que compõem o discurso do romancista. Ele se apresenta de várias formas que, por sua vez, estão relacionadas com as possibilidades estilísticas.

As possibilidades estilísticas personificam e evidenciam a intenção semântica. Esta última é expressa pela linguagem que é tida pelo teórico como “a opinião corrente, a atitude verbal para com seres e coisas, normal para um certo meio social, o ponto de vista e o juízo corrente” (BAKHTIN, 1998:108).

Essa atitude do romancista em relação à linguagem enquanto opinião corrente está sujeita a oscilações, o estilo exige “esse movimento vivo do autor em relação à língua e vice-versa, essa mudança constante da distância e a sucessiva passagem de luz para sombra ora de uns, ora dos outros momentos da linguagem. Se não fosse assim, esse estilo seria monótono ou exigiria uma individualização do narrador, ou seja, uma outra maneira de introduzir e organizar o plurilingüismo” (1998:108).

Bakhtin discorre sobre construção híbrida, postulando que esta é composta pelo enunciado que, “segundo índices gramaticais (sintáticos) e composicionais, pertence a um único falante, mas onde, na realidade, estão confundidos dois enunciados, dois modos de falar, dois estilos, duas “linguagens”, duas perspectivas semânticas e axiológicas” (1998:110).

Não existe uma fronteira entre esses enunciados, estilos, linguagens, perspectivas, “a divisão das vozes e das linguagens ocorre nos limites de um único conjunto sintático, frequentemente nos limites de uma proposição simples, frequentemente também um mesmo discurso pertence simultaneamente às duas línguas, às duas perspectivas que se cruzam numa construção híbrida, e, por conseguinte, tem dois sentidos divergentes, dois tons” (1998:110).

O discurso híbrido denuncia a hipocrisia e o interesse de uma opinião comum, uma vez que num mesmo discurso ocorre uma penetração do discurso de outrem e do autor. A fala de outrem não está dissociada da fala do autor. A fronteira que as separa é frágil e ambígua, passando por um único conjunto sintático.

A base do estilo está em seu caráter plurilíngüe, pois “baseia-se na estratificação da linguagem comum e na possibilidade de separar de algum modo as suas intenções dos seus estratos, sem se solidarizar inteiramente com eles” (1988:113).

Mistura de gêneros, de focos, de discursos e de estilos em **Maíra**, deixa nublada a fronteira entre literatura e etnografia, constituindo-se em gênero híbrido que faz da ficção uma forma de conhecimento ao oferecer uma grande interpretação do universo indígena e da história brasileira, ao mesmo tempo em que formula uma denúncia vigorosa do impacto e efeitos do contato entre brancos e índios. De uma indianidade em risco diante do que se chama de civilização. É também um romance escrito sob o signo da divisão, sobre a tragédia do não pertencimento, do desterro de si mesmo, tão bem percebido por seus protagonistas e verbalizado por Alma: “Mas é muito ruim para uma pessoa ser apenas um pouco alguma coisa. Fica dependurado entre dois mundos, como esse pobre Isaías, ou como eu mesma” (1996:328).

O romance **Maíra** revela ser uma leitura contundente do Brasil, na qual Darcy Ribeiro exerceu entra em consonância com o teórico Nestor Canclini cujos imaginários ativam a inter-

culturalidade e provocam o surgimento de outros que, por sua vez, contrapõem às narrativas hegemônicas, concomitantemente, ajudam a criar uma ação política que apresente uma realidade encarnada e um sujeito específico dotado de propriedades especiais.

Com o narrador de **Ashini** do quebequense Yves Thériault, penetra-se na floresta de Ungava onde se encontra o personagem de mesmo nome nas proximidades do lago N'tsuk sepultando sua companheira.

O romance expõe a história da nação Montanhês cujo personagem toma para si a função de libertar seu povo da dominação colonial, reconquistando seu território e sua cultura. Ashini tenta renegociar com o Grande Chefe Branco de Ottawa as condições para uma nova organização geopolítica do Canadá. Seus apelos, no entanto, não são atendidos e sua morte não é compreendida.

A narração representa a memória dos índios, a história da possibilidade de uma convivência baseada no respeito ao diferente. Nenhuma memória é só do indivíduo e não se mantém impermeável às lembranças dos outros, à imaginação. A memória do homem é constitutivamente social, histórica, cultural, simbólica. Na memória do narrador do romance, este aspecto social é ainda mais forte, uma vez que ele assumiu a função de narrar a forma de vida do grupo.

Enquanto narra, sua memória vai seletivamente buscando traços que pareciam apagados:

Je ne dormis pas de cette nuit-là. J'ai fouillé tous le recoins de mémoire. J'ai examine tous me souvenirs (1988:42).
Je me souviens de l'écorce. C'était au temps où le échos ne répondaient qu'en notre langue. Le temps des foulées franches où les hommes réfléchissaient autour du feu. [...] Est-il tant de Montagnais aujourd'hui que se souviennent du temps de l'écorce? Ce temps des fumées résineuses qui se glissaient à la surface du lac et venaient nous accueillir au retour de la chasse? (ibid.: 65-66).

É a narrativa que sustenta o fluxo da memória. É um romance em primeira pessoa em que o narrador fala durante quase todo o tempo. Resgata-se, dessa forma, a dialogia bakhtiniana que funciona como representação da internalização de diferentes pontos de vistas, uma vez que o diálogo de linguagem carrega o discurso com suas intenções e este último é povoado pelas intenções sociais de outro.

Ao mesmo tempo em que narra, o narrador se dobra sobre o ato de recordar. Fala de como as recordações são ativas, desdobrando-se até o infinito. Ele também pensa no esquecimento e no desejo. O compartimento das memórias (do eu, da coletividade) com os outros (leitores) e consigo mesmo (o narrador é um outro de si mesmo) tem um significado duplo: dar um sentido a sua própria existência, como também, ser o narrador do grupo.

Enquanto recorda, Ashini vai passando a limpo os fatos de sua vida e construindo a imagem de si mesmo. Dessa forma, ele se une à “lei do posicionamento” de Bakhtin, pois a lugar que ocupa é único e indivisível, não se confunde com o plano de Yves Thériault. Sua voz não é abafada, seu discurso está carregado de intenções, dentre elas, submeter os elementos internos a uma revisão crítica.

O que se coloca no romance **Ashini** é uma enunciação em que o discurso do narrador-personagem se sobrepõe à sua morte. Esta dialogia interna se amplia na medida que o discurso de feição analítica do narrador se enriquece com suas lembranças, pluralizando o tom narrativo e revelando a variedade de gêneros discursivos que entram para a composição da prosa romanesca bakhtiniana.

O tom analítico leva o discurso a se construir enquanto “sumário” (no sentido de Gérard Genette): o narrador seleciona episódios de acordo com suas necessidades narrativas. A con-

versa que ele mantém com o leitor está voltada muito mais para a recomposição de gestos, na tentativa de construir um discurso de sedução.

A diferença dos modos narrativos dos romances **Maíra** e **Ashini** se torna importante por serem eles os condicionadores da dificuldade de se ignorar uma sociedade multicultural.

2.2.3 Mitos e seus inter-relacionamentos

Os mitos por representarem uma narrativa, uma fala envolvida por uma mensagem dissimulada e sujeita a interpretações cumprem uma função reguladora da qual não se acha ausente o valor estético que eles mediatizam.

No romance **Maíra**, as crenças religiosas afirmam uma unidade indissolúvel entre o natural e o social, com influências mútuas e conseqüências recíprocas. A observação de uma regra social traz implícita em seu bojo a necessidade de fazer as coisas corretamente, de modo que assegurem a continuidade dessa ordem.

Os mitos representam veículos de informação sobre a concepção do universo, incluindo temas que dizem respeito à criação do mundo, à origem da agricultura, às relações ecológicas entre animais, plantas e outros elementos, à metamorfose de seres humanos em animais e vice-versa. Porém, manter a ordem do mundo, com seus componentes naturais e sobrenaturais é obrigação dos seres humanos. Para isso, existem tabus, práticas xamanísticas, ritos de purificação, regras sociais e éticas.

Os mitos armazenam a alma nas histórias que vão sendo transmitidas de geração em geração. Através do tempo, eles buscam a verdade, o sentido e a significação de tudo que rodeia a nação Mairum.

A feição mítica da narrativa é marcada pelo binarismo estrutural, pela contradição interna que preside a toda narrativa. Tanto Isaías quanto Alma vivem um rito de passagem. Sua situação é estar à margem. Ambos empreendem a grande viagem, na qual devem passar por diversas provas no processo de morte simbólica característico da iniciação.

Ao deixarem o velho avião do CAN e iniciar viagem em uma precária canoa, Isaías adverte: “- Estamos apenas entrando na boca da mata, você ainda não viu nada” (1996:158). O que parece uma simples catacrese tem aí a força de criar o ambiente para a morte simbólica pela qual deverão passar os personagens. Eles vão ser devorados e devolvidos à nova vida num capítulo intitulado “O Vômito”.

Entretanto, no convívio com os índios, Alma passa a aceitá-los como eles são. Apesar de guardar espírito crítico, respeita os seus costumes, reconhecendo neles uma sabedoria que até então lhe era desconhecida. Sabendo-se diferente deles, adapta-se. Isaías, que se crê igual aos seus por serem parentes, não consegue desvencilhar-se ideologicamente do mundo em que foi educado e só pode ver os índios através do filtro de seus preconceitos sociais e religiosos.

Observando o dia-a-dia da nação, Isaías censura à sua gente a gratuidade dos costumes:

Na verdade, trabalham [no caso as mulheres da nação] mais para exibir virtuosismo do que por utilidade. Aliás, utilidade aqui não é conceito que preocupe ninguém. Cada um desses cestos, redes e panelas, custa dez vezes mais esforço do que seria necessário para cumprir suas funções corriqueiras. Mas como revelam, em sua feitura, quem os fez, denunciando qualquer falta de gosto ou destreza, elas redobram os esforços. Assim é que os balaios mais reles, de carregar mandioca da roça para a aldeia, os mais singelos panelões de coar carimã ou de cozinhar, são de uma perfeição perfeitamente inútil (1996:303).

Isaías despreza a marca de produção que constitui um fator de afirmação não apenas individual, como ele interpreta, mas, sobretudo, social. O seu pragmatismo se fundamenta no mundo

capitalista em que foi educado. O seu comportamento, no entanto, tem raízes mais profundas. Ele é ambíguo, o que lhe provoca sofrimento. Ele vive na ânsia do uno, do indiferenciado. Apesar do seu casamento com Inimá, permanece sozinho e estéril. Vive infeliz a sua vida, como que condenado a ela.

Essa imagem ratifica a idéia de Edward Said para quem “os cruzamentos entre cultura e imperialismo são irresistíveis” (1999:37), uma vez que as condições entre eles são dinâmicas e a produção da cultura humana é resultado dessas relações sociais que se modificam. Duas culturas que dialogam de modo antagônico e desestabilizam essencialismos.

Alma não se casa, mas vive a plenitude do não-senso e consegue formar com os mairuns um “nós” fecundo. Entretanto, morre. E com ela os gêmeos. Sua morte parece ratificar o impossível de sua existência, porque o seu comportamento na aldeia faz o leitor assistir à gênese da contradição que pode ser aplicada ao real e ao possível.

Essa contradição dirige-se simultaneamente em dois sentidos: sem permitir identificação, opõe-se à ambigüidade que se orienta pelo princípio da identificação. Por outro lado, Alma não consegue manter o seu papel de significante vazio e desliza entre o contexto civilizado e o contexto indígena. Alma é da ordem do impossível, ao contrário de Isaias que buscando o senso comum, pertence a um mundo real e possível.

Essa imagem de Alma entra em consonância com a idéia de hibridismo proferida por Homi Bhabha em que os fenômenos criaram uma consciência das posições do sujeito quanto à formação de uma identidade no mundo moderno. Essa conscientização redefine a própria visão de sociedade à medida que se busca nas obras de arte uma renovação.

No romance **Ashini** os mitos são associados de tal modo ao plano da realidade que esta se metaforiza e deixa de pertencer à esfera do concreto ou do visível. É fato que transcendência

do material textual exige contextos determinados. Sua ênfase reside no material que o gerou, portanto determinadas figuras míticas somente mergulhadas em seu *habitat* adquirem vida e tornam-se inteligíveis.

Em **Ashini** a irrupção do presente no passado instaura o atemporal mítico no temporal histórico. O presente mostra que a história que não acaba mais não é a história de Yves Thériault, escrita na década de sessenta, mas a história da solidão. A solidão de um povo usurpado em seu território e em seus costumes: “*Seul de cette semence, Seul de cette servitude. Mais Seul*” (1988:16).

É o jogo do presente e passado que condensa a abstração do personagem na meditação, mergulhando, ele próprio, no drama da solidão. Ao invés de abandonar a floresta e refugiar-se na reserva indígena de Betsiamits com os seus, segue sozinho como errante em seu país – a floresta de Ungava.

A floresta constitui veículo mítico por excelência. Nela se situam os diversos ramos do saber. O bosque, a árvore, a madeira remetem ao próprio espaço mítico do índio, espaço aberto ao abrigo do progresso, da ciência, da realidade industrial.

J'ai traqué et piégé le vison, déjoué le renard, vécu des mes seuls moyens en une forêt habile à protéger sa faune. J'en ai acquis des savoirs que je pouvais mettre aujourd'hui au service de mes résolutions. Des savoirs que dépassaient vastement la pensée ordonnée, entraînée d'un Blanc (1988:62).

Para as nações indígenas os rituais da morte e da vida representam estágios intermediários de um infinito contínuo. É através do mito que o personagem reverencia seus antepassados, estabelecendo novos limiares para a travessia da vida e decifrando seus mistérios, como sinais deixados pelos espíritos que o precederam.

Ashini passa por provas sucessivas ao longo da narrativa que caracterizam o processo de iniciação. Este último diz respeito à sua própria cultura em que o corpo desempenha um predominante papel. As provas assemelham-se ao calvário do Cristo que entrega seu próprio corpo para salvar a humanidade e depois ressuscitar para entrar na morada do Pai, deixando na terra seus ensinamentos.

Il rouvrit la blessure à mon bras et prit de mon sang qu'il toucha du doigt, qu'il goûta. Puis il sourit en hochant la tête et sa voix avait la douceur des miels aouïtes.

- Ce sang est pur et digne, dit-il. Il a le goût de l'immolation (1988:107)

Et c'était là, en pleine vue, au souffle du vent glacial et dans la lumière morne du matin d'hiver, que j'accomplirais mon destin tout en assurant celui des miens (ibid.:109).

O mito desempenha, portanto, uma função especular e, através de uma transposição de códigos, faz dessas passagens um microcosmo, cuja força propulsora organiza a narrativa de modo a refleti-lo. Concomitantemente, ele antecipa o desfecho do romance.

O mito essencial da humanidade, a mãe-natureza, a terra-mãe, as matas, as florestas se configuram como canal aberto às forças de origem e ao sobrenatural. Achando-se o mito das origens estreitamente vinculado às religiões, é através do culto à floresta, à terra-mãe e à herança ancestral que se afirma um discurso de liberação.

A intransigência de Ashini, pela qual aflora o heroísmo nômade, consiste não apenas em experiência individual, de foro íntimo, mas serve para confirmar um projeto geopolítico: a fome de um paraíso perdido, a nostalgia de um tempo utópico irrecuperável que a cronologia desestabilizou:

Il faut que les filles montagnaises sachent chanter du haut des sommets et que leurs voix coulent au long de notre peau comme des caresses fraîches. Il faut que les filles montagnaises prennent à deux mains le nouveau-né et l'offrent aux taillis généreux, aux eaux poissonneuses et au ciel de soleil, que l'on sache en tous lieux des Manitout leur gratitude d'être les continuatrices (1988:67).

O desencanto com o presente, a consciência da estreiteza de horizontes do contemporâneo face à grandiosidade do passado expressa-se pela nostalgia do paraíso perdido. A floresta de Ungava cercada de árvores, montanhas e lagos descreve os rituais indígenas: o enterro, a purificação e a iniciação. Tais ritos visam à abolição do tempo profano e remetem à difícil reconciliação entre as forças da vida e da morte:

Mais dans la nuit où sifflait un grand vent du nord froid comme un jet de glace vive, il est entre en mon rêve le plus grand des Montagnais des légendes, sans nom mais qui avait le sang des héros que nos chants honorent (1988:51).

Os fetiches do mundo contemporâneo estão onipresentes no território da fantasia, alimentando o acordo tácito entre deuses e monstros, esperanças e temores, sem os quais nenhuma comunidade poderia saciar suas carências existenciais.

No romance **Ashini**, os mitos confirmam, portanto, a imagem inconsciente do passado, pela impossibilidade moderna de gerar heróis capazes de se ombrear com as figuras míticas da Antiguidade, uma vez que os heróis contemporâneos trazem em si os sinais da decadência da sociedade moderna, diante do imaginário coletivo que os gerou.

Tanto Darcy Ribeiro como Yves Thériault analisando a questão transmutação dos valores, momento mágico em que a autor toma posse de seu objeto, comungam com a idéia de Bakhtin de que a validade da obra é orientada pelo mundo, pela realidade inserida nas relações sociais, nos valores éticos, religiosos e outros, isto é, o que pertence ao artista é unicamente o material.

CAPÍTULO III

Transposição de fronteiras

“Para se fazer uma nação é preciso escutar todas as vozes”.

(Sébastien Joachim, registro de aula).

3. Transposição de fronteiras

Ao se propor o estudo sobre fronteiras pensou-se compreender a dinâmica social, histórica e cultural de um universo em que é necessário situar as nações indígenas a fim de evitar a morte do sujeito através do resgate e/ou ampliação do espaço geopolítico.

Os romances **Maíra** de Darcy Ribeiro e **Ashini** de Yves Thériault possibilitam outros modos de compreensão das relações sociais, bem como um remapeamento geográfico, uma vez que os autores franqueiam, em seus respectivos romances, a condição necessária para trabalhar a idéia de identidade.

3.1 Isaías e Ashini: estrangeiros de seu mundo.

Experiências múltiplas, coletivas, ao se condensarem em um sentido unificador, necessitam plasmar-se em uma expressão essencialmente figurativa e, ao mesmo tempo, individualizadora. Não seria por acaso que a metáfora do percurso do homem pela vida se fizesse como uma viagem que, a exemplo de Édipo, se inicia em Tebas, prossegue por Corinto, retorna a Tebas para finalizar em Colono. Ou que essa mesma metáfora se condense nas andanças de um cidadão pelas ruas de uma única cidade. Ou ainda, que essa mesma viagem seja focalizada apenas nos seus pontos de saída e de retorno, como é o caso do personagem Isaías no romance **Maíra** de Darcy Ribeiro.

A narrativa propõe a construção de uma hermenêutica social em que não é mais a civilização o objeto desejado. Pelo contrário, sai-se dela e vai-se em busca do mundo original do índio. Visualiza-se um desdobramento em forma de *bumerang*: o distanciamento da tribo e a

volta a ela, como um novo Édipo que deixou “nas trevas os olhos que viram o que não deveriam ver e que deixaram de reconhecer o que deveriam ter reconhecido” (MARSHALL, 2000:257).

A obra oferece uma realidade bastante distinta daquela com que se está acostumado: uma organização social materializada na distribuição espacial de suas casas; a geometria simétrica dos clãs, diferenciada por meios de prescrições e proibições nas relações de parentescos ou nas funções sociais e míticas.

Nesse contexto, todo o indivíduo se situa na longa trajetória do tempo tribal. O velho Anacã sabe mais que ninguém que o seu tempo se esgotou, como homem e como tuxaua, função em que deverá ser substituído por quem a ela está predestinado pelo seu lugar no clã, e pela posição deste entre os clãs. Faz parte desse acervo a informação cosmogônica: o mito do Pai sem nome, criador de um mundo onde os filhos gêmeos Maíra e Micura reformam esse mundo do criador, lembrando o mito da recriação contínua do universo.

O tempo do enredo nuclear do romance corresponde à seqüência de um programa narrativo protagonizado por Isaías: o seu afastamento da nação quando criança por missionários católicos, a sua permanência nas missões, o projeto de ordenar-se padre, a viagem a Roma e o retorno. Essa seqüência se estrutura como uma encruzilhada entre ser cristão ou ser tuxaua, entre civilizar-se ou permanecer mairum, entre um certo passado e um futuro sem rosto.

A condição de migrante não desloca as categorias étnicas de índio, mas, de certo modo, pode englobá-las em termos de um processo tanto individual como coletivo no interior de um segmento que situa o movimento e, por conseguinte, a história e sua fluência. Migrar, segundo Julia Kristeva (1994:15-22), é algo assim como ter nostalgia a partir de um presente que é ou deveria ser pleno de muitas instâncias e estâncias que se deixaram lá (lugar de origem do es-

trangeiro) e então (lugar em que se encontra o estrangeiro). Um lá e um então que logo se descobre que são o aqui da memória fragmentada passada em claro e o agora que tanto corre como se aprofunda num tempo espesso que se acumula sem sintetizar as experiências de ontem e dos espaços que se deixaram atrás, como também continuam a perturbar com raiva ou com ternura.

A morte de Anacã ilustra a concepção da morte de um indivíduo como equivalente à circulação da vida. Por isso, é com o alegre anúncio da volta de Isaías que prosseguem os funerais de Anacã. Dar-se-á, porém, o desencanto em relação a Isaías, pois o mesmo estratifica suas experiências de vida e não as funde porque sua natureza descontínua enfatiza precisamente a múltipla diversidade desses tempos espessos e desses espaços que ficaram atrás, e os valores e imperfeições de uns e outros. A fragmentação talvez seja sua norma.

Sobrevoando a aldeia, de uma perspectiva distanciada e superior, Isaías pode dar a ver melhor a estrutura sincrética que define a sua gente. Pode converter esse ver de fora em um ver de dentro. Esse mundo apresentado binariamente como sim/não, quente/frio, nu/vestido etc, corresponde a um universo em que há descontinuidade, ruptura e a afirmação da completude. Para explicar isso, Isaías se vale de seu novo estado, de um ser novo que não se encaixa mais nessa harmoniosa dualidade, apresentando-se da seguinte forma: “o ser de lá não tem nada de comum com esse meu sentimento de que aqui sou apenas um mairum, de que estou por fora, de que me encontro perdido e só neste mundo estrangeiro” (1996:74).

Essa imagem é o resultado de uma subtração declarada no relatório oficial que apura a morte de uma mulher. Nesse relatório, Isaías é um tipinho raquítico, caquético, justamente o oposto da imagem que dele formava o investigador, pensando nos índios de verdade, isto é, nos índios retratados através do mito do “bon sauvage”.

A primeira concepção de Isaías-índio, antes de ser estrangeiro, perdido, de fora, assim se fazia: “[...] eles são comigo para juntos formarmos um nós poderoso que abriga a todos” (1996:74). É dessa definição dentro de um sistema fechado que Isaías se encontra despojado, subtraído em volta e não acrescido: “Volto homem, volto só. Volto despojado de mim, de meu ser que eu era comigo, no meu eu de menino mairum que um dia fui. Quem sou? Volto em busca de mim. Não do que fui e se perdeu, mas do que teria sido se eu tivesse ficado por lá” (1996:76). Daí o projeto que se traça de ainda ser, custe o que custar: “Ele, o outro, o futuro de mim, eu o farei, não seguindo no que sou. Ele só nascerá quando eu me desvestir de mim, do falso eu que encaro agora para deixar o espaço onde ele há de ser” (1996:76).

A promessa é de um projeto de negação, de esquecimento do agregado. Ele sabe, no entanto, que fica uma questão mais ampla para resolver, que ultrapassa o limite da definição de seu povo. Ele sabe que não basta essa definição para configurar a sua gente. Uma outra dualidade se lhe impõe: mairum/não-mairum que se traduz por civilizado/índio. Uma dualidade que não se coloca como uma relação de complementação, mas de negação; não de contrários, mas contraditórios.

Assim ele se define pelo sinal contrário, pelo negativo, pelo avesso, pelo subtraído. Esse estado se traduz mais fundamentalmente nas palavras de tristeza de seu pai o aroe: “O obstáculo está na perda da alma. Ele anda aí com o corpo vazio, os olhos embaçados, a boca falando a palavra do outro [...] Não há ninguém atrás dos olhos dele” (1996:259).

O imaginário imigrante precisa conhecer o Outro, na medida em que esse Outro é agora quase que nós mesmos, ou uma parte importante de nós mesmos. A categoria do imigrante obriga a refletir sobre a possibilidade de um estudo mesclado no colonial, no liberal e no nativo.

Isaías representa um sujeito transculturado, pois está situado entre dois mundos, duas culturas, duas línguas e duas definições de subjetividade e constantemente media entre todas elas. Essa transculturação de Isaías organiza-se num espaço ambivalente, indeterminado onde há o encontro de deuses e crenças que fazem conviver os diversos tempos e espaços. Literatura de encontro. Encontro com o Outro. Com o estrangeiro. Com o diferente.

Um dos fragmentos em que sua experiência infantil é contraposta a seus transcurtos por outra cultura é um polilingüismo que produz uma ansiedade pelo confuso hibridismo de lealdades e pragmatismo. A coexistência de competências lingüísticas desigualmente efetivas como que enraizadas numa memória que está despedaçada em geografias, histórias e experiências dissimiles se intercomunicam, mas, ao mesmo tempo, preservam seu vínculo com o idioma em que foram vividas.

Isso ocorre quando a mulher do pastor, que é uma norte-americana, começa a pedir a Isaías instruções sobre como fazer um dicionário e uma gramática da língua mairum. Com o passar do tempo, Gertrudes passa a deixar-lhe papel e lápis, indicando o que deseja que se faça. Torna-se exigente e autoritária. Isaías transforma-se em empregado, pois o pastor vai um dia procurá-lo para propor-lhe uma remuneração “um mínimo justo” (1996:293) pelo auxílio que dá a sua mulher. Isaías se ofende, não quer aceitar, mas acaba recebendo o dinheiro e se transforma, pelas circunstâncias, de herdeiro da sucessão política a assalariado de estrangeiro na sua própria nação.

Se a condição migrante funciona como um locus enunciativo e se, a partir daí, gera-se um certo uso mais ou menos diferenciado da linguagem, poder-se-ia, então, remeter o sujeito migrante à constituição de um sujeito desagregado, difuso e heterogêneo.

O migrante nunca deixa de o ser totalmente, ainda que se instale definitivamente em um espaço e o modifique à sua imagem e semelhança, porque sempre terá atrás de si, segundo Julia Kristeva, sua experiência fundadora e uma capacidade de se referir a existências das fronteiras que teve de conhecer para instalar-se num lugar que provavelmente tanto o fascina como o aterra. Seria como uma espécie de vozes múltiplas das muitas memórias que se negam ao esquecimento.

A sede de Deus é contraditória em Isaías, que apesar do fervor cristão mantém com a nação ligações de ordem afetiva circunscritas ao universo da memória. Essas circunstâncias se prendem à idealização da infância e, de modo geral, ao paraíso perdido, revivendo assim o mito da queda e do eterno retorno. A oração de Isaías é singular e transita entre o Deus superposto em Roma e Maíra. Esse sincretismo, por si só, já antecipa o fracasso da prece obstinada de Isaías para que, ao regressar à aldeia, possa ser um entre todos. Indistinguível. Indiferenciável. Inconfundível. O que dá identidade na nação é saber que todos são parentes, é estar em relação.

A metáfora de uma peregrinação na busca de si mesmo gera em Isaías o duplo como transgressão que modifica o original, podendo haver migrações da alma e do pensamento, ou substituição, empréstimo, transferência. Ao mesmo tempo também incorpora o duplo como resultado de transformação em que o original sofre uma metamorfose, surgindo para si mesmo e para os outros completamente diferente. No entanto, é na alteridade, revelada em diferentes situações, que o eu descobre faces inusitadas de si mesmo.

As experiências encontradas no romance de Yves Thériault são representadas por um homem que narra a sua história, a história de seu grupo e inscreve a si mesmo e ao grupo.

É uma história em vários tempos: tempo da criação, tempo em que ele perde seus filhos, sua esposa, tempo em que não existiam as reservas indígenas, tempo em resgatar as memórias dos antepassados. Nessa tessitura, ele ocupa várias posições: narrador, herói, personagem narrador.

Ashini vive na época das grandes navegações, dos descobrimentos, do Novo Mundo sendo explorado e, ao mesmo tempo, fazendo com que o Outro se sinta Velho, nascendo para esse último e já participando de sua nomeação.

Velho Mundo/Novo Mundo, civilizado/selvagem, o real/o mágico, repressão (velada)/liberdade... Formas de dividir, classificar, rotular, conquistar, subjugar, mas também de nomear, interpretar. Esses contrapontos do processo histórico são pólos que mantêm entre si uma relação dialética que lembra ou reflete a vivida entre eu e outro.

A sua continuação não é um processo fácil. Ele sempre se sentiu sozinho “*Aucune souvenance qu'on eût esté en justice pour le repatriement de nos privilèges. Rien qui n'ait été accompli, personne qui n'ait mené la croisade. Moi Seul.* (1988:42). A sensação de estranhamento é própria da posição de estrangeiro que ele ocupou enquanto presenciava seus parentes abandonando a floresta para viverem na reserva indígena.

Essa situação de estrangeiro permitiu-lhe um olhar e uma posição privilegiados. O manter-se afastado de situações incômodas para ele e o mesclar descrição e reflexão foram se tornando possíveis devido a esta mesma posição. A figura de estrangeiro condensa distância e proximidade causada pelo deslocamento do espaço: reserva/não-reserva. Ashini é um nômade, vive se deslocando dentro de um território.

A contradição interna no romance se desenvolve simultaneamente nos planos: pragmático/gratuito; interesses escusos/ingenuidade; natureza/civilização. O drama é retratado também

em imagens míticas que as palavras vão formando como a passagem que narra a luta entre os lobos Kaya e Kimla:

Kaya le loup vint s'affaler contre une souche et resta là couché, attendant. Mais ce n'était pas ainsi qu'il voulait mourir. Il avait besoin de combattre le mal qui plongeait en lui, besoin de le chasser, de recouvrer sa force.

[...]

Qui mieux que lui pouvait mener la meute au sang? Qui? L'autre? [...] Cet autre, le jeune Kimla. Étranger parmi eux, venu de la Chonga en intrus... (1988: 99-100).

Nessa imagem perpassa a idéia de ódio ao estrangeiro trabalhada por Julia Kristeva que constitui as falsas relações com os falsos outros e, ao mesmo tempo, proporciona uma consistência ao estrangeiro. Torna-o real, autêntico, sólido.

O drama também se aproxima dos trabalhos de Bakhtin cujos princípios de alteridade e dialogia implicam a imersão e a emergência do indivíduo em um território habitado por outros, no domínio do signos. A noção de dialogismo é expandida, envolvendo a idéia de vozes não apenas dos personagens, mas de épocas, de grupos sociais.

As situações dramáticas vividas pelo Outro e presenciadas e sentidas por Ashini, as emoções opostas vividas e significadas vão compondo o drama do personagem. A posição que ocupa de Outro/estrangeiro alargou sua visão desse Outro e dele mesmo. Os significados partilhados vão compondo os seus significados que ele tenta costurar.

Bakhtin postula que não é no contexto dos valores da própria vida que as vivências podem adquirir seu significado próprio. A visão que se tem de si mesmo é turva “Compreender esse mundo como mundo dos outros [...] é a primeira condição para uma abordagem estética do mundo [...] Cumprir sentir-se em casa no mundo dos outros” (1997:126).

Isaias e Ashini enunciam o discurso excedido por outro discurso, universal, não proferido por ninguém, mas que é ao mesmo tempo fundamento de todos os discursos.

3.2 Um lugar para todos

O território textual de Darcy Ribeiro e Yves Thériault se acha povoado pela preocupação social e pela historicidade. As representações dos espaços, bem como dos tipos sociais que as integram, são constitutivas de uma imagem que estabelece uma ruptura ideológica e ao mesmo tempo contribuem para consolidar um imaginário coletivo.

Os tipos sociais que veiculam uma identidade sócio-cultural conseguem, em ambos os romances, firmar tanto uma imagem nacional como uma noção universal de povo. Isso se deve ao fato dos temas trabalhados serem abrangentes e a amostragem das relações e conflitos descritos, em seus respectivos locais, fazerem-se também presentes nos diversos campos da atividade humana.

O que se concebe como tipos sociais corresponde a todo personagem representativo de uma classe de seres, de um grupo. É fato que existem várias formas de se apresentar um tipo social, mas no que se refere aos romances **Maíra** e **Ashini** esse é fundamentalmente caracterizado pela simbolização. Ele representa mais a encarnação de uma idéia, de uma condição, de uma atitude, de uma relação, do que a encarnação de uma característica, de um traço.

Na representação do projeto implícito de fundar um espaço literário amplo e polissêmico, a paisagem emerge, nos respectivos romances, como imagens da alteridade. Na base, pois, desta inclinação à transformação textual, identifica-se a projeção do olhar que desdobra a paisagem vista em paisagem rememorada, como se a captação de um lugar constituísse a suges-

tão de um entre-lugar no qual, segundo Homi Bhabha, dialogam sistemas culturais antagônicos que desestruturam os essencialismos e possibilitam a constituição de sujeitos híbridos.

A composição da paisagem como elemento definidor do EU traduz a apropriação do espaço exterior ao espaço processado pelo EU. O desejo de transfigurar o Outro viabiliza o cruzamento de fronteiras literárias nacionais e fronteiras especificadoras de outros sistemas literários.

A expansão textual marca a escritura da paisagem pelo itinerário marcado por Nestor Canclini no qual redimensiona o hibridismo como dominante mais básico e geral da cultura latino-americana, uma vez que denomina o caráter múltiplo da cultura mundial.

Se, portanto, o aspecto da distância configura a busca do “horizonte” inatingível, se o jogo de espaços poéticos superpostos – uno com o diverso – ilustra a procura do amplo, o refazer da produtividade textual, ao compor o híbrido, faz convergir paisagens e memória: paisagem infinita e memória residual onde se tece e se retece o fio de escrituras compartilhadas.

Na medida em que enfatiza os processos de construção da paisagem como um entre-lugar, Darcy Ribeiro e Yves Thériault compõem a paisagem como tema, como lugar próximo, articulando-a como desenho de um lugar distante ou um entre-lugar. Ao aproximar estas duas representações de paisagens, percebe-se que os respectivos autores geram um espaço de confluência em que os limites dissolvem-se para dar origem à emergência da paisagem absoluta.

O percurso literário dos autores, apesar da distância espacial, desencadeia o diálogo da prosa brasileira com a canadense, aproxima-os o desejo da recriação da alteridade.

Deste modo, a fragmentação brasileira, atenuada pela convergência de Yves Thériault estaria duplamente assegurada: a paisagem brasileira e a paisagem canadense articulam o en-

treçamento de vozes cuja diferença dissolve-se na composição de uma paisagem-síntese de territórios textuais comuns.

Trata-se, em essência, de multiplicar ainda mais as tendências já mescladas de um hibridismo que se quer universal. Voz transgressiva, uma vez que é voz da errância. O exercício das paisagens compartilhadas concede aos romancistas a certeza da diversidade e da reinvenção.

Yves Thériault, escritor de dupla pertença cultural, indígena e quebequense, condensa o romance da América Latina na recriação intertextual e compartilha com Darcy Ribeiro o hibridismo reinventado. Entre os dois existe o local, que é ao mesmo tempo múltiplo e singular. Um campo intertextual aproxima-os pelo desejo de lutar pela voz da alteridade. Como se o eco polifônico disseminado, acentuando gradações na paisagem textual, tecesse as identidades brasileira e canadense da palavra do Outro reinventada.

O itinerário percorrido pela sociedade brasileira e canadense parece encontrar seu ponto de equilíbrio nesta hibridização das tendências que evoca cada espaço da diferença sem, contudo, abandonar a busca do universal.

A paisagem compartilhada por Darcy Ribeiro e Yves Thériault corresponde, portanto, à consolidação de processos de reinvenção textual em que, na transparência de determinados símbolos, o espaço geográfico redesenhado, enquanto busca um entre-lugar nas sociedades brasileira e canadense, torna-se um lugar das possibilidades.

Considerações finais

“On n’avait pas entendu ma voix, la voix d’un homme seul criant de son désert. Mais on entendrait d’autres voix, la voix horrifiée des justes, pour une fois plus forte, pour une fois groupée et réclamant l’équité des lois.”

(Yves Thériault, **Ashini**).

A fragmentação das paisagens culturais de classe, gênero, etnia, sexualidade, raça e nacionalidade representam uma mudança estrutural das sociedades contemporâneas. As identidades culturais estão sendo afetadas e deslocadas.

As culturas nacionais são compostas não só de instituições culturais, mas também de símbolos e representações. O discurso é um modo de construir sentidos sobre a nação, com os quais nos identificamos. As nações, tais como as narrativas, perdem suas origens nos mitos do tempo e efetivam plenamente seus horizontes apenas na imaginação.

Tanto o romance **Maíra** como **Ashini** apresentam um discurso que constrói identidades e estas são colocadas entre o passado e o futuro. Expressam um desejo ao universal e simultaneamente ao particular e à reinvenção das diferenças. Entretanto, ao invés de se pensá-las de maneira unificada, dever-se-ia refleti-las como: a constituição de um discurso que representa a diferença como unidade ou identidade, uma vez que as nações modernas são híbridas.

A autonomia de cada grupo é determinada pela alteridade e não pela incorporação do outro. Os diversos grupos, especificamente índios e não-índios, que convivem no mesmo espaço, são assimiláveis um pelo outro. Não há uma apropriação do Outro, o que existe é a incorporação de elementos do Outro em mim, gerando o dilema de ser eu e o Outro ao mesmo tempo.

O discurso de Darcy Ribeiro e Yves Thériault, nos respectivos romances, apresenta a idéia do homem - como intertexto que é - poder reconhecer na história do outro o que pode ser também a sua própria história. Dentro dessa perspectiva, o que chama a atenção é o procedimento de cada narrativa, que não remete à sua individualidade, mas a uma ressonância universal.

É preciso rever a história americana, reconhecer o papel das populações do continente e garantir a autonomia das sociedades e culturas indígenas. Assegurar às nações a posse e o usu-

fruto exclusivo de suas terras, bem como, a preservação de suas línguas – fatores centrais de sua identidade.

Para tentar apreender o que é ser indígena hoje, é necessário ter noção de todo o processo histórico e social a que essas pessoas foram submetidas, como também, da diversidade cultural existente entre essas nações. Acabar com a visão distorcida e preconceituosa. Compreender que não são as características externas que constituem a identidade indígena.

A diversidade sócio-cultural existente entre as nações indígenas se estende desde a forma de organizar a vida social até as maneiras de pensar a criação do mundo e do homem expressas em seus mitos; nas modalidades de manifestações artísticas, religiosas e rituais; na transmissão de conhecimento e outros elementos da cultura.

O indígena, portanto, não deixa de ser portador de sua identidade étnica quando veste uma calça jeans, possui televisão e computador, dirige um automóvel e acessa a internet.

A identidade indígena se estrutura na história e na cultura dos grupos sociais, na maneira de viver e entender o mundo e no projeto de vida de cada nação. Identidade é o exercício da cultura própria, que confere ao indivíduo a capacidade de manejar um repertório cultural e, por isso, ser membro de um grupo étnico.

Assim sendo, para conhecer e compreender o indivíduo enquanto um ato social portador de uma identidade diferenciada, faz-se necessário contextualizá-lo no mundo de hoje, resgatando sua história e as diversas formas de resistência políticas, assimilando-as aos elementos sócio-culturais da sociedade nacional.

Essas ressonâncias dos romances **Maíra** e **Ashini** atingem o entre-lugar proporcionando uma permuta em que se permite pensar a cultura como espaço transcultural de influências mútuas entre diversas culturas, pois no mundo do politicamente correto, faz-se silêncio sobre cer-

tos valores básicos para a convivência plena do indivíduo consigo mesmo e com os outros, com a natureza e com a sociedade.

Darcy Ribeiro e Yves Thériault retualizam a utopia americana, apresentando propostas concretas de construção do espaço americano alternativo. A utopia que não cessa de arrancar o imaginário coletivo dos seus limites, transformando-o em uma prática discursiva em que a sociedade é constantemente questionada, pois esta não pode mais ser dada como certa. As mudanças decorrem do declínio de um modo de conceber a práxis sociopolítica e cultural.

A produção literária de Darcy Ribeiro e Yves Thériault, portanto, figura uma posição identitária que questiona as credenciais auto-outorgadas da cultura em termos de representação vertical de uma nação. **Maíra** e **Ashini** são percebidos como parte da estrutura cultural a ser demonstrada.

Bibliografia

CORPUS

RIBEIRO, Darcy. *Máira*. 15ª ed. Rio de Janeiro: Record, 1989.

THÉRIAULT, Yves. *Ashini*. Québec: Bibliothèque Québécoise, 1988.

OBRAS QUE ESTUDAM O TEMA

ANDRÈS, Bernard e BERND, Zilá (org.). *L'identitaire et le littéraire dans les amériques*. Québec: Editions Nota Bene, 1999.

AGUIAR, Flávio e CHIAPPINI, Ligia (org.). *Civilização e exclusão*. São Paulo: Boitempo, 2001.

ARRUDA, Ângela. *Repensando a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1998.

BÉLANGER, Alain et alii (org.). *L'amérique française: introduction à la culture québécoise*. Rio Grande: Furg, 1988. p. 221-241.

BERND, Zilá. Perspectivas comparatistas Brasil/Canadá in: *Laços de cooperação cultural Brasil – Canadá*. Denise Maria Gurgel Lavallé (org.). Bahia: UNEB, 1995. p.39-42.

BERND, Zilá e CAMPOS, Maria do Carmo (org.). *Literatura e americanidade*. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1995.

BOUDREAU, Diane. *Histoire de la littérature amérindienne au québec*. Montréal: Éditions de l'Hexagone, 1993.

BUZZI, Arcângelo R. *A identidade humana – modos de realização*. Petrópolis: Vozes, 2002.

CADY, Patrick. In: *Filigrane – migration, culture e psychothérapie*. Automme, nº2, vol. 6, 1997. p. 83-99.

CHAUI, Marilena. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. 1ªed. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2000.

CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. 2ªed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

DUPONT, Jean-Claude. *Les amérindiens au Québec*. Québec: Éditions J.C.Dupont, 1993.

ÉMOND, Maurice. Ashini ou la Nostalgie du Paradis Perdu in: Le récit québécois comme fil d'ariane. Québec: Éditions Nota Bene, 2000. p. 113 – 139.

FERREIRA, Edda Arzuá. Maíra in: Revista de literatura brasileira. Florianópolis, Travessia, nº 1, 1980. p. 41-50.

FIGUEIREDO, Eurídice. Canadá multicultural e Brasil mestiço: Questões de identidade in: Laços de cooperação cultural Brasil – Canadá. Denise Maria Gurgel Lavallée (org.). Bahia: UNEB, 1995. p. 43-50.

GAMBINI, Roberto. Espelho índio: a formação da alma brasileira. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2000.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi et alli (org.). Povos indígenas e tolerância: constituindo práticas de respeito e solidariedade. São Paulo: Edusp, 2001. p. 29-39, 44-82, 191-268.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. 2ªed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 1998.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. Visão do paraíso. 6ªed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

MÉNARD, Guy. Traditions amérindiennes. Montréal: Bibliothèque Nationale du Québec, 1992.

MORENCY, Jean. Le mythe américain dans les fictions d'amerique. Québec: Blanche Éditeur, 1994. Chapitre V.

NEPVEU, Pierre. Le Noir et le Rouge: Mythes et réalités d'un continent in: Spirate – littérature. Décembre 1993 – Janvier 1994.

PETERSON, Michel et BERND, Zilá (org.). Confluences littéraire Brésil- Québec: les bases d'une comparaison. Québec: Éditions Balzac, 1998. p. 44-56; 97-109; 113-151; 153-175; 189-202.

RICOEUR, Paul. Tempo e narrativa. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Papyrus, 1985. Tomo III.

SEVCENKO, Nicolau. Pindorama revisitada. São Paulo: Peirópolis, 2000.

SILVERMAN, Malcolm (org.). Protesto e novo romance. 2ªed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 98-101; 232-239; 256; 293; 345; 397-402; 418; 439.

SIOUI, Georges E. Pour une autohistoire amérindienne. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1989.

SOUZA, Octavio. *Fantasia de Brasil – as identificações na busca da identidade nacional*. São Paulo: Escuta, 1994.

STRAUSS, Claude Lévi-. *L'identité*. Paris: PUF, 1977.

_____. *O pensamento selvagem*. Trad. Tânia Pellegrini. 2ªed. São Paulo: Papyrus, 1997.

THÉRIEN, Gilles (org.). *Figures de l'indien*. Montreal: Éditions Typo, 1995.

BIBLIOGRAFIA GERAL

ANDRÈS, Bernard. *Coesão e subversão – o Quebec e a América Latina*. Trad. Pascal Lelarge. Porto Alegre: Editora da Universidade/ufrg, 1999. p. 51-57.

ANGENOT, Marc et alli (org.). *Théorie littéraire*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989.

ARRUDA, Denise (org.). *Representando a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1998.

BAKHTIN, Mikhail. A tipologia do discurso na prosa in: LIMA, Luiz Costa. *Teoria da literatura em suas fontes*. 2ªed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983. Vol. II, p. 462-484.

_____. *Questões de literatura e estética*. Trad. Aurora Fornoni Bernardini et alli. São Paulo: Hucitec, 1988.

_____. *Maxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1992.

_____. *Estética da criação verbal*. Trad. Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BARROS, Diana Luz Pessoa de e FIORIN, José Luiz (org.) *Dialogismo, polifonia, intertextualidade em torno de Bakhtin*. São Paulo: Edusp, 1994.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila et alli. Belo Horizonte: Ufmg, 1998.

BOIVIN, Aurélien. *Pour une lecture du roman québécois*. Détail: Nuit Blanche Éditeur, 1996. p. 345-361.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. 3ªed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

BOUCHARD, Gerard e LAMONDE, Yvan (org.). La nation dans tous ses etats. Hermattan, 1997. Chapitre III.

BRUNEL, Pierre (org.). Dicionários de mitos literários. Rio de Janeiro: José Olympio e Unb, 1987.

_____ e CHEVREL, Yves (org.). Précis de littérature comparée. Paris: Presses Universitaire de France, 1989.

_____ e alli. O que é literatura comparada?. Trad. Célia Berrettini. São Paulo: Perspectiva, 1995.

CÂNDIDO, Antonio. Formação da literatura brasileira. 6ªed. Belo Horizonte: Itatiaia Editora Limitada, 1981. Vol. 1 e 2.

_____. Literatura e sociedade. 7ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1985.

CANCLINI, Nestor Garcia. Culturas híbridas. Trad. Ana Regina Lessa e Helena Pezza Cintrão. 3ªed. São Paulo: Edusp, 2000.

CHAUI, Marilena. Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas. 7ªed. São Paulo: Cortez, 1997. p. 1-71.

CLARK, Katerina e HOLQUIST, Michael. Mikhail Bakhtin. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1998.

COELHO, Teixeira. Guerras culturais. São Paulo: Iluminuras, 2000.

COUTINHO, Evaldo. Ser e estar em nós. São Paulo: Perspectiva, 1980.

DIAS, Lucy e GAMBINI, Roberto. Outros 500: uma conversa sobre a alma brasileira. São Paulo: Senac, 1999.

EAGLETON, Terry. Teoria da literatura: uma introdução. São Paulo: Martins Fontes, 1983. p. 59-96.

FREADMAN, Richard e MILLER, Seumas. Re-pensando a teoria. Trad. Aguinaldo José Gonçalves e Álvaro Hattner. São Paulo: Unesp, 1994.

FARRACO, Carlos Alberto et alli. (org.). Diálogos com Bakhtin. Curitiba: Ufpr, 1996.

FEATHERSTONE, Mike. O desmanche da cultura: globalização, pós-modernidade e identidade. São Paulo: Senac, 1995.

HOLANDA, Lourival. A Fabricação das Verdades in: Investigações. Recife: Ufpe, vol.6, 1996. p. 81-92.

HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). Pós-modernismo e política. 2ªed. Rio de Janeiro: Rocco, 1992. p. 58-79.

JAMESON, Fredric. Pós-modernismo: a lógica do capitalismo tardio. Trad. Maria Elisa Cevalco. 2ªed. São Paulo: Ática, 1997.

JOACHIM, Sébastien. A representação do outro como campo de estudo intercultural in: Investigações. Recife, vol. 6, p. 93-116.

KRISTEVA, Julia. Estrangeiro para nós mesmos. Trad. Maria Carlota Carvalho Gomes. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

KOTHE, Flávio R. O herói. 2ªed. São Paulo: Ática, 1987.

LAVALLÉE, Denise Maria Gurgel (org.). Anais do III congresso internacional da abecan. Bahia: Uneb, 1995. p.39-51, 81-98.

_____ (org.). Canadart VII. Bahia: Uneb, 1999. p.11-40.

LASSERRE, Frédéric. Le Canadá: d'un mythe à l'autre. Montreal: Éditions Hurtubise HMH, 1998.

LAMONTAGNE, André. Écrire l'Amérique in: Voix et images – littérature québécoise. Université du Québec à Montréal, Printemps, n°3, vol. XXIII, 1998. p. 612-617.

LIMA, Luiz Costa. Mimesis: um desafio ao pensamento. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 71-225.

LIMA, Rogério. O dado e o óbvio: o sentido do romance na pós-modernidade. Brasília: Editoras UNB/Universa, 1998.

LOPES, Silvina Rodrigues. A legitimação em literatura. Lisboa: Edições Cosmos, 1994.

LYOTARD, Jean-François. O pós-moderno. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988.

MACHADO, Álvaro Manuel e PAGEAUX, Daniel-Henri. Da literatura comparada à teoria da literatura. Lisboa: Edições 70, 1988.

MAILHOT, Laurent. La littérature québécoise. Montréal: Éditions Typo, 1997.

MARQUES, Reinaldo e BITTENCOURT, Gilda (org.). Limiares críticos. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 1998. p. 27-34, 39-49, 65-80, 107-121.

- MARSHALL, Francisco. Édipo tirano: a tragédia do saber. 1ªed. Rio Grande do Sul: Editora da Universidade, 2000. p. 11-52.
- MOLINER, Pascal. Images et représentations sociales. Grenoble: Presses universitaires de Grenoble, 1996. Chapotres 1-4, 6, 8.
- MORTON, Desmond. Breve história do Canadá. Trad. Luiz Roberto de Godoi Vidal. São Paulo: Alfa-Ômega, 1989.
- MOTA, Carlos Guilherme. Ideologia da cultura brasileira. 9ªed. São Paulo: Ática, 1994. p.47-51, 126-132, 157-178, 249-257.
- OLIVEIRA, Humberto Luiz L. de e FORGET, Danielle (org.). Imagens do outro: leituras divergentes da alteridade. Bahia: Uefs, 2001. p. 9-15, 19-54, 71-97, 101-116.
- ORTIZ, Renato. Mundialização e cultura. 2ªed. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- RAMOS, Ana Rosa. Para onde vai o Quebec? In: Laços de cooperação cultural Brasil – Canadá. Org. Denise Gurgel Lavallée, Bahia: Uneb, 1995. p. 81-98.
- REIS, Carlos. Técnicas de análise textual. 3ªed. Coimbra: Livraria Almedina, 1992.
- _____ e LOPES, Ana Cristina. Dicionário de teoria da narrativa. São Paulo: Ática, 1988.
- ROUSSEAU, Guido. La Descente du Continent in: International journal of canadier studies / revue internatinale d'études canadiennes. 15, Spring / Printemps, 1997. p. 67-79.
- RUTHVEN, K.K. O mito. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- SAID, Edward W. Cultura e imperialismo. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- SANTIAGO, Silviano. Uma literatura nos trópicos. 2ªed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- SARLO, Beatriz. Paisagens imaginárias. Trad. Rubia Prates Goldoni e Sérgio Molina. São Paulo: Edusp, 1997.
- SEMUIJANGA, Josias. Configuration de l'énonciation interculturelle dans le roman francophone. Québec: Éditions Nuit Blanche, 1996. p. 7-30; 34-141.
- SOUZA, Octavio. Fantasia de Brasil: as identificações na busca da identidade nacional. São Paulo: Escuta, 1994.

SEVCENKO, Nicolau. Literatura como missão. 3ªed. São Paulo: Brasiliense, 1989. p. 78-108, 199-233.

WALTER, Roland. Literatura, Teoria Literatura e as Diferenças Culturais in: Investigações. Recife, UFPE, vol.10, 1999. p. 75-106.