UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS MODERNAS
PROGRAMA DE ESTUDOS LINGUÍSTICOS E LITERÁRIOS EM INGLÊS

ALVANY RODRIGUES NORONHA GUANAES

A Presença das *Grandmothers* nas Temporalidades das Narrativas Autobiográficas de Beverly Hungry Wolf, Lee Maracle e Maria Campbell.

São Paulo – SP
2011

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS MODERNAS
PROGRAMA DE ESTUDOS LINGUÍSTICOS E LITERÁRIOS EM INGLÊS

A Presença das *Grandmothers* nas Temporalidades das Narrativas Autobiográficas de Beverly Hungry Wolf, Lee Maracle e Maria Campbell.

ALVANY RODRIGUES NORONHA GUANAES

Tese apresentada ao Programa de Estudos Linguísticos e Literários em Inglês do Departamento de Letras Modernas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Doutor em Letras.

Orientadora: Profª. Drª. Laura Patricia Zuntini de Izarra.

São Paulo – SP
2011

À minha mãe, ao meu marido e ao meu filho.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Universidade de São Paulo por me abrir as portas a diversas áreas do conhecimento e ter sido o meu lugar de crescimento acadêmico, incentivando-me ao desenvolvimento do espírito crítico.

À CNPQ porque possibilitou minha dedicação exclusiva à pesquisa através da concessão da bolsa de estudos que mantive por três anos até o término da tese.

À Profª. Drª. Laura Patricia Zuntini de Izarra pelo incentivo, orientação competente e incansável e pelo carinho. Agradeço também por todas as oportunidades que me proporcionou e por partilhar sua sabedoria.

A todos os professores do Departamento de Letras Modernas.

Aos funcionários da secretaria de pós-graduação do Departamento de Letras Modernas, principalmente Edite dos Santos Nascimento Mendez Pi e Valdemiro Lopes de Souza Junior.

Às colegas do grupo de pesquisa “Narrativas Literárias e Identidades nos Espaços Diaspóricos de Língua Inglesa”, sobretudo Andrea Mateus, Divanize Carbonieri, Doli de Castro Ferreira, Gisele Giandoni Wolkoff, Mariana Bolfarine, Marília Fátima Bandeira, Michela Rosa Di Candia, Regiane Corrêa de Oliveira Ramos, Rose Yukiko Sugiyama e Viviane Carvalho da Annunciação pela amizade e pelos produtivos diálogos e trocas de conhecimento. Agradecimentos especiais a Divanize, Doli, Gisele, Mariana, Michela e Viviane pelas conversas e elogios que me incentivaram a continuar em momentos difíceis.

Aos meus alunos, que ao longo de tantos anos sempre foram fonte de estímulo e inspiração.

À Solange Pinheiro, pela dedicação na revisão deste trabalho.

À autora e crítica Emma LaRocque, por ter acreditado no meu projeto.

À escritora Marie Annharte Baker, pela produtiva troca de ideias.

À Drª. Maria Elvira Gotter, pela dedicação e profissionalismo.

À minha mãe, pela paciência, pelo cuidado e pelas conversas sobre a tese e sobre a vida.

Ao meu filho, pela paz e orgulho que me proporciona e pelas críticas construtivas.

Ao meu marido, pelo incentivo, compreensão, perdão e amor.

RESUMO

O objetivo desta tese é estudar as autobiografias de três escritoras aborígenes canadenses: Beverly Hungry Wolf, Lee Maracle e Maria Cambpell, à luz de teorias sobre temporalidades das narrativas. Entende-se aqui a narrativa como um espaço temporal no qual as escritoras incorporam e presentificam a figura das avós (*grandmothers*), o que torna a literatura produzida por elas uma ponte entre o individual e o coletivo, o estético e o social, o pessoal e político. Essas autobiografias apresentam três temporalidades: o presente do passado, em que a memória é o elemento principal na constituição da identidade; o presente do presente, em que a visão da experiência do sujeito motiva uma ação; e o presente do futuro, que aponta para uma expectativa no discernimento das responsabilidades frente à comunidade e ao poder político estabelecido. Para tal, lançaremos mão das teorias de Ricoeur sobre temporalidades em diálogo com a teórica indígena Kim Anderson e outros teóricos que conformam a fortuna crítica das autoras e da literatura indígena canadense e norte-americana.

Palavras-chave: temporalidades das narrativas; autobiografias indígenas; Beverly Hungry Wolf; Lee Maracle; Maria Campbell

ABSTRACT

The aim of this thesis is to study the autobiographical novels written by three Canadian aboriginal female writers: Beverly Hungry Wolf, Lee Maracle and Maria Campbell under the light of theories about temporalities on narratives. We take narratives as temporal spaces on which the writers incorporate and presentify the figure of their grandmothers, a device through which their literature becomes a bridge between the individual and the collective, the aesthetical and the social, and the personal and the political. These autobiographies present three temporalities: the present of the past, on which memory is the main element in the identity constitution; the present of the present, on which the vision of experience motivates action; and the present of the future, which points to an expectation on discernment of responsibilities towards the subject's community and the established political power. The theoretical background is based on Ricoeur's theories on temporalities in dialogue with Indigenous theoretician Kim Anderson and others who build up the critical reception of these authors and of Native Canadian and Native American literatures.

Key-words: temporalities on narratives; indigenous autobiographies; Beverly Hungry Wolf; Lee Maracle; Maria Campbell.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 9

AUTOBIOGRAFIA INDÍGENA 9

QUEM SÃO AS GRANDMOTHERS..... 13

O(S) TEMPO(S) E AS TEMPORALIDADES..... 19

CAPÍTULO I 32

NATIVE AMERICAN REVIVAL: CONTEXTUALIZANDO AS AUTORAS..... 32

SOBRE AS AUTORAS: FORTUNA CRÍTICA..... 42

OUTRAS VOZES FEMININAS NO PANORAMA *NATIVE CANADIAN*..... 46

CAPÍTULO II…….. 54

BEVERLY HUNGRY WOLF (SIKSKIAKI – BLACK-FACED WOMAN) : O PRESENTE DO PASSADO..... 54

O EU E OS SEUS MÚLTIPLOS 55

AS VOZES DAS GRANDMOTHERS: HISTÓRIAS E histórias..... 68

A PRESENTIFICAÇÃO DOS MITOS NO COTIDIANO..... 82

CAPÍTULO III 101

LEE MARACLE: O PRESENTE DO PRESENTE..... 101

A VIOLÊNCIA EPISTEMOLÓGICA NA FORMAÇÃO DO EU..... 109

VIOLÊNCIA INTERNA E ESPAÇO URBANO: A RUPTURA NO PRESENTE..... 123

VIOLÊNCIA SOCIAL E POLÍTICA: O ETERNO PRESENTE..... 131

CAPÍTULO IV 144

MARIA CAMPBELL: O PRESENTE DO FUTURO..... 144

O PRESENTE DO PASSADO..... 149

O Eu In-Between..... 149

Os Efeitos da Cristianização e Escolarização..... 165

O PRESENTE DO PRESENTE: DISTOPIA E URBANIDADE..... 174

O PRESENTE DO FUTURO: ATIVISMO SOCIAL E RECONCILIAÇÃO..... 184

CONSIDERAÇÕES FINAIS..... 191

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... 200

INTRODUÇÃO

AUTOBIOGRAFIA INDÍGENA

A autobiografia[1] é amplamente estudada por críticos canônicos como Georg Misch, Michel Foucault, Philippe Lejeune, Serge Doubrovsky, Sylvia Molloy, Silviano Santiago, Georges Gusdorf e Jerome Bruner, entre muitos outros que alimentam um corpus teórico riquíssimo nos estudos literários, sustentando as pesquisas mais variadas na área[2].

Nosso trabalho focaliza a questão das narrativas indígenas[3] autobiográficas, detectando que elas apresentam características próprias que ora as aproximam e ora as afastam do corpus canônico. Essa noção é primordial para nos aprofundarmos nas autonarrativas indígenas canadenses, foco desse trabalho: *The Ways of My Grandmothers* da autora Blackfoot Beverly Hungry Wolf; *Bobbi Lee: Indian Rebel* da autora Salish-Cree Lee Maracle e *Halfbreed* da escritora Métis Maria Campbell. Para situar nosso ponto de vista, segue uma breve definição sobre autobiografia indígena e suas características fundamentais que pautaram nossa análise dos romances e elaboração das hipóteses de trabalho.

Os críticos indígenas empregam o termo autobiografia indígena (*indigenous autobiography)* (GILMORE; PETERS, 1994; HAEBICH, PETERS-LITTLE; READ, 2008) para descrever as narrativas do eu produzidas por escritores aborígenes e diferenciá-las das autobiografias canônicas da cultura ocidental hegemônica, pois "[...] as primeiras autonarrativas indígenas não eram baseadas em noções euro-americanas tradicionais do eu, da vida ou da escrita". (ASHLEY; GILMORE;

---

[1] O termo 'autobiografia' empregado neste trabalho será citado indistintamente como 'autoficção'; 'autonarrativa'; 'autohistória'; 'escritas de si'; 'escritas do eu', 'romances autobiográficos' ou 'escritas do *self*', como recurso referencial. Estamos cientes do fato de haver dissensões entre os vários termos, dependendo da época em que foram empregados e de acordo com o teórico que os cunhou, ou ainda que esses termos podem ser convergentes, dependendo do teórico que os aborda. Porém, como nosso foco não é a autobiografia como gênero ou quaisquer problematizações afins, entendemos que possíveis controvérsias podem ser aplacadas no uso de tal sinonímia como recurso estético-semântico.

[2] Além das publicações dos teóricos citados e outras tantas não catalogadas neste trabalho, uma rica historiografia sobre o gênero, como sugestão, pode ser encontrada no livro *Em Primeira Pessoa – Abordagens de uma Teoria da Autobiografia* (GALLE et al, 2009).

[3] Os termos indígenas, aborígenes, autóctones, primeiras nações estão empregados nesse trabalho indiferenciadamente por questões estéticas referenciais, embora saibamos que existam implicações políticas imbuídas a alguns deles.

PETERS, 1994, p. 214, tradução nossa)[4]. Esses autores explicam que o caráter coletivo do eu sobrepunha-se ao eu individual e, além disso, tais narrativas focavam o conhecimento indígena de mundo baseado em mitos e crenças diferentes dos ocidentais, além de serem pautadas pelo discurso oral. As primeiras autobiografias indígenas foram escritas a partir de testemunhos ou relatos fornecidos pelos indígenas a indivíduos dos vários campos do saber, como o da antropologia e o da história, entre outros (HUNGRY WOLF, Adolf e Beverly; 1983; NEW, 2003). A partir do momento em que foram adotados sistemas ortográficos para línguas nativas, e os indígenas tiveram acesso ao estudo da língua inglesa, eles passaram a relatar suas histórias de próprio punho. Tais formas de narrar o eu indígena permanecem até os dias de hoje, porém entendemos que a criação textual sem intermediários configura um modo mais livre e direto de expressão, apesar das interferências de edição.

As definições de autonarrativas ocidentais "[...] enfatizam a individualidade autônoma e insistem que a autobiografia é a história da vida de alguém escrita por essa mesma pessoa". (ASHLEY; GILMORE; PETERS, 1994, p. 214). Em contrapartida, a autobiografia transposta ao contexto indígena poderia ser conceituada como uma história particular, escrita ou não de próprio punho, que se autonarra através das memórias do sujeito, nas quais confluem várias outras narrativas do eu, dando-lhe um caráter coletivo. Para elucidar as noções de individualidade e de coletividade pela qual nos orientamos ao nos referirmos ao eu indígena neste trabalho, tomemos o dizer da escritora canadense moicana Patrícia Monture-Angus:

> As I have come to understand it from listening to the Elders and traditional teachers, the only person I can speak about is myself. That is how the Creator made all of us […] All I have to share with you is myself, my experience, and how I have come to understand that experience. (MONTURE-ANGUS 1995, p. 44-45 apud ANDERSON, 2000/2008, p. 21)

[4] Todas as citações de textos teóricos dos quais não existem traduções publicadas em português e que estão no corpo do trabalho são traduzidas por nós. As citações com mais de três linhas mantêm-se na língua original.

Seguindo esse raciocínio, podemos afirmar que entre as sociedades indígenas o eu entende o mundo a partir de um presente particular, que narra o passado e depois será partilhado no futuro através das histórias, momento em que é incorporado à comunidade.

No caso das autobiografias selecionadas, o eu narrador escolhe os acontecimentos que acredita terem marcado sua visão de mundo, vividos ou não por ele próprio, e suas histórias se articulam, construindo uma (auto)biografia recordada. Dessa forma, a memória é uma mediação entre os contextos temporais das narrativas. As autobiografias indígenas materializam e traduzem o compartilhamento tradicional de construção de conhecimento.

Uma visão paralela sobre as autobiografias indígenas é fornecida pelo escritor e crítico Gerald Vizenor (1999, p. 61) ao versar sobre as ideias de Krupat:

> Arnold Krupat was one of the first interpreters of native life stories and autobiography, and he observed a distinctive literary practice that was different from what he found in other autobiographies. He brought our attention to the fact that native autobiographers, for the most part, begin their life stories with some reference to a larger community or tribal association, and then relate the individual to the family and community. The point he makes, theoretically, is wise and very perceptive: that in contrast to other autobiographies, natives start with a larger picture and then relate that to the self. The notion of synecdoche, then, is that the self comes out of a history, or that native identity is first part of a community.

Se em uma primeira instância da definição de autobiografia indígena o eu parte do individual para atingir o coletivo, pela visão de Kuprat entendemos que o eu parte da coletividade para se narrar. Apesar de parecerem contraditórias, ambas definições na verdade estabelecem um ponto de convergência na autobiografia indígena: a relação dialógica entre o eu e a comunidade. O escritor, que se anuncia indígena, situa o seu leitor com alguma referência a sua comunidade de origem. Notamos que as autobiografias selecionadas como *corpus* para nossa pesquisa enquadram-se nesses dois modelos.

A autobiografia indígena confirma o desenvolvimento de uma identidade pertencente a um povo desapossado, principalmente “[...] por causa de seu potencial

político e documental ao tornar públicas as condições cotidianas de muitas vidas [...]" (MURRAY, 1991, p. 66). Entendemos que, dessa forma, a autobiografia pode ser um instrumento de ativismo tanto pedagógico quanto político nas gerações nativas da contemporaneidade, as quais, mais do que viver no mundo pós-colonial, encontram-se no momento de um novo colonialismo global, levando em conta as políticas excludentes neoliberais. Os indígenas, seja nos Estados Unidos ou no Canadá, ocupam espaços políticos à margem do poder estabelecido e os narram por meio da língua inglesa, já que grande parte dos descendentes de nações indígenas diversas não mais dominam suas línguas de origem. Assim, o inglês, aparentemente de forma paradoxal, se mostra, ressonando as palavras de Vizenor (1999a, p. 105) como "[...] uma língua de libertação e imaginação invencíveis para muitos povos tribais no mundo pós-indígena".

Considerando a autobiografia feminina, devemos refletir sobre o papel das mulheres como *storytellers*:

> American Indian women have been a part of the storytelling tradition-both oral and written-- from its inception, passing on stories to their children and their children's children and using the word to advance those concepts crucial to cultural survival. (DEXTER, 1980 apud BATAILLE; SANDS, 1987)

Nas autobiografias estudadas neste trabalho, vemos a importância da mulher como transmissora de conhecimento tanto na oralidade quanto na forma escrita. Nesse sentido, suas autobiografias perpetuam elementos de continuação de suas histórias ao passo que transmitem tradições e modos de adaptação a novas configurações culturais.

Percebe-se que as vozes autobiográficas indígenas se sobrepõem, deixando "ambiguidades" a respeito dos espaços representados para os leitores que não pertencem a essas culturas. Dessa forma, elas configuram um espaço simbólico de representações em vários níveis, seja no âmbito individual e/ou coletivo.

As autoras escolhidas para o *corpus* desta tese, Beverly Hungry Wolf, Lee Maracle e Maria Campbell, não são desconhecidas no campo acadêmico, porém, em nossa pesquisa, verificamos um aspecto até então pouco abordado: elas apresentam em suas autobiografias processos diferentes de constituição de suas identidades. Nossa hipótese é que elas contestam os posicionamentos atribuídos às

diferentes nações indígenas por meio de um jogo de temporalidades em que a figura da avó – *grandmother* – é a peça primordial para a compreensão das transformações surgidas a partir das tensões culturais e de uma reespacialização étnica contemporânea.

QUEM SÃO AS *GRANDMOTHERS*

As *grandmothers* (ou avós) são símbolos míticos e culturais das nações indígenas. O *Dictionary of Native American Mythology* (1992, p. 105) explica que a *grandmother* é:

> A figure usually without a proper name, found in many stories about the adventures of culture heroes. The grandmother, portrayed as an old woman who lives alone, advises the hero how to kill threatening monsters, escape from danger, use magic, and follow safe trails. In many stories the grandmother can transform herself into an animal who gives advice or teaches humans how to become great hunters. In Eskimo stories, Grandmother is associated with knowledge of spiritual powers. She makes amulets for protection against malevolent spirits and teaches survival skills, hunting and tracking. Grandmothers also teach girls how to relate to the spiritual world.

Percebemos na explicação acima que a figura da avó perpassa as instâncias familiares, culturais, míticas, entre outras, e aparece sempre como um *token* de sabedoria, experiência e perpetuação cultural. Entre os Blackfoot a *grandmother* é sagrada e também é chamada de Espírito da Terra (*Earth Spirit*), pois a Terra é uma avó que viverá para sempre. Essa significação dialoga com o símbolo da *grandmother* construído em outras nações indígenas do Canadá ou dos Estados Unidos. A escritora estadunidense da nação Laguna Pueblo Paula Gunn Allen (1999, p. 11) nos ensina que:

> In the beginning was thought and her name was Woman. The Mother, the Grandmother, [is] recognized from earliest times into the present among those peoples of the Americas who kept to the eldest traditions […] Old Spider Woman is one name for this quintessential

> spirit, and Serpent Woman is another. Corn Woman is one aspect of her, and Earth Woman is another, and what they together have made is called Creation, Earth, creatures, plants and light.

Para os Laguna Pueblo, a *grandmother* personifica a base criadora do universo e é conhecida por vários nomes. Levando em conta tal papel na fundação do mundo, entendemos que a *grandmother* é uma figura primordial da existência de todas as coisas. Bataille e Sands (1987, p. 37) explicam que:

> The use of terms such as *mother* and *grandmother* does not conform to non-Indian labels for relatives. The label *grandmother* was assigned to several women; in fact, almost any older woman or medicine woman is likely to be referred to as *grandmother*. The label connotes wisdom and evokes respect. One cannot be a medicine woman until after menopause, suggesting further the respect and responsibility of age.

Entendemos questões essenciais imbuídas ao título: a sabedoria e o respeito, além de uma certa idade que inspire reverência e responsabilidade, o que normalmente é entendido como o período pós menopausa, como explicado no trecho acima. Além disso, as avós extrapolam a ancestralidade familiar, um diferencial em relação à concepção ocidental, reforçando o caráter coletivo de relacionamento social através de um símbolo cultural fundamental.

A *grandmother* aparece em inúmeras histórias tradicionais e depoimentos, extremamente numerosos para serem citados aqui, e por isso apresentaremos um recorte bibliográfico breve, porém expressivo, dessa presença entre as comunidades indígenas, tendo em vista que ela, juntamente com os conceitos de autobiografia e temporalidades – questão que aprofundaremos mais adiante, – estrutura nossa tese. As avós (*grandmothers*) figuram em histórias de algumas nações como co-criadoras ou criadoras do universo (CALDWELL, 1999; EINHORN, 2000; MACDONALD, A., MACDONALD, G; SHERIDAN, 2000); destacam-se como contadoras de histórias e da História e portanto perpetuadoras culturais (ABBOTT, 1994; COBB, 2000; EWER, 1955; KRUPAT, 1996; MCCLINTOCK, 1992; WEAVER, 1997); sobressaem-se pelo seu poder de fazer votos sagrados e cumprir rituais sacrificiais para salvar sua comunidade de situações difíceis (MARTIN, 2000; MCCLINTOCK, 1992). Além

disso, são comunicadoras entre o mundo dos vivos e dos mortos (GRINNEL, 2003; WOMACK, 1999; WEAVER, 1997); também são citadas como a familiar amorosa que oferece proteção (BAILLARGEON & TEPPER, 1998; MCCLINTOCK, 1992; SNELL, 2000); ou ainda, são exemplos de trabalho caseiro e agrícola e pessoas competentes na manufatura de artefatos (BAILLARGEON; TEPPER, 1998; BATAILLE; LISA, 2001; EWER, 1955); também possuem condutas exemplares (ANDERSON 2008; COBB, 2000). Por fim, em algumas histórias, aparecem como educadoras sábias e/ou severas (GRIFFIN-PIERCE, 2000; DUVALL; WISSLER, 1995). Outros papéis podem ter sido também assinalados a essa popular figura entre os indígenas. Analisaremos a figura da *grandmother* nos capítulos de análise das autonarrativas, ressaltando apenas as características do ponto de vista de cada autora. Como breve elucidação, podemos dizer que em *The Ways of My Grandmothers* de Beverly Hungry Wolf, em *Bobbi Lee, Indian Rebel* de Lee Maracle, ou em *Halfbreed* de Maria Campbell, o espírito da *grandmother* figura de maneiras diversas: no texto de Hungry Wolf, é personificada nos laços familiares assim como aparece em Halfbreed, através de Cheechum, bisavó de Campbell; em *Bobbi Lee*, ela é castradora e mítica e surge em momentos de provação ou é lembrada como importante figura familiar. Nosso objetivo é demonstrar que as autoras moldam suas narrativas, construindo sua identidade e subjetividade no fluxo do debate contemporâneo entre as visões ocidentais e não ocidentais, explorando as *grandmothers* como um amálgama dialógico entre a tradição e a modernidade.

Muitas autoras indígenas dialogam com as escritoras presentes neste estudo, ao produzirem narrativas – ficcionais ou não-ficcionais – que colocam as *grandmothers* em foco e, portanto, reafirmam nossa proposta. Como a produção sobre o tema é muito vasta, novamente propomos um recorte para ilustrar o prestígio dessa personagem. Em *Grandmother's Grandchild: My Crow Indian Life* (2000) a *grandmother* Alma Hogan Snell narra a história de sua vida com a avó Pretty Shield – uma conhecida *medicine woman*[5] entre os Crow. Alma Hogan Snell nasceu em 1923 em Yellowtail, Montana na nação Crow. Snell não conheceu a mãe, que faleceu quando ela tinha um ano e meio, e, portanto, sua vida é recontada a partir da vivência com sua avó, que foi a responsável pelo seu parto difícil bem-

[5] Podemos entender a *Medicine Woman* como uma mulher sagrada, escolhida para a função pela sua sabedoria e comportamento exemplar para operar curas no corpo e no espírito (COLASURDO, 1997; GILL; SULLIVAN, 1992; NIEZEN, 2000). Essa noção é trazida por Beverly Hungry Wolf e será ampliada no capítulo em que fazemos análise da narrativa dessa autora.

sucedido; ensinou-lhe os modos tradicionais, educou-a e enfrentou com coragem períodos difíceis de sua comunidade Crow quando passaram de horticultores a caçadores nômades em tempos de seca e extinção dos búfalos. Eles também sofreram os efeitos dos laboriosos acordos com o governo estadunidense pela distribuição de terras que formariam suas reservas. Becky Matthews, editora de *Grandmother's Grandchild: My Crow Indian Life*, expõe na introdução:

> On a snowy Montana morning in April 1995, Alma Hogan Snell, a seventy-two-year-old Crow Elder, stood in the well-equipped kitchen of her comfortable modular home, extended one arm toward the pine-topped ridges that rim Bighorn Canyon, stretched the other toward the eastern hills that once were home to buffalo herds, and said “I feel like I’m pulled in two directions. I live in this modern world of high technology, but I desperately want to hold on to the past.” With that thought, work on this book began. (p. 1)

Matthews faz um contraponto entre a paisagem e a pessoa, através da descrição do movimento dos braços de Snell e sua relação com os lugares os quais eles indicavam. Esse é um intertexto com a interligação entre os indígenas e seus locais de habitação e/ou a natureza. Nesse raciocínio, Alma Hogan Snell como uma *grandmother,* posição enfatizada pela sua idade e papel de contadora de histórias, representa sua divisão entre dois mundos – o moderno e o tradicional – ao passo que reafirma sua continuidade no conflito entre eles. Assim, reafirmamos a *grandmother* como um elo entre mundos distintos que assegura a continuidade de sua história e da História de seu povo. No relato *Grandmothers of a New World*, Beth Brant (1998, p. 174), escritora canadense da nação moicana, reconta a história de Pocahontas segundo sua perspectiva, permeada por questionamentos sobre autoridade histórica e as “Novas Pessoas” (*New People*), que seriam os indígenas de ancestralidade mista, perpetuadores de histórias e de costumes tradicionais na atualidade. Ela termina esse relato com o seguinte trecho:

> What is history? Does it still lie in the domain of the white man who churns it our according to *his* politic? What is women’s history? Is it still the history of white women who were privileged by their birth? Will history become something new – a story of all Nations – instead

> of the story of European conquest? I am a grandmother and I feel it is imperative that I tell the truthful story of the Americas. My grandsons will need this story to help them grow into good men – the kind of men our Nations deserve. My grandsons – so many kinds of blood flow in their veins. Among the four of them flows the blood of Mohawk, Irish, Scots, Polish, Cree, French, Norwegian, Cherokee – the blood of the future.

Entendemos que a *grandmother* aqui relatada é alguém que expressa sua voz através do ato de narrar. Seu texto é permeado com uma nova história para um novo povo – o povo de ancestralidade mista, mas que permanece sendo indígena ao manter os valores expressos pela autora no epítome "homens bons" (*good men*). Esses homens valorosos pertencem a esse novo povo guiado pelas mãos da *grandmother* que produz textos 'verdadeiros' aos quais todos devem ter acesso. As nações indígenas se aliam às nações europeias, retificando sua nova proposta de enxergar os indígenas contemporâneos como povos miscigenados, sem a perda de sua identidade nativa.

Na coletânea canadense intitulada *In the Days of My Grandmothers*: *A Reader In Aboriginal Women's History in Canadá* (2006, p. 4) as organizadoras Mary-Ellen Kelm e Lorna Towsend reúnem ensaios de historiadores, antropólogos, professores, escritores e sociólogos sobre diversos aspectos das vidas e contribuições sociais, políticas e econômicas de mulheres de várias nações indígenas. Kelm e Townsend escrevem na introdução do livro:

> This reader honours the Field and the diversity of women's history by presenting a number of key essays in such a way as to highlight both current developments in the Field and the diversity of histories to which Aboriginal women can claim.

Essa publicação representa, portanto, uma tentativa de resgatar histórias silenciadas que focalizam a importância da mulher nas diversas nações indígenas e sua coparticipação na construção da história dos povos indígenas no Canadá no período pós-contato[6]. Podemos inferir que, mais uma vez, a *grandmother* é trazida como um símbolo da conexão entre o passado e o presente, pois 'os dias das

[6] Em linhas gerais, esse termo é uma referência ao momento posterior à chegada dos europeus nas Américas.

minhas avós' (*the days of my grandmothers*) constantes do título não morreram no passado, outrossim persistem no presente e ainda serão perpetuados no futuro pela continuidade das experiências partilhadas nos estudos que carregam novas perspectivas sobre a mulher indígena. A *grandmother* é, portanto, enfocada como uma mediadora temporal ou presença atemporal.

A narrativa não-ficcional de Kim Anderson, uma das referências bibliográficas chave de nossa investigação, intitulada A *Recognition of Being- Reconstructing Native Womanhood* (2000/2008, p. 120), apresenta várias passagens sobre a presença da *grandmother* em relatos literários ou socioculturais. Como exemplo, tomemos o trecho abaixo:

> The authority of many Native grandmothers stems from their role as the head of the extended family. In such families, Native girls witness both the social and the economic decision-making power of older women in their communities.

Inferimos que, além de todas as camadas imbuídas ao papel das avós nas comunidades nativas, há também a responsabilidade dessas mulheres em questões bem objetivas como a manutenção socioeconômica familiar. Matriarcas de grandes famílias, tais mulheres preparam o caminho a ser seguido pelas jovens que testemunham seus desempenhos e que, ao se tornarem avós, perpetuarão tal conduta, sustentando nossa tese do poder da *grandmother* na reconstrução da identidade indígena através dos tempos.

Podemos dizer que, em um mundo onde o mito da juventude é primordial, a figura aborígene da *grandmother* é extremamente contracultural. Ela representa a superação da velhice como decrepitude para ocupar um lugar privilegiado de experiência e sabedoria.

A *grandmother* indígena também pode ser lida contra a individualidade ocidental, pois ela só existe em relação à comunidade. O ser no tempo, o ser individual e o ser coletivo se amalgamam, assim como nas autobiografias indígenas, na figura da *grandmoth*er que supera o tempo cronológico e o individualismo. Nesse contexto, as *grandmothers* e o tempo apresentam um caráter transformacional da existência, resistente à precariedade da passagem destruidora temporal cronológica, pois todos os eventos, todos os tempos e todas as existências são imanentes ao

presente na voz da *grandmother* que narra a História e as histórias. Entendemos a *grandmother* como o ser intermediário entre vários mundos; entre a interioridade e exterioridade; entre o ser e o tempo.

O tempo e as temporalidades e sua estreita relação com o Ser, concebido nesse trabalho como o eu que se constrói na autonarrativa, finaliza, juntamente com a autobiografia e as *grandmothers*, a tríade na qual se estrutura nossa hipótese de trabalho.

O(S) TEMPO(S) E AS TEMPORALIDADES

As autonarrativas se imbricam com as questões temporais a serem analisadas no presente trabalho, pensando a questão da própria existência – o ser e o lugar temporal do qual cada um enuncia. O professor Joel Martins[7] (1998, p. 20) nos explica que:

> A análise do tempo ilumina todas as outras análises porque ela desvela o sujeito e o objeto como momentos de uma estrutura peculiar que é a presença, um estar presente. O ser só pode ser concebido por meio do tempo, porque é na relação sujeito-sujeito que podemos compreender também as relações entre sujeito e mundo.

A relação sujeito-sujeito é explorada neste trabalho à luz das temporalidades narrativas enfocada em cada uma das autobiografias escolhidas.

A dimensão temporal é um tema abordado em vários campos do saber, como filosofia, história, arqueologia, antropologia e física, para citar alguns exemplos. Essa abrangência investigativa indica-nos a complexidade do conceito e os múltiplos caminhos que podemos seguir ao tomá-lo como objeto de estudo. Por conseguinte, limitaremos nosso escopo aos campos literário, cultural, político e sociológico levantados em nossa análise dos textos escolhidos, nos quais se imiscuem questões temporais que nos dão acesso a algumas dimensões da construção da identidade

[7] O professor Joel Martins (1920-1993) foi reitor da PUC-SP, tendo ativa participação na elaboração e organização dos cursos de pós-graduação da PUC e de outras universidades.

do sujeito narrativo. Para elucidar nossa discussão, consideremos o dizer do antropólogo Roberto Damatta:

> Se todo grupamento humano permanente tem uma ideia e uma noção muito clara da duração de tempo em sua inevitável passagem, nem todas concebem o tempo do mesmo modo ou o tomam como uma *categoria de entendimento*, como uma ideologia que serve para expressar sua própria identidade. (2000, p.119, grifo do autor)

Inferimos, portanto, que o tempo, como quaisquer outros elementos culturais, é um construto que tem validade dentro da comunidade que partilha determinada concepção. Dessa forma, o tempo pode agir como um divisor de águas entre as várias culturas, e podemos entender que a percepção de cada povo é parte do processo de compreensão dos elementos constitutivos da sua identidade, ainda que percebam ou não o tempo como categoria de entendimento ou um elemento expressivo de sua própria identidade. Joel Martins (1998, op. cit., p. 12) esclarece que:

> [...] a existência não pode ter qualquer contingente externo ou atributo (ser visto como criança, adulto, velho). Não pode ser algo especial, mental, cronológico, sem ser visto numa totalidade, sem assumir e levar para diante seus atributos e transformá-los em várias dimensões de seu ser. Resulta daí que qualquer análise de um desses elementos encontrar-se-á com a subjetividade.

Enfim, o tempo não pode ser concebido como ‘coisalidade’, algo que existe além do sujeito, pois é construído somente através da linguagem, e seja qual for o entendimento sobre ele, o tempo é intrínseco ao sujeito que o experimenta e o elabora.

A infinitude, pluralidade e dinamismo discursivos, vastos como os sujeitos e suas constantes inter-relações não nos permitem definir o tempo e tampouco é essa nossa proposta. Nossa abordagem refere-se a duas esferas: o tempo interior, a temporalidade que se constrói a partir da percepção interna; e o tempo circular concebido pelas muitas nações indígenas, cuja plasticidade à experiência humana

dialoga harmonicamente com o tempo interno e o foco narrativo e fazem um contraponto à linearidade ocidental.

Sob o olhar ocidental, a compreensão do tempo se ancora em uma visão linear e cronológica, implicando a construção do tempo como um dado, uma constatação medida através de aparelhos (ampulhetas, relógios, cronômetros, etc.) que asseguram sua existência extra-humana, uma evidência à qual estamos submetidos, por assim dizer.

A noção de tempo linear nasceu de uma relação de causa e consequência que desconsidera os eventos paralelos, as histórias individuais e, acima de tudo, os decursos contingenciais que tentamos excluir da existência, a fim de que os fatos de nossa vida e da História sigam traços bem delineados, funcionem segundo o programado e, enfim, façam sentido. Alberto Melucci (2004, p. 19) define o tempo:

> O Cristianismo mantém a imagem cíclica do tempo, mas introduz também uma idéia diferente: a gênese e o fim do mundo assinalam os limites de um percurso linear. A história do mundo é a história da queda e da redenção; é, portanto, história de salvação, que se desenrola sobre uma linha cujo sentido mais profundo está no fim do caminho. A época moderna herda essa idéia e a transforma, despindo-a do seu invólucro religioso, para expressá-la no que diz respeito a progresso, riqueza das nações ou revolução, a um tempo que corre rumo à sua extinção, rumo a um fim atemporal que todo percurso precedente prepara.

Se por um lado temos a concepção judaico-cristã, a qual aponta toda nossa vida para o fim dos tempos e para a almejada salvação e a vida eterna que propõe uma visão paradisíaca, por outro lado temos a tradução dessa ideia no tempo histórico, na qual a figura do ‘círculo’ é então substituída pela ‘flecha’ (MELUCCI, op. cit.) e temos no fim dos tempos a própria finalidade temporal em si. Quando iniciamos uma empreitada visamos a um objetivo ou ao fim da mesma, e esse ponto final é que “dá sentido a todo percurso precedente e ilumina as passagens intermediárias” (idem) até chegar ao ‘progresso’, ao ‘crescimento’ ou ao ‘desenvolvimento’.

Tal ideia cronológica nos dá a impressão de que conhecemos plenamente o passado, sabemos onde estamos no presente e podemos (e queremos) planejar o futuro, pois a linearidade se apresenta como uma sucessão lógica de eventos de causa e consequência. O passado, para nós, está ossificado como algo a ser celebrado ou superado, seguido ou abominado, e nos ocupamos inteiramente de alcançar um futuro melhor – seja lá o que isso signifique. Os encadeamentos de eventos são construtos imaginários e não a realidade essencial. Voltando nossos olhos à contemporaneidade, vislumbramos essa concepção sequencial entrando em colapso, pela falência de nossos planos ou pela iminência de uma catástrofe que abala as nossas certezas de "um porvir radiante ou de uma salvação final" (ibidem, p. 20). Assim, consolida-se uma "experiência pontual do tempo e a figura do ponto representa perfeitamente a percepção de uma sequência descontínua, mista, heterogênea, uma sucessão de momentos temporais muitas vezes desconexos entre si". (Idem).

Continuando a problematização acerca das questões de linearidade temporal, Heidegger criticou essa concepção, por considerá-la um fenômeno irreversível e homogêneo, o que não permitia transformar a história em uma "categoria significativa". Em *Ser e Tempo* (1927/1962), Heidegger propõe o tempo como o único meio para perscrutar o significado do ser: "o mais universal e vazio dos conceitos". (p. 21). Tal esvaziamento é visto nas narrativas estudadas, nas quais a *persona* textual está entrelaçada à temporalidade narrativa que pauta seu processo identitário, não como uma simplificação da questão do ser, mas como um recorte necessário para trazer à luz alguma reflexão sobre um tema tão complexo. A(s) História(s) e a história do ser são investigadas por nós sob concepções alternativas de tempo que abrem espaço para diferentes seres e suas histórias nos romances escolhidos. Enquanto o tempo linear parece apresentar o futuro como um espaço contemplado, idealizado ou tolerável que "deve lógica e eficazmente ser contínuo e consistente como a plenitude do nosso passado histórico" (KLASSEN, 1977, p. 118), noções alternativas sobre o tema oferecem a oportunidade de o passado ser perscrutado e reavaliado e se apresentar tão alterável quanto o presente inquiridor, abrindo-se o futuro como um espaço de possibilidades. Não queremos afirmar que as sociedades que levam em conta o tempo linear são castradoras de mudanças e alternativas, mas concebem o passado em estado de 'congelamento', que só pode

ser contemplado a partir de nossas lembranças ou memórias calcificadas, e percebem o amanhã como uma continuidade lógica do hoje atado a ideias de progresso e desenvolvimento, conceitos dos quais suspeitamos ou temos consciência de sua frugalidade, conforme discutimos anteriormente.

As autoras abordadas em nosso estudo enunciam suas experiências de vida partir de uma ancestralidade mista em que convergem povos europeus e indígenas. Sendo assim, faz-se necessário delinearmos as noções temporais dos povos indígenas para só então partirmos para a intelecção do tempo *kairós*, o tempo interno que também pauta nosso raciocínio na análise dessas autonarrativas. Obviamente, as concepções de tempo entre os muitos povos indígenas não são as mesmas, mas podemos traçar paralelos importantes entre elas.

As autoras existem em espaços temporais híbridos, a saber: o plano objetivo e o do cotidiano e, paralelamente, mantêm contato com ideias diferenciadas de tempo a partir de suas próprias culturas. Suas autobiografias seriam então um terceiro espaço temporal, aquele que fala de sua identidade e expõe o espaço interno de suas percepções de mundo.

A escritora estadunidense Laguna-Pueblo, Leslie Marmon Silko (1996/1997, p. 137), nos oferece embasamentos bastante didáticos para compreendermos a questão do tempo entre os indígenas. Ela recorda que as pessoas mais velhas de seu povo possuíam uma visão completamente diferenciada da cronologia ocidental:

> For the old-time people, time was not a series of ticks of a clock, one following the other. For the old-time people, time was round – like a tortilla; time had specific moments and specific locations, so that the beloved ancestors who had passed on were not annihilated by death, but only relocated to the place called Cliff House. At Cliff House, people continued as they had always been, although only spirits and not living humans can travel freely over this tortilla of time. All times go on existing side by side for all eternity. No moment is lost or destroyed. There are no future times or past times; there are *always all* the times, which differ slightly, as the locations of the tortilla differ slightly. The past and the future are the same because they exist only in the present of our imaginations. We can think and

> speak only in the present, but as we do it is becoming past, which is always present and which always contains the future encoded in it.

Pela noção exposta acima, entendemos que o tempo tribal possui uma característica holística e inclusiva, e por isso a eternidade se materializa como vida e não como aspiração ou condenação. Dicotomias como natureza e seres humanos, começo e fim, caos e êxtase, morte e vida são dissolvidas na concepção de mudança: nada envelhece ou morre, apenas se transforma.

Essa ideia do tempo circular não demonstra que o tempo linear está certo ou errado, outrossim, que está sendo questionado do interior dos seus núcleos de atuação através das narrativas. A morte assume uma característica transformativa e uma conotação significativa de perpetuação. O tempo, a olhos indígenas, abrange a linearidade eurocêntrica e se expande para além de suas fronteiras. Assim, "o conteúdo substancial dessa experiência serve para reforçar a identidade do indivíduo como parte e parcela do futuro". (Klassen, op. cit., p. 118).

Estudos acerca do tempo entre os Blackfoot, nação da qual descende Beverly Hungry Wolf, revelam que esse povo, nos primórdios do embate com a cultura eurocêntrica, compreendia o tempo linear, mas que eles eram "altamente sensíveis, comparativamente aos ocidentais, à continuidade da vida através da natureza". (DUVALL; WISSLER, 1995, p. xxvii). Por essa perspectiva, os Blackfoot não estabeleciam longas durações de tempo ou destacavam eventos em sequência. Por exemplo a impulsividade e tolice (*foolishness*) do mito de origem masculino Napi (ao qual Hungry Wolf faz referência em seu livro) habita nos homens da atualidade – ou seja, os homens são impulsivos e tolos porque Napi assim o era; ou ainda, acreditavam que as pessoas transmutadas em animais desde a criação do universo ainda existiam. Em suma, em vez da pontuação de marcos importantes ao longo da história, o mais importante entre os Blackfoot é a relação de continuidade.

Entre os Sto:lo, tribo pertencente às nações Salish e Cree da qual a escritora Lee Maracle descende, o tempo e o espaço são continuamente marcados pelo deslocamento de pessoas e elementos da natureza, assim como astros e estrelas, e tal experiência é partilhada através da oralidade.

> People follow a trail and trails inscribe lives on the face of the earth. The Stó:lo people conceive that they follow their ancestors on these

> trails, ‘tracing the same patterns in their environment’ (BIERWERT, 1986, p. 150). Stó:lo people move through these patterns, reenacting tradition. Necessarily, their actions also involve recollections, both from their own lives and from oral tradition. Thus the geographic mapping…is inscribed in memory, together with experience. (MILLER, 2001, p. 14)

Depreendemos que entre os Sto:lo o marcador temporal está intimamente entrelaçado ao espaço. Suas memórias partilhadas pela oralidade referem-se aos lugares por eles habitados no decorrer da vida e à experiência adquirida entre eles. Ou seja, são as viagens, os muitos caminhos percorridos, que determinam o tempo como experiência e que somente toma corpo através das narrativas partilhadas. Essas viagens incluem lugares espirituais e encontros com seres imortais, das quais um mortal corre o risco de não retornar. O que motiva essas experiências no entanto é a transformação e o poder, somente possíveis nesses encontros metafísicos. Dessa forma, entendemos que as fronteiras entre tempo mítico e o tempo objetivo entre os Sto:lo são apagadas na intersecção de suas experiências espirituais que terão atuação direta em seu cotidiano, transformando seus lugares de habitação em espaços sagrados de poder e agência. Entre as várias histórias da nação Sto:lo, podemos citar uma na qual três chefes foram transformados em pedra por Xá:ls – uma entidade da natureza – ao falharem na sua missão de proteger o conhecimento Sto:lo. Tais pedras localizam-se na cidade de Mission BC, ou seja, habitam lugares objetivos da contemporaneidade, materializando objetivamente (a olhos ocidentais) a abordagem ecofísica do tempo pelos Sto:lo. Devemos entender a diferença entre os encontros míticos desse povo e o clímax salvador do conceito judaico-cristão: essa união com o sobrenatural promove significação renovadora, pois está intimamente ligada com a presença da natureza – seja no momento do encontro mítico, no compartilhamento das experiências a partir das histórias ou em pedras que eternizam chefes indígenas. A percepção dos vestígios naturais e da experiência é absorvida no ‘agora’ que seguirá seu curso perpetuador. Talvez, não por acaso, a narrativa de Maracle apresente tantos lugares que a autora percorreu e de maneira tão dinâmica na busca pelo seu *self*. Essa ideia será aprofundada no capítulo de análise dessa autora.

Assim como entre os Sto:lo, os Apaches percebem a dimensão ecofísica do tempo. Essa concepção opõe-se à cronologia no sentido de que é sempre possível

> [...]moldar mundos possíveis, dar a eles um formato expressivo, e apresentá-los para contemplação de imagens do passado que podem aprofundar e ampliar o conhecimento do presente. No país do passado, como os Apaches gostam de se referir, o construtor de lugar é um *guia indispensável*. (Basso, apud Miller, 2001, p. 14, grifo do autor)

O passado é personificado em um ser que testemunhou algum evento que pode se repetir no presente. Os ancestrais são os guardiões desses acontecimentos para garantir a paz, a ordem e a sobrevivência. Quando tragédias acontecem, a comunidade, em comunhão com os ancestrais, procura meios de assegurar os temas principais de suas vidas: “a sobrevivência, a comunidade, o parentesco e as normas”. (idem).

Entre os Cree (CALDER; MCCULLOUGH, 1991), um dos povos ancestrais da escritora Maria Campbell, há a crença de que um espírito poderoso age como intermediário entre o mundo dos humanos e o mundo mítico. A deidade Waysakayjak, de grande sabedoria, é invocada pelos Cree para interceder por eles no pedido de auxílio ao Construtor (Maker) do universo. Dos laços atados com o ser superior do universo advêm seus ensinamentos de valores e relacionamentos, entre eles o dos humanos com o tempo. Sua filosofia temporal engloba a importância da paciência, do silêncio, do envelhecimento, do compartilhamento, do respeito pela natureza, da coragem, da manutenção do corpo como um presente sagrado a ser preservado, do bem da comunidade acima da individualidade e da importância do tempo presente. O mundo é concebido em sua totalidade, além de uma soma de várias partes. Dessa forma, o tempo, assim como o mundo, é circular e inter-relacionado. O universo é um lugar onde tudo é possível, pois a imaginação é o regulador da vida e, por extensão, do tempo. Portanto, a realidade é

> […] then constructed within community values that see no boundaries in time and space. The ‘First Nations’ circular conception of time links past, present and future in a dynamic relationship, for

> time is […]to be seen as one reality, past and future have to be experienced and understood as sensate, that is, as sensibly tangible, audible, visual, scented, and tasted in the present. (MACDONALD Andrew and Gina; SHERIDAN, 2000, p. 24)

A partir dessas concepções temporais indígenas, inferimos que o mundo é um lugar de possibilidades, de vida, de continuidade, inculcado na interioridade dos sujeitos. Os povos descendentes de tais concepções trazem em seu *corpus* discursivo a noção de continuidade, que se traduz no panorama pós-colonial na possibilidade de preservar suas nações apesar da destruição de seus povos a partir do período pós-contato. Segundo Bourlillon (1978 apud WALLMAN, 1992 p. 105) "[...] o contraste entre os conceitos de tempo durativos e não durativos poderia expressar transição de um lado e permanência ou continuidade do outro", o que se aplica às concepções indígenas do tempo. Portanto, as várias considerações espaço-temporais entre os indígenas apontam um eixo valoroso para avaliar suas atitudes em relação a mudanças sociais e inovações sempre possíveis ao entender o tempo e o espaço como entidades recorrentes. Tais modificações não precedem um estudo profundo no campo das ciências sociais, outrossim fundamentam bases para as análises das autonarrativas constantes deste trabalho sob a luz da agência social que podem sobrevir a elas. O tempo é uma condição subjetiva de percepção da realidade através dos eventos que se apresentam diante do indivíduo e de suas experiências.

Podemos contrapor a noção temporal interior aos conceitos de *Kronos*, o tempo objetivo do ocidente medido em dias, meses em anos e, no pólo oposto, *Kairós* como o tempo interno, "a energia acumulada pelas experiências vividas" (MARTINS, 1998, p. 8), ou ainda como percebemos e concebemos a passagem temporal.

Podemos aprofundar a diferença entre o tempo *Kronos* e o tempo *Kairós* a partir da assinalação consecutiva como:

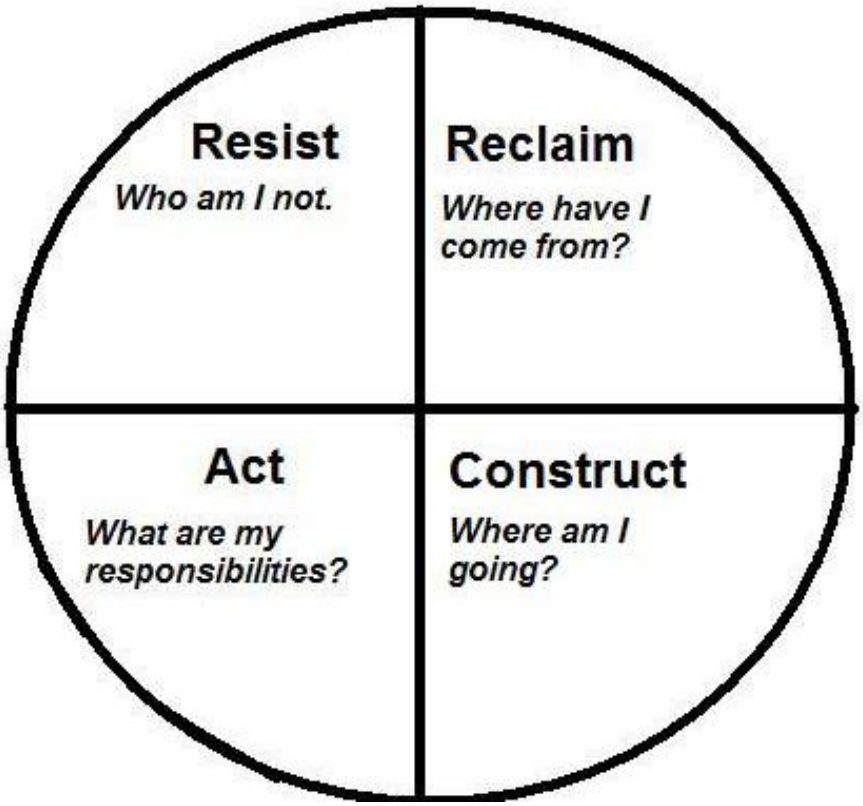
> […] time *in* which" and "time *at* which": time continuous, and time definitive. Now "time at which" can be designated as past or as future: in the context of action, it is designated as future. It is the moment of expectation, of opportunity, and in fact in the Greek word *Kairos* the senses of time and opportunity overlap. But opportunity

> means decision. […] It is at the climax of *Kairos* that there is a special connection between time and action. But in this sense time is not something which goes relentlessly on, but something which just as relentlessly slams the door. (LIEB, 1961, p. 174)

Ou seja, *Kronos* (*time in which*) é o tempo contínuo externo às experiências humanas; o tempo linear que segue seu curso metronômico. Entrementes, *Kairós* (*time at which*) é o tempo definitivo por ser sempre o mesmo: o tempo interno de nossa percepção de mundo. Essa ideia expressa que o tempo é inerente ao ser humano e não o contrário e, portanto, enunciando explicitamente o que parecia implícito: o tempo não é conflitante, pois "Ser agora, é ser a partir de um ser sempre e de um ser para sempre". (MARTINS, op. cit., p. 20). Simultaneamente é o tempo da ação, pois através da percepção de mundo delineamos nossas ações; ou ainda, o próprio refletir sobre o mundo é uma ação em si. "Somente através da comunhão humana com o tempo é que a vida pode fazer sentido, é quando o tempo se torna um 'horizonte de possibilidades do ser'". (idem).

A partir dessa orientação, entendemos que as temporalidades narrativas são o veículo de expressão da subjetividade temporal através do texto. A construção temporal da narrativa, extraída de cada uma das autoras, denota suas percepções acerca do mundo e de suas vidas e seu plano de ação ou suas intenções a partir de cada ênfase temporal. **"**A importância da ligação que se dá e que produz a ideia da relacionabilidade entre passado, presente e futuro no momento é a temporalização ou temporabilidade" (idem). Nesse sentido, as autonarrativas abordadas partem de um presente infinitesimal e expressam um estado de sobrevivência e transcendência enriquecidas de lembranças e significações individuais que remetem a uma coletividade, indicando novas direções da possibilidade do ser e do fazer. Quaisquer imposições marginalistas, sejam elas de ordem histórica, social, política, econômica, ou que envolvam questões de gênero, são combatidas nessas narrativas do 'eu' e do 'nós', em uma passagem fluída das temporalidades lineares para as cíclicas ou internas na qual a *grandmother* figura como elemento mediador.

Para embasar essa tese, partimos da teorização de Paul Ricouer (2007) a respeito das temporalidades das narrativas e dialogamos com as reflexões sobre identidade de Sylvia Maracle inseridas no diagrama de Kim Anderson (2000) representado abaixo:



Utilizando esse diagrama, em diálogo com Ricoeur, propomos a reconstrução da identidade feminina indígena em que toda ação se revisita a partir dos espaços temporais. Em A *memória, a história, o esquecimento (2007),* Ricoeur discorre sobre as temporalidades (o presente, o passado e o futuro) a partir do rompimento de

Heidegger com Santo Agostinho em relação à importância das três instâncias. Santo Agostinho formulou a tridimensionalidade da temporalidade atribuída à alma e defendeu a “igual primordialidade das três instâncias” (idem, p. 364). No entanto, Ricoeur abraça as ideias de Heidegger ao destacar que “a igual primordialidade das três instâncias temporais se distribui a partir de um centro que é o presente” (idem). Ou seja, “[...] é o presente que explode em três direções, reduplicando-se, a cada vez, de certa forma” (idem). Assim, há um presente do passado referente à memória, um desdobramento do tempo presente (o presente do presente) que é a visão, e o presente do futuro, a expectativa. Incluindo os ensinamentos de Santo Agostinho, Ricoeur explica que essa tripla referência ao presente se dá através da presença do ausente, seja a partir dos vestígios do passado ou da expectativa do futuro. Kim Anderson postula a construção da subjetividade em contraste com a coletividade na busca por uma identidade aborígene contemporânea que perpassa os estágios de resistir, recuperar, construir e agir (Resist, Reclaim, Construct and Act). Tais etapas perpassam a proposta de Sylvia Maracle na reconstrução da tradição nas quais o sujeito resiste a definições negativas do ser e portanto afirma “o que eu não sou” (*what I am not*); em seguida constrói seu passado tradicional ao indagar “qual é minha origem?” (*where have I come from?*); só então se engaja no processo de construção de uma identidade, a fase do “para onde vou?” (*where am I going?*) e por fim está pronto para agir em concordância com essa identidade a partir da ciência de suas responsabilidades junto à comunidade (*what are my responsibilities?*). Nossas reflexões, a partir do cruzamento das ideias de Ricoeur e Anderson, apontam para a ideia de que haveria um presente do passado no ato de rememorar no qual o sujeito reivindica sua origem; um presente do presente, que seria a (re)visão da resistência e da (re)ação; e um presente do futuro, a expectativa de um eu/comunidade no espaço transformado da contemporaneidade, uma ação militante ou de responsabilidade com o olhar no futuro. Afirmamos que tais instâncias temporais reduplicadas relacionam-se com as autoras ao concebermos *The Ways of My Grandmothers* de Beverly Hungry Wolf como presente do passado – a materialização da tradição na contemporaneidade a partir da revivificação cultural; o presente do presente que explode no discurso manifestante de Lee Maracle em *Bobbi Lee – Indian Rebel;* e por fim a “futuridade das coisas vindouras”, ecoando as palavras de Ricoeur (idem), irrompem no texto de Maria Campbell em *Halfbreed*.

Dessa forma, a partir da reencenação do mito/símbolo da *grandmother*, demonstramos que as autobiografias das autoras formam uma trilogia temporal para a construção de suas subjetividades. As seguintes perguntas norteiam nosso trabalho: qual a importância das temporalidades como elemento de resistência sociopolítica? De que maneira a leitura temporal das narrativas contribui na formação de um corpus literário aborígene feminino? Em que as autobiografias indígenas se diferem das narrativas ficcionais, considerando a produção de sentidos ou seu poder transformador?

Nesta introdução pretendeu-se abordar os elementos mais importantes que fundamentam esta tese, a fim de dar subsídios para o leitor compreender nossa proposta e a análise dos romances. Para tentar responder as perguntas e comprovar nossa hipótese de trabalho estruturamos a tese da seguinte maneira: no primeiro capítulo focalizamos a contextualização das autoras, a fortuna crítica em torno delas e a abordagem das representações literárias de várias autoras que contribuem para o *corpus* literário feminino indígena canadense; no capítulo dois analisamos o romance *The Ways of My Grandmothers* de Beverly Hungry Wolf; no capítulo três investigamos a autobiografia *Bobbi Lee – Índian Rebel* de Lee Maracle, e no capítulo quatro analisamos o romance *Halfbreed* de Maria Campbell. Nas considerações finais retomamos os elementos mais importantes discutidos nos capítulos para sinalizar o papel que a tríade apresentada - autobiografia indígena feminina, presentificação das *grandmothers* e temporalidades das narrativas, - desempenha na construção de um *corpus* literário indígena canadense e na formação da identidade da mulher indígena na contemporaneidade.

CAPÍTULO I

NATIVE AMERICAN REVIVAL: CONTEXTUALIZANDO AS AUTORAS

As escritoras foco deste trabalho, Beverly Hungry Wolf, Lee Maracle e Maria Campbell, surgiram, com a publicação de suas autobiografias, no cenário literário canadense entre os anos setenta e início dos anos oitenta, época conhecida como *Native American Revival*, resultado cultural dos movimentos reivindicatórios do pós-guerra e a consequente ou paralela revitalização das expressões artísticas pelos *Native Canadian e Native American*. No entanto, esse marcador temporal nos serve para contextualizar o fomento às publicações *Native Canadian*, período em que nossas escritoras surgiram, e não excluir a importância de toda literatura aborígene que veio muito tempo antes, em especial nas vozes femininas da indígena canadense Pauline Johnson (1861-1913) e da indígena norte-americana Mourning Dove (1888-1936). Como nosso objetivo neste capítulo não é reproduzir uma história da literatura indígena canadense, mas sim contextualizar as autoras em foco, vamos nos concentrar no período em que as três escritoras incorporaram-se ao panorama literário.

O *Native American Revival* como momento político pode ser considerado o ápice, em linhas gerais, dos primeiros movimentos indígenas reivindicatórios, tanto nos Estados Unidos quanto no Canadá. Esses movimentos surgiram devido ao limbo social, político e econômico imposto pelo capitalismo desde os primórdios da ocupação, que não permitia aos indígenas continuar com sua economia de subsistência, ao mesmo tempo em que eram marginalizados pelo governo vigente. Sobre isso, lemos que:

> Stemming largely from the near destruction of village economies, continuing land losses, epidemic disease, endemic alcoholism, and fears that their village societies stood on the verge of destruction, such movements offered hope for both the present and the future. Based on a combination of native religious ideas and elements of Christianity, these nativistic revival movements grew out of a yearning for stability, a means for dealing with the unending problems caused by the invading whites, and a hope of finding a way to direct their own affairs. None of these movements succeeded in

> achieving more than a part of its goals for more than a few years, but their very existence indicates the level of social crisis the Indians perceived. (NICHOLS, 1998, p. 153)

Apesar de tais movimentos não terem alcançado totalmente seus objetivos, vale pensar que sua própria existência denota uma vontade sociopolítica, configurando a semente para a resistência à assimilação e à marginalização através da valorização da identidade indígena.

Tais movimentos, espalhados pelas nações indígenas ao longo de séculos (DELORIA, Jr. 1988; GRANT, 1988; JAIMES,1992; NICHOLS, 1998), incluíam oposições à proibição de cultos tradicionais através da prática às escondidas e reuniões com os departamentos governamentais; o fortalecimento cultural através da contação de histórias (*storytelling*) que enfocavam visões sagradas para alimentar a força das comunidades indígenas; divulgação da cultura por professores persuasivos que se movimentavam entre as várias tribos; e movimentos de apoio à abstenção alcoólica, entre outras ações de afirmação identitária. As comunidades tiveram pequenas conquistas, como o direito a auxílio médico e medicamentos e garantia de ajuda no caso de escassez de alimento ou epidemia no tratado 6 de 1876, ou a outorga do direito de realizar a cerimônia do Sun Dance em 1930. No entanto, nenhuma prática foi eficaz o suficiente para deter, por exemplo, a organização das reservas, que segregavam nações inteiras; a obrigação de ceder terras indígenas ao governo, formalizada em vários tratados; as políticas de assimilação das nações indígenas à cultura eurocêntrica, cujos maiores centros divulgadores eram escolas internas, onde as crianças eram proibidas de falar seu idioma de origem e nas quais tinham contato com crianças de várias nações diferentes, o que causava rupturas em suas culturas (sem mencionar a violência física e os abusos sexuais) e fatalmente a assimilação de alguns líderes indígenas pelo oferecimento de vantagens sociopolíticas e econômicas, que conseguiram adeptos a seus ‘sentimentos’ pró-governo. Assim, as dissensões entre as nações aborígenes e o governo e seus resultados insatisfatórios causaram um sentimento anti-indígena tanto por parte dos brancos como entre pessoas dessas próprias nações, pois o que saltava aos olhos eram intermináveis conflitos e poucas mudanças, o que dava a aparência de desordem e não de luta soberana aos movimentos indígenas.

Os poucos direitos sociais e políticos alcançados pelos indígenas, ao longo de muitos anos e de alguns conflitos, tratados e acordos, vieram por terra após a Segunda Guerra Mundial. Após a guerra, as reservas e as tribos estavam em situação mais precária do que antes, e muitos governantes culpavam os indígenas por sua pobreza e atacavam seus habitantes (NICHOLS, 1998).

No Canadá, o primeiro comitê especificamente formado para reivindicar revisões nas leis que pautavam as questões indígenas ocorreu em 1946. A partir de então, tanto o governo quanto a igreja sentiram ser o momento de repensar algumas resoluções que guiavam a 'questão indígena' (NICHOLS, 1998). Algumas mudanças foram feitas em 1951; no entanto, ainda nada havia sido alterado em relação às políticas de aculturação e assimilação.

Ao final dos anos cinquenta e início dos anos sessenta, havia políticas bem determinadas nos Estados Unidos de exterminação das tribos e deslocamento de seus indivíduos para os grandes centros urbanos. No Canadá, tais políticas eram mais precárias e se traduziam em incentivos para que as pessoas das reservas se mudassem para as grandes cidades; tais incentivos incluíam a oferta de emprego a alguns indígenas que o governo considerasse qualificados. Aqueles que se mudaram para os grandes centros como Winnipeg ou Calgary por exemplo, experimentaram "Solidão, problemas econômicos, dificuldades no bem-estar e de saúde e discriminação que dificultaram sua transição para a vida urbana (NICHOLS, 1998, p. 294). Ainda assim, em questões de salário e habitação estavam em situação melhor que a de seus parentes nas reservas. Por outro lado, o isolamento social e o alto custo de vida nas cidades originaram problemas como criminalidade e alcoolismo. Tal situação levou as organizações indígenas a estruturarem no Canadá pequenos centros de auxílio (Friendship Centres) que ofereciam moradia temporária aos recém-chegados, pequenos empréstimos, ajuda para encontrar trabalho e apoio social geral. A cada ano, tais populações urbanas emergentes continuaram precisando de auxílio, ao passo que sua situação nas cidades, com o aumento de habitantes, passou a ser cada vez mais precária.

Com a situação sociopolítica debilitada após a II Guerra, os indígenas de maneira geral tiveram de lutar cada vez mais para asseverar sua identidade cultural e manter seus direitos. Neste ponto de nossa exposição, chegamos às diversas facções políticas que tomaram conta do cenário estadunidense e canadense mais categoricamente a partir dos anos 60. Os movimentos contraculturais pós-guerra,

como o Movimento Pelos Direitos Civis, ou ações de grupos feministas e suas conquistas políticas, fomentaram a ideia de que ações políticas em conjunto com a atenção da mídia podiam causar transformações significativas. Tais movimentos foram vistos pelos indígenas como oportunidade de fortalecer suas reivindicações, integrando-se às ações das minorias insurgentes, que se fortificavam através de manifestações e divulgação de cunho político em publicações de esquerda.

O Movimento Pelos Direitos Civis nos Estados Unidos, cujas conquistas foram amplamente divulgadas no Canadá, especialmente na fronteira, descortinou a força dos grupos organizados. Assim, no Canadá, alguns grupos com seus relatórios e movimentos começaram a se consolidar. Como exemplo, podemos citar o *National Indian Council*, grupo que se espalhou por todo o país e tinha reconhecimento para fazer reivindicações junto ao governo; o *Hawthorn Report*, uma pesquisa que mostrou a máquina federal inadequada para resolver as questões indígenas, principalmente no tocante à educação, saúde e desenvolvimento econômico, resultando em descentralização do *Bureau of Indians Affairs* – o comitê federal designado às questões indígenas –; o *National Indian Youth Council*, que organizou diversos protestos, entre eles os vários movimentos para assegurar aos indígenas o direito à pesca para subsistência, os chamados "*Fish-Ins*", que obtiveram bastante atenção da mídia.

Como movimento cultural, o *Native American Revival* traduziu-se na ênfase ao direito religioso dos indígenas, que acabou influenciando outros grupos e popularizou cultos e cerimônias entre a sociedade canadense e estadunidense (JENKIS, 2004). Podemos entender a literatura indígena canadense desse período como resultado artístico dessas reivindicações pela liberdade de expressão e pela 'demanda' de público leitor em formação a partir da popularidade das culturas indígenas nos cenários político e cultural. O *Native American Revival* literário, por assim dizer, coincidiu com o *boom* literário canadense, relatado pela escritora Margaret Atwood em *Survival – A Thematic Guide to Canadian Literature*[8] (1972 / 2004), o que pode ter facilitado o interesse do público leitor à recepção de livros *Native Canadian*.

[8] "O Canadá começou mostrar novo interesse em suas atividades culturais após os anos 40 e 50. O Conselho Canadense passou a apoiar escritores a partir de 1965. […] aproximadamente em 1972 havia uma massa significativa querendo ouvir mais". (p. 3)

Nenhum movimento político dessa época, no entanto, ganhou notoriedade por enfocar especificamente a problemática da mulher indígena, principalmente nos grandes centros urbanos, como as barreiras sociais construídas pelo sexismo, violência física e emocional (estupro, esterilização), a prostituição, o abandono pelo marido e a consequente dificuldade para trabalhar e criar os filhos, e mesmo problemas entre seu próprio povo, ainda que muitas mulheres tenham sido porta-vozes de suas comunidades. Tudo isso pode ser associado a uma imagem estereotipada ofensiva criada pela sociedade eurocêntrica em torno da mulher indígena como *Indian Squaw*[9] (MIELKE, 2007; ANDERSON, 2000/2008) – que superficialmente indica uma mulher de aparência desleixada ou ainda lasciva e promíscua propagada pelas narrativas eurocêntricas desde os primórdios da ocupação e pela mídia, principalmente os filmes de Hollywood. Entendemos que as ideologias de raça e classe se intersectam com as questões de gênero, o que pode ter dificultado a vida da mulher indígena, fazendo com que as histórias femininas recebam uma atenção especial neste trabalho. Desde o início do período pós-contato, as mulheres foram negligenciadas no momento de contar suas histórias, uma vez que a maioria dos antropólogos era do sexo masculino, favorecendo o contato com informantes homens. Embora em muitas nações mulheres e homens ocupassem igualmente a posição de contadores de histórias (*storytellers*) e, portanto, propagadores de conhecimento, as histórias femininas só passaram a ser conhecidas a partir das publicações. Portanto, uma literatura produzida por mulheres indígenas é um movimento estético-político que desvenda não somente os problemas, mas igualmente o papel das mulheres indígenas nos espaços familiares e sociais e como perpetuadoras da tradição e da cultura, através do resgate de histórias tradicionais e mitos femininos, além de masculinos. Através de nossas leituras, entendemos a literatura feminina aborígene como um espaço estético, que permite às mulheres revelar a história e a vida através de seus olhos. Se levarmos em conta que a literatura, parafraseando Atwood (1972 / 2004, p. 26), é um mapa que pode nos orientar a respeito de onde estamos e quem nós somos, uma literatura feminina autóctone pode então guiar as mulheres a encontrarem seus caminhos,

[9] O termo *Squaw* significa 'mulher' na língua algonquina ou 'genitália' feminina na língua Iroquesa (a origem dessa palavra é controvertida), mas os brancos se apropriaram dessa palavra de maneira pejorativa, e alguns estudos compilam diversos significados associados ao termo *Squaw* sempre se referindo à mulher de modo depreciativo.

seus lugares de pertencimento, a agir em causa própria. É por esse caminho que pautamos a análise das autobiografias trazidas ao presente estudo.

Em nossa exposição histórica não tivemos a pretensão de dar conta de uma História ou histórias múltiplas em poucos parágrafos. Tampouco, entendemos que podemos delinear a literatura aborígene feminina canadense a partir da intersecção de etnia e de gênero, incorrendo no erro de achar possível elencar todos os elementos que compõem essa literatura tão diversificada e contínua. Nosso objetivo ao trazer informações históricas sobre a questão indígena é introduzir elementos que serão aprofundados na análise de cada romance. Em suma, foram as autobiografias escolhidas que suscitaram o interesse histórico e não o contrário e, outrossim, nos resignamos à condição de exploradores ou apreciadores de um gênero literário em desenvolvimento, sem querer definir tal gênero a partir de nosso lócus enunciativo.

Entendemos que, na literatura, as narrativas étnicas propiciam a formação de novos cânones com a emergência de vozes antes negligenciadas. As escritoras ameríndias canadenses que compuseram nosso *corpus* de análise – Maria Campbell, Lee Maracle e Beverly Hungry Wolf – fazem parte de um novo *corpus* da literatura aborígene canadense e se destacam na luta pelo direito de autorrepresentação no processo de construção de identidade marcada pela vivência euro-canadense. Seguiremos portanto com informações mais detalhadas sobre cada uma delas.

Beverly Hungry Wolf nasceu em 1950 em Alberta e passou sua infância na maior reserva indígena do Canadá. Hungry Wolf falava exclusivamente a língua Blackfoot até ingressar na escola católica, onde aprendeu inglês, principalmente por imposição da instituição. Além da língua, vivenciou os costumes ocidentais, o que consequentemente a afastou de sua cultura de origem. Após graduar-se e realizar muitas viagens, retornou à reserva e tornou-se professora na mesma escola que frequentara na infância. Nesse período decidiu resgatar sua cultura e retomar as tradições até mesmo nos espaços mais corriqueiros do seu viver. Nesse sentido, entendemos *The Ways of My Grandmothers* como um direcionador à retomada tradicional Blackfoot.

The Ways Of My Grandmothers (1980) é uma das muitas publicações que compõem o projeto de resgate da tradição Blackfoot, encabeçado por Beverly e seu marido Adolf Hungry Wolf. Assim, para falar de Beverly, precisamos elucidar alguns

pontos sobre seu marido. Adolf Gutohrlein nasceu na Alemanha em 1944 e mudou-se para os Estados Unidos aos dez anos. Quando adulto, mudou-se para as montanhas e passou a ouvir histórias de um casal indígena que, durante um jantar, comparou-o a um lobo faminto pelo modo voraz de se alimentar. Em decorrência, mudou legalmente seu sobrenome para Hungry Wolf (lobo faminto). Adolf graduou-se em história e em 1964 publicou o primeiro de muitos livros sobre história indígena que deu origem à sua editora Good Medicine Books. Em um festival Blackfoot, conheceu Beverly Little Bear, que após um ano tornou-se Beverly Hungry Wolf. O casal mudou-se para uma reserva Blood e desde então passou a viver ao modo tradicional dos Blackfoot[10]. Beverly serviu de intérprete a Adolph desde o seu primeiro livro *Good Medicine: Life in Harmony with Nature*, publicado em 1970. Juntamente com seu marido, Beverly coletou dados históricos, fotografias e entrevistas que constam em várias publicações do casal, assim como no próprio *The Ways of My Grandmothers*. A autora afirma que Adolf "[...] sabia como ser um índio tradicional [...]" mais do que ela ou "[...] qualquer um de sua geração naquela época" (*Ways*, p. 16). Culturalmente, o que ela oferecia em vantagem nessa reconstrução indígena em relação a Adolf era a sua educação tradicional e o conhecimento da língua Blackfoot. Nas palavras da autora, o entusiasmo e o envolvimento de Adolf foram os incentivos para materializar seu retorno às tradições, inclusive no resgate de seu nome de origem SikskiAki – Black-Faced Woman, herdado da bisavó logo após o nascimento, motivo de auto-orgulho na opinião de seu marido.

Beverly e Adolf eram donos de uma editora durante todo o período de suas co-publicações, o que lhes poupava a intervenção editorial de seus livros por outras pessoas que não eles próprios. Todo seu trabalho publicado pela Good Medicine Books perpassa seus próprios olhos críticos, diferenciando-os da maioria dos autores que têm de se submeter à releitura de suas produções e assim suprimir ou modificar narrativas que estavam a seu contento. Grande parte de suas publicações é de autoria do casal, mas há publicações exclusivas de cada um. Entre as publicações sob o nome de Beverly Hungry Wolf unicamente, além de *The Ways of My Grandmothers,* traduzido em alemão e espanhol, estão: *Indian Tribes of the Northern Rockies* (1993) – do qual Adolf foi o compilador – que reúne informação cultural e fatos históricos sobre as tribos do nordeste das Montanhas Rochosas,

[10] Adolf e Beverly estão divorciados. Sabe-se que Adolf continua a viver em British Columbia sem energia elétrica, água encanada ou telefone e escreve seus livros em uma máquina de escrever.

assim como fotografias relacionadas, além da impressão de vários tratados entre tais nações e o governo canadense; *Children Of The Sun - Stories by and About Indian Kids* (1987) – reunião de histórias tradicionais voltadas para o público infantil de várias tribos diferentes, cujo foco está na transmissão de elementos culturais diversos e a valorização da vida em família; *Daughters of the Buffalo Women: Maintaining the Tribal Faith* (1997), que traz histórias da mãe da autora e de outras mulheres com foco em sua perseverança em manter as tradições e que pode ser considerado uma continuação de sua autobiografia. Em co-autoria com Adolf Hungry Wolf, Beverly publicou: *Pow-wow (Photos and History for Dancers and Viewers)* (1983*)*, reunião de fotografias e historiografia da dança Pow-Wow; *Blackfoot Craftworker's Book* (1991), uma coleção de fotografias, historiografia e descrição técnica sobre roupas, acessórios e utensílios tradicionais.

O livro *Siksika: A Blackfoot Legacy* (1979), em co-autoria com Ben Calf Robe, contém descrição da atividade dos Siksika, em especial as mulheres, como caubóis e rancheiros.

Beverly tem dado entrevistas e feito palestras sempre em torno da cultura Blackfoot, em especial na atuação das mulheres. Recentemente, Beverly Hungry Wolf recebeu um título honorário por sua atuação no Lethbridge College como educadora e propagadora da cultura Blackfoot aos alunos indígenas. Atualmente possui a posição de Elder: uma pessoa reconhecida pelo seu conhecimento e transmissão das tradições, título concedido pela nação Blackfoot.

Lee Maracle nasceu em 1950 em um bairro pobre ao norte de Vancouver. Filha de mãe Métis e pai branco, foi educada principalmente pela mãe, que trabalhava muito em consequência dos constantes abandonos do lar pelo marido. Na adolescência, Maracle repudiou o racismo imposto pela sociedade euro-canadense e se tornou rebelde, como ela mesma se autodenomina. Desistiu de estudar e integrou-se à subcultura *hippie* dos anos 60 e 70, pegando carona para os diversos lugares onde morou: Califórnia e Porteville nos Estados Unidos, e várias outras cidades espalhadas pelo Canadá. Seu percurso foi permeado pelo uso de álcool e drogas, contato com a criminalidade e violência do cenário urbano. Por fim, Maracle descobriu o ativismo político em movimentos como o Red Power – uma organização contracultural que objetivava a inserção social dos povos indígenas – e o Liberation Support Movement (LSM) – movimento anti-imperialista com filiações na África, Timor Leste, Oman e Palestina. Bobbi Lee participou desses agrupamentos

tanto em Vancouver como em cidades adjacentes. Nesse período publicou *Bobbi Lee - Indian Rebel: Struggles of A Native Canadian Woman* (1975), autobiografia composta a partir de testemunho fornecido ao ativista Don Barnett. O livro foi reeditado em 1990, sem o subtítulo da primeira edição, com um prefácio e um epílogo escritos pela própria autora.

Segundo Goldie e Moses (1998, p. 510), desde sua primeira publicação até hoje, Maracle tem sido uma incansável trabalhadora cultural, escritora, oradora e ativista política em defesa dos oprimidos e contra o machismo, racismo e exploração capitalista. A narrativa de sua longa estadia na China, narrada em *Bobbi Lee*, reforçou suas percepções sobre força e dignidade, observando que as pessoas conseguem ganhar uma luta construída na solidariedade contra a opressão imperialista. Nos anos posteriores, Maracle se desenvolveu como escritora que procura regressar às suas raízes indígenas e conectar-se com outros autores nativos da América do Norte. Em 1990, contribuiu substancialmente na edição de *Telling It: Women and Language Across Cultures,* uma coletânea de ensaios. Editou outras autoras nativas como Rita Joe e contribuiu para antologias, jornais e revistas. O primeiro romance de Maracle, *Sundogs* (1992), relata a história de uma jovem aborígene urbana que parece desprezar sua herança cultural, mas se engaja politicamente devido aos acontecimentos em torno da Reserva moicana em Oka, Queb, no verão de 1990. A narrativa segue pelo fluxo crescente da participação da protagonista Marianne na luta indígena. Perante os acontecimentos de uma solidariedade transcontinental, este romance histórico transmite uma sensação de tempo cíclico, e demonstra que o espaço pessoal é também político. Seu segundo romance, *Ravensong* (1993), está ambientado na Costa do Pacífico, perto de Vancouver, na década de 50. O enredo traz uma jovem durante seu último verão na comunidade indígena antes de ir para a universidade, lutando contra o racismo, o machismo e preconceitos de classe. Na sua obra, Maracle combina discretamente a tradição oral, o tempo do sonho e a comunhão holística com a vida urbana e a natureza simultaneamente. Seu livro de contos, intitulado *Sojourner's Truth* (1993) em homenagem à ativista afro-americana homônima, publicado após sua libertação, contém textos dedicados à luta indígena pelos direitos humanos e pela dignidade. Seu segundo livro *I Am Woman* (1996) é o reflexo de sua luta literária por libertação e, em forma de ensaios, liberta a voz da própria autora; sem ter uma voz intermediária como a de Don Barnett em *Bobbi Lee,* podemos considerar esse livro

como uma continuidade autonarrativa de *Bobbi Lee*. Em *I Am Woman*, Maracle versa sobre um conceito de feminismo indígena e teorias da descolonização, sob o ponto de vista indígena, reunindo-os em uma poderosa voz individual e ao mesmo tempo coletiva. Em *Daughters are Forever* (2002), a autora narra a formação de *Turtle Island* (o continente americano segundo a tradição oral indígena) através da história de uma mulher que tenta se reconciliar com suas duas filhas; *Will's Garden* (2002) é voltado para o público adolescente através do personagem Will e seus problemas e dúvidas frente ao mundo eurocêntrico e as tradições Sto:lo; uma de suas últimas publicações, *First Wives Club: Coast Salish Style* (2010), reúne contos metaficcionais nos quais os papéis de mãe, filha, ativista política, escritora e professora são dispostos e problematizados de maneira bem-humorada através das histórias. Lee Maracle também aparece como editora de várias publicações sobre literatura indígena feminina.

Por fim, além da autobiografia *Halfbreed* (1973), objeto de estudo deste trabalho, outras publicações de Maria Campbell merecem atenção. Nascida em 1940, a escritora Métis descreve-se como uma *storyteller*, posicionamento visivelmente destacado em seu filme "*Stories of the Road Allowance*" (1995), que traz as suas versões de contos Métis, ou em suas declarações sobre a semelhança entre ser uma escritora e uma storyteller. A atenção à cultura de seus ancestrais está presente também em três livros infantis escritos para disseminar histórias tradicionais entre os mais jovens (especialmente seus netos), com o objetivo de perpetuação cultural: *Little Badger and thve Fire Spirit (1977), Riel's People (1978)* e *People of the Buffalo (1978)*. Em *"The Book of Jessica" (1989)* em coautoria com Linda Griffiths ela "[...] documenta a dificuldade dos projetos interculturais." (GOLDIE; MOSES, 1998, p. 497). Esse livro traz na íntegra a peça *Jessica: A Transformation*[11], baseada em *Halfbreed*. O conto *Kookoom Mariah and the Mennonite Mrs.* (2001) versa exclusivamente sobre sua avó Kookoom Mariah e uma outra *grandmother* da nação Mennonite que foram muito importantes em sua formação.

Além de continuarem a publicar, as autoras em questão vêm motivando muitos estudos na área acadêmica**.** Com o intuito de mostrar as pesquisas que Hungry Wolf, Maracle e Campbell têm suscitado no Brasil e no exterior e justificar a

[11] Essa peça foi apresentada pelo Great Canadian Theatre Company de Toronto em outubro de 1986. (BATAILLE; LISA, 2001, op. cit.)

diferença na abordagem e objetivo desta tese, segue abaixo a fortuna crítica com os principais trabalhos publicados sobre as três autoras.

SOBRE AS AUTORAS: FORTUNA CRÍTICA

Há vários estudos publicados sobre as três autoras em questão, tanto no Brasil quanto no exterior. Porém, dentre os trabalhos consultados, nenhum abrangeu a questão temporal da narrativa, nem tampouco relacionou as autoras com a figura das *grandmothers* ou analisou as três escritoras de forma comparativa.

Beverly Hungry Wolf é o foco da crítica Helen Hoy no ensaio "*And Use The Words That Were Hers": Constructions of Subjectivity in Beverly Hungry Wolf's The Ways of My Grandmothers* (1996), no qual Hoy argumenta que a autobiografia de Hungry Wolf é incomum, uma vez que vozes familiares e culturais se sobrepõem à subjetividade individual; a questão de subjetividade acerca da autobiografia de Hungry Wolf também é abordada no ensaio *Three Canadian Native Women Autobiographies: From the Synecdoche of the Communal to the Metonoymy of the Single Subject* (2002) de Nieves Pascual Soler. Não encontramos publicações acadêmicas sobre Beverly Hungry Wolf no Brasil.

Os temas mais comuns do trabalho de Hungry Wolf abordados por críticos literários são a construção da subjetividade; o preconceito sofrido pela autora ao se reintegrar tradicionalmente à nação Blackfoot em companhia de seu marido europeu e as tradições e costumes trazidos em sua autobiografia: BATAILLE & SANDS (1987); JAIMES (1992); GREEN (2008); HOY (2001); BATAILLE & LISA (2001); MAGUIRE (2003). A autora também consta em algumas antologias de literatura indígena canadense.

Dentre os trabalhos acadêmicos sobre Lee Maracle no Brasil, podemos citar a dissertação de Maíra Campos Lacerda *Life and Writing in Works by Lee Maracle: A Native Canadian Woman's Search for Development* (UERJ, 2007) que analisa três romances de Lee Maracle (*Bobbi Lee Indian Rebel, Sundogs e Daughters Are Forever*) à luz de teorias sobre autobiografia, feminismo e pós-colonialismo; a tese de Rubelise da Cunha, *Decolonizing Tricks: Storytelling Figures of Resistance in Lee Maracle, Thomas King and Tomson Highway* (PUCRS, 2005), focaliza a figura do

trickster em alguns romances dos autores escolhidos. Vale a pena citar duas monografias sobre a autora: *"Survivance: a sobrevivência nas literaturas indígenas do Canadá e do Brasil*" de Flavia Carpes Westhalen (UFRGS, 2007), a qual faz um estudo comparativo entre as literaturas indígenas canadense e brasileira sobre o tema da sobrevivência – referência a *Survival*, título de um livro da autora Margaret Atwood –, e *Histórias de Índio, de Daniel Munduruku e Will's Garden de Lee Maracle: Afirmando a Identidade Indígena pela Literatura* (UFPR, 2008) de Sandy Anne Czoupinski de Almeida, que focaliza a identidade indígena construída na produção infanto-juvenil dos dois autores Entre os artigos incluem-se *Lee Maracle and Eliane Potiguara: Canadian and Brazilian writers speaking from de-centered positions about their identity construction*., publicado nos anais do VIII Congresso Internacional da ABECAN em 2005, no qual a autora Liane Schneider faz um estudo comparativo na construção de identidades das duas autoras; *Metaphysical Space and Women's Identity on Lee Maracle's Ravensong* de minha autoria, publicado nos anais do X Congresso Internacional da ABECAN em 2011, é uma análise do espaço físico como espaço para a construção do conhecimento em *Ravensong*.

Os trabalhos acadêmicos internacionais sobre Lee Maracle incluem as dissertações: *Reading Native Literature From a Traditional Indigenous Perspective: Contemporary Novels in a Windigo Society* (LAKEHEAD UNIVERSITY, 2001), de Peter Rasevych, que abrange três romances indígenas, entre eles *Ravensong,* sob o conceito de Windigo (sentimento de comunidade); *Invitation to Intercultural Dialogue: Exploring the Humour of Thomas King and Lee Maracle* (DALHOUSIE UNIVERSITY, 1999) de Cynthia F. Beech, que explora o humor nos dois autores como um elemento intercultural; *"Colonization is Such a Personal Process": Colonialism, Internalized Abuse, and Healing in Lee Maracle's Daughters Are Forever* (UNIVERSITY OF BRITISH COLUMBIA, 2008) de Sylvia Vranckx, na qual discute-se os impactos do colonialismo sobre as mulheres indígenas do Canadá a partir da protagonista do romance escolhido*; e The Coming-of-Age Narrative by Indigenous Writers in Canada: Eden Robinson's Monkey Beach and Lee Maracle's Ravensong* (UNIVERSITY OF VIENNA, 2009), de Martina Rössler, faz uma distinção entre o *Bildungsroman* e os romances dos autores indígenas escolhidos.

Entre os ensaios podemos citar dois títulos: *Reconstruction et représentation de la notion de territoire dans les écrits des femmes autochtones du Canada: Les exemples de Jeannette Christine Armstrong, Lee Maracle et Beth Brant (2001) de Virginie Alba, e I Must be Different when I am Out There: (B)order in First Nations Canadian Lee Maracle's Novel Ravensong* (2007) de Kristina Aurilaité, que abrangem questões sobre o espaço nas narrativas de Maracle e outras autoras indígenas. O artigo *Fanon and Beyond: Decolonizing Indigenous Subjects in Jeannette Armstrong's Slash and Lee Maracle's Sundogs* (2008), de Jodi Lundgren, traz uma análise dos romances de Armstrong e Maracle à luz das teorias de Fanon; o ensaio *Reviewing Past and Future: Postcolonial Canadian Autobiography and Lee Maracle's Bobbi Lee, Indian Rebel (1996)* de Linda Warley examina a autobiografia de Maracle como uma narrativa de resistência à autoridade do colonizador; e a autora Helen Hoy (1997) faz uma leitura feminista do romance *Ravensong* para explorar as noções de identidade, nação e povo em *"Because You Aren't Indian": The Politics of Location in Lee Maracle,* e o artigo *Raven's Plague: Pollution and Disease in Lee Maracle's Ravensong* (2000), de Judith Leggath, aborda as questões de poluição e doença paradoxalmente como uma ponte de comunicação e espaço de ruptura entre os indígenas e a sociedade euro-canadense.

Os críticos literários que abordam o trabalho de Maracle focalizam a construção da subjetividade em sua autobiografia: BATAILLE & LISA (2001); o problema da voz autoral em *Bobbi Lee, Indian Rebel*: MCKENZIE (2007); a asseveração da identidade feminina indígena no atual panorama social, político e econômico: ANDERSON (2000 / 2008); MARACHAND & PARPART (1995); MIHESUAH (2003); as personagens germânicas presentes nos romances de Maracle (CALLOWAY & GEMÜNDEN, 2002); por fim, Maracle é parte de muitas antologias que reúnem publicações indígenas canadenses, entre outros assuntos.

Sobre Maria Cambpell no Brasil, encontramos duas dissertações: *Vozes Indígenas do Canadá e da Austrália: Autobiografia, Identidade e Hi(estórias) em Halfbreed de Maria Campbell e My Place de Sally Morgan* (UERJ, 2007), de Marcella Oliveira de Sousa, que fazem uma leitura histórica, política, étnica e social dos romances.

Entre os trabalhos acadêmicos internacionais podemos citar as teses *Writing the heroes learned from the foremothers: oral tradition and mythology in Maria Campbell's Halfbreed, Maxine Hong Kingston's The woman warrior & Eavan Boland's Object lessons* (UNIVERSITY OF SASKATCHEWAN, 2000) de Jeanie Wills, que faz um estudo comparativo das três autoras à luz de teorias feministas e pós-coloniais, objetivando contrapor a produção escrita a partir da linguagem oral.

Ainda entre as publicações no exterior podemos citar os artigos *Anecdotal Humour in Maria Campbell's Halfbreed* (1996) de A.E. Janetta, no qual ela investiga o humor em *Halfbreed* em contraste com o panorama trágico relatado no livro; e *Reading the Reception of Maria Campbell's Halfbreed* de Kristina Fagan, Stephanie Danyluk, Bryce Donaldson, Amelia Horsburgh e Robyn Moore (et al., 2009) no qual os autores analisam o romance autobiográfico de Campbell e fazem um panorama das principais linhas de estudos da literatura aborígene canadense.

Entre os críticos literários há publicações que mencionam seu relacionamento com sua avó em *Halfbreed*: BATAILLE & SANDS (1987), ou citam seu trabalho como contadora de histórias tradicionais para crianças: SCHMIDT (1992). Podemos citar WIGET (1994) e BATAILLE & LISA (2001) e ANDERSON & LAWRENCE (2003) a respeito da luta de Campbell contra a injustiça étnica e o sexismo. Por fim, EGAN (1999) aborda tanto *Halfbreed* quanto *The Book of Jessica* para discorrer sobre autobiografia indígena. Assim como Hungry Wolf e Maracle, Campbell aparece em várias antologias, enciclopédias e dicionários sobre literatura indígena.

O estímulo aos estudos canadenses no cenário brasileiro nas últimas décadas é fruto de um diálogo entre Brasil e Canadá, países muito distintos que fincaram suas raízes históricas como colônias de assentamento, nas quais habitavam comunidades tribais cujos nativos eram chamados pelos europeus de *índios*. No entanto, como nos ensina Eloína P. Santos (2003, p. 10) "índio não pode ser uma categoria homogênea de seres" e "suas narrativas não podem ser padronizadas." Consequentemente, na leitura de romances indígenas contemporâneos nosso olhar focaliza a representação estética dessa ruptura conceitual da homogeneidade e se volta para as relações que se podem estabelecer entre o espaço e a comunidade. Embora os indígenas se reconheçam em termos de um eu-coletivo ao invés de um ser individual e autônomo, a diversidade interna é

apreendida no ato de narrar. Portanto, as personagens são construídas a partir de normas e valores diferentes que criam novas formas de compreensão da realidade e suas temporalidades. Também chama nossa atenção o fato de os romances que representam as tensões provocadas pelos efeitos do colonialismo e da globalização na sociedade contemporânea terem pouca repercussão na crítica literária canadense. Nesse sentido, o presente estudo permitirá compreender, através das narrativas literárias de autorrepresentação das culturas ameríndias canadenses, as políticas dominadoras que marginalizam as sociedades tribais nos espaços geopolíticos demarcados e as políticas de autoinserção dos indígenas nos espaços urbanos, focalizando especialmente a condição da mulher.

OUTRAS VOZES LITERÁRIAS FEMININAS NO PANORAMA *NATIVE CANADIAN.*

Em que contexto podemos incluir Maracle, Hungry Wolf e Campbell? Se optarmos, por exemplo, por agrupá-las sob o título “escritoras/escritores aborígenes do Canadá” corremos o risco de estarmos pressupondo um conteúdo cultural indígena em seus textos, o que seria um parâmetro limitador à liberdade de expressão das autoras. Apesar das restrições ocidentais com relação à literatura aborígene serem um pouco menores nos dias atuais, o preconceito continua a exercer sua força perturbadora. Em Hoy (op. cit., p. 6) lemos que:

> For Native writers, the 'knowable characteristics' expected to inform their writing have changed somewhat in recent days but still exert disturbing force. Cree-Métis poet Marilyn Dumont describes the pressure on contemporary Native writers: 'If you are old, you are supposed to write legends, that is, stories, that were passed down to you from your elders. If you are young, your are expected to relate stories about foster homes, street life and loss of culture and if you are in the middle, you are supposed to write about alcoholism or residential school. And somehow, throughout this, you are to infuse everything you write with symbols of the native world view, that is: the circle, mother earth, the number four or the trickster figure.

Imbuído a essa pré-concepção sobre a literatura aborígene encontra-se o indígena estereotipado pelos olhos ocidentais. Por analogia, há uma leitura inapropriada dos escritores e de suas escritas, o que os relega a uma alteridade marginal pelo mercado editorial e, para efeitos de contextualização, pela sociedade não-indígena canadense. É o que a escritora Trinh T. Minh-ha expressa ao dizer que "Onde quer que estejamos, nos tornamos um zoológico particular" (apud Hoy, 2001, p. 6). Em síntese, o indígena é estigmatizado como 'bicho exótico', que é observado, muitas vezes admirado, mas permanece 'um estranho no ninho'. Dumont (apud Hoy, op. cit., idem) também explica que, mesmo quando não há expectativas ou estereótipos explicitados, a marca de pertencimento a um grupo minoritário acaba por conceder indiretamente à sua contraparte natural, o grupo considerado normativo, o direito de padronizá-los.

A designação 'escritoras canadenses' é excludente em relação ao sexo dos autores e é também muito amplo. De modo análogo, dividir os autores por gêneros narrativos significa reconstruir barreiras que os estudos culturais derrubaram com as teorias pós-estruturalistas, pós-modernistas e pós-coloniais. Nesse sentido, sem pretender burlar a organização acadêmica, selecionamos alguns nomes expressivos de autoras que podem nos auxiliar a entender um *corpus* literário contemporâneo das escritoras de ascendência aborígene canadense, sabendo, porém, que estamos sendo conscientemente, de alguma forma, excludentes. Os pontos em comum entre tais autoras que nos dá o pretexto para citá-las nessa contextualização são: seus protestos pelo direito de expressão, a vivência urbana, seu ativismo político e a experiência acadêmica em publicações autobiográficas, metaficcionais ou ficcionais.

Algumas autobiografias femininas alcançaram notoriedade no espaço literário indígena canadense. Como exemplo podemos citar *Geniesh: An Indian Girlhood* (1973) da escritora Métis Jane Willis. Sua autobiografia focaliza seus anos traumatizantes no colégio interno e traz subtextos nos quais os problemas hierárquicos de sua ascendência como filha ilegítima de mãe indígena se refletem nos conflitos sobre sua identidade cultural. *Life Among the Quallunaat* (1978) de Minnie Freeman é reconhecido como um "trabalho etnográfico" (GRETCHEN; LISA, 2001, op. cit.). Freeman é neta de Weetaltuk, um líder Inuit, que influenciou sua educação e suas produções artísticas como dramaturga, cineasta e escritora. Em *I walk In Two Worlds* (1987) Eleanor Brass (Cree/Sauteaux) rememora a infância na

fazenda de seus pais e suas experiências no colégio interno, onde sofreu violência física e emocional; quando adulta trabalhou em prol dos povos indígenas como colunista em um dos *Friendship Centers* – os centros de apoio ao indígena citados na introdução desta tese. Várias dessas colunas, assim como fotografias, fazem parte dessa publicação que contribui para partilhar os meios de adaptação e sobrevivência em contextos hostis de racismo e sexismo. *My name is Seepeetza* (1998), de Shirley Sterling, narra as experiências da escritora em um colégio interno, através de uma personagem ficcional. Em forma de um diário escrito pela protagonista Martha Stone, o livro tem um apelo direto com o grupo etário ao qual pertence Stone: meninas indígenas entre dez e doze anos.

Focalizando agora as narrativas ficcionais, podemos citar a escritora Jeannette Armstrong, que nasceu em 1948 em uma Reserva Okanagan em British Columbia, onde recebeu uma educação tradicional tanto de seus pais como da comunidade e também estudou em escolas locais. Armstrong diplomou-se em Belas Artes pela faculdade de Okanagan, e fez mestrado em *creative writing* na Universidade de Victoria. Armstrong participa ativamente no processo político e cultural da Nação Okanagan e ajudou a desenvolver vários programas curriculares e culturais para seu povo. Dois livros de ficção juvenis tiveram origem a partir desses trabalhos: Enwhisteetkwa: *Walk on Water* (1982) e *Neekna and Chemai* (1984).

Armstrong publicou seu primeiro romance, *Slash*, em 1985. Trata-se de uma narrativa que combina relatos historiográficos (do Movimento Indígena Americano e de lutas indígenas no Canadá), com a biografia fictícia de um jovem Okanagan, Thomas Kelasket, que parte de sua reserva onde recebeu uma educação muito tradicional e muda-se para as ruas, onde passa por experiências com vício, crime, e prisão, até ocorrer o seu despertar político, quando começa a participar ativamente no Red Power Movement. Kelasket finalmente entende que só há como sobreviver e desenvolver sua identidade cultural seguindo as práticas indígenas. Além de seu romance internacionalmente aclamado, Armstrong publicou um livro de poesia, *Breath Tracks* (1991), e tem uma co-autoria com o engenheiro Métis Cardinal Douglas em uma narrativa não-ficcional *The Native Creative Process* (1991). É uma oradora aclamada, palestrando para indígenas e não-indígenas em toda a América do Norte sobre as questões da autodeterminação cultural, orgulho étnico e a voz e expressão aborígenes através das artes, especialmente a literatura.

Em 1993, editou a primeira antologia de crítica literária completamente indígena, *Looking at the Words of Our People: First Nations Analysis of Literature (1991)*. Jeanette Armstrong é uma das porta-vozes mais ativas e diligentes das nações aborígenes tanto no campo político quanto cultural.

Marie Annharte Baker, uma autora canadense da nação Anishinaabe, aborda a identidade feminina e dos povos nativos em sua obra. Seu primeiro trabalho, publicado em 1990, *Being on the Moon,* é uma coleção de poemas que retratam os efeitos do colonialismo sobre os indígenas. É dividido em treze sessões, "com base em treze luas que refletem o ciclo menstrual da mulher" (Butling & Rudy, 2005, p. 90). O poema *Stay out of the Woods* configura uma interação entre texto e mundo. Annharte narra o sentimento de pertencimento dos nativos através de uma perspectiva animista do universo que retrata a condição dos indígenas canadenses como reféns em suas próprias terras.

STAY OUT OF THE WOODS

These woods I know are mine
rock faces stare out at me
blasted out for the train
cursed they swear original
colours give green with rust
ochre streaks moss patches
frozen lake with coarse veins
eagle flying over the train
might clench feet for warmth
or choose not to wear out
her grip on two months pests
summer takes over Ontario.

Guess to whom the woods belong
Rock faces scream leave us alone
The city people don’t know much
bush is outside lakes of shapes
skinny jack pine holding a rock
his cone blown far from memory
he shades his rock temple base
the silence of the angular mouths
picking on you in this church
graffiti’s hit them smack dab
the way priest sermons marked
words to grow up dwelling on.

A personificação da natureza expressa-se no duplo caminho entre a ameaça “…rock faces stare out at me…” e a asseveração da presença indígena “…rock faces scream leave us alone…”. Annharte subverte a ausência em presença através

dessa perspectiva animista da terra. O texto é um espaço metafórico de representação de identidades no fluxo do debate entre o mundo contemporâneo ocidental e o não-ocidental em busca de uma história inclusiva.

Recentemente, Annharte publicou um artigo autobiográfico, *Cry Not: Conjured DisAbled Identity Fix*, no qual ela relata os traumas e consequentes transtornos psicológicos devido ao desaparecimento de sua mãe e se considera, assim como muitas mulheres em situação semelhante, uma sobrevivente. Nesse ensaio, ela cita a ocasião em que o primeiro ministro Stephen Harper proferiu um pedido de desculpas formal pelo sofrimento das crianças indígenas nas escolas internas e pelas rupturas que tais instituições de ensino causaram em suas culturas, admitindo que as políticas de assimilação foram um erro. O título do ensaio remete ao fato de Annharte ter se recusado a chorar, preferindo lutar bravamente contra quaisquer problemas advindos das atrocidades ocorridas a ela, à sua mãe e a tantas outras mulheres. Esse texto faz parte de uma coletânea, intitulada *Living the Edges: A Disabled Women's Reader* (2010), na qual várias escritoras descortinam seus distúrbios psicológicos e discutem suas vidas nos âmbitos de empregabilidade, imagem corporal, sexualidade e vida familiar, comportamento social, e abuso físico, sexual e emocional. Tal publicação reforça a importância dos relatos autobiográficos na construção de uma imagem feminina aborígene como uma sobrevivente corajosa e não como uma vítima destruída. Reforçamos aqui o papel da narrativa estética como um elemento libertador por parte de quem escreve e de conscientização do público leitor. A diferença entre esses relatos com as autobiografias selecionadas é, em primeiro lugar, a forma, pois se trata de ensaios e não de romances autobiográficos e, por último, o foco de *Living the Edges* em histórias de mulheres com distúrbios pós-traumáticos.

A escritora Métis Beatrice Culleton Mosioner, em seu romance *In Search of April Raintree* (1999) narra a história de duas irmãs Métis em Winnipeg, Manitoba. A questão da identidade desempenha um tema central no romance, pois April tem a aparência irlandesa herdada do pai, enquanto Cheryl, sua irmã, tem a aparência típica dos Métis. April luta por uma identidade totalmente caucasiana, mas a aparência de sua irmã Cheryl acaba ‘denunciando’ que April não é totalmente branca. April se encontra presa nesse processo de assumir identidade Métis ou caucasiana: "seria melhor ser completamente indígena ou totalmente branca. Mas sendo uma mestiça, é como não ser nada ...o que o povo Métis tem? Nada. Sendo

uma mestiça, você herda apenas as deficiências de ambos os lados.” (p. 142). Como April é mestiça, está em posição de pensar em fazer escolhas quanto à sua identidade cultural, mas, ao mesmo tempo "[...] a identidade é fiscalizada tanto fora quanto dentro de um grupo minoritário [...]" (Margery Fee, 1999). E ainda, o vínculo familiar com a irmã posiciona April em um ‘entre-lugar’ no mundo.

April, confundida com a irmã, foi estuprada em uma vingança armada contra Cheryl. Foi uma dupla armadilha para April, já que cai por terra a garantia de sua aparência caucasiana ao ser concebida como uma Métis de uma forma violenta. Além de todo o sofrimento corporal, os violadores ainda a chamam de ‘squaw’, um termo pejorativo para referir-se a mulheres indígenas já explicado anteriormente. Ela se pergunta “O que é óbvio? ... Com exceção de meu cabelo preto longo, eu realmente não acho que poderia ser confundida com uma aborígene. Confundida? Isso também é expressar vergonha. Ok, identificada.” (p. 146). April passa por uma catarse após essa contingência, o que lhe traz dúvidas sobre adotar uma identidade caucasiana. Além disso, ela descobre que é vulnerável não só por ser Métis, mas também por ser mulher. Apesar da ocorrência traumática, seu posicionamento durante o julgamento de seus estupradores não era o de uma vítima indefesa, mas sim, de alguém que tem o direito de ser respeitado, apesar das questões de raça ou sexo, o que revela seu sentimento de dignidade. Através de April, Culleton subverte a representação literária dos povos nativos como enganados e impotentes.

April é abruptamente invadida pelo mundo Métis ao ouvir de Cheryl os relatos sobre o suicídio da mãe, o alcoolismo do pai, a prostituição da irmã como meio de ganhar a vida e ajudar seu pai, e sobre a morte precoce de sua irmã mais nova. No final, o suicídio de Cheryl estabelece uma ligação com o passado, pois ela repete o destino da mãe, o que oferece a April um novo espaço. Em outras palavras,

> [...] o momento passado está morto como *tempo*, não porém como *espaço*. O momento passado já não é, nem voltará a ser, mas sua objetivação não equivale totalmente ao passado, uma vez que está sempre aqui e participa da vida atual como forma indispensável à realização social.” (SANTOS, M. 2007, p. 14, grifo do autor)

Passado e presente coexistem e descortinam uma fenda para April desvendando-lhe o interstício no qual as novas visões de mundo desequilibraram as aspirações de uma identidade fixa imaginada. April substitui seu posicionamento pragmático pela busca interior por uma identidade cultural étnica, embora ela não saiba muito sobre seus ancestrais. No entanto, renova suas esperanças no futuro através do filho de Cheryl, uma metáfora para o tempo cíclico da presença Métis e uma oportunidade do recomeço de sua busca identitária.

A poeta Emma LaRocque defendeu sua tese de doutorado na faculdade de Manitoba, Winnipeg, no Canadá, em 1999, intitulada *Native Writers Resisting Colonizing Practices in Canadian Historiography and Literature*. Seu trabalho apresenta-se como um contradiscurso à representação equivocada e estereotipada do indígena tanto em narrativas históricas quanto literárias. Sobre LaRocque, Hoy (op. cit., p, 15) afirma que:

> In her own academic work, Emma LaRocque has discovered that her first-hand knowledge of Native life, which at second hand would constitute field work and evidence, is in her own voice devalued as subjective and hence suspect.

O gênero autobiográfico serve como um espaço político de significações vividas pelo sujeito indígena no Canadá, o que nos confirma a importância da reflexão sobre esse assunto.

Em seu poema *Loneliness* (1990, p. 148), LaRocque esboça o sentimento de desespero que faz parte de sua identidade: “Ah Loneliness, / How would I know/ who I am/ without you?” [12] O isolamento que se transformou em desespero é reconhecido como uma parte do “eu” como um espaço vazio. Esse sentimento de separação pode ser materializado topograficamente pela comunidade que vive à margem da sociedade politicamente dominante, e se constitui a partir da alteridade que lhe é imposta. LaRocque afirma que “Escrever é a arte de trazer à luz a condição humana em forma de pensamento [...] Na verdade, não vejo a necessidade de separação entre ser uma intelectual e uma poeta. [...] As palavras na poesia são as gavetas ‘engavetadas’ em um ser humano” (idem). Sendo assim, escrever é um ato de constituição do eu no qual se refletem diversas partes desse mesmo eu, por

[12] Não traduzimos o poema para não incorrermos em problemas de métrica e significado.

exemplo, o profissional e o pessoal. No caso de Emma LaRocque, sua escrita ficcional ou não ficcional é o meio de materializar seu trabalho de asserção aborígene feminina.

Entendemos que nossa exposição é extremamente curta diante de tantas outras escritoras que poderiam ter sido abordadas. Nosso objetivo foi apenas levantar alguns tópicos importantes, demonstrando que as narrativas aborígenes produzidas por escritoras ativas politicamente agem como estratégia de representação e de inserção no âmbito dominante, entrelaçando as suas experiências na arena conflitante das Américas, juntamente com valores e crenças culturais em suas narrativas. As autoras selecionadas, Beverly Hungry Wolf, Lee Maracle e Maria Campbell, se inserem nesse contexto ficcional e poético da literatura feminina *Native Canadian* aqui apresentado brevemente.

Essa literatura contemporânea configura uma arena política que possibilita caminhos para uma "globalização mais humana" - um termo cunhado por Milton Santos (2007, p. 20) - que "permite saber das possibilidades existentes e escrever uma nova história" (idem, p. 21).

Portanto, as narrativas aborígenes não só contribuem para interpelar o imaginário ocidental, mas também ressignificam a presença indígena no mundo. A literatura indígena canadense codifica novas percepções do cotidiano e tensões antes silenciadas ao público leitor, representadas em um processo sincrético de ficção e realidade.

CAPÍTULO II

BEVERLY HUNGRY WOLF (SIKSKIAKI – BLACK-FACED WOMAN) – O PRESENTE DO PASSADO

Em sua autobiografia *The Ways of my Grandmothers*, a escritora Beverly Hungry Wolf da tribo Blood, pertencente à comunidade Blackfoot[13], reespacializa o Canadá por meio de um lugar de recuperação e de reconstrução de sua identidade como mulher indígena, distanciada do *self* cultural pela intervenção da educação católica e da vida urbana. O resgate de um legado feminino na reconstituição histórica do povo Blackfoot, a partir de reminiscências presentes nos depoimentos de várias senhoras que ela denomina suas avós[14], perfaz o *corpus* narrativo. Portanto, o espaço autobiográfico de *The Ways of my Grandmothers* ganha materialidade nas histórias do eu entrelaçadas às histórias contadas por mulheres da nação Blackfoot, intentando legá-las a gerações futuras.

The Ways of my Grandmothers expõe um dialogismo intersubjetivo no qual muitas vozes perfazem um eu multifacetado. A persona narrativa é um eu em busca de um elo perdido com a cultura de origem, cujo regaste se dá através de pesquisas bibliográficas sobre a História e tradição dos Blackfoot e da colheita de histórias e entrevistas e finalmente transcrição das histórias das *grandmothers*. Tais histórias ultrapassam a esfera individual de Hungry Wolf e implicam que o *self* enunciador subjaz a uma intertextualidade cultural e plural.

O resgate de um passado, desconhecido até mesmo pela autora durante a vida tribal, surgiu do interstício entre a vida rural entre os Blood e a experiência urbana euro-canadense (que a inseriu no processo assimilativo e lhe despertou a responsabilidade de dar continuidade à história Blackfoot).

> In the years since I began following the ways of my grandmothers I have come to value the teachings, stories, and daily examples of living which they shared with me. I pity the younger girls of the future

[13] O escritor Stephen Graham Jones explica que as denominações *Blackfoot* e *Blackfeet* (seu povo de origem) referem-se a tribos de mesma ascendência, mas que os *Blackfeet* são os povos do Estados Unidos e *Blackfoot* é a nomeação usada no Canadá. (HTTP://chuckpalahniuk.net/interviews/authors/stephen-graham-jones). Última consulta em 26/04/2011 às 12:09.

[14] Qualquer mulher idosa entre os Blackfoot refere-se às moças mais jovens como netas. Assim, nem todas as avós que ela apresenta em *The Ways Of My Grandmothers* são de sua linhagem direta (*Ways*, p. 20).

> who will miss out on meeting some of these fine old women. (*Ways*, p. 16)

Ao imbuir-se dessas narrativas, a autora pretende diminuir os efeitos do afastamento espaço-temporal das novas gerações seduzidas aos modos modernos do viver contemporâneo.

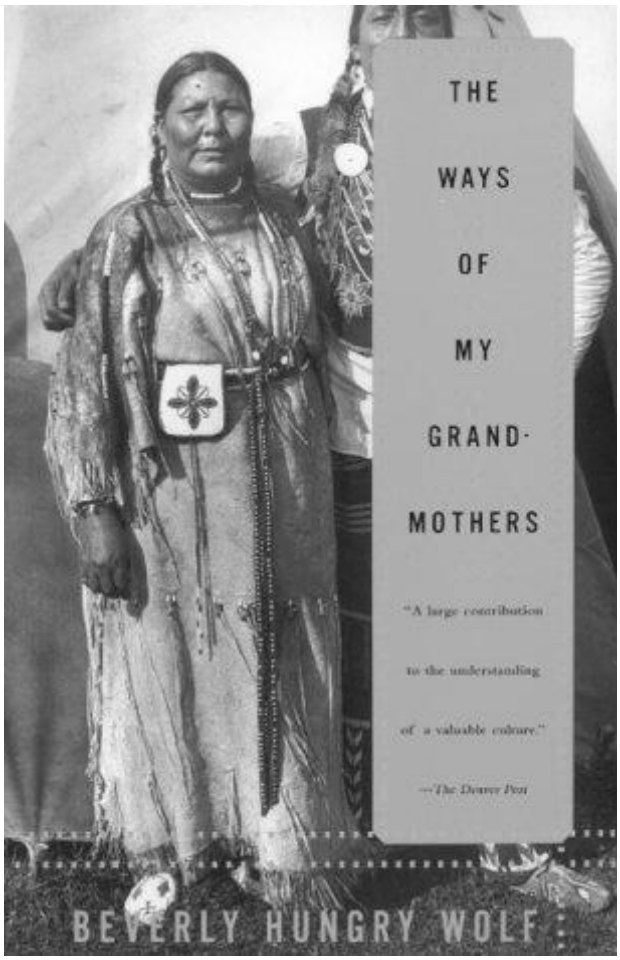
O EU E OS SEUS MÚLTIPLOS

Pelo viés da terminologia heideggeriana[15] (ADKINS, 2007; BARASH, 2003; HEIDEGGER, 1962; SEIDEL, 1964) afirmamos que a autobiografia de Beverly parte do *Sein*, o ser, nesse caso aquele que está na esfera do desejo de contar sua história. Em consonância, a autora projeta-se em sua narrativa onde se torna *Dasein*, o ser-aí, ou o ser-no-mundo, que para nossos fins ilustra o ser no espaço narrativo, compartilhando a história de outras mulheres e de sua comunidade. Alargando o conceito de si à esfera intersubjetiva chegamos ao *Mitsein*, o ser-com-os-outros, constituído em *The Ways of My Grandmothers* no processo de absorção solidária da tradição que delineia a personalidade social.

"Amo acordar cedo numa manhã de verão e ouvir alguma pessoa idosa cantando em uma das cabanas" (p. 107), revela Hungry Wolf sobre sua participação nos acampamentos cerimoniais. Todas suas emoções e sentimentos no romance são referentes às experiências comunais e práticas culturais. Seu eu introspectivo é abafado para dar voz a um eu tribal constituído também comunitariamente, pois o seu pertencer cultural está acima do 'ser' ou 'ter' extracomunidade. Podemos perceber a prevalência do eu comunal até mesmo a partir das fotografias que compõem o romance, a começar pela capa da edição utilizada em nossa pesquisa:

---

[15] A terminologia de Heidegger não é o objeto de análise deste trabalho, mas serve para ilustrar os posicionamentos de sujeito que as autoras assumem em sua narrativa. Sendo assim, os conceitos de *Sein* – o ser – *Dasein* – o ser no mundo – e *Mitsein* – o ser com os outros, são relacionados ao eu pré-narrativo; o eu narrativo e o eu em relação aos outros que fazem parte de suas narrativas respectivamente.



Vemos a foto de um casal indígena, na qual o homem aparece encoberto pelo título lateral do romance. Inferimos, portanto, que a ênfase imagética, assim como o título, são dados à figura feminina. Não há referência de parentesco ou identidade; somos informados apenas da fonte da imagem: UPI/Corbis Bettmann. Assim como na capa do romance, a autora não aparece na maior parte das fotografias dispostas ao longo do texto. Vemos Beverly Hungry Wolf em apenas sete delas, e em nenhuma está sozinha: há uma fotografia na qual aparece com sua família (o marido e quatro filhos); outra em cuja legenda lê-se “eu e Ponah”; na terceira, ela está com AnadaAki (sua avó) e com Ruth Little Bear, sua mãe; uma outra com seu filho Okan, na qual ela aparece de perfil, privilegiando a imagem do *cradleboard* (carregador de bebês) explicado na legenda; há outra com AnadaAki, mas o fogão usado no acampamento é o destaque em primeiro plano; em uma das fotos, muito escura, mal podemos distinguir sua imagem com o filho Inskim e, por último, a fotografia comentada a seguir. Vestida com roupas típicas Blackfoot, Beverly aparece no meio de quatro senhoras a quem se refere na legenda como ‘*my old ladies*’. Todas olham

para a câmera e Beverly é a mais alta e mais jovem do grupo, o que lhe dá destaque, apesar de ela não ser o único foco. Por analogia, essa imagem representa o texto no sentido de que a autoria é assinada por Hungry Wolf, mas o seu próprio relato aparece disposto entre as muitas histórias de suas avós, expressas em primeira pessoa[16]. Assim como se destaca na imagem, Hungry Wolf se sobressai também no texto, pois é a voz principal como narradora e etnógrafa, uma vez que ela transcreve as histórias. Porém, assim como na imagem, o foco narrativo se alterna entre ela e suas avós na construção da subjetividade que emerge do diálogo entre o 'eu' e o 'nós'.

É a partir do sentimento de pertencer que construímos nossa identidade e podemos ler o outro assim como podemos nos ler. Segundo Authier-Revuz (1990, p. 29) "[...] a exterioridade está no interior do sujeito [...]". Só podemos imaginar o que somos na relação de alteridade através de uma constante negociação. Todas essas instâncias estão sendo construídas pela autora em *The Ways Of My Grandmothers* a partir do recorte cultural da cultura Blackfoot por ela escolhido tendo como ponto de partida uma subjetividade que negocia o eu etéreo, essencial, imaterial; o eu indígena; o eu mulher; o eu singular e o eu plural. Todos esses "eus" se construíram na pluralidade de vozes (as várias mulheres) e de gêneros textuais (histórias, mitos, passagens históricas, canções, receitas) presentes no livro, os quais se reúnem para dar conta de um eu autobiográfico que condensa as várias vozes presentes nessa autobiografia. As várias mulheres agem como heterônimos de Hungry Wolf, pois ao mesmo tempo em que são distintas, incluem-se na formação subjetiva da autora. Assim como esta, todas ressaltam em seus testemunhos as passagens históricas e as responsabilidades cerimoniais e domésticas das mulheres. O conhecimento passado pelas *grandmothers* é o que constitui o eu indígena de Beverly, com nuances participativas constituídas de suas opiniões e sentimentos a respeito de fatos e depoimentos: "Para mim, elas [as *grandmothers*] eram todas mulheres sagradas" (p. 31); "[...] a melhor parte do acampamento *Sun Dance*[17] era a oportunidade de visitar todas as minhas avós" (p. 108); "Acho que as histórias sobre os indígenas sempre negligenciaram as mulheres" (p.109). Toda experiência transmitida pelas *grandmothers* amplia a noção do eu para as esferas histórica,

[16] Como fazemos neste trabalho, a crítica canadense Helen Hoy também exemplifica a subjetividade comunitária de Hungry Wolf através de fotografias.

[17] "A Sun Dance original era uma cerimônia na qual a tribo reunia-se para reafirmar suas crenças no universo e nos fenômenos sobrenaturais." (WHITE, 1998, p. xx).

cultural e simbólica que constituem SikskiAki, o eu tribal da autora. O que Beverly destaca na narrativa é o jogo de 'ser o que havia deixado de ser' ao resistir a forças coloniais de assimilação e reconstruir um novo eu no resgate do passado.

O eu de Hungry Wolf afirma-se na reversibilidade entre o eu e o você. O que é autobiográfico só pode se constituir por um eu que reconhece o passado, o que veio antes de mim, e o que sou, sem separação desse passado constitutivo. O futuro é acrescentado na personificação da 'Beverly *grandmother',* e esta se dirige a gerações de hoje e às vindouras para preservar as histórias da cultura Blackfoot.

No entanto, há um desdobramento nesse resgate cultural através das vozes das avós. Salvar a cultura da destruição reside no poder das mulheres para fazê-lo. Sua capacidade geradora materializa-se simbolicamente na narrativa como um pedido de ajuda às mulheres indígenas, com a convicção de que na renovação cultural podem assegurar sua soberania. Portanto esse eu autobiográfico não pode falar sozinho em sua empreitada, e assim abre mão de sua individualidade em nome de uma congregação de vozes que podem dar conta de seguir com a História e as histórias, através da constituição de um eu "transpessoal".

A autora propõe um elo com as *grandmothers*, por toda sua contribuição como mantedoras da tradição:

> What better way is there to learn which wood burns best in a fire, and which kind of meat is best to roast? How else would I know that one of the finest rewards for being an old woman comes from going outside the camp circle early each morning, to face the rising sun and call out the names of all the children, grandchildren, great-grandchildren, and friends, during a prayer that shows the old woman's thankfulness and humbleness before the Creator, and brings cheerful tears into the eyes of all those in the camp who can hear? (*Ways*, p 110-111)

Poeticamente, Hungry Wolf agradece suas *grandmothers* por partilharem seu conhecimento cotidiano e seus momentos de espiritualidade. As *grandmothers* conseguem ressaltar o valor das coisas que facilitam a vida ao passo que demonstram a mais profunda devoção para a vida. Sendo assim, concebemos *The Ways Of My Grandmothers* como um ato de agradecimento, retribuição e continuidade pela possibilidade do renascimento da autora como sujeito indígena,

como uma contadora de histórias (*storyteller*) e, mais enfaticamente, como *grandmother.*

Partindo da noção de que a prática de *storytelling*[18] é o meio tradicional de transmissão de conhecimento entre as culturas orais, entendemos que a narrativa de Hungry Wolf aponta-se como um ato contra-hegemônico por trazer histórias partilhadas pela tradição oral. A volta às origens é uma proposta contracultural à medida que o discurso etnocêntrico colonialista institui a erradicação das diferenças como gesto afirmativo de sua soberania.

> Rejecting the rhetoric and institutions of the colonizer by embracing the symbols of one's culture and traditions is a strategy for reclaiming the primacy of one's own context in the world, against the imposition of colonialism. (GREEN, 2007, p. 27)

Como materialização dos gestos assimilativos hegemônicos, podemos citar as imposições burocráticas do colonialismo que incluem a perda de direitos da condição indígena pela mulher que se casasse com um branco ou um índio não registrado[19]. Tal lei só foi revogada em 1985, e Beverly Hungry Wolf a transgrediu pelo seu próprio casamento com um alemão em 1971. Também devemos considerar que, em seu retorno ao convívio entre os Blackfoot, Beverly enfrentou oposições tanto do lado canadense, pela imposição dessa lei, quanto do lado Blackfoot, pela resistência do povo em aceitar seu afastamento e casamento com um europeu (BATAILLE; LISA, 2001, p. 144). Mas, se por um lado, Beverly rompe as tradições ao afastar-se de seu povo e casar-se com um não-índio, por outro podemos ver sua defesa da tradição a partir da sabedoria *das grandmothers*. A escritora Laguna-Pueblo Leslie Marmon Silko declarou:

> I understand now that human communities are living beings that continue to change; while there may be a concept of the "traditional" Indian […] no such being has ever existed. All along there have been changes; for the ancient people any notions of "tradition" necessarily

[18] Como estamos tratando da contação de histórias pela perspectiva de povos indígenas que habitam espaços onde o inglês é a língua primordial, preferimos empregar o termo em inglês.
[19] Muitas tribos não foram reconhecidas pela coroa e são concebidos como "non-status Indians".

> included the notion of making do with whatever was available, or adaptation for survival. (1997, p. 200)

Tudo que concebemos como tradicional está sujeito a mudanças de acordo com as necessidades de cada povo. Como exemplo, tomemos a descrição de Beverly sobre a pele de búfalo usada na confecção de vestimentas pelos Blackfoot, que foi substituída por cobertores ou xales fornecidos pelo governo após a extinção dos búfalos (*Ways*, p. 218). Nesse raciocínio, entendemos que o elemento primordial das tradições é justamente sua plasticidade e persistência através dos signos que são transformados e legitimados e reconhecidos como tradição por aqueles que 'performatizam' tais conversões. Concebendo a tradição como linguagem, entendemos que a sobrevivência da cultura não reside em um estado puro, mas em adaptações necessárias que somente reforçam a capacidade de sobrevivência das tradições. Entre os Blackfoot, assim como entre muitas culturas indígenas (CRUIKSHANK, 1990; EINHORN, 2000; WEAVER, 1997), a tradição na contemporaneidade necessita do registro escrito para perpetuar essas histórias orais.

Hungry Wolf emerge do diálogo entre tradição e modernidade e constrói-se na narrativa como eu indígena a partir de suas interpretações de um indivíduo Blackfoot tradicional. Os ensinamentos das avós através das histórias pautam sua conduta, e é nesse caminho que a autora reinventa sua herança cultural e recria sua subjetividade nos moldes indígenas. Mas, se por um lado falamos da plasticidade da tradição, por outro entendemos que seguir rígidos padrões pode ser uma empreitada laboriosa. Hungry Wolf descreve suas dificuldades em seguir os costumes relacionados aos acampamentos (o uso da laboriosa *tipi*[20] em vez de barracas de acampamento); as trabalhosas confecções das vestimentas (o processo de fazer mocassins); as adaptações na culinária (o acréscimo de temperos às receitas tradicionais); as regras de educação dos filhos (principalmente as condutas de respeito com os mais velhos), enquanto muitos Blackfoot incorporaram meios modernos para facilitar seu cotidiano. O autor e escritor indígena norte-americano Gerald Vizenor (1999) entende a tradição como um domador, não um libertador, o que parece se contrapor à noção de plasticidade cultural. No entanto, entendemos

[20] A *tipi* é uma cabana em forma de cone utilizada pelos indígenas norte-americanos normalmente feita de pele de animais.

que Beverly utilizou essa característica domadora como estratégia de reconstrução e asserção de sua identidade indígena. As tradições dos Blackfoot nas pesquisas realizadas pela autora para a concepção de seu livro e o registro das várias histórias que fazem parte dele emergem como ferramentas indispensáveis para sua reinvenção como uma mulher Blackfoot. A cultura e história Blackfoot irrompem como uma celebração à resistência, e assim vemos *The Ways Of My Grandmothers* como um ícone de asseveração cultural.

Nos ‘agradecimentos’ Beverly justifica que algumas histórias foram deixadas de lado nesse compêndio, pois se referiam a fatos de seu próprio interesse e de seus filhos. Em essência, o privilégio do público sobre o particular nas histórias compiladas demonstra a reverência do indivíduo aos muitos eus que formam a voz comunitária, os quais residem no cerne de sua narrativa e da construção de si. O *corpus* narrativo se constrói na via de mão dupla na qual a história coletiva parece ter primazia sobre a história individual. Portanto, conteúdo e forma em *The Ways of My Grandmothers* remetem ao modo gregário e interdependente da vida comunitária Blackfoot.

> Each of the women who helped me felt that a book like this could only benefit the younger generations of our people, who need to understand their ancestral ways to appreciate them. This book should also give those who are not of our tribe a better chance to respect and admire the ways followed by my grandmothers. (*Ways*, p. 9)

O propósito da narrativa é beneficiar a comunidade, mais especificamente as novas gerações, para evitar o padecimento da cultura Blackfoot.

A instância primordial subjetiva em *The Ways Of My Grandmothers* é marcar a autotransformação cultural do indivíduo. O eu configura um dinâmico e eterno vir-a-ser, um *self* futuro que se constrói no presente narrativo, cuja referência performativa remonta ao passado. A tríade presente, passado e futuro do tempo Kronos é desconstruída para abrir espaço ao tempo Kairós, o tempo interno do sujeito na relação indivíduo-comunidade, que também é desconstruída na reconstituição da história de vida. Essa atitude desconstrutiva demonstra uma

ruptura do sujeito frente à História, posicionando-se como agente ao recontar a sua história e a da comunidade.

The Ways of my Grandmothers parte do presente narrativo assim como toda narrativa parte do presente. No entanto, a abordagem espaço-temporal dessa autobiografia entende o presente como signo cujo significante é evidenciado e almejado na narrativa como futuro ideal de preservação cultural frente aos elementos hegemônicos, e cujo significado se solidifica no passado resgatado.

Nessa perspectiva, Beverly Hungry Wolf revivifica tradições culturais e se reinventa, encarnando o passado tradicional através de descrição de tradições que conferem um papel de destaque para a mulher entre os Blackfoot. Por exemplo, protagonistas do teste da verdade conduzido na cerimônia conhecida como *Grand Sun Dance*, no qual só eram 'aprovadas' mulheres virtuosas. As que provavam sua virtuosidade eram consideradas sagradas e conduziam as cerimônias mais nobres da comunidade – *Sun Dance* ou *medicine lodge*. Tais mulheres continuam a existir na atualidade, e através de bênçãos, orações, canções e conhecimento perpetuam suas culturas; guerreiras como Hate Woman; detentoras de poderes de cura como a avó Otsani, ou ainda donas dos desenhos sagrados que ornam as *tipis* e proprietárias exclusivas de seus lares, pois, pelas leis de sua cultura, se o casamento acabar quem fica com a habitação é a mulher. Através dos relatos autobiográficos das várias vozes femininas inter-relacionadas nesse romance, há a reconstrução de um passado que se materializa no cotidiano da autora e opera como um substrato à presentificação[21] do eu-feminino através de suas *grandmothers.*

Algumas das narrativas trazem recordações de Hungry Wolf sobre seu aprendizado entre os Blackfoot, os ensinamentos recebidos de suas avós e de sua mãe e passagens de sua vida familiar. Agregadas aos seus relatos, há histórias das avós (o casamento aos sete anos; a vida nas escolas internas; a participação na construção de lares modernos; passagens humorísticas como a da avó Mrs. Rides-At-The-Door, que acidentalmente sentou-se em cima de ovos); fatos históricos (o Tratado de 1877; o exílio de Sitting-Bull no Canadá; as guerras entre os Blackfoot e outros povos); rituais (a *Scalp Dance*; a confecção do *Holy Woman's Headdress* – o

[21] O termo 'presentificação' criado pela crítica Linda Hutcheon, remete a um diálogo com o passado à luz do presente, ou seja, uma recontextualização do passado para a compreensão histórica. (HUTCHEON, 1988, p. 20)

Natoas bundle; a passagem do desenho sagrado a ser usado nas *tipis*, o *Lodge Pattern)*; tradições (a nomeação como homenagem e boa sorte, por exemplo, Mrs-Rides-At-The-Door, cujo nome indígena é Stealing-Different-Things, dado por um guerreiro, orgulhoso de seus espólios; o encargo da mulher como organizadora e cozinheira dos acampamentos) e os mitos (a menina que se transformou em urso; a mulher que se casou com uma gota que se transfigurou em homem; a mulher que intermediou o retorno dos búfalos ao se comunicar com uma pedra falante). Além disso, há receitas e dicas de culinária, instruções para confecções de vestuário e artefatos, orientações sobre contracepção e sobre cuidados com a casa, além das ilustrações e fotografias. Pela variação de gêneros textuais, Helen Hoy considera *The Ways of my Grandmothers* uma "pletora de discursos" (op. cit., p. 29) na qual se move uma subjetividade "polissêmica e fragmentada" (idem), refletindo o eu-narrador cindido e amalgamado às outras vozes. Sendo assim, Beverly, Beverly Little Bear, Beverly Hungry Wolf, SikskiAki, Black-Faced Woman, ou seja, os muitos eus da autora da autora, estão fragmentados entre as outras vozes, pois o seu eu indígena nessa volta à casa só pode se reconstruir através da comunidade que se faz conhecer através das histórias.

Na introdução do romance, a parte mais curta do livro (contém duas páginas), Beverly delineia poucas singularidades, pois a intersubjetividade se constrói ao longo de todo o romance, suturada às outras vozes ou no discurso intercalado entre as *grandmothers* e a voz individual da autora.

> My name is Beverly Hungry Wolf. My family name is Little Bear, which was handed down from my father's grandfather. I was born in the Blood Indian Hospital in 1950, and I was raised on the Blood Indian Reserve, which is the largest in Canada. (p. 15)

Ou seja, Beverly se apresenta a partir de seu pertencimento ao povo Blood, encerrado no trecho acima, começando por seu nome, sua linhagem, o espaço da reserva e a língua com a qual foi educada. Esse modelo de apresentação pode ser lido à luz do conceito de autobiografia indígena formulado por Krupat:

> In Native American autobiography the self most typically is not constituted by the achievement of a distinctive, special voice that separates it from others, but, rather, by the achievement of a

> particular placement in relation to the many voices without which it could not exist. (Krupat, 1989, apud Hoy, 2001, p. 108)

Por conseguinte, a narrativa é elaborada tendo o indivíduo como ponto de partida, mas é sempre um eu em relacionamento com a comunidade que está sendo exposto, através de sua linhagem ou quaisquer outras características que o conectem à comunidade.

Entendemos que Hungry Wolf enuncia a partir desse passado indígena que, apesar de entremeado pela cultura eurocêntrica, perfaz o elemento constitutivo de sua narrativa autobiográfica, cujo título remonta a costumes e passado familiares representados pelos modos de vida de suas *grandmothers*, os quais ela pretende resgatar e deixar como legado. Sua auto-história narrada a transforma em uma *grandmother* contemporânea na incorporação de tais modos de vida à narrativa. A individualidade da criação não se desenvolve em subjetividade individual, mas no entendimento do ser a partir do conhecimento da cultura enunciativa.

Dessa forma, Hungry Wolf demarca o espaço não de uma autoridade, mas do desejo transformado em experiência narrativa – seja como depositária das histórias ou nas suas transcrições. Em concordância a muitas narrativas indígenas (ALLEN, 1991; HOBSON, 1993), Beverly esclarece que a língua e os modos tradicionais eram banidos nas escolas católicas, que as freiras puniam os alunos por qualquer demonstração de sua cultura, e por isso tentou com afinco aprender o modo moderno de vida. Tal rompimento cultural, justificado como estratégia necessária de sobrevivência à vida escolar, levou uma geração inteira a afastar-se da cultura indígena. Muitos (assim como a autora) passaram a ter vergonha de aparecer em companhia dos idosos de suas comunidades. As origens renegadas compilam-se nesse tributo às *grandmothers* como pedido de desculpas. Beverly esclarece a preocupação que as gerações de seu povo anteriores a ela tinham com relação à perda da cultura e tradição Blood, mas, paradoxalmente, os mais novos eram desencorajados de questionamentos aos anciões da comunidade sobre os meios tradicionais, uma vez que o próprio povo entendia a morte de sua cultura como o único meio de sobreviver na contemporaneidade. Entendemos que a subjetividade da autora se construiu no interstício das primeiras gerações em contato com o mundo ocidental. Esses dados denunciam a assimilação dos indígenas no processo

de colonização, o que, mesmo de modo implícito, critica os meios repressores de apagamento cultural em *The Ways of My Grandmothers*.

Beverly passou do estágio de tentar apagar suas raízes "[...] tentei com afinco aprender o modo de vida moderno [...]" (p. 15) ao processo de recuperação de suas raízes: "Agora eu tento viver à maneira de minhas avós, [...]" (p. 16), o que, na verdade, demonstra os dois lados da mesma "moeda de genocídio cultural" (ANDERSON, op. cit., p. 25). O movimento centrífugo e consecutivamente centrípeto, tendo a cultura Blackfoot como núcleo, explicita o genocídio cultural como elemento motivador na vida de Beverly Hungry Wolf.

O projeto narrativo de uma história Blackfoot teve início com o desejo de sua mãe de compendiar os relatos de mulheres de sua comunidade. Sendo assim, apesar da insistência de Adolf de que esse livro fosse resultante de uma narrativa exclusivamente dela, já estavam presentes as vozes de seu marido e de sua mãe, conforme ela explica na introdução. Essa polifonia ampliou-se na forma inovadora de compilar, junto à sua própria história, um conjunto de vários depoimentos, configurando-se uma construção "transpessoal" do ser (Hoy, op. cit., p. 114).

O reconhecimento da perda de sua identidade indígena no processo assimilativo decorrente da vida urbana constitui também um ato contra-hegemônico ao estereótipo corrente do índio em extinção ("vanishing indian") (HUTNER, 1999; TREFZER, 2007; WEAVER, 1997), uma "construção do branco que se origina de uma combinação de história antiga e com o paradigma civilização/selvageria que compõe a tradição intelectual ocidental" (LaRocque apud Anderson, 2000/2008, p. 26). A interpretação da cultura pelo viés ocidental como uma entidade estática dá base à concepção de os 'verdadeiros indígenas' não existirem mais. Sendo assim, esse indivíduo desagregado de suas origens, esse 'índio extinto' em sua falta de autenticidade, não oferece perigos à legitimidade do estado em suas reivindicações à soberania. A concepção das tradições indígenas como ossificadas coloca os nativos em um eterno limbo identitário, pois se ao incorporar diferenças em seus *modus vivendi* faz com que deixem de ser indígenas, o único meio de reconhecimento seria a assimilação e desistência de sua soberania aborígene. O resgate das tradições dos Blackfoot proposto pela autora, apesar de sua ancestralidade mista e sua vida eurocêntrica, abre caminhos que questionam as imposições simplistas de identidade. Isso aponta para a discussão proposta por

Anderson ao declarar que "[...] *todas* as pessoas de ancestralidade nativa possuem uma 'experiência nativa', porque, infelizmente, parte de nossa experiência como povos nativos implica sermos realocados, despossuídos de nossos modos de vida, adotados por famílias de brancos e assim por diante," e conclui ser próprio da existência nativa "sentir que não o somos!" (idem, p. 27, grifo da autora). Nesse raciocínio 'o deixar de ser'; 'o não ser' e o 'querer ser' são movimentos de resgate por uma identidade indígena Blackfoot.

Beverly explica a produção de sua autobiografia como um esforço por "[...] preencher um espaço vazio muito longo na história" (p. 16). Esse vácuo é preenchido não somente pela história de seu povo, mas enfaticamente pelas narrativas ancestrais femininas de sua cultura, pois não há livros que registrem suas vidas (declarou a autora na introdução do romance). Sua autobiografia compila uma demonstração da vida das mulheres Blackfoot tradicionais de forma ativa e positiva, em oposição às narrativas recorrentes de sofrimento, padecimento ou quaisquer estereotipias negativistas (GREEN, 1992; KELM & TOWNSEND, 2006). Parte da valorização do papel feminino na comunidade Blackfoot é exposta pelas atribuições das mulheres nos meios tradicionais. Beverly declara:

> I wish more people would share the ways of their grandmothers. I think it would help the present world situation if we all learned to value and respect the ways of the grandmothers – our own as well as everyone else's. (*Ways*, p. 17)

A própria autora, que havia se afastado de sua cultura, descobre suas tradições como pontos-chave para sobreviver aos efeitos do colonialismo. Devemos pontuar, entretanto, o fato de Hungry Wolf procurar se eximir de quaisquer possíveis acusações a um suposto etnocentrismo indígena. Ela estende seu modelo de resgate cultural a todas as sociedades que queiram combater o estilo de vida moderno, visto como um causador de rupturas no tecido social. E assim como ela se conecta com suas *grandmothers* ao reproduzir suas condutas, ela espera que gerações futuras façam o mesmo, criando uma cadeia de ações onde se destaca uma não-singularidade para compor uma subjetividade indígena, construída no espaço narrativo. Segundo Hoy (op. cit. p. 113),

> […] Hungry Wolf pervades the narrative – or the narrative pervades her. Her position as an auditor in the text is particularly revelatory of alternative discourses of the person. In reproducing stories that she neither originates nor necessarily augments, Hungry Wolf enacts […] the self who listens rather than the self who speaks.

Alternativamente Hungry Wolf, mais ouvinte que produtora do discurso, constrói-se em uma dinâmica passiva da sintaxe do pertencer. No entanto, de modo sub-reptício, a individualidade se pontua em uma dinâmica inter-relacional: "Eu tenho parentesco com você, Beverly, porque minha mãe e sua avó Hilda eram primas" (p. 52), declara Mary One Spot. Nesse sentido, o *self* narrativo individual não nos deixa esquecer sua unicidade, ao passo que se ressalta no discurso dos outros. Além disso, a autora humildemente se destitui de autoridade narrativa e compartilha com o leitor o posicionamento de aprendiz em vez de instrutora. Mais do que mostrar autoridade Blackfoot, Beverly quer compartilhar sua experiência de maneira que o leitor possa se identificar com essa busca cultural, através de seus vários posicionamentos nessa narrativa: ouvinte, narradora, escritora, fotógrafa, modelo, detentora de segredos, aprendiz cultural, transmissora cultural, mãe, mulher, neta e, por fim, *grandmother*.

"Quanto mais o ouvinte esquece de si mesmo, mais profundamente se grava nele o que é ouvido", nos ensina Walter Benjamin (1993, p. 205). Beverly pauta seu aprendizado no poder transformador da narrativa (sua e de outrem) em sua subjetividade, transformando-se e ao mesmo tempo causando transformação, abrindo caminhos para o passado permear o presente e o futuro.

Como na prática de *storytelling*, há em *The Ways of My Grandmothers* uma convenção entre narrador e ouvinte. Beverly forma então uma corrente narrativa de significantes: "Espero que algumas das jovens que lerem esse livro se tornem avós, seguindo um *modus vivendi* que seus netos considerarão um dia valiosos o suficiente para serem registrados" (p. 10), é o conclame de Beverly ao seu leitor, especialmente as jovens da comunidade Blackfoot. Sua motivação é que o *revival* Blackfoot, por assim dizer, iniciado com sua narrativa, se torne uma mola propulsora a uma geração de *grandmothers* contemporâneas, como ela própria está se tornando ao aprender e aplicar os ensinamentos de suas avós.

> [Indians and scholars have] a duty to the generations to come to make certain that they have a culture, way of life, and set of beliefs that correctly reflect the generations that have gone before. No one is suggesting that Indians "revert" to the old days or old ways. Rather we must be able to understand what those old days and ways really were and model our present actions and beliefs within that tradition. (Deloria Jr apud Rice, 1998, p.12)

Em suma, ao alternar o foco narrativo e a formação da subjetividade entre o eu e o nós, Beverly traz à tona os relatos que perfazem a História do ponto de vista indígena, além dos mitos e tradições edificadores do imaginário na reconstituição do eu. A heterogeneidade de sujeitos que dão conta de reconstruir o passado almejado pela autora cria formas de vida alternativas ao modelo euro-canadense, pois suas histórias e História recontadas oferecem uma alternativa de reafirmação identitária.

AS VOZES DAS GRANDMOTHERS: HISTÓRIAS E histórias

The Ways of my Grandmothers resgata a História Blackfoot e registra o passado silenciado pela perspectiva de um povo marginalizado. A História canadense e a História Blackfoot correm em linhas paralelas: “A vida era muito simples na reserva Blood durante os barulhentos anos vinte”, declara Ruth Little Bear (p. 183).

Em *The Ways Of My Grandmothers*, as passagens históricas são trazidas pela memória dos interlocutores a partir de como elas influenciam suas vidas. Sendo assim, o que ganha notoriedade não é somente o fato histórico, mas também a experiência do sujeito sob sua influência, o que intensifica a noção relativista da História. Em suma, a História é uma entidade descritiva constituída relacionalmente[22] pelas várias narrativas das experiências dos sujeitos.

---

[22] O relacionismo histórico faz parte do dinamismo discursivo constitutivo de qualquer relato. Novas histórias podem sempre trazer novas perspectivas sobre a História. (cf: BENJAMIN, Walter. “Sixth Thesis on the Philosophy of History.” In: STEINBERG, Michael P. **Walter Benjamin and the Demands of History.** Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996, p. 1.

Para fins de análise, a noção de História refere-se à interface entre os Blackfoot e euro-canadenses. As histórias referem-se aos relatos da História pelo viés das *grandmothers* e da autora.

Rosie Davis, no subtítulo *The Oldest Grandmother Among my People*, sob o tópico *Around the Household – Some Teachings from the Grandmothers* constrói seu passado a partir de reminiscências formando um recorte subjetivo da realidade.

> I don't know how old I am, because nobody ever told me the exact year of my birth. […] I know that I was still a little girl when the 1877 treaty was signed, even though I don't recall any incidents about it. I was born in Fort Benton, which was an important Montana trading post at that time. My mother was married to a white man named Smith, who worked on a Missouri River Steamboat out of Fort Brenton. (*Ways*, p. 23)

Apesar de não saber a própria idade, Rosie encontra marcadores históricos de seu povo para estimá-la. Ou seja, o emprego do tempo Kairós em detrimento do tempo Kronos entrelaça a construção do espaço subjetivo a partir do espaço temporal em uma perspectiva sócio-histórica, amalgamando a história do sujeito à história do povo Blackfoot, convocando o "ontem e o amanhã em cada agora histórico." (GARCÍA, 2007, p.1).

Ou seja, o objeto não é o fato histórico, mas como o sujeito o percebe, e suas implicações em sua vida e na vida da coletividade. Focalizando esse ponto no romance de Hungry Wolf, depreendemos que o futuro ideal é a reconstrução do passado resgatado em forma de narrativa.

No dizer anterior de Rosie Daves, o espaço geográfico e o espaço histórico, ambos recortes do passado, são os marcadores temporais. Os subespaços, considerando o caráter privado do espaço em detrimento do público onde está inserido, remetem à vida de outrora: o forte como ponto comercial no passado, e o barco a vapor e os recursos naturais, como o rio, estão relacionados à profissão e à vida pessoal. O intervalo histórico citado revela uma sub-história relevante e silenciada da narrativa dominante. No exemplo, o tratado de 1877 é particularmente significativo para o povo Blackfoot conhecido como "The Blackfoot Treaty" (O Tratado Blackfoot), uma vez que os interesses de redistribuição de terra pelo

governo estavam localizados em território predominantemente Blackfoot, apesar de outros povos estarem envolvidos[23].

Rosie continua sua história:

> It was very dangerous to be out in that country alone because of the many war parties[24]. So my mother never saw my real father again. She became married to Flying Chief, who was better known as Joe Healy. He raised me as if I were his own daughter. (p. 23)

A história política do país influenciava as atividades simples do cotidiano, como o direito de ir e vir. Há uma contradição na declaração anterior de Rosie, ao afirmar não se lembrar de nenhum incidente relacionado ao tratado, quando na verdade perdeu o pai, que era branco, por causa dos tumultos entre o governo e os indígenas pela posse de terra que originou o tratado, e as outras muitas guerras entre brancos e indígenas e entre tribos inimigas, apoiando ou não os franceses ou os britânicos. Ou seja, mesmo quando o sujeito procura separar conscientemente a esfera pública da esfera privada, ele cita ocorrências significativas em sua vida pessoal que se relacionam a fatores políticos e sociais. Como na tradição de *storytelling*, o falar de si através das histórias é construir a História.

Os perigos, a violência, as repressões ou atribulações políticas e sociais passam a idéia de um ser humano mais intimamente ligado ao seu meio e engajado socialmente pelo impacto e/ou traumas diretos que esses fatos poderiam causar, por isso a dificuldade em enxergar que o fato histórico da comunidade alterou sua vida pessoal. O período belicoso citado mostra o 'nós *versus* eles' mais claramente determinado do que no cenário atual, no qual impera o liberalismo econômico que incita o individualismo, enquanto as ocupações territoriais e os movimentos migratórios problematizam as identidades culturais. Sobre Rosie Daves, Hungry Wolf declara:

> Rosie accepted the coming of modern times as inevitable but she didn't like it. She felt sad as she watched fences and land boundaries

[23] É importante notar que Fort Benton fica em Montana, nos Estados Unidos, não no Canadá, o que mostra a relação histórica entre os dois países na composição dos povos indígenas.

[24] Como exemplo, as contendas entre os Blackfoot, Cree, Assiniboin e Crow por invasão de território. (HYDE, 1959).

> close up the open prairies, and livestock taking the place of wildlife. She didn't hesitate to say that old life was much more healthier. (*Ways*, p. 25)

Percebe-se a intenção de aplacar os conflitos pelas tradições do passado dos Blackfoot, ou seja, o tempo pré-ocupação carrega a imagem da redenção que enfatiza a resistência à assimilação. A violência colonial é apagada nos eufemismos empregados nessa narrativa: por exemplo, Rosie ficou *triste,* não com raiva ou sentimento de ultraje. A presença euro-canadense na delimitação dos territórios aparece de maneira sub-reptícia em vez de explícita. O problema levantado, entre os muitos que poderiam fazer parte desse dizer, refere-se apenas às mudanças no quadro da saúde devido ao hábito de comer caça. Purificar o passado por meio da nostalgia em detrimento do presente conflituoso serve como um recurso narrativo.

A inevitabilidade da modernidade e do ocidentalismo atravessou sua própria experiência, pois Rosie Daves tornou-se uma 'garota de Miss Well'. Miss Well era uma senhora inglesa, diretora de uma escola especial para moças, cujo objetivo era educá-las para se tornarem damas aos moldes britânicos, mesmo na transformação dos sotaques. Beverly afirma que Rosie é "[...] lembrada como uma dona-de-casa vivaz e membro de uma bem-sucedida e moderna família de rancheiros" (p. 24). É importante entender que ser uma dona-de-casa bem sucedida é algo celebrado no dizer das depoentes. Na vida social dos Blood, um lar não era julgado apenas pela bravura e generosidade dos homens, mas também pela gentileza e trabalho da mulher. Por esse viés, notamos que os ensinamentos britânicos de Miss Well eram aproveitados pela cultura Blood, demonstrando a negociação da convivência inevitável de culturas diversas. Esse processo parcialmente assimilativo pelo qual passaram algumas moças da época de Rosie Daves não é problematizado na narrativa pela ótica do apagamento cultural. A autora diz ser difícil imaginar Rosie acampando nas tradicionais *tipis*, dando depoimento dessas ocasiões em sua fazenda, tomando chá e falando com sotaque britânico; ou ainda sendo uma 'ávida leitora', como Beverly aponta ser algo tão incomum para alguém nascido há mais de um século (Rosie tinha mais de cem anos quando o livro foi publicado). Ou seja, qualquer traço de extermínio cultural é sublimado pela asserção da possibilidade do tradicional conviver com o progressista, como é o próprio modo de vida da autora –

meio sub-reptício de expressar sua singularidade na coletividade e de narrar a tradição paralelamente à heterogeneidade.

Rosie continua sua história contando a história do segundo marido de sua mãe, Flying Chief ou Joe Healy, que foi quem a educou. Rosie diz ter sido Joe Healy o primeiro a receber educação formal entre os Blood e se tornado um intérprete para a *Mounted Police*[25]. Por outro lado, é importante observar que trazer a narrativa de episódios como o *Riot Sun Dance* de 1890 nas palavras de Rosie é mais uma tentativa de reconstrução da história silenciada em partes. Os *mounties* (o modo informal de chamar os policiais) prenderam alguns guerreiros durante uma celebração da *Sun Dance* (ou *Riot Dance*), porque eles haviam roubado alguns cavalos e tirado escalpos em um ataque. O tratado proibia tirar escalpos, e a punição era prisão para quem desobedecesse, o que ocorreu inevitavelmente. Uma história se desdobra em outras histórias, assim como a história da própria autora se compõe pela história das outras mulheres. O que Beverly faz intencionalmente na composição do seu livro é um reflexo da forma de narrar das entrevistadas.

Beverly também apresenta sua bisavó, AnadaAki, cujo nome significa ‘mulher bonita’ na língua Blood. Ela nasceu por volta de 1880 e foi criada por um dos últimos *medicine men* entre os Bloods.

Pelo sotaque britânico e os olhos azuis de AnadaAki nota-se a ancestralidade européia, apesar de ela ter nascido e passado parte da infância exclusivamente entre os membros da tribo Blood, ouvindo as canções e assistindo às cerimônias. Essa informação é importante para o leitor perceber que não há paradoxo entre ancestralidade e cultura, e a construção do sujeito é pautada pela identificação com sociedade onde vive, por mais que isso se manifeste no fenótipo. Ela não conheceu o verdadeiro pai e foi criada pelo padrasto, Heavy Head, que se tornou um dos últimos Blood a passar por ritual de autotortura. Beverly descreve o ritual e explica que, apesar de parecer cruel nos dias de hoje, trata-se de um ritual em que seus ancestrais depositavam muita fé. Gerald Vizenor declara os indígenas como um dos povos “mais individualistas [...] entre todas as comunidades do mundo” (VIZENOR, op. cit., p. 62). Segundo Vizenor as visões xamânicas, as práticas e experiências são tão individuais, diferentes e especiais que a visão comunal da identidade indígena é altamente reducionista.

---

[25] Referência à Royal Canadian Mounted Police (RCMP), que é a força policial nacional do Canadá.

Nesse sentido, o ritual de Heavy Head demonstra esse momento de individualidade na tradição comunitária dos Blackfoot. Um diálogo entre concepções de identidade sinedóquica de Krupat e individualista de Vizenor nos dá parâmetros para entender que os conflitos e as contradições identitárias são parte da experiência humana em qualquer sociedade. O jogo do individual *versus* o coletivo não oferece um paradoxo, mas nos esclarece como o *self* incorpora o discurso social sem impedir que sua experiência seja sempre única. Cada visão, cada poder de cura, cada responsabilidade é individual, ainda que inseridas no discurso da comunidade. Ampliando a discussão para o âmbito autobiográfico de Beverly, entendemos que ela aprende com as *grandmothers*, mas sua experiência prossegue de acordo com sua compreensão desses rituais do passado. Por isso, *The Ways of My Grandmothers* não se exclui de ser uma narrativa do eu. Por fim, a autora explica que a cerimônia de tortura foi proibida pelo governo canadense, uma vez mais demonstrando o poder hegemônico na destruição cultural indígena. Ela suprime o seu posicionamento sobre o assunto, estabelecendo uma ponte com o leitor no que tange os delicados assuntos de interpretação cultural. Falta-nos uma visão crítica da autora sobre a questão da tortura como ritual sagrado, enxergado como selvageria pelos ocidentais. A proibição de vários rituais e cerimônias (HOBSON, 1993; NIEZEN, 2000) no decorrer da história pós-ocupação é imposta como um processo assimilativo, o que poderia ter sido aprofundado por Hungry Wolf. Entendemos que tal cerimonial não difere do padecimento de Jesus Cristo, exaltado pelo cristianismo. O sofrimento gera mártires e tais figuras reforçam a crença coletiva em um signo comum que lhes confere identidade, motivo para a proibição por parte de quem exerce o poder.

A partir desse ritual, Heavy Head recebeu poderes místicos de cura de doenças. Assim, Lucy, mãe de AnadaAki, mudou sua vida que tivera junto do primeiro marido, como dona-de-casa e ajudante de hotel, e passou a ajudar o segundo marido, Heavy Head, a curar doentes e conduzir cerimônias religiosas. Lucy foi casada primeiramente com um alemão chamado Joe Trollinger, mas o abandonou quando descobriu que ele queria levar sua filha mais velha para se tratar na Alemanha, e a partir de então Heavy Head cuidou das crianças como se fossem suas.

Observamos que Beverly esboça a subjetividade de suas personagens através do papel desempenhado em parceria com seus maridos, o que espelha sua própria volta às tradições por influência de Adolf.

Lucy, mãe de AnadaAki, consciente do processo de hibridização, resolveu enviar a filha para a escola de Miss Well por entender a educação para se tornar uma esposa ocidental como uma contribuição para a sobrevivência no espaço europeizado. Hungry Wolf afirma que, apesar da total educação dentro da cultura Blood, Anada Aki parece mais alemã do que indígena. A autora novamente não problematiza as questões de identidade cultural e joga para o leitor a responsabilidade de interpretação. Ela afirma que "Hoje em dia temos a liberdade de viver de maneira moderna ou manter as tradições se quisermos. Até recentemente as gerações mais jovens não tinham escolha" (p. 108). Essa é uma referência à proibição de manter as tradições nas escolas que fazia parte do processo de assimilação programado pelo governo canadense e anteriormente pela coroa britânica. Esse processo assimilativo continua mesmo após as mudanças que ocorreram após os anos setenta.

> Many of our young people have a very confused idea of what it is to really be an Indian. Even though they are free to learn about their traditions […] many of them just don't seem to want anything to do with our old ways. All the many generations of government and missionary propaganda against our old ways cannot be overcome in a few short years. (*Ways*, p.108)

Apesar de a autora não aprofundar os processos de assimilação, a problemática tem raízes profundas. A política de assimilação do Canadá consta em documentos como o "Act to Encourage the Gradual Civilization of Indian Tribes in this Province, and to Amend the Laws Relating to Indians" de 1857, referido também como Ato de Civilização Gradual (Gradual Civilization Act) que oferecia às nações originárias o 'privilégio' de abdicar de seu status como indígena e tornar-se um cidadão britânico, processo pelo qual passaria a ser 'civilizado'. Essa política copiou o sistema estadunidense de educação indígena em fins do século XIX, traduzido no Canadá pelo envio de crianças indígenas a internatos (*residential schools*) e adoção dessas crianças por famílias cristãs. Tal política causou danos irreparáveis às

nações indígenas, conforme o relatório de 2001 pela *Truth Commission into Genocide in Canadá,* que responsabiliza a Igreja Católica Romana, a Igreja Unida do Canadá, a Igreja Anglicana do Canadá e o Governo Federal pela morte de 50.000 crianças indígenas durante o sistema de internatos, desde o fim do século XIX até a década de 70. Além disso, muitas crianças foram vítimas de maus tratos e abusos sexuais (pelo que se desculpou o premiê do Canadá, Stephen Harper em 11/06/2008). Portanto, essa 'confusão' a que se refere a autora está calcada nos moldes políticos assimilativos do Canadá do qual ela mesma foi vítima, uma vez que se afastou de sua nação de origem. Hungry Wolf faz parte dessa geração que pode escolher politicamente o que fazer em relação à sua identidade sem perder seus direitos como cidadã. A dicotomia que parece existir na heterogeneidade tanto no fenótipo quanto nos modos das mulheres tribais por ela entrevistadas se desfaz em sua própria aceitação dessa miscigenação como um fato, mas não como um determinante identitário, afinal, ela mesma acaba voltando ao modelo tradicional de vida justamente após o casamento com um ocidental que, por opção, quer tornar-se Blackfoot.

A identidade está calcada na alteridade não apenas em uma relação interpelante, mas de justaposição. A autora, à custa de muita pesquisa entre os mais velhos de seu povo sobre costumes tradicionais, assume um modo de vida extremamente calcado nas tradições pré-contato ou não moderno. Sendo assim, a autora exalta ora a pureza Blood como *modus vivendi,* ora o moderno ou ocidental como estratégia de sobrevivência ou única saída para viver nos tempos atuais (ela mesma é formada, professora e escritora). A subjetividade se constrói nessa autobiografia nos interstícios dos paradoxos entre tradição e modernidade. "Hungry Wolf alterna [...] entre ver a mudança pela perspectiva da tradição e ver a tradição pela perspectiva da mudança" (Hoy, op. cit., p. 119). Assim é possível que a mudança seja incorporada pelos Blackfoot e passe a fazer parte de uma tradição de um período pós-ocupação, sem perder sua 'validade' como povo indígena. Mais ainda, ela encoraja as pessoas que 'têm escolha' a optarem pelo modo tradicional, modelo fornecido pelo romance. À primeira vista instala-se o que Vladimir Safatle[26] explica como excesso de significantes que não representam nenhum significado. No entanto, o excesso de significantes existe justamente porque o processo de

[26] Palestra Os sentidos de Levi Strauss disponível em www.iptv.usp.br.

reculturalização do sujeito ocorrerá de trás para frente, pois a gênese desse sujeito não se deu em um processo natural de aquisição cultural. O sentido social será dado a partir de um processo de intelecção dos significantes, através das narrativas de outrem e não no curso de uma vivência natural. E esse saber não será construído sem as lacunas conflituosas de interpelação de alteridade. Em suma essa construção "[...] não representa um saber, mas a presentificação de um desconhecimento".[27]

O assunto dos internatos é recorrente no livro, abordado novamente por Paula Weasel Head. Sua mãe havia feito uma *tipi* para ela e contratou um homem para iniciá-la, enquanto estava no colégio interno.

> That was in the days when they didn't even allow us to come home for the Sun Dance. My mother came to the school and she put up the tipi in the summertime. She put it right by the school, and nobody bothered. She put in a small tipi liner that had designs painted on it. She tanned some little animal furs and she put them inside my tipi for rugs. She even made little bags from rawhide and put them all around the inside, just like a regular lodge. […] Sometimes even the nuns came over and sat in the little tipi with us. (p. 75)

A violência cultural da proibição à participação dos nativos na *Sun Dance* é apagada pelo discurso em tom corriqueiro e pela posterior narração da participação das freiras na cerimônia que a mãe proporcionava próxima à escola. O destaque fica para a insistência da mãe em manter a tradição mesmo atravessando obstáculos impostos pela cultura dominante. A ênfase dada pela autora é no fazer, no construir, na realização cultural e não nas dificuldades impostas a isso de forma que a estética bonançosa do romance não seja maculada.

"Recebi minha educação de minhas avós, e sou realmente grata por isso" (p. 55), declara Mary One Spot em seu relato intitulado *How my Grandmother and I Lived Together* no tópico *Who My Grandmothers Are*. Enquanto a educação tribal é celebrada, a escolar é criticada por essa *grandmother*:

---

[27] idem

> I don't think that the teachers particularly cared about educating us, they just wanted us to learn how to work. I think it is still this way; the government must think we Indians are becoming too educated, since they keep cutting down the budget for educating our young people. (p. 53)

Apesar de haver passagens positivas sobre as escolas em *The Ways of My Grandmothers*, Mary One Spot associa a educação oferecida pelo governo canadense aos indígenas a um processo de aculturação. Uma vez que a ruptura cultural foi consolidada, as escolas deixam de receber verba; afinal, se o objetivo é ensinar a trabalhar, sem se tornarem demasiadamente educados, o corte de verbas para educação é uma estratégia eficaz. *Grandmothers* e professores formam uma via de mão dupla em suas funções educativas, havendo, a partir de sarcasmo, uma crítica ao sistema escolar em seu desempenho com os indígenas. Mary One Spot reconta tudo que a avó lhe ensinou: "ela me ensinou a cozinhar e costurar, como bordar com pedraria e como fazer a mobília e equipamento necessários a uma *tipi*." (p. 56). Recorda-se de sua avó lhe explicando que no futuro ela ficaria feliz em saber todas essas coisas e, portanto, não deveria se importar com suas ordens. O ensino tradicional apresenta-se com um caráter utilitário, enquanto a educação escolar é vista pelo viés da usurpação sociopolítica.

A mãe de Mary One Spot casou-se pela segunda vez com um homem branco, mas como ela preferia viver na reserva e ele na cidade, acabaram vivendo separados. Além de sua preferência pela vida tradicional, sua escolha atuou como estratégia para não perder seus direitos como indígena e para que as pessoas da tribo não se ressentissem de seu casamento extracomunidade. Esse novo marido, Arnold, era querido pelos Sarcee, povo de origem da mãe de Mary, e fazia um trabalho antropológico a partir de fotografias e registros de relatos, o que agradou as pessoas da comunidade por saberem que parte de sua história seria perpetuada. Ela afirma de maneira saudosista que "naquele tempo as pessoas ainda se amavam e se ajudavam sempre que podiam" (p. 54), aludindo ao passado como tempo ideal. Assegura-se, nesse dizer, a posição favorável dos indígenas em relação à importância do registro como sobrevivência cultural, o que é feito pela autora em sua narrativa.

Mary One Spot ressalta que o amor era expresso inclusive no corpo, espaço de significações simbólicas. Por exemplo, quando seu avô morreu, sua avó teve o dedo mínimo e o cabelo cortados como representação do sentimento profundo de luto. O passado é destacado por ela como sendo melhor que o presente, cujo panorama entre os jovens, por exemplo, inclui o abuso de álcool e drogas e relacionamentos passageiros. Seu lamento atinge a esfera ambiental, pois o ar poluído de hoje contrasta completamente com a pureza de outrora, devido ao crescimento desenfreado das cidades, cujo "veneno" chega até as áreas rurais. A sabedoria das pessoas ligadas à terra é lembrada com vivacidade por Mary One Spot, que lamenta a ausência de registros sobre as ervas medicinais, que curavam até mesmo câncer (denominado *Big Boil* ou *Big Pimple* entre os Sarcee). Devido à ausência de relatos (ainda que orais) ela perdeu o padrasto para a doença.

A *grandmother* Paula Weasel Head focaliza seu discurso na importância das cerimônias sagradas como elemento integrador da mulher em sua comunidade. Durante toda sua vida, ela seguiu os preceitos sagrados dos Blackfoot, iniciando essa vida religiosa quando criança ao acompanhar seu pai nas cerimônias, e mais tarde na companhia do marido. O casal trabalhou na manutenção dos ritos e passagem de conhecimento sagrado. Assim como outros idosos de sua comunidade, Paula Weasel Head preocupa-se com o comportamento individualista e desrespeitoso dos jovens, mas acredita que mudanças podem acontecer se eles buscarem os meios tradicionais a partir dos ensinamentos dos mais velhos e do culto através de orações. No entanto, ela critica as cerimônias contemporâneas por diferirem da tradição, pois os mais jovens "seguem suas próprias ideias sobre o que é ser indígena" e para tal inventam objetos sagrados e cerimônias. Isso nos dá uma dimensão endógena da invenção de indianidade já postulada por Vizenor e desafia nossos pensamentos homogêneos sobre as culturas indígenas e aumenta o escopo crítico que temos de assumir quando falando das culturas indígenas. Paula é muito crítica sobre isso e afirma possuir esse direito a julgamento, já que ela foi iniciada muitas vezes, além de seu posto de *grandmother* e seu conhecimento sobre as cerimônias.

Uma antepassada de Mary One Spot, Hate Woman, foi uma das últimas pessoas a participar de guerras intertribais. Acompanhava o marido, Weasel Tail, pois afirmava que, se ele morresse em combate, ela preferia morrer junto. Nessa seção é afirmada uma perspectiva histórica que acrescenta dados para

entendermos a heterogeneidade dos indígenas, além das menções sobre as guerras. Sitting Bull, o líder Sioux que se exilou no Canadá depois da vitória dos Sioux contra o General Custer na batalha de Little Big Horn com aproximadamente mil pessoas (PENN, 2001; MANZIONE, 1994) não era querido pelos Blackfoot, que inclusive não acreditavam em suas propostas. Sitting Bull procurou fazer alianças com as tribos locais, mas não teve sucesso, devido às hostilidades entre as tribos.

Foi pedido a Hate Woman que ela relatasse uma vitória sobre os Crow, uma honra incomum para uma mulher; essa designação nos faz perceber que as mulheres cruzavam fronteiras mesmo no campo da tradição.

Mrs. Catches-Two-Horses relata o período de fome pelo desaparecimento dos búfalos, o que levou a tribo a aceitar a ajuda do governo. Subentende-se nas entrelinhas a violência da fome que assolou os povos indígenas, e a triste realidade do povo que abriu mão de seu orgulho e para sobreviver teve de aceitar os donativos do governo

Os indígenas sempre se alimentaram dos búfalos, além de aproveitar todas as partes do animal: pele, pelo, chifres, cascos e até mesmo as vísceras. A pele servia de cobertura de suas casas, o pelo e a pele para vestimentas; os cascos e vísceras na culinária e os chifres como utensílios, para dizer o mínimo sobre o aproveitamento desse animal, além do comércio de peles (KELM & TOWNSEND, 2006; WISHART, 1992) que produzia sustento para as tribos. Mas esse uso sempre foi sustentável e continuou até os colonizadores fazerem um uso desenfreado desse animal, matando-os para saborear a língua e desperdiçando todo o resto. O porte volumoso dos animais, e consequentemente das manadas, significavam empecilhos às estradas de ferro e livre passagem do trem, além de os búfalos significarem ameaças às cercas e plantações de suas propriedades, o que instigou o extermínio dos bisões. A alcunha Buffalo Bill atribuída ao General Cody veio de sua habilidade em exterminar esses animais (GRINNELL, 1962; CODY, 1978; BRANCH; DOBIE; ISENBERG, 1997).

Além de episódios de aculturação e fome, há denúncia à manipulação histórica. Mrs Rides-At-The-Door relata a primeira vez que fez os votos para a *medicine lodge*[28]: sua filha estava hospitalizada e as enfermeiras anunciaram que a

---

[28] "A *Medicine Lodge* [...] é um sacrifício de jejum e vários dias de oração oferecido por uma mulher Blackfoot, que faz um voto público ao Sol para pedir clemência, boa saúde ou boa sorte para alguém."(GRINNEL, 1962).

criança morrera. No entanto, Mrs Rides-At-The-Door e a mãe iniciaram uma cerimônia e a menina reviveu. Ela comenta que, se isso tivesse sido feito por alguma das enfermeiras, provavelmente os jornais noticiariam o acontecimento. Nesse sentido *The Ways Of My Grandmothers* é uma chance de revelar a história silenciada.

A vida de aventuras também foi privilégio das mulheres Blackfoot. Running Eagle tornou-se a mulher mais famosa na história dos Blackfoot por seguir totalmente uma vida até então exclusiva dos homens. Diferente de Hate Woman, que também participava de guerras – algo incomum às mulheres – ela não se casou e viveu inteiramente não só como uma guerreira, mas também se tornou líder entre os homens. Beverly explica que há tantas histórias sobre ela que fica difícil saber o que é realmente verdade. Entendemos que a autora deixou-se ser interpelada pelo seu lado eurocêntrico ao se preocupar com a verdade histórica, e isso parece contraditório, pois ela mesma reconstrói uma história a partir de reminiscências orais. Beverly conta como os Blackfoot temiam que Running Eagle estimulasse outras moças a abandonar os afazeres domésticos, demonstrando ser a vida de aventuras experimentada pelos homens mais interessante que a das mulheres. Inferimos que por mais importante que fosse o papel tradicional das mulheres a vida de aventuras era mais sedutora e poderia desestabilizar a cultura Blackfoot. Entendemos que nem só as externalidades eurocêntricas podem desestabilizar a ordem das culturas indígenas, pois da mesma forma que são elementos construtores, as mulheres podem igualmente desestabilizar o *status quo* e desmantelar a ordem cultural.

Havia entre os Kootenay, vizinhos dos Blackfoot, uma mulher similar a Running Eagle, com a diferença de ela ter se casado com uma mulher. O antropólogo Claude Schaeffer conta a Beverly essa história a partir de anotações de campo não publicadas. Pela sua notoriedade, ele a compara com a índia Shoshone Sacajawea, Water-sitting Grizzly, que serviu de guia a Lewis e Clark e foi em parte responsável pelo início do comércio de peles no interior. Segundo Kelm and Towsend (2006), as mulheres desempenharam um papel crucial no comércio de peles, ajudando a expandir os negócios, servindo como mediadoras entre comerciantes brancos e indígenas, assumindo papel de líderes e tornando-se comerciantes independentes. As antropólogas Sylvia Van Kirk, em *Many Tender Lies* (1980), e Jennifer Brown, em *Strangers in Blood* (1980), explicam que as

mulheres eram peças-chave no comércio de peles e inclusive tiveram grande participação na expansão desse negócio. “Van Kirk enfatizou o papel das mulheres indígenas como ‘women-in-between’, elos do relacionamento entre brancos e indígenas, um posicionamento que poderia ser manipulado para obter vantagens” (KELM; TOWNSEND, p. 60). Van Kirk explica que as mulheres tinham interesses em promover relações cordiais com os brancos pois, caso os comerciantes fossem afastados do país, as indígenas iriam perder a fonte de mercadorias européias “que haviam revolucionado suas vidas” (ibidem). Em *Indian Women and French Men* (2001), Susan Sleeper-Smith revela como as mulheres indígenas usavam sua conversão ao catolicismo e os casamentos com europeus como alianças para solidificarem-se como mediadoras comerciais e amealhar riquezas e prestígio para seus povos, e muitas delas acabaram tornando-se comerciantes independentes. (idem, pp. 9-10).

Mulheres, donas-de-casa, mães, guerreiras ou comerciantes, todas desempenharam com responsabilidade o papel de manter a cultura viva, ainda que incorporando a heterogeneidade. Esses relatos mostraram as mulheres Blackfoot como negociadoras de suas identidades e de seus posicionamentos dentro e fora de sua própria cultura de origem.

A voz da mulher, por muitas vezes silenciada, é que pode anunciar os entremeios históricos que informam o novo. Consideramos que “Se os escritores querem descobrir o que as mulheres indígenas pensam, devem perguntar a elas. Se querem saber sobre os eventos passados e sobre as culturas, devem fazer o mesmo.” (MIHESUAH, 2003). Renovar essa história significa recriar o passado, desbravando caminhos para a inclusão da voz feminina na História e no futuro. Ao dar voz às mulheres, Beverly Hungry Wolf deu voz a si mesma e às gerações por vir. As *grandmothers,* figuras de autoridade entre as nações indígenas e presentificadas nesse romance, são amalgamadas à autora que, ao tornar-se uma *grandmother* por conhecimento, experiência e aceitação dos participantes da cultura, proporcionará a continuidade da História Blackfoot.

Igualmente importante aos fatos históricos compendiados a partir da voz feminina figuram os mitos e o cotidiano que serão abordados no próximo tópico. Juntamente com a História e as histórias, os mitos e o cotidiano reconstroem a cultura Blackfoot e o eu indígena de Beverly Hungry Wolf.

A PRESENTIFICAÇÃO DOS MITOS NO COTIDIANO

Lukács afirma sobre a teoria do romance que “O sujeito só pode ultrapassar o dualismo da interioridade e da exterioridade quando percebe a unidade de toda sua vida na corrente vital do seu passado, resumida na reminiscência” (apud Walter Benjamin, 1993, p. 212). Aplicando essa noção ao conteúdo histórico explorado na seção anterior deste trabalho, entendemos que parte da subjetividade da autora se constitui no seu pertencer histórico, e Beverly resgatou esse passado a partir de testemunhos que entrelaçavam as experiências do sujeito às reminiscências históricas. Lukács continua dizendo que “A visão capaz de perceber essa unidade (a unidade da vida do sujeito) é a apreensão divinatória e intuitiva do sentido da vida, inatingido e, portanto, inexprimível” (idem). Nesse raciocínio, os elementos intuitivos, divinatórios e inatingidos da constituição do sujeito Blackfoot se expressam nos mitos e lendas partilhados na prática de contação de histórias (*storytelling*). Se a dimensão mítica do mundo é parte da sociedade Blackfoot, não há como não compendiá-los nessa volta “à casa” e inseri-los nesse eu que cortou seu elo com as tradições. Por isso é importante considerarmos o processo de construção de subjetividade indígena de Hungry Wolf como resgate da tradição e não como reinvenção. À idéia de invenção imbui-se a noção de simulacro, de inverdade e de oportunismo, e não cabe a nós o julgamento moral dessa personificação. O papel reservado a nós é de identificadores dos marcadores dessa constituição subjetiva através da narrativa. Não podemos esquecer que se trata de um sujeito que emergiu de um espaço conflituoso cujo poder assimilativo cortou profundamente as raízes dos povos nativos. Então, se a autora propõe uma retomada daquilo que ela concebe como tradição, o nosso papel é entender os elementos constituintes desse resgate, antes de mais nada como um ato político de contra-assimilação ou, talvez, de uma ‘assimilação reversa’ ao recordar esses mitos. Hungry Wolf expressa ao leitor um indianismo imaginado “através de uma estrutura literária anglo-americana” (KROEBER, 1993, p. 18), buscando uma legitimidade como eu indígena, que pode ou não ser aceito pelos seus leitores. Assim, devemos nos contentar em conhecer as manifestações do que subjetivamente, e ainda consciente ou inconscientemente, a autora expressa como sua realidade e a de seu povo. Nesse sentido a verdade é sempre uma construção, à qual não deve ser atribuído julgamento de valor, mas uma apreciação e o sabor pelo conhecimento do novo. O ‘minotauro’ colonial

transformou para sempre as realidades nativas das Américas e foi incorporado às tradições indígenas. O fio de Ariadne tecido na escolha do retorno às tradições é o condutor do sujeito ao seu lugar de pertencimento, ainda que sujeito e lugares estejam transformados. A importância desse ato pródigo reside em seu processo muito mais do que em seu valor como plenitude efetiva ou produto final. E, se a polifonia foi o método de subjetivação encontrado pela autora, não seremos nós a julgarmos como cacofonia. Se há dissonância, essa é resvalada na busca laboriosa por uma voz harmoniosa que ecoa na oportunidade de narrar como ato sociopolítico. O fio salvador conduz Hungry Wolf às memórias da infância, as melhores segundo suas próprias palavras, que eram os momentos quando se sentava juntos das avós para ouvir os mitos e as lendas repassados de geração em geração (p. 136). Essas histórias, que liberavam a imaginação à realização do impossível, narravam guerras entre as tribos, aventuras místicas de mulheres, mulheres casadas com animais selvagens ou elementos da natureza materializados em seres humanos ou ainda a história da mulher que, através de uma cerimônia, trouxe os búfalos de volta. Além disso, esses mitos explicavam os fenômenos naturais, as estrelas e as constelações, bem como a origem das cerimônias, dos ornamentos sagrados, das sociedades secretas e narravam o mito de origem da comunidade. A escritora Leslie Marmon Silko explica a importância do conhecimento da origem através das histórias.

> Basically, the origin story constructs our identity – with this story, we know who we are. We are the Lagunas. [...] And so from the time we are very young, we hear these stories, so that when we go out into the world, when one asks who we are [....] we immediately know: [...] We are the people of these stories. (1996, p. 50)

Relacionando o dizer de Silko com a narrativa de Hungry Wolf, entendemos que os mitos repassados no momento da contação das histórias se incorporam ao imaginário da audiência e fazem parte da constituição do sujeito e do seu entendimento do mundo e, consequentemente, de sua identidade. Hungry Wolf explica que, para manter as tradições Blackfoot, alguns dos mitos que resguardam segredos tribais não puderam compor a seleção em *The Ways Of My Grandmothers*. Ao ter acesso aos segredos e ser enunciadora de mitos que remontam às suas memórias, vemos como a autora enfatiza seu sentimento do pertencer à

comunidade Blood. Hungry Wolf transpõe os mitos à forma escrita em uma tentativa de atingir as gerações Blackfoot, modernizadas e afastadas de suas culturas de origem, que somente através da leitura poderiam conhecer essas histórias. O escritor Kiowa-Cherokee N. Scott Momaday (1988, p. 10) afirma não ser possível avaliar as perdas e ganhos na tradução de um texto oral para a forma escrita. O importante é haver um meio das histórias serem perpetuadas na sociedade gráfica contemporânea.

Nesse raciocínio, a escrita é uma estratégia de preservação cultural. Se muito da expressão própria do processo narrativo oral se perde no registro gráfico, seus ganhos se refletem no conhecimento que se adquire ao lê-los, nesse processo de *transubstancialização* (VIZENOR, 1993, p. 4) dos mitos da linguagem oral para a linguagem escrita.

Segundo Walter Benjamin (1993, p. 198), “entre as narrativas escritas, as melhores são as que menos se distinguem das histórias orais contadas pelos inúmeros narradores anônimos”. Essa afirmação é feita para contrapor a capacidade de interação da oralidade histórica ao nascimento do romance que minorou o diálogo entre narrador e audiência, pois o romancista sobrepõe a introspecção e o isolamento à experiência comunal e conversacional das histórias orais. Essa discussão incorpora-se ao narrar comunal da História, das histórias e dos mitos praticado por Beverly Hungry Wolf, e abrange a noção da importância da experiência interativa na formação do sujeito Blackfoot. O caráter informativo é sobreposto pela capacidade formativa das narrativas, que só é possível acontecer pela sua divulgação. Essa noção é explicada por Walter Benjamin em sua comparação entre informação e narrativa, defendendo que a última carrega em si a eterna capacidade de renovação, pois seus significados nunca se fecham, ou seja, estão sempre dispostos à interpretação da audiência. Se por um lado a informação padece da imposição da novidade para existir, a narrativa oral se conserva eternamente nova, pois se renova na interação narrador-ouvinte a cada exposição – fazendo aqui uma ressalva de ser possível essa interação, ainda que intermediada por meio da narrativa escrita. David Carroll afirma que “qualquer narrativa que predetermine todas as respostas [...] coloca um fim a si própria ao suprimir ações e reações alternativas, tornando-se o fim de si mesma e de outras narrativas” (CARROL apud

VIZENOR, 1993, p. 6). Por isso, a oralidade preservada em *The Ways Of My Grandmothers* apresenta o passado com a chance de uma eterna presentificação, o que reespacializa no presente as tradições que conservam a cultura e a comunidade, pois as “histórias lêem o passado no presente histórico” (VIZENOR, op. cit., p. 11). Beverly imagina “como a vida colorida do passado deve ter inspirado aqueles que se sentavam em volta das fogueiras esperando para se divertirem” (*Ways*, p. 138). Colorir o passado é valorizar a alegria comunitária e a criatividade e ao mesmo tempo mitigar as dificuldades e as violências. A autora relega os dissabores ao preto e branco individualista e introspectivo do presente assimilador.

Entre suas várias funções, os mitos narrados possibilitam a aproximação do humano com o divino. Por exemplo, a escritora Laguna-Pueblo Paula Gunn Allen (1991) afirma que “as histórias são testemunhas da antiga fé e nos mostra que os espíritos, o sobrenatural, deusas, deuses e pessoas santas ainda interferem na vida humana.” (p. xvii). Ao conceber a idéia de o divino interferir na vida humana, naturalmente os elementos míticos constituem a subjetividade e fazem parte da vida cotidiana. Hungry Wolf explica que:

> Lacking the scientific knowledge of the modern world, my grandmothers settled for these legendary origins in any questioning. This kind of attitude might be called primitive by many today, but it worked just fine when the people were mainly concerned with living in harmony with nature rather than with pursuing scientific theories. (p. 137)

Há nesse dizer uma critica à concepção ocidental dos povos tribais como primitivos que sobrepõem os mitos às explicações científicas. Apagando-se concepções etnocêntricas, o que se pode argumentar é que o pensamento científico não fazia sentido entre os Blackfoot, assim como seus mitos não faziam (ou não fazem) sentido no pensamento ocidental. Há no dizer de Hungry Wolf uma crítica velada ao cientificismo que causou impactos insustentáveis na natureza, o que não ocorreu no período pré-ocupação quando imperava o pensamento mítico. Assim, pela visão da autora é o passado soberano Blackfoot que guarda os segredos para a redenção do mundo que padece das práticas ‘ecoineficientes’ do presente. E as

detentoras desses segredos e sabedoria são as mulheres que revelam os mitos e as histórias em *The Ways of My Grandmothers*.

Assim como na História e história relatadas em *The Ways Of My Grandmothers*, os mitos reunidos por Hungry Wolf são apreendidos pela voz feminina e trazem a mulher como figura principal. Muitas dessas histórias posicionam a mulher em um *status* superior e destacam-na como receptora das instruções sobre rituais sagrados mais importantes.

No entanto, o mito de origem Blackfoot não traz a mulher como personagem principal em sua gênese, o que em parte se assemelha ao criacionismo cristão. Como na gênese bíblica, os seres humanos nasceram do barro e do sopro divino, e a primeira mulher Blackfoot foi gerada para fazer companhia ao homem. No mito tribal, foi o próprio criador quem ensinou esse homem e essa mulher a reproduzir, e assim tiveram dois filhos. O homem suspeitou de traição por parte da mulher e descobriu que sua desconfiança tinha fundamento. Ele conta o ocorrido aos filhos e explica que o motivo para a traição da mãe era o fato de ela estar sob o feitiço da cobra e, por causa de tal sortilégio, a mulher se transformaria em um monstro quando soubesse que tinha sido descoberta. Assim, pai e filhos fugiram e dentre as magias que usaram para combater o monstro mulher, criou-se o oceano, e este separou os homens das mulheres. Alguns anos depois, um dos filhos, Napi (*Old Man*), resolve cruzar o oceano, pois se sentia solitário. Napi reúne características concebidas diferentemente entre as tribos, mas comumente o revelam como um *trickster.* Esse termo refere-se a um “personagem complexo conhecido por suas trapaças, bufonaria e comportamento cruel, mas também como *criador*, *herói cultural* e professor” (GILL; SULLIVAN, 1994, p. 308). Napi encontrou-se com a chefe das mulheres e, juntos, decidiram várias coisas sobre os seres humanos, como aprender a cozinhar, ter ou não ter cabelos, saber usar ferramentas e tratar e transformar as peles em couro e ainda sobre a vida e a morte. O acordo feito é que Napi levantaria as ideias, mas a decisão ficaria a cargo da mulher. A última medida tomada foi a formação de casais, e a idéia dessa vez foi sugerida pela chefe das mulheres que homens e mulheres se ajudassem, pois os homens viviam de maneira precária, não sabiam tratar as peles para fazer as vestimentas e os mocassins; também não conseguiam cuidar da casa e da própria higiene nem tampouco cozinhar, e por isso

passavam fome. Todas as práticas domésticas descritas nesse mito são explanadas pela autora como parte dos afazeres cotidianos do povo Blackfoot.

A última seção de *The Ways Of My Grandmothers* intitulada *Around the Household – Some Teachings from the Grandmothers* funciona como um manual da vida prática Blackfoot, elaborado pelos relatos da autora e de Ruth Little Bear. O cotidiano é narrado por Little Bear, que conta ter sido criada pela avó, cuja função principal era preparar os alimentos, e por isso ela tem muitas habilidades culinárias. Sua família mantinha o modo tradicional, vivendo sem eletricidade e sem as facilidades da vida moderna e trabalhava muito para ter o mínimo de conforto, e assim ela aprendeu cozinhar de maneira bem rudimentar. Ela descreve todo o procedimento de remoção da pele e o uso do machado e faca, também explica o que fazer com cada parte da vaca, até mesmo com as patas (Little Bear recorda que os açougueiros não valorizavam as tripas, e assim as mulheres conseguiam essas partes gratuitamente). Ou seja, tudo era aproveitado, reforçando a idéia da sustentabilidade praticada pelos Blackfoot em detrimento do desperdício da vida moderna. Como a avó de Little Bear foi casada primeiramente com um alemão, ela aprendeu a fazer 'queijo' da cabeça da vaca – devido à cabeça ser misturada à gelatina, o prato pronto relembra um queijo. Posteriormente essa receita tornou-se popular entre os Blood, e assim verificamos o fato de a heterogeneidade estar presente em vários níveis em várias instâncias da vida tribal, o que nos remete ao dinamismo das tradições. Little Bear explica que, com o consumo das comidas industrializadas, os Blackfoot não comem tão saudavelmente como costumavam e, por isso, contrariamente a depoimentos de algumas *grandmothers*, ela defende as escolas internas, onde comiam alimentos vindos diretamente da horta. Ou seja, o espaço alheio configurado no microcosmo escolar proporcionava um elo com o modo de vida agrário que com a ocupação colonial havia em parte se perdido. A tradição revive no interdito e no interstício entre comunidade tribal e vida urbana, sempre na esfera do desejo de rememorar e reviver. Little Bear entende que hoje em dia é difícil cozinhar como as *grandmothers* por causa da vida atribulada urbana incorporada às novas gerações, mas acredita que as avós estavam muito mais conectadas à natureza, pois elas comiam de maneira bem natural. Se a rememoração tradicional descreve um ser humano conectado à natureza pelo modo de vida agrário, podemos perceber cada vez mais a vontade da ruptura de Hungry Wolf com a vida moderna na sua volta às tradições. Por outro lado, entendemos que

o corte com os meios que marcaram o progresso tem um limite, e que só é possível resgatar uma heterogeneidade tradicional, formada pelos costumes urbanos entrelaçados aos tribais que se incorporaram aos sujeitos, e a autora não é uma exceção. Por exemplo, no subtítulo *Some Recipes*, as receitas obtidas pela autora são da época em que as avós começaram a comprar comida e logo incorporaram alguns elementos modernos às receitas, pois o modo antigo de cozinhar é muito simples pela falta de utensílios e temperos. A autora conta de maneira jocosa sobre quando as avós começaram a ganhar comida do governo: como não sabiam cozinhá-la e ninguém se predispunha a ajudá-las, acabavam jogando o provimento fora ou preparando-o de forma inadequada. Além disso, há um exemplo de consciência política expresso nessas passagens. Por exemplo, o arroz era jogado no lago, porque eles pensavam que o governo estava lhes dando larvas secas para comer. A farinha também era desperdiçada, pois achavam mais útil aproveitar os sacos para fazer roupas. Não demorou muito para as avós aprenderem a usar os alimentos, inclusive a farinha, que deu origem ao pão frito (*bannock*), tão famoso na culinária indígena e vendido em feiras e festas indígenas como a *Powwow*. A autora usa a palavra tradicional entre aspas quando dá a receita do pão frito, uma vez que os povos tribais não usavam a farinha originalmente em sua culinária, mas as receitas em que usam esse ingrediente nasceram de sua própria criatividade. Essa heterogeneidade também está presente no artesanato indígena: a arte de trabalhar com pedrarias só começou depois de os comerciantes brancos trazerem as pedras. As peças anteriores eram feitas de frutos secos, vértebras, garras, dentes, conchas, espinhos e outros artefatos naturais.

Há também nessa seção muitas receitas do preparo da carne de maneira que possam aproveitar todas as partes dos animais, pois alguns indígenas ainda complementam sua alimentação com caça. Inclusive ensina como preparar a carne seca, evitando-se fazer no verão por causa das moscas. Ou seja, as receitas intercalam o preparo rudimentar com outros mais elaborados, marcando a heterogeneidade dos costumes entre os Blackfoot.

Esse ‘manual’ também traz muitas informações sobre os costumes em áreas diferentes da vida cotidiana, por exemplo, como usar plantas para diferentes propósitos, inclusive como desodorantes; métodos contraceptivos educação dos filhos. Na subseção *About Babies and Children* ficamos sabendo que as avós só aprendiam sobre o processo de nascimento de crianças até estarem prontas para ter

seu primeiro filho. Hungry Wolf também foi criada assim, e critica essa prática no povo, o que nos dá pistas de que a voz da autora se intercala em seus relatos sobre a tradição, marcando sua individualidade no discurso comunitário. A autora comenta sobre o estereótipo das mulheres indígenas que faziam seus próprios partos e, logo após darem à luz, voltavam ao trabalho. Explica que, com certeza, essas histórias não se referem às suas ancestrais, pois quando as avós sabiam que estavam grávidas, diminuíam o volume de trabalho, e quando o nascimento estava perto, as que seriam mães pela primeira vez recebiam orientação de mulheres mais experientes como a cunhada ou a sogra. Se o marido tivesse condições econômicas para ter uma segunda esposa esse era o momento de fazê-lo, pois ela poderia ajudar a primeira esposa. Há uma exposição utilitarista da mulher, ao passo que a do senso de comunidade é exposto.

No subtítulo *The Clothing of my Grandmothers* explica-se que o povo Blood é conhecido por ser orgulhoso, e um dos modos de demonstrar isso é através do vestuário e aparência. No entanto, sempre foram comparados a espécies selvagens, cujos machos são sempre mais bonitos que as fêmeas. As roupas funcionavam também como identificadores, pois eram bordadas com desenhos que identificavam a tribo onde quer que eles fossem.

As avós eram conhecidas por sua modéstia, o que provavelmente se remetia ao valor da virtude por influência dos missionários no século XIX, segundo nos ensina Hungry Wolf. As mulheres normalmente usavam um xale para cobrir os ombros mesmo no verão, como sinal de pudor. As roupas íntimas eram grandes, com comprimento abaixo do joelho, feitas de pele de búfalo com o pelo virado para dentro. Todas usavam lenço no cabelo, especialmente quando iam à cidade, e algumas ainda mantêm o modo tradicional de se vestir.

As avós primavam pela higiene e pelo bem-vestir. Mesmo no inverno tomavam banho todos os dias, em uma parte do rio que era separada para terem privacidade. Usavam ervas nos cabelos para ficarem mais limpos, cheirosos e livres de caspa. Os homens usavam o cabelo de várias maneiras, mas as mulheres basicamente partiam os cabelos ao meio e faziam duas tranças, deixando-os soltos apenas em ocasião de luto. Como o óbito entre recém-nascidos era muito comum, as mulheres acabavam usando seu cabelo solto o tempo todo com comprimento abaixo do ombro. Verificamos que a mulher desempenha o papel de conectar o mundo material com a dimensão espiritual.

A autora também ensina como fazer mocassins, explicando que havia dois modelos. Segundo registros antropológicos os mocassins usados hoje em dia começaram a ser feitos entre os Blackfoot na primeira parte do século XIX. Há várias páginas descrevendo esses calçados, com gravuras para facilitar o aprendizado, e a autora descreve os usos que ela aprecia:

> I have found the two-piece style to be most practical for everyday use. […] For winter I make the one-piece style of moccasins, but using shearling sheep hide instead of buckskin. […] I put commercially tanned buckskin over all the places where there is much wear, including a spare sole of it. (p. 222)

Hungry Wolf insere-se nessas tradições, mostrando a possibilidade dos marcadores individuais mesmo em costumes tradicionais, como não verificar utilidade em cozinhar os cascos dos animais. Outro exemplo dessa particularidade ocorre quando Beverly descreve os carregadores de crianças (*cradleboards*), cuja função principal era proteger as crianças na locomoção. Ela diz ter reservas com relação a esse acessório, pois se por um lado eles são práticos, por outro podem ser causa de acidentes, como aconteceu com Okan, um de seus filhos, que machucou o rosto. Ela afirma que ficou muito nervosa até “ter certeza de que ele não havia se machucado” (p. 248). Helen Hoy observa que “através dessas inserções particulares, ela (Hungry Wolf) se insere nas tradições, indo além de uma reprodução estática e sem rosto de um modelo antigo.” (p. 114).

As experiências, passagens e receitas nessa seção do livro tornam difíceis a diferenciação das narradoras, pois as vozes se interpolam. Podemos inferir que essa indiferenciação é um recurso estilístico que emite sentidos de uma voz uníssona da mulher indígena Blood ao passo que é marcado pelos discursos em primeira pessoa.

Retomando o mito de origem, foram as mulheres que tiveram primazia na escolha dos pares quando Napi e a chefe das mulheres decidiram pela união dos sexos pelo casamento. A transubstancialização desse mito em vida cotidiana vem através dos testemunhos femininos reunidos sobre os casamentos Blackfoot. Contrariamente ao mito, os homens escolhiam as mulheres para suas companheiras, ou ainda suas famílias o faziam. Como o trabalho de casa ficava a

cargo das mulheres, Beverly entende a contação dos mitos pelas avós como uma maneira de amenizar suas vidas rotineiras, contrárias às aventuras vividas pelos homens (p. 136). Segundo Beverly, as mulheres eram destinadas aos homens que haviam se cansado da vida de aventura e caçadas, o que ocorria normalmente por volta dos 30 anos, e um homem podia ter muitas esposas. A autora explica que,

> The matter of multiple wives and young brides is another that must be seen from the viewpoint of my ancestors' natural life-styles to be understood and appreciated. For other examples of such male-female relationships we need only look at wild animals, such as the buffalo and elk, that my ancestors lived near. The big old bulls are the ones who have harems of cows, while the young bulls hang around together and only occasionally manage to find a spare cow to take for a wife. (p. 26)

Ressaltar a cultura dessas avós como um modo de vida ideal não é tarefa fácil no mundo pós-conquistas feministas, e por isso a ressalva feita pela autora de que é preciso ver o passado pela perspectiva dos ancestrais. Sobre a comparação animalista trazida pela autora nesse parágrafo é importante destacar dois pontos: primeiro, o emprego das tradições culturais sobre a interdependência de seres humanos e animais que ela revive nesse dizer, e em segundo lugar o caráter, no mínimo curioso, dessa declaração, que pode ocasionar um sentimento reverso à identificação do leitor com a cultura. Desempenhar os papéis tanto de antropóloga quanto de informante pode ser uma tarefa árdua quando o objetivo é principalmente seduzir o leitor Blackfoot afastado de sua cultura para ele conhecer suas origens e reavaliar suas posturas assimilativas. Hungry Wolf oferece um argumento mais convincente para os casamentos múltiplos, explicando que os homens que conseguiam envelhecer eram os mais fortes, pois sobreviveram a guerras e à vida selvagem e, sendo assim, os filhos deles seriam igualmente resistentes. Para evitar quaisquer outras discussões, ela termina essa questão dos casamentos múltiplos de maneira utilitária, pois o século XIX era um período belicoso e, como os homens iam para a guerra (pelo menos a maioria), consequentemente, havia mais homens do que mulheres, e estas precisavam de amparo e proteção.

Não eram raras as ocasiões em que homens de outras tribos cortejavam mulheres casadas, e fazia parte dos costumes tribais matar ou punir severamente os

intrusos. No entanto, muitas esposas jovens sofriam de solidão e desejavam ser amadas, o que não acontecia normalmente quando se era mais uma entre muitas esposas. Alguns maridos até mesmo permitiam relacionamentos extraconjugais caso os entendessem como inevitáveis e se o homem em questão fosse de bom caráter. Essa permissão era dada com a condição de o relacionamento não se tornar público. No entanto, muitos desses relacionamentos acabaram em desilusão por abandono dos amantes seguido de suicídio entre as mulheres.

Normalmente os pais ficavam felizes quando as filhas se casavam cedo, especialmente se havia outras esposas para lhes ensinar o trabalho da casa e quando a família era muito pobre e o casamento amenizava a precariedade. Mrs. Annie Wadsworth, Brown Woman, casou-se ao sete anos com um homem de dezoito e, segundo ela, teve doze filhos e uma vida feliz. Percebe-se que a autora delineia seu discurso com um tom muito positivo ao retratar a vida de Brown Woman de maneira positiva, cumprindo o objetivo de mostrar em seu livro que as mulheres Blackfoot tiveram vidas tradicionais interessantes.

Brown Woman conta como foi simples a maneira pela qual seu pai anunciou seu casamento: ele estava ficando doente e ela ficou feliz com a ideia (ressaltamos que ela tinha sete anos). Ela descreve os mocassins que a mãe bordou, o enxoval e os animais dados como presentes ao marido. Os detalhes das memórias do encontro com a família de seu marido, inclusive de como riram dela (ela só imagina se sua aparência devia estar muito engraçada) revela o quão significativos foram esses acontecimentos em sua vida, pois de outra forma não lembraria com tantas minúcias.

É também Brown Woman que dá o primeiro relato de violência doméstica no livro. Quando passou a viver com a sogra ela tinha nove anos e foi submetida a uma rotina pesada de trabalhos domésticos. Ela afirma não ser má para suas noras devido ao que ela mesma sofreu com a própria sogra, demonstrando superação a esse período difícil. Relata inclusive que a sogra não lhe dava pão, o que a levava a roubar e comer às escondidas no quarto à noite, e o marido reclamava das migalhas que sujavam a cama. Paradoxalmente, Brown Woman, cuja vida foi afirmada como feliz pela autora, relata mais dificuldades do que prazeres nesse casamento.

Em muitos mitos há relatos de mulheres abduzidas por outros homens, animais ou seres sobrenaturais. Paralelamente no cotidiano, explica a autora, o

rapto de mulheres era fato corriqueiro no período pré-contato. Essa prática auxiliava no aumento da população Blackfoot. Tal costume originava muitas das guerras, pois os homens Blackfoot raptavam mulheres de outras tribos. Eles avaliavam suas habilidades e, se o desempenho da mulher em questão era satisfatório, o raptor se casava com ela.

Os mitos refletem o escape à realidade diária nas histórias de libertação das mulheres de seus maridos: na história *The Man Who Was Left By His Wives*, um guerreiro tem duas esposas, de quem ele sente vergonha pelo modo como se comportam em público (Beverly não explica esse comportamento); ele se muda para longe do convívio com outras pessoas, as esposas ficam entediadas e armam uma armadilha para ele e, no final, ele assassina as duas. Em *The Horse Woman,* uma mulher foi transformada em cavalo selvagem. Quando o marido a reencontra não vê objetivo em mantê-la, já que ela expressou desejo pela liberdade; ou ainda, em *The Mistreated Wife* uma mulher afiou a própria perna com um machado e usou-a como arma para matar o marido e sua esposa favorita com um chute.

O mito *The White Girl Who Married an Indian Ghost* demonstra a atualização e renovação dos mitos na sociedade Blackfoot. Um dos primeiros colonizadores vivia com a mulher e uma filha, que se sentia solitária. Um dia ela encontrou um esqueleto e fingiu que ele era seu amigo. Ela dormia com ele e até o alimentava e, um dia, o esqueleto se transformou em um índio e os pais permitiram que eles se casassem. Ou seja, os mitos nascem de histórias cotidianas e se incorporam às tradições. Dessa forma são sempre atuais em sua forma e conteúdo, e “mesmo em minha própria vida eu vi (alguns) incidentes se transformarem em lendas” (*Ways*, p. 138), declara a autora.

Hungry Wolf entende que o caráter enfadonho da vida negativa das mulheres Blackfoot é resultado de uma manipulação antropológica masculina, e por isso os relatos trazem passagens de pesar e sofrimento. A autora parece esquecer, contudo, que há passagens de penúria relatadas. Podemos pensar que não é a facilidade da vida que pode seduzir os leitores, mas a força das mulheres em cumprir os seus papéis e superar as dificuldades sem reproduzir a maldade que podem ter sofrido. No desejo de abafar a voz masculina dominante, a autora acaba deixando escapar detalhes que conseguiriam dar conta disso mais eficazmente. Essa atitude demonstra a subjetividade da autora em detrimento da objetividade, renovando a idéia de que a voz autobiográfica de Beverly permeia todos os relatos e

toda sua narrativa. Ou seja, a vida feliz de um casamento tradicional destaca-se em detrimento dos próprios objetivos da autora de ressaltar perspectivas interessantes da vida feminina tribal.

A *Medicine Lodge Ceremony*, uma das cerimônias mais meritórias entre os Blackfoot, é dedicada por uma mulher considerada virtuosa que oferece vários sacrifícios, como jejum de vários dias e orações contínuas por agradecimento por alguma conquista e pelo bem da comunidade. A origem mítica dessa cerimônia narra a história de Scarface, que foi até o sol para pedir que ele removesse a cicatriz de seu rosto a fim de poder conquistar a moça por quem era apaixonado. O sol concedeu poder a Scarface para que ele pudesse reproduzir a autêntica *Sun Lodge*, o símbolo sagrado que deveria ser conduzido por uma mulher virtuosa. No cerne desse mito está a figura masculina de Scarface, mas a motivação que trouxe a cerimônia do Sol para os Blackfoot foi conquistar uma mulher, assim como a importância da mulher é ressaltada pela exclusividade na condução da cerimônia. É importante observar que a relação de troca mútua entre animais e humanos ou humanos e figuras míticas inspira o espírito de cooperação ou interdependência. Após Scarface ter estabelecido a tradição da *Sun Lodge* entre seu povo, outro jovem recebeu a instrução de reunir todas as mulheres virtuosas para confessarem todas as vezes que foram abordadas por homens além de seus maridos. Elas seriam desqualificadas se tivessem cedido aos assédios. As qualificadas foram instruídas a cortar 100 línguas de búfalo que se transformariam no sacramento da *Sun Dance*. Consequentemente, cada uma dessas mulheres poderia fazer os votos para oferecer todos os anos a cerimônia da *Medicine Lodge*. Quando um marido queria testar uma de suas mulheres, ou quando uma mulher queria fazer os votos sagrados, tinha de passar pela cerimônia da *Grand Sun Dance*. A autora explica que mulher alguma arriscaria mentir numa ocasião dessas, pois sabia que seria punida com a morte. A autora afirma que grande parte das mulheres vivia “acima de qualquer censura” (p. 27), pois a virtude feminina era altamente valorizada entre os Blackfoot. A autora faz a ponte entre o mito e o cotidiano ao explicar que muitas mulheres de quem o povo desconfiava, morreram depois da cerimônia, por terem mentido. Tudo somado, a individualidade de Scarface só pode ser satisfeita através da colaboração das mulheres da comunidade.

Esse mutualismo também expressa a responsabilidade da mulher na comunidade. A *grandmother* Catches-Two-Horses organizou três *Sun Dances*, no

entanto ela narra apenas duas no livro: a primeira para que os homens de sua comunidade não fossem feridos em uma batalha com os Assiniboines; a segunda cumprindo a promessa que seu filho fez ao Sol para ele sobreviver em uma guerra na qual estava rodeado por inimigos. Organizar a *Sun Dance* envolve sacrifício da mulher, já que deve jejuar por muitos dias. No entanto, Catches-Two-Horses explica que esse sacrifício sempre lhe deu prazer, pois o pedido envolvido havia sido atendido. Vê-se nesse relato a individualidade da responsabilidade feminina como importante papel na vida da família e da sociedade através do sacrifício de si nessa aliança entre o humano e o divino. Por exemplo, Mary One Spot conta que, quando seu avô morreu, sua avó teve o dedo mínimo e o cabelo cortados, devido ao sentimento profundo de luto, mostrando a abnegação da qual a mulher sacrificante era capaz. Ainda podemos inferir que a mulher eleita pela comunidade como virtuosa o suficiente para fazer a oferenda aos deuses era consagrada através das cerimônias. O corpo feminino figura como um templo encarnado detentor de poderes. Por exemplo, uma das avós de Beverly conta que, sendo a mais nova dos filhos, foi encorajada pela mãe a pedir que uma senhora especial (aquela que tinha poderes medicinais e cerimoniais) a mastigar um pedaço de carne que depois Hungry Wolf deveria engolir a fim de receber parte da vida dessa senhora.

De acordo com Beverly todas as avós são sagradas, generalizando e reforçando o poder mítico e cultural das mulheres. Podemos dizer que Hungry Wolf também se consagrou em sacrifício ao abnegar das facilidades da vida moderna para viver segundo os moldes tradicionais. Beverly fala da emoção de morar em uma *tipi* e da *revival* que tem havido de se morar nessas habitações. Ela afirma que "As *tipis* são um elo estético com [...] o passado ancestral, ao passo que são habitações bonitas e práticas" (p. 107). Cada vez mais jovens têm participado das *Sun Dances* nos campos sagrados onde as *tipis* são erguidas, celebra Hungry Wolf.

A escritora explica que o modo como seu povo acampava no *Sun Dance* já havia mudado muito desde a infância de sua mãe. Por exemplo, não se escuta falar de ninguém que ainda cozinhe ao ar livre ou vá aos acampamentos com carroça, sendo que alguns usam trailers e as *tipis* foram substituídas por barracas de acampamento equipadas com fogões a gás.

Em seu primeiro acampamento, Hungry Wolf e o marido quiseram seguir o modelo tradicional. A mãe de Beverly ajudou costurar uma nova *tipi*, e a avó disse para ela usar as pinturas que pertenciam a ela e ao marido há muitos anos. Tais

pinturas eram passadas de uma família à outra. A *tipi* pode se desgastar e ter de ser trocada, mas os desenhos devem ser sempre os mesmos. Junto com os desenhos estão as músicas, as histórias e as pinturas do rosto específicas, e uma família tem de ser iniciada para ter direito a usá-los. Entre muitos que se perderam, há doze desenhos entre a nação Blackfoot, e todos são considerados sagrados. Os usuários de *tipi* modernas estão preocupados com as medidas de suas *tipis*. Na verdade os mais antigos não usam *foot* como unidade de medida, mas faixas (quantas faixas de lona), e o tamanho de suas cabanas como pequena, média ou grande. Ao que nos parece, aqui há uma adaptação nos padrões de medida para os mais modernos seguirem as tradições, o que seria mais difícil com faixas de lona. Beverly continua com a descrição de sua *tipi* e como sua mãe, por ter uma máquina de costura, acaba fazendo *tipis* para muita gente. A *tipi* parece ser um elemento unificador importante na cultura. É uma habitação e também um lugar sagrado usado em cerimônias sagradas. Não é algo fácil de se fazer; por exemplo, a mãe usa o modelo de uma *tipi* antiga bem modelada para fazer uma nova e evitar problemas na armação. Há descrição de como se faz as medidas para a *tipi* (ela e a mãe fizeram as medidas ao ar livre). Ela explica como a mãe gosta de fazer o acabamento em algodão em vez de usar lona, pois esta é muito pesada. Há dois tipos de usuários de *tipis*: o que usa continuamente e o que só usa em acampamentos. Os duradouros preferirão material mais resistente, enquanto os ocasionais vão optar por um tecido mais leve para facilitar a armação. Ela se admira dos mais velhos, que costuravam *tipis* enormes feitas com pele de búfalo em vez de lona. Há uma relação entre o clima e o tipo de *tipi* a se fazer. Por exemplo, a pele de búfalo garante que as pessoas ficarão protegidas da neve e do vento. Na época do búfalo, as pessoas se reuniam e ajudavam a montar a *tipi*: quando uma mulher estava com as peles tingidas e prontas ela convidava amigos e parentes para ajudar. Ela preparava uma refeição e o tabaco para que fumassem em intervalos, ou seja, era um momento de socialização. Às vezes pediam que uma idosa abençoasse o trabalho com uma oração e pintura de rostos para assegurar um novo lar bem feito. A maioria das famílias preparava uma nova *tipi* por ano.

Ela estava ansiosa por estrear sua *tipi*, mas tinha que pintar os desenhos que seriam transferidos a ela primeiro. Segundo a tradição, os antigos usuários tinham que jogar os desenhos no fundo de um lago antes de repassarem-no.

Entendemos que a *tipi* é um elemento espacial amalgamador entre passado, presente e futuro. O curioso é observar a responsabilidade das mulheres na literal "construção" do lar: não só elas são responsáveis pela organização do dia a dia da casa, mas também erguem essa *tipi*. Algumas famílias mais tradicionais moram em *tipis*.

O desenho (*pattern*) que ela herdou da avó chama-se *Yellow Otter Painted Lodge*. A última vez que usaram remonta a anos antes de o avô morrer. Ela descreve uma experiência difícil que ela e o marido tiveram com a nova cobertura antes de pintá-la e erguê-la: eles a deixaram no chão à noite, após passar horas fazendo o desenho, cujo trabalho iria continuar na manhã seguinte. Eles moravam em uma cabana (*log house*) em Bullhorn Coulee, uma reserva Blood. Havia muitos cavalos, um deles veio à casa durante a noite e, no dia seguinte, havia pegadas na *tipi* inteira. Seguindo o exemplo de suas avós, ela não disse nada e simplesmente lavou tudo. A conduta das avós é integrada em sua subjetividade como se ela, como a história contada anteriormente sobre a carne mastigada e partilhada, incorporasse as *grandmothers* ao seu eu. Eles pintaram conforme o modelo, pois não poderia haver diferenças entre o modelo herdado e a pintura que eles fizessem.

> The top part of the cover was painted black, to represent the night sky, when the original owner had his vision. On the ears were painted pie plate-sized circles, in two different patterns, to represent two important constellations in the sky. At the back we left a space in the black sky for a large Maltese cross, to represent the morning star. Around the center of the tipi we painted eight otters, four males and four females. It is interesting that tradition requires female animals to be painted on that side of a tipi where the men sit on the inside (the north side), while male animals are painted on the opposite side, where the women sit. No one seems to know how this tradition came about, or why. (p. 124)

É interessante notar que sempre há uma ligação entre a casa e o universo e a natureza. A maior parte da *tipi* foi pintada de amarelo para representar a areia nas praias de riachos onde as lontras viviam. Foi necessário usar tinta a óleo comercial porque as tintas de terra dos ancestrais eram difíceis de se encontrar, especialmente

a cor amarela. A parte inferior foi pintada de preto que significava as colinas e riachos onde as *otters* moravam. Para essa parte e a do céu eles poderiam ter usado carvão misturado com graxa e água morna, mas preferiram não diferir do padrão. As tintas usadas fizeram com que a *tipi* duplicasse em peso e por isso ela era umas das *tipis* mais quentes e à prova d'água da redondeza.

Beverly teve dificuldades na manufatura das cortinas, que não se ajustaram corretamente à habitação. Assim, costurou dois retângulos de lona das sobras da *tipi*. Mokakin e o pai de Beverly os ajudaram a erguer sua primeira *tipi*. Teve problema com as cortinas, pois não levou em consideração que essas tendas são mais estreitas na parte de cima e suas cortinas sequer chegavam até o chão. Assim eles tiveram que passar frio, por causa das correntes de ar em seu primeiro acampamento.

Ela emprega a expressão 'minha *tipi*' para descrever essa habitação porque é uma das tradições a *tipi* e o conteúdo dela pertencer à mulher. Caso ela se separe do marido, ele fica no frio ou vai ficar com parentes e amigos. O desenho é transferido ao casal, mas aquele que foi pintado na cobertura fica com a mulher, explica Hungry Wolf.

Ela fala da dificuldade de levar a armação da *tipi*, muitas vezes formada por seis ou sete estacas. Eles precisam de carroças fortes e usam rotas alternativas para evitar a cara feia (*frowning*) dos policiais na vias principais.

Beverly percebeu que, mesmo já incorporada ao estilo de vida simples, ela teve dificuldades em se organizar no seu primeiro acampamento. Esse é um dos desafios que as gerações mais jovens têm de encarar ao tentar seguir os modos de vida tradicionais.

> In addition, the young people of the past grew up with these ways and didn't have to go about experimenting and making mistakes. These mistakes may be at the expense of safety and comfort for the whole family nowadays, which is why I think many Indians prefer modern ways over the traditional ones. (p. 127)

É como se Beverly quisesse alertar os mais jovens das dificuldades ao mesmo tempo que os incentiva a voltar às tradições, ao passo que suas impressões sobre os assuntos se marcam no discurso do eu.

Existe até mesmo mobiliário indígena para *tipi*, mas normalmente os índios não os usam, pois os comerciantes desse tipo de móveis aumentaram tanto o preço de mercado para esses objetos indígenas que os próprios não podem comprar. Ou seja, os colecionadores não indígenas são os que podem deter objetos antes usados pelos indígenas, e estes hoje em dia têm de adaptar seus utensílios.

> Old people who are no longer able to put up their own tipis like to be invited to visit in the tipis of others, especially those that are set up in the traditional way. Because we have a medicine pipe bundle in our household, our tipi is always required to have the basic traditional items such as central fireplace, altar and backrests. My grandmothers like to come in and relax and watch me go about my work. Of course, they don't hesitate to point out my mistakes, which helps me to learn. (*Ways*, p. 128)

Beverly descreve em detalhes seu modo de acampar, o que serve como um 'manual' ao leitor, ao passo que é também ineficiente para uma pessoa inexperiente levar esse modo de vida. Ela diz que seu acampamento não é muito diferente do de sua bisavó, pois usa objetos semelhantes e organiza a *tipi* de modo tradicional.

Do mesmo modo que as pinturas da *tipi* são sagradas e passadas de geração em geração, as cerimônias incluem pintura do corpo. Mrs. Rides-at-the-door (Stealing-Different-Things) iniciou Beverly para usar um colar sagrado:

> I thought how long back my ancestors have been passing on these meanings and blessings through the same ceremonial initiation, while the old holy woman painted my face, sang a song, and tied a necklace around me. (p. 33)

Novamente Beverly aborda a questão da passagem de conhecimento, aqui registrada na palavra "significado", e levada à dimensão espiritual, demonstrando sua crença religiosa, pois ela acredita que as bênçãos são transmitidas nessas cerimônias. Parece haver uma tríade no final quando ela diz "pintou meu rosto, cantou uma canção e amarrou o colar em volta de mim." O efeito estilístico é quase musical, produzindo sentidos do contexto cerimonial descrito pela autora. Além disso, há uma tríade temporal, apesar do contexto principal da narrativa ser o

passado: *painted my face* é o tempo da ação, o presente; *sang a song* a evocação do passado; *tied a necklace around me* a passagem do conhecimento para o dali adiante, o futuro. Podemos dizer que o corpo é o espaço da aquisição de conhecimento e essa experiência se materializa no colar sagrado que agora pertence a Beverly, marca de sua individualidade.

Ela explica que a pintura da *tipi* lembra a pintura do rosto. Assim, é como se casa-indivíduo-universo estivessem totalmente conectados. Todo simbolismo se incorpora ao indivíduo e é absorvido heteroglossicamente[29], pois há uma diversidade de vozes, pontos de vista e conteúdos que interagem no jogo simbólico. Estabelece-se uma reflexão entre o eu autor com sua cultura de origem na organização narrativa, interpondo tradição e identidade, que se refletem mutuamente em uma cadeia de troca e renovação eternas. E assim como as tradições são heterogêneas, assim é o sujeito que se mostra fruto das tradições; na eternidade do mito, reside a eternidade do sujeito consagrado.

Através das tradições e das palavras das *grandmothers* o passado irrompe no presente narrativo e permeia a vida da autora. Relacionando a subjetividade de Beverly ao cotidiano dos mitos, entendemos que ela **resiste** a definições de identidade. O 'eu' que se aparta da cultura ocidental é performativo ao "Who I am not" do diagrama de Anderson, apresentado na introdução deste trabalho, pois a sociedade ocidental é o outro que a interpela e de quem ela se aparta, ao passo que os Blackfoot lhe oferecem o reverso da medalha, o "Who I am", cujo eu tribal valida-se na aceitação dos moldes tradicionais e coletivos; **recupera** seu lugar de origem; **constrói** seu futuro a partir vida de seus antepassados e, por fim, parte para a **ação**: sua responsabilidade em formar um legado cultural para as gerações futuras.

[29] Termo cunhado a partir do conceito de "heteroglossia" de Bakhtin, empregado neste contexto para expressar o modo como os símbolos são apreendidos pelo sujeito em suas interrelações.

CAPÍTULO III

LEE MARACLE: O PRESENTE DO PRESENTE

Retomemos, para fins comparativos, a narrativa analisada no capítulo anterior, *The Ways Of My Grandmothers,* pautada por uma incessante busca por um passado idealizado, construído através das tradições Blackfoot. A violência, ainda que própria da gênese do embate colonial e latente em sua etnia, é dissipada pela autora Hungry Wolf com o intuito de exaltar seus antepassados, destacando as avós (*grandmothers*) e seu *modus vivendi* no espaço da reserva designada à comunidade.

Contrária a essa visão quimérica de Beverly Hungry Wold de um passado bonançoso e o retorno a ele como solução aos conflitos dos povos ancestrais no espaço canadense, emerge a escritora da nação Salish-Cree, Lee Maracle. Sua narrativa autobiográfica *Bobbi Lee – Indian Rebel* é a antítese de *The Ways Of My Grandmothers*, pois rejeita a supervalorização do passado e caracteriza o presente como um espaço de violência desmesurada, especialmente no contexto urbano. “Não há paz neste país” (p. 9), protesta Maracle na introdução do livro. Ambientado nos conturbados anos sessenta e setenta, *Bobbi Lee – Indian Rebel* compõe-se como testemunho relatado ao ativista político fundador do LSM (Liberation Support Movement, já explicado na introdução desta tese), Donald Barnett, redigido em primeira pessoa. A autobiografia literal ou testemunho (*as-told-to*) é o resultado de oito horas de gravação e foi publicado pelo LSM em 1975. *Bobbi Lee* teve pouca circulação e deixou de ser publicado por quinze anos. Em 1990 foi reeditado e acrescentado de um prólogo e um epílogo escritos pela própria Maracle, edição que utilizamos neste trabalho.

A autora conheceu Barnett durante seu ativismo no LSM. Maracle já escrevia alguns artigos para o jornal *Seize The Time, Liberation News,* mas não se sentia preparada para compor um livro. Sob o incentivo de Barnett, decidiu relatar sua luta e resistência contra um sistema arbitrário e servir como porta-voz de seu povo, social e politicamente oprimido, espelhado em sua própria narrativa de vida. Maracle explica no prólogo do romance que “testemunhos (*as-told-tos)* entre brancos e indígenas raramente dão certo, mas quando bem-sucedidos, são maravilhosos e não configuram um desastre para o indígena.” (p. 19, grifo nosso).

Diferentemente das avós de Hungry Wolf narradas como elementos construtores de uma historicidade a ser recuperada, Maracle as rememora em sua forma mítica como signos de abandono e condenação.

> "If you live right the grandmothers will take care of you," conversely, "if you don't live right they will forsake you and you will sicken and die". At twenty-five, I knew I was becoming ill, but had buried whatever memories I had of the old Indians that helped bring me up, teach me, […] (p. 199)

As *grandmothers* de Maracle espelham sua interioridade caótica e por isso figuram como antagonistas em momentos de tribulação, compondo parte da estética de reação que predomina em *Bobbi Lee*.

Doente e afastada de sua cultura de origem, seu eu errante só esperava a morte. *Bobbi Lee – Indian Rebel* é a construção do acervo do eu que busca sentido nas rememorações e reflexões sobre o tempo vivido e que escapa à morte ao renascer através da narrativa de si, na qual prepondera o discurso político em defesa de seu povo.

A agressão e violência experimentadas pela autora são evidenciadas nos títulos dos capítulos do romance, organizados em tempo linear, seguindo a cronologia dos fatos que a autora escolheu para narrar: *Turbulent Childhood*; *Early Rebellion*; *With California Farmworkers*; *Problems at Home*; *Hippie Life-Style, 1967*; *Toronto*: *Anti-War Demonstrations and Racism*; "*A Real Bad Trip*"; *Involved With Life Again*; *Red Power*; *Fish-In*; *Street Patrol*; *Out of The City*; *Harassed*; *Confronting White Chauvinism*. Maracle não contra-argumentou a estrutura temporal com Barnett, uma vez que ela não sabia como organizá-la melhor, como ela mesma declara (p. 19). Além disso, não confiava inteiramente em seu interlocutor a ponto de questionar ou problematizar alguns pontos. Na época da elaboração do romance, a presença dos brancos lhe causava descrença e repulsa, apesar de respeitar o trabalho de Barnett. No entanto, o resultado satisfatório de *Bobbi Lee* acabou por mudar essa visão da autora. No decorrer do convívio com Barnett e sua família, Maracle aprendeu a respeitá-los ao testemunhar sua luta contra o sexismo e o racismo arrogantes da sociedade eurocêntrica em que foram criados. O incentivo de Barnett e seu posicionamento antirracista e o trabalho como ativista foram os

responsáveis pela produção do livro, ainda que ela guardasse muitas críticas à liderança de Barnett. Por fim, Maracle prestou-lhe uma homenagem em texto publicado na reedição de *Bobbi Lee*, na qual refere-se a ele com gratidão e saudade: "[...] a solidão em decorrência da saudade por alguém que amamos é melhor do que nunca ter amado" (p. 20). Com esse tom melancólico Maracle dedica à reedição de sua autobiografia a Don, como ela o nomeia.

O romance é sedimentado em revelações e supressões estratégicas de suas memórias devido às reservas de Lee Maracle em relação a seu interlocutor. E se "nada somos além do que recordamos" (Brandão, 2008, p. 12), também somos constituídos por aquilo que nos esquecemos, "[...] sejam as lembranças silenciadas (voluntárias ou involuntariamente), sejam os não-ditos. Em outras palavras: o que lembramos, mas que não podemos ou queremos falar" (idem).

Parte do silêncio de Bobbi Lee é resgatado no epílogo da segunda edição, por exemplo, em passagens sobre a bisavó T'a'ah e o namorado canadense Al Grant. Mas, seja por aquilo que Bobbi disse ou silenciou, de qualquer forma Don Barnett conseguiu reproduzir a voz de Maracle, pois na edição de 1990 a retórica utilizada no prefácio e epílogo segue o estilo do corpo da primeira edição. A diferença é a voz comunitária que se sobrepõe à voz individual da primeira edição, tópico que retomaremos mais adiante em nossa discussão. Em adição, Barnett conseguiu ilustrar os pilares da vida da protagonista: seus constantes deslocamentos, o estilo *hippie*, iconizado na figura do caronista e o duplo sentido da 'viagem ruim' (*bad trip*) constituído pelas mudanças insatisfatórias que Lee tinha experimentado e a viagem *realmente* ruim pelo efeito de drogas; seu ativismo e consciência sociopolíticos – os movimentos antiguerra e antirracismo e o seu combate à violência.

Anos após a primeira versão de sua autobiografia em 1975, Maracle pensou em reescrever todo o texto, pois se enxergava na época da publicação como uma criança corrompida (*distorted child*), cujas lembranças não podem ser confiáveis, mas não achou justo com a "[...] memória do livro original e com os leitores que o amaram." (p. 19). Contudo, Lee Maracle entende que uma autonarrativa é metaficcional[30], pois "uma retrospectiva é sempre levemente ficcional" (*I Am Woman*, 1996, p. 5), uma vez que um escritor reconta uma história sempre a partir de suas

[30] O caráter metaficcional da narrativa de Maracle reside na autoconsciência de que a linguagem não consegue reproduzir a realidade ou o contexto. Em sua afirmação está imbuída a noção do emprego estético da linguagem na construção de uma personagem, nesse caso referimo-nos à autocaracterização. (WAUGH, 1984).

perspectivas visual, emocional e espiritual particulares. Nesse sentido, *Bobbi Lee – Indian Rebel* expõe uma personagem tecida pelas memórias e emoção de uma adolescente incentivada a narrá-las e que reflete posteriormente sobre esse mesmo ato de narrar. A versão de 1990 traz no epílogo algumas impressões sobre a primeira edição de *Bobbi Lee* e algumas das experiências e pensamentos da autora após a publicação de 1975, além de um texto inicial intitulado *Oka Peace Camp – September 1990*, discorrendo sobre sua participação no movimento de apoio ao povo moicano pela defesa de seu território em ameaça de apreensão pelo governo canadense.

Podemos considerar o seu segundo livro, *I Am Woman* (1996), como uma saída encontrada por Maracle para expressar sua nova perspectiva em vez de reescrever *Bobbi Lee*. *I Am Woman* é uma narrativa que espelha sua luta pelos direitos nativos, fim do racismo e convívio pacífico, versando sobre um conceito de feminismo indígena a partir de movimentos de descolonização, na qual a autora se liberta dos liames que pautaram seu depoimento a Don Barnett. *I Am Woman* é acrescido de passagens autobiográficas presentes ou não em *Bobbi Lee*, além de poemas e relatos sobre outras pessoas (por exemplo, a amiga Rusty) reunidos com o objetivo de se tornar um instrumento cognitivo para a mulher indígena contemporânea, por ela considerar que “O caminho da liberdade é pavimentado pelo íntimo conhecimento dos oprimidos” (*I Am*, p. 139). Sendo assim, enquanto Hungry Wolf compilou a história de sua cultura de origem, Maracle produziu um manifesto libertário, seja involuntariamente em *Bobbi Lee* ou intencionalmente em *I Am Woman*. Podemos dialogar com Linda Warley, a fim de dar suporte à importância da narrativa defendida por Maracle tanto em *Bobbi Lee* quanto em *I Am Woman* :

> For autobiographers who belong to marginalized groups, on the other hand, who by definition do not enjoy social power, the act of remembering and inscribing their individual past lives might function as a way of affirming cultural survival and facilitating political self-determination. (WARLEY, 1996, p. 64)

O *self* marginalizado incorporado em *Bobbi Lee* expõe questões sociopolíticas que sobredeterminam sua individualidade. Pedagogias de exclusão como ‘irrepresentabilidade’ sociopolítica, marginalização econômica e racismo retratadas

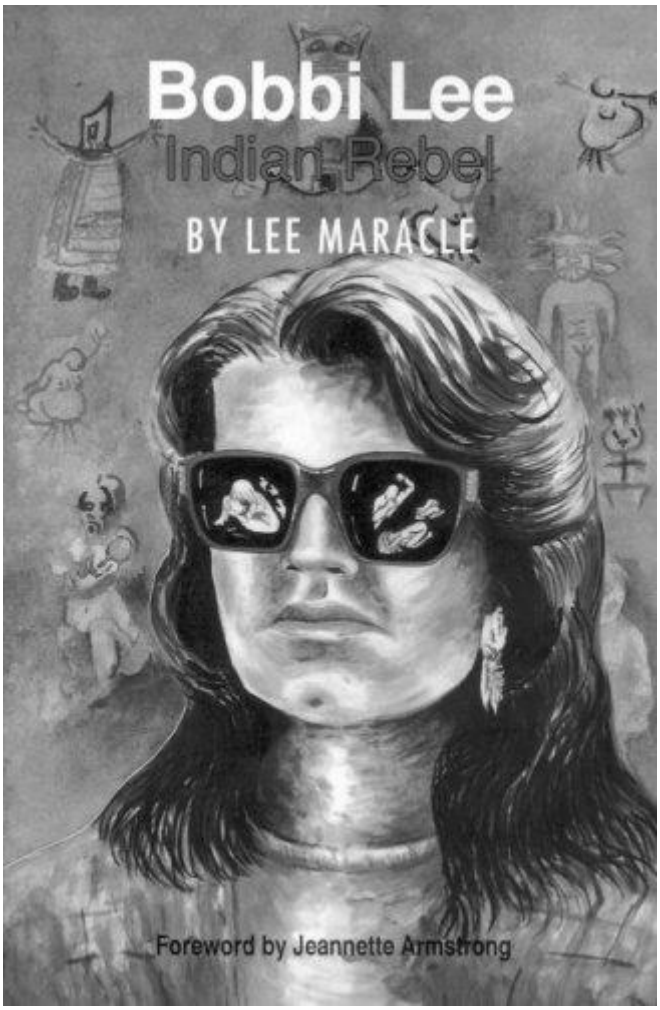
no livro transcendem a esfera individual porque refletem problemas enfrentados pela coletividade aborígene canadense, relegada ao interstício da história, capítulo violento do colonialismo. Em *Bobbi Lee*, a mulher adquire voz através da protagonista reveladora e reivindicatória que vai ao encontro da agenda indígena feminina no espaço hegemônico canadense. *Bobbi Lee* deve ser concebido à luz da possibilidade contra-hegemônica que compõe sua estética.

No prefácio de Bobbi Lee, a escritora Jeannette Armstrong declara que:

> This book is spoken at a time when writing was not considered a "useful" endeavour in the on-going struggle of our peoples. I speak of struggle to uncurl from the somnambulistic fetal ball, survival state that psychological oppression had reduced our peoples to, in the aftermath of totalitarianistic measures to disposses our peoples of everything that is meaningful in life. (p. 15)

Entendemos que *Bobbi Lee* foi um desbravador de caminhos, um ato de coragem e fé na mudança que esse tipo de narrativa poderia causar. Como *Bobbi Lee* foi narrado em fitas cassete e então transcrito, Armstrong entende esse formato como um reflexo da oralidade cultural dos povos nativos. E, se as histórias de vida são altamente apreciadas nas culturas indígenas (ANDERSON, 2000; VIZENOR, 1999; SILKO, 1997) um relato autobiográfico como *Bobbi Lee* foi também um meio de chamar atenção desses povos para a importância da resistência através da literatura.

O subtítulo do romance *Indian Rebel* vai de par com a intenção de reação contra o poder estabelecido, pois através da alcunha 'rebelde' a autora determina seu lócus enunciativo cultural indígena e sua postura sociopolítica. Entendemos que tal epíteto opera na ironia: rebelde contra quem? Contra os indígenas ou a sociedade euro-canadense? Está feito ao leitor um convite à descoberta. Ainda podemos perguntar quais são os parâmetros dessa rebeldia e em quais instâncias ela opera, já que vemos relacionados no título o eu individual 'Bobbi Lee' e um epíteto que extrapola as esferas da individualidade? Um diálogo entre o título e a ilustração da capa, compondo a estética da violência enriquecerá nossa discussão sobre o assunto.



Logo abaixo do titulo, há uma ilustração em primeiro plano do rosto de uma mulher de cabelos negros e a pele morena, cuja ancestralidade indígena é marcada, a princípio, por um par de brincos que remete a artefatos culturais. Suas roupas estão pintadas em vários tons de vermelho, que se espalha também pelo sombreado no rosto. Os olhos estão cobertos por um par de óculos escuros que refletem figuras de agressão masculina contra silhuetas de mulheres nuas ao chão e uma figura solitária sentada abraçada aos joelhos. Em segundo plano há símbolos indígenas que remetem esteticamente a figuras rupestres. O tom de verde predominante contrapõe-se drasticamente ao colorido rubro do primeiro plano, denotando um eu que carrega os elementos de sua cultura, ainda que, por associação operem em segundo plano na sua memória. A função dialógica dos múltiplos olhares envolvidos no processo de observação da capa – a autora como ícone vê o mundo violento, enquanto a autora como ser humano examina essa produção e os leitores que estudam a capa – conecta autores e leitores ao panorama trágico de *Bobbi Lee*. Suas raízes ameríndias representadas nos desenhos não muito nítidos e parecem

referir-se a uma presença inconsciente que ainda não se materializou no sujeito. Seu presente está ancorado na imagem da mulher indígena violentada, cujo passado flutua nas sombras dos símbolos culturais de suas origens que precisam ser ressignificados para seus olhos poderem vislumbrar um futuro melhor do que os ultrajes do presente lhe apresentam. De qualquer forma esse rosto de mulher denota assertividade e segurança, elementos que compõem a estética de *Bobbi Lee – Indian Rebel*.

A partir da questão do confronto de culturas exposto de maneira conflituosa em *Bobbi Lee*, conflito esse que pauta a subjetividade e rebeldia da autora, focalizamos a violência como o eixo norteador de nossa análise. Como as definições sobre violência são múltiplas pela diversidade de campos de saberes que aprofunda essa questão, propomos um diálogo entre o conceito de violência que posiciona nossa concepção do termo e a proposta do livro.

> The Latin root of the word 'violence' is a combination of two Latin words – the word *'vis'* (force) and the past participle *'latus'* of the word *'fero'* (to carry). The latin word *'violare'* is itself a combination of these two words and its present participle *'violans'* is a plausible source for the word 'violence' – so that the word 'violence', in its etymological origin, has the sense of to carry force at or toward. An interesting feature of the etymology is that the word 'violation' comes form this very same source as the word 'violence', which suggests to us the interesting idea that violence is somehow a violation of something: carrying force against something constitutes in one way or another a violation of it. (GARVER, 1972, p. 46-47)

Bobbi Lee é justamente a narrativa das violações cometidas contra a protagonista, sejam no âmbito familiar, escolar ou na esfera pública e em relações de trabalho. A rebeldia de Bobbi Lee vai de encontro a todas essas violações em sua busca por sobreviver aos ultrajes impostos a ela, tornando-se elemento constitutivo de sua narrativa. Repetidos episódios de etnocentrismo, racismo e machismo mostram esse sujeito constituído contra a corrente natural da sociedade, pois a violência encontra-se no cerne de sua concepção como ser no mundo. Podemos conceber a narrativa como uma arena dialógica na qual o sujeito se

constrói e se destrói simultaneamente. Para que surja um indivíduo capaz de emitir sua voz, o outro, o eu imóvel e calado, deve ser condenado à morte. Nesse sentido, o processo de criação supera o eu ao mesmo tempo que abre possibilidades à sintaxe do ser. A autora declara que:

> Creation is not passive. The birth, re-birth process of the earth, her storms, eruptions, tidal waves, floods, droughts and the coming of periodic ice ages attest to a local lack of passivity Individually, every living thing on earth must labour to re-create itself. Seeds burst from the shell to regenerate and the process of birth for mammals is accomplished with much blood shed. The re-birth of any social order is not passive. We cannot live in this world the way it is. (*Bobbi Lee*, p. 8)

O processo criativo é cruel, porém necessário para compor o divisor de águas entre o que 'não quero ser' e aquilo que 'devo me tornar'. No dizer de Maracle, a terra figurada como feminina alegoriza uma mulher recriando a nação ao 'dar à luz' a sua narrativa. As palavras são sementes calcadas no sangue e sofrimento dos elementos fundadores do *self*. A terra como substantivo feminino é uma metáfora da autora recriando a nação que se condensa no 'nascimento' de *Bobbi Lee – Indian Rebel*. Bobbi Lee é um sujeito no limiar de duas violências: a vivida no seu cotidiano e a própria do processo criativo, o qual lhe tira da condição de assujeitamento. Se entendemos que "Escrever já é um ato violento da palavra no processo de representação de uma realidade, no processo de dar uma ordem ao caos da experiência" (Izarra, 2008, p. 42) e se a violência é justamente aquilo que será representado, afirmamos que a autora localiza-se no cruzamento da morte à identidade designada pela sociedade e do renascimento da identidade autoconstruída.

As reflexões de Lee Maracle sobre sua própria narrativa, mostrando esse sujeito que sempre se renova através das palavras, colocam o narrar como núcleo de seu trabalho. Sua história é um eterno presente na construção e descoberta de si, assim como o tempo da narrativa (o momento em que se escreve) é sempre presente. Dessa forma, o presente se desdobra em duas instâncias através da experiência do sofrimento que a levou a relatar para ressignificar o mundo. A autora deixou de ser objeto do outro e desconhecida de si mesma, sem saber qual rumo

tomar, e tornou-se agente através da dor expressa em sua obra: “Eu me tornei mulher através das minhas palavras”, ecoa Maracle (*Bobbi Lee*, p. 230).

Assim, nossa análise será pautada na tríade constituída pelo eu, o narrar e a violência, e está subdividida em tópicos intitulados: A Presença da Violência Epistemológica: A Formação do Eu; Violência Interna e Espaço Urbano: a Ruptura no Presente; e Violência Social e Política: o Eterno Presente. Maracle afirma no epílogo:

> This epilogue is intended to fill in the missing pieces that came alive in my memory through the long process of unraveling that began in 1975 – the year I realized I was too young to write Volume Two with any accuracy. Some of those memories are partially accounted for in *I Am Woman* and the rest are inserted here on the final pages I will ever write about Bobbi. (p. 201)

A partir desse dizer, consideramos o prólogo e epílogos de sua autobiografia e o livro *I Am Woman* como presentes continuados da busca por um lugar no mundo iniciado em *Bobbi Lee – Indian Rebel*, além de comporem narrativas que aprofundam discussões sobre as mobilizações sociais e as reflexões subjetivas de Bobbi Lee.

A VIOLÊNCIA EPISTEMOLÓGICA NA FORMAÇÃO DO EU

A epistemologia se alicerça no diálogo estabelecido entre estruturas cognitivas e emocionais do sujeito na apreensão do mundo a partir de sua perspectiva que ele passa a entender como realidade. As relações entre sujeito e as instâncias sociais, culturais, políticas, geográficas e afetivas que ele venha a tecer no mundo cognitivo, perfazem seu processo epistemológico, como afirma Waters no excerto abaixo:

> Epistemology occurs when infrastructures of cognitive and affective frameworks of a worldview come together in apprehending the world or reality, as we come to know it. Reality comes to us and is made by us in the world through all our relations including ourselves as part of that of which the world is made. (WATERS 2008, p.161)

Em suma, o sujeito epistemológico emerge do ato cognitivo de conceber o mundo e de se reconhecer como parte dele a partir do autoconhecimento e das inter-relações. A narrativa é o espaço da possibilidade da construção desse sujeito a partir de suas responsabilidades e de seus desejos, entendendo o desejo como mola propulsora da existência e da vontade de ser.

Os elementos constitutivos da experiência de *Bobbi Lee* e seu conhecimento surgem das relações de violência, pobreza e falta de oportunidades que moldam seu cotidiano e de suas aspirações à mudança. Podemos ler tais aspirações, considerando a questão do ser a partir da fenomenologia de Heidegger, que explica o "mundo do *dasein* (o ser no espaço – o ser em algum lugar) como um mundo de significados que irradiam unicamente do ser capaz de agrupar, relacionar, usar e desejar coisas." (LANGAN, 1959, p. 23).

> We want peace. Peace, freedom from warring conditions, freedom from conditions which annoy the mind. Violence, an unjust and unwarranted attack, to distort meaning and understanding. (p. 7)

Bobbi Lee se constrói em espaços de violência, os quais conclamam ao mesmo tempo que pautam a formação do sujeito subalterno que deve escolher entre o ser (existir) ou não-ser (morrer). Assim, a protagonista se forma ao devir narrativo pautado pela violência que colocou os indígenas em uma prisão invisível. Compreender o mundo é significar, articular ou ainda transcender essa violência diruptiva do conhecimento de mundo e libertar-se dessa 'prisão'.

A intenção primordial em *Bobbi Lee* é contar a história de si. O elemento a ser compreendido é a presença da violência na constituição da subjetividade – ao mesmo tempo alvo da narrativa e ponto de partida. O próprio ato de narrar justapõe-se à descoberta de si e do mundo pela rememoração. Sendo assim, no contexto da construção dessa autobiografia, o processo de seleção, ocasional evidência ou ocultação de certas lembranças é essencial para a compreensão da subjetividade de Lee Maracle.

Maracle (*I AM*, p. xi) explica que "Understanding – what I am standing under – challenges me to re-create the tools inside". Nesse sentido, sua narrativa é moldada

pela necessidade e desejo de construir-se aliada a um eu atormentado e oprimido. Suas 'ferramentas' (*tools*) são os fatos trágicos de sua vida que compõem seu texto.

A violência é portanto o ponto de intersecção entre o ato de narrar e a configuração da existência através da narrativa. Segundo Green (1973, p. 37), "Há realmente uma base natural na insistência pela liberdade como o valor supremo na política assim como na moralidade pessoal. A busca por qualquer fim incompatível levará apenas ao conflito e à violência." Portanto, a autodeterminação pelo combate às políticas que oprimem a protagonista rebelde só pode partir da violência.

Emma La Rocque (apud GREEN, 2007, p. 61) aponta que "a colonização ou qualquer outra forma de coerção é um modo de desumanização" e o sistema colonial ao exercer seu poder coercitivo é, portanto, uma forma de violência. La Rocque segue as teorizações de Freire e Puxley para explicar que nossa capacidade de fazer escolhas é aquilo que nos dá 'agência moral' e nos torna humanos. Se sob coibição somos suprimidos de nossa humanidade, um sujeito, ao emergir desse contexto de repressão, só pode se reconhecer pela violência da supressão do direito de existir. Nesse raciocínio, os indígenas do Canadá ainda vivem em um sistema colonial, pois as leis que regem suas comunidades partem do governo euro-canadense.

O sistema colonial gerou uma violência ainda maior contra a mulher indígena. Kim Anderson (2000/2008, pp. 99-112), no capítulo "The Construction of a Negative Identity", faz um panorama da construção da identidade negativa da mulher indígena desde o encontro colonial no Canadá até os dias de hoje. Há narrativas da descrição dos europeus sobre o corpo da mulher indígena e sua fascinação pelo visual desnudo e exótico e o consequente estereótipo negativista sobre essas mulheres como objetos sexuais. Anderson também coleta diversos depoimentos de escritoras indígenas narrando suas experiências com abuso sexual, seja contra si próprias ou contra alguma outra mulher de sua comunidade e também contra crianças. Sendo assim, *Bobbi Lee – Indian Rebel* relata uma história de violência que denuncia as esferas públicas e privadas constituídas no sistema colonial, através da voz da mulher.

Lee Maracle afirma:

> For us language is sacred. Words represent the accumulated knowledge, the progression of thought of any people. To distort

> meaning, understanding, in the interest of pacifying a whole population in the face of massive rape and exploitation, is the worst kind of violence. This country knows in its heart that we have never been violent. We have never in our history distorted meaning or attacked anyone unjustly. (*Bobbi Lee*, p. 7)

This country refere-se ao Canadá, o lugar da violência estabelecida entre os povos nativos e o governo canadense. A única resposta ao estupro e exploração que configurou o período da ocupação européia no Canadá é a resistência e a violência como modo de sobreviver. A violência injusta, cujo único objetivo é explorar, profana o direito básico de existir através das palavras, que são o meio para alcançar e partilhar o sagrado, pois nelas reside o próprio sentido da vida. Assim, escrever é o meio de recuperar essa história arrancada pela raiz, partilhar a experiência e o conhecimento para recuperar o lugar 'sagrado' de sua identidade. Nesse sentido, a história de *Bobbi Lee* é um ato de solidariedade, pois abre caminho para a sobrevivência da mulher indígena ao alertar e partilhar a violência sofrida. Sua resposta a *understanding* é entender o que ela está "standing under", mostrando um ser sob pressão, o que a desafia a recriar as "ferramentas internas" (*I Am*, p. xi), no caso através da escrita e, como ela mesma declara, "A vida de Bobbi Lee é sobre os motivos pelos quais devemos falar." (*Bobbi Lee*, p. 11). A escrita e a fala configuram em seu entender uma luta pacífica. No entanto, de qualquer forma, é uma luta; e, imbuído ao sentido da luta, está o movimento de oposição, que reflete a raiz da palavra violência.

O racismo é um dos elementos constituintes da violência presente em *Bobbi Lee*:

> [...] after I entered school I became aware that I was an Indian and that white people didn't like me because of the color of my skin. I talked about it with kids on the Reserve but they would just say 'We don't like whites either'. […] Like most of the kids, when some white called me a name or abused me, I fought back. But otherwise I just ignored them like everyone else, fighting their contempt with silence. (p. 33)

A violência traduzida em segregação racial só foi realmente percebida ao entrar na escola, onde o processo de socialização com a sociedade branca teve um início conturbado. O segregamento era significado através de emoções negativas e, por ressentimento, a devolutiva era o desprezo, sem Lee Maracle conseguir entender bem por que essa situação estava estabelecida. Ou seja, o conhecimento nebuloso desse processo de segregação a colocava em um limbo identitário na condição de não-pertencimento. O silêncio, o não-dito também age como uma forma de violência passiva ou uma não-violência. Ignorar, no dizer de Maracle, era igualmente "combater o desprezo", mas se ignorar também é uma forma de desdém, é igualmente um ato de violência. Ao mesmo tempo, o silêncio é uma forma de apatia, o que Maracle entende como autoapagamento ou invisibilidade. Segundo Maracle "o resultado de ser colonizado é internalizar a necessidade de permanecer invisível" (*I Am*, p. 8), ou seja, não chamar atenção para si como indivíduo e não criar situações de confronto direto no qual o indígena é minoritário. A violência contida pela pressão externa em tão tenra idade, presa na armadilha do processo de segregação racial, foi a semente da constituição do eu como um 'campo minado':

> Generation to generation the hurt of defeat accumulates in the consciousness of the colonized, until defeat itself becomes the norm. Exhaustion overtakes the oppressed, resistance seems useless; finally implosion occurs, and the systems which existed for thousands of years break down. This breakdown occurred during my lifetime and continues to this day. (*I Am*, p. ix-x)

Sua subjetividade é construída em um panorama de guerra, pois a implosão (*implosion*) descrita acima se refere a um movimento destruidor endógeno. Ou seja, a presença euro-canadense se faz no sujeito antes por um movimento destruidor que gera a contenção de seus sentimentos de raiva e de suas frustrações. O tempo presente se renova através dessa violência, mas também da necessidade de escrever para ter voz, para libertar a fúria que o mantém cativo.

Maracle se sentia "sob os holofotes dos brancos" (p. 34) por todo desconforto causado pelas relações de tolerância e racismo daqueles que 'suportavam' sua presença. A autora afirma que para ela e seu povo "[…] o racismo não é uma ideologia em um mundo abstrato, mas uma parte muito prática e real da existência.

O sofrimento, o efeito e a vergonha são tangíveis, mensuráveis e criminosos." (*I Am*, p. 4). Assim, escrever é o modo que a autora encontrou para expressar os efeitos dos desmandos da colonização.

Uma amiga de escola (branca), cujo pai era extremamente violento, identificou-se com Maracle por causa de seus próprios problemas familiares, e elas acabaram se tornando amigas. Em decorrência dessa amizade, todas as crianças brancas diziam que não poderiam mais conversar com elas devido à proibição dos pais, pelo fato de Maracle ser indígena. As amigas passaram a sofrer *bullying* através de xingamentos e imitações "como os índios que aparecem nos programas de televisão, dançando e gritando hoo, hoo, hoo" (p. 48). Quando a amiga a levou em casa a mãe disse "o que pensa que está fazendo trazendo essa índia para a residência dos Lynn? Não sabe que não queremos índios aqui?" (p. 49). A amiga chorou em decorrência do incidente, pois não havia percebido a seriedade dessas questões em sua casa, segundo comenta Maracle. A autora aponta para o fato de, ao assistir a filmes de índios e cowboys sem refletir sobre o assunto, você não perceber os elementos de segregação, e por isso a colega foi surpreendida pela reação da mãe. O racismo está imbuído no discurso cotidiano como um dado e não como elemento problematizador. Depois disso Maracle optou pela autoexclusão:

> Well, after that experience I thought a lot about just taking that sort of thing – letting it just happen to me without doing anything. I started being a bit arrogant and found that the more cocky I was, the more racism came out…and I was glad when it did because I didn't like phoniness. I like people to be sincere, not the usual phoney and paternalism. (p. 49)

Volta a idéia do 'holofote dos brancos', mas dessa vez não há indulgência, mas sim agressividade. No entanto, a agressividade começou a ser preferível à falsidade, algo associado pela autora ao paternalismo e, portanto, ao mundo masculino que ela critica. Sua única arma de defesa passou a ser a arrogância, fator que ajudou a provocar reações mais explícitas por parte dos brancos. No entanto, entre as tais reações estavam a violência física, pois, como Maracle explica:

> It happened fairly regularly that one would come up to me and ask "No offense, but are you Indian?" I would always reply, saying "Yes, I

> am…but, no offense, are you white?" […] And because I wouldn't kowtow, bow and scrape or be their scapegoat, I got into a lot of fights and was beaten up more than any kid I knew. (p. 50)

Recusar a ser o bode expiatório (*scapegoat*) é evidenciar a culpa do colonialismo pelo racismo, o que incomoda o *status quo* imperialista. O discurso religioso do sacrifício é empregado ironicamente para espelhar o desrespeito pelo dom sagrado de existir. A noção do sagrado estabelece-se às avessas e o corpo investe-se então como signo de resistência. Sobre o corpo como signo, Foucault declarou que,

> […] the body is also directly involved in a political field; power relations have an immediate hold upon it; they invest it, mark it, train it, torture it, force it to carry out tasks, to perform ceremonies, to emit signs. This political investment of the body is bound up, in accordance with complex reciprocal relations, with its economic use; it is largely as a force of production that the body is invested with relations of power and domination; […] (FOUCAULT, 1984, pp. 172-175)

Se por um lado há um grupo que domina o corpo pela força, o corpo obstinado transforma-se em uma força contra-hegemônica. Tal solidez cresce em rebeldia no sujeito que está em crescimento.

As primeiras experiências com o racismo fora do seu ambiente de origem se deram aos dezesseis anos. Nessa época, Lee já havia tido algumas experiências com abuso de álcool e já se configurava como uma pessoa difícil de lidar, uma rebelde, como ela se autodenomina. Assim, se mudou para Vancouver, uma vez que a mãe a expulsou de casa pois ela tinha se tornado "demais para ela (a mãe) aguentar." (*Bobbi Lee*, p. 51).

> There (Vancouver), as an Indian, you get those who just ignore you; those who allow you only to become only casual acquaintance; and those few whom you can actually become friends with. (p. 56)

Longe de casa ela conseguiu elencar esses três tipos de “outros” (os que a ignoram; os que têm uma relação casual e os que realmente se tornam amigos), explicando que apenas alguns poucos eram excessivamente racistas. Esses três ‘outros’ entram em comparação com suas experiências em outra cidade, Visalia, na Califórnia, quando trabalhou com agricultores mexicanos, onde as pessoas simplesmente a ignoravam.

> Visalia was really a strange “Mexican” town. It was like two little towns, with the Mexicans living on one side and the whites on the other. […] This was my first experience with really blatant racism. Not that I’d never experienced racism before – far from it. But here it was so common, so much part of everyday life that people never even thought about it. (p. 53)

Em Visalia, a separação racial era materializada na configuração do espaço, assim a segregação era algo mais explícito, mais fácil de conviver, ainda mais para Bobbi Lee, que preferia a sinceridade à hipocrisia, como já declaramos anteriormente. No entanto, Lee critica o racismo reverso estabelecido por parte de quem se denomina mexicano, apesar de sua origem estadunidense e se sente superior aos brancos, aos negros e aos indígenas. Tal postura passa a ser parte do dia-a-dia e, como a situação não é problematizada, estabelece-se a apatia, a não mudança. Racionalmente, ela não encontrava nenhuma razão para o racismo, principalmente para a superioridade gratuita dos mexicanos sobre os indígenas, já que eles também eram descendentes de indígenas – o que negavam, dizendo ser descendentes de espanhóis. Mas, mesmo relegando esse status superior aos europeus, os mexicanos destratavam igualmente os brancos que iam à sua parte da cidade. Ou seja, a situação de racismo era de acomodação, o que incomodava Bobbi Lee.

> I don’t know how to say it but with Mexicans and whites it was more like a reciprocal relationship whereas black people seemed to be subjected to a more one-sided racism. Their reaction to white racism wasn’t very strong. They didn’t defend themselves and tried not to offend whites. It seemed to me they had kind of slave mentality, treating whites like they were their bosses. (p. 55)

A autora faz uma relação entre a história de escravidão dos negros e a mente colonizada: o que começou como uma semente consolidou-se como uma raiz e

brotou, fazendo parte de sua subjetividade. Lee explica que os mexicanos gostavam de provocar, reforçando seu estereótipo de preguiçosos ao andar devagar na frente dos brancos. Mesmo assim, o ponto de partida sempre era a comunidade branca, pois o estereótipo reproduzido pelo mexicano como forma de resistência era determinado pelos brancos. Lee não conseguia entender a desunião entre as diversas minorias, já que tinham um inimigo em comum. Enquanto os mexicanos lançavam mão da reprodução do estereótipo, os indígenas, segundo Bobbi Lee, usavam seu estoicismo, raramente quebrado por alguma reação de hostilidade. “Eles (os indígenas) viam essa atitude de não gostar de indígenas como uma estranha peculiaridade dos brancos e simplesmente aceitavam como parte de sua existência” (p. 54). Crítica a todos os grupos étnicos e sociais que conhecia, Bobbi Lee encontrava-se em estado de negação, pois não conseguia estabelecer pontos de identificação com nenhum deles.

O racismo atingiu Bobbi Lee antes de tudo dentro de sua relação familiar. Quando o pai ficava bêbado, ele chamava a mãe de “dirty old squaw” (p. 34). A figura masculina de referência para Bobbi Lee era a de um pai que subjugava a mãe tanto em questão de etnia como de gênero. O pai como antagonista de um lado, e uma mãe perdida em seus próprios pensamentos [...] mamãe passou a falar sozinha e perdia o controle por qualquer coisa[...]” (p. 34) não podiam oferecer um modelo que Bobbi Lee quisesse seguir. Tudo que ela sabia é que não queria se tornar parecida com a mãe.

Originária de uma família desestruturada, com constantes brigas entre os pais e uma condição de pobreza extrema agravada pelo frequente abandono do lar pelo pai, os laços identitários de Bobbi Lee se romperam desde os grupos sociais mais primários. Além disso, seu pai era violento, batia nela e nos irmãos principalmente por suspeitar que eles não eram seus filhos biológicos. Por muito tempo, Bobbi teve a mãe para se apoiar, mas houve um momento em que ela se tornou extremamente moralista, religiosa e apresentou distúrbios psicológicos, o que acabou distanciando-as. As constantes discussões que Bobbi começou a ter com o pai e com o restante da família traziam à casa uma atmosfera de “muita tensão” (p. 69), e por isso Bobbi passou assumir o que ela nomeia de estilo de vida *hippie* (p. 75), o que consistia de fazer pequenos tráficos, usar drogas e viajar pedindo carona, basicamente para ficar longe da família.

Se a relação familiar falhou em lhe oferecer um lugar de pertencimento, tampouco a escola o fez. Além de ter oferecido o primeiro contato mais direto com o racismo, foi o lugar onde a autora começou a dar vazão à sua violência. Ela conta da passagem em que ia para a escola e alguns alunos começaram a insultá-la e bateram nela. Ela se defendeu aos gritos, ameaçando matar todos eles, o que piorou as coisas pois, em retaliação, atacaram-na mais fortemente no estômago; ela ficou muito machucada e adoeceu e teve de se ausentar da escola por dois dias. Na sua volta, estava jogando softbol, quando defendeu uma bola que atingiu o estômago de uma colega:

> She fell down, unconscious, while all her friends came rushing in to beat me up again, yelling that I'd done it on purpose. "You're bloody right," I yelled back, "and if you come closer I'll smash you with this bat!" As they moved in, I swung the bat around and nearly hit one of the girls in the head. Someone ran in to get the principal while one of the girls who hadn't been involved in the matter said, "No one is going to hurt you Bobbi. Why don't you give me the bat and let's forget it?" "Get away," I said, "or I'll knock your head off too! (p. 36)

Essa cena demonstra uma ruptura violenta do sujeito em um ambiente que deveria ser responsável pela sua educação e socialização formal. Após esse episódio, ninguém mais se aproximava dela e ela passou a ficar completamente excluída. A única amiga que ela tinha, uma menina judia de quem ninguém se aproximava, passou a ser bem tratada pelas outras meninas como meio de condenar Bobbi ao ostracismo, e isso conseguiu separar as duas amigas, levando-a a concluir que todos os brancos eram "racistas cruéis" (p. 37) com quem ela não queria mais se relacionar. Após isso, ela desistiu de ir à escola e chegava a beber mostarda com água para ficar com dor no estômago e ter desculpas para ficar em casa.

Apesar de mal ter conseguido passar o oitavo ano, começou bem o ensino médio, principalmente para provar para si mesma que era inteligente e contrariar a opinião dos colegas que a chamavam de "burra" (p. 42). Um dos professores que a chamava de "turista" (*visitor*) pela baixa frequência às aulas, foi o responsável por um difícil episódio na vida de Bobbi Lee:

> [...] well for some reason, I just flipped out; something snapped in my head and I started crying and throwing desks around. I even threw one at the teacher and turned over his table. In a few minutes some teachers came in and grabbed hold of me, dragging me down to the nurses' station where I was given a bunch of tranquilizers. They sent me home after I'd calmed down. (p. 46-47)

Até esse ponto, grande parte da pressão na escola irrompe-se em violência, ou definindo melhor, contraviolência ao racismo e discriminação sofridos. Finalmente não foi possível mais calar como mecanismo de defesa. Os mecanismos de poder disciplinadores que regulam a escola 'calaram o contradiscurso' com drogas tranquilizantes. Nessa cena está retratada a falência da escola como instituição pedagógica educativa. A escola e a família falharam em seus objetivos primários de formação do sujeito. Bobbi Lee foi transferida a outra instituição – a ala psiquiátrica de um hospital – que repete a conduta da escola, pois tenta controlá-la em vez de orientá-la.

> I was pretty upset about being put in a psychiatric wing of Lion's Gate Hospital in North Van for three weeks of **forced rest**. The doctors told me I'd had a nervous breakdown and, with a little rest, would soon be all right. I was pretty upset about being put in a psychiatric ward and was very uncooperative at first. They had all these little programs for the patients and refused to participate in any of them. A girl down the hall was also uncooperative and my first afternoon in the hospital she tried to escape. They caught her sneaking down the stairs and she fought like a wild cat with the nurses. They finally calmed her down with some injections and the next morning she was sent off to Riverview Mental Hospital. (p. 47, grifo nosso)

Novamente a política da coerção sobrepõe-se à prática educativa do indivíduo. O objetivo não é curar o doente, considerando seu histórico sociocultural, mas sim adaptá-lo e moldá-lo, pois "a disciplina fabrica assim corpos exercitados, corpos dóceis" (Foucault, 1997). A partir de sua submissão, esse corpo está

preparado a operar dentro das normas dos aparelhos disciplinadores. A prática disciplinar “estabelece no corpo o elo coercitivo entre uma aptidão aumentada e uma dominação acentuada” (idem). As políticas eurocêntricas transformam o assujeitado em bode expiatório e tornam esse sujeito útil à medida que aceita os desmandos das instituições. A idéia é sufocar a voz reivindicatória para que sobressaia o discurso do poder e da ordem.

O espaço hospitalar retratado por Bobbi Lee adota a política do ‘cooperar ou sofrer’. Apesar de o psiquiatra atestar que Bobbi Lee teve apenas um ataque dos nervos, ela era constantemente ameaçada a ser internada em um hospital psiquiátrico caso não se comportasse de acordo com as expectativas da instituição (tomar os remédios, participar das atividades sociais propostas e obedecer as ordens sem contestação). Percebemos que a intenção de cura não recai sobre a enfermidade do corpo em suas disfunções fisiológicas, mas sim na regulamentação da ‘doença social’ do corpo como elemento contra-discursivo. Assujeitá-la a partir dos tranquilizantes, na verdade causava uma impressão temporária da vitória do poder disciplinador e satisfazia exigências imediatas e acessíveis de controle, que vão ao encontro apenas do aparelho burocrático, que posterga e transfere responsabilidades.

O poder coercitivo e moldador do espaço hospitalar foi retratado por Maracle em outra passagem de sua vida. Devido a uma queda de skate quando era criança, passou a ter dores horríveis nas costas, o que a impediu de continuar praticando esportes, umas das únicas coisas que lhe prendia à escola. Quando a dor ficou insuportável, mesmo após inúmeras fisioterapias, ela teve de retornar ao médico.

> [...] the doctor thought it might be cancer. He sent me to the hospital and they did a bunch of tests […] As it turned out, all I had was a minor slipped disk. Still can’t figure out why that stupid doctor didn’t take an x-ray and find it out earlier. Guess he was morbid about cancer or something. (p. 67)

A figura do médico, retratada como mórbida é mais uma expressão do exercício banal do poder. Com medo de morrer, Bobbi Lee passou dois dias pensando em seu papel na vida. No prólogo do romance ela diz ser o verdadeiro luto aquele que se tem por alguém que nunca contribuiu para mudar sua história, ao

comentar a morte de Don Barnett, a quem ela admirava na sua defesa pela inclusão. Assim, parte do seu medo de morrer advinha do vazio sociopolítico e cultural de sua vida. Em *I Am Woman* Maracle declara:

> I have the dubious honour of possessing the worst spinal subluxations ever treated by my chiropractor. What that lovely Latin teeth-sticking phrase translates into was daily and then thrice-weekly treatments to straighten out my back. It took two years. When I wrote that our "backs bent double with the effort" and "crippled and paralyzed us", I meant that figuratively and literary. (p. 7)

Maracle retrata o corpo como o espaço de configurações sociopolíticas. Sua doença física refletia o fardo do colonialismo sobre suas costas e de seu povo, paralisando ações libertárias. Nesse sentido, o médico é uma figura real, mas também uma metáfora ao poder colonial, e a doença do corpo físico figura como a enfermidade da apatia frente às conquistas sociopolíticas.

Qualquer tipo de submissão e paralisia incomodava Bobbi Lee, principalmente quando se referia ao posicionamento feminino. Ela costumava chamar sua irmã Joyce de "yes girl", pois nunca contestava declarações racistas e sempre parecia tímida na presença de rapazes brancos, colocando-se como "cidadã de segunda classe" (p. 49) a fim de evitar atritos. Comparativamente Bobbi Lee se retrata de maneira oposta pois "lutava o tempo todo para manter alguma dignidade, recusando-se a aceitar qualquer porcaria racial ou ser uma 'yes girl'" (*Bobbi Lee*, p. 50).

Sua irmã Joan foi estuprada e não delatou o criminoso por ter herdado da mãe a ética cristã que a fazia se sentir culpada pelo ocorrido. Vê-se nessa passagem uma crítica ao cristianismo como aparelho de poder de submissão. Bobbi Lee também passou por um estupro que só é relatado, ainda de modo velado, no epílogo da edição de 1990.

> My rapist was a white man, but he could have been an Indian. As a child, a young boy leaped at me, tore at my clothes and was stopped by another boy – both were native. A good man brings back all the horror by contrast. All those nightmares you could not remember, all those memories you could not talk about, or think about because you

> would have to feel that way again would come back. They were child memories, empty of explanation, devoid of understanding and rich with terror. (*Bobbi Lee*, p. 233)

Entendemos que há uma sobreposição do eu mulher sobre o eu indígena. A violência do estupro acomete as mulheres tanto por membros de fora quanto de dentro de suas comunidades. Nesse sentido, lutar é o meio de se autoafirmar para não ser uma “yes girl” e buscar políticas que incluam a mulher social e politicamente. Maracle declara que

> I am woman. Not the woman on the billboard for whom physical work is damning, for whom nothingness physical oblivion is idyllic. But a woman for whom mobility, muscular movement, physical prowess are equal to the sensuous pleasure of being alive. The dead alone do nothing. Paraplegics move. I want to move. (*I Am*, p. 17)

Ser mulher é o elemento que transcende a paralisia e a morte. Maracle propõe que o corpo feminino assujeitado pela reificação da mulher como objeto de consumo deve ser rejeitado em nome da subjetivação do eu feminino. Maracle acredita que a invisibilidade feminina não será superada pelas imagens de perfeição esvaziadas de significados veiculadas pela mídia, mas com a concepção da força do corpo da mulher como espaço de significação sociopolítica.

Sua força como mulher foi exposta através de seus textos. Ela afirma que através de *Bobbi Lee – Indian Rebel*,

> […] had begun the long process of unraveling what it would take to get back to the little girl and the woman that lived inside me but who was paralysed by huge amounts of garbage collected for some twenty-five years. (*Bobbi Lee*, p. 199)

Significar sua existência através da narrativa é libertar a mulher que se esconde atrás da menina que sofreu inúmeras violências no seu processo cognitivo. O seu lugar de pertencimento será encontrado a partir do seu eu-feminino que vocifera suas críticas contra o sistema opressor que lhe impôs a violência e causou rupturas na sua constituição como ser humano em um processo endógeno como veremos mais explicitamente a seguir.

VIOLÊNCIA INTERNA E ESPAÇO URBANO: A RUPTURA NO PRESENTE

Ao sair da periferia onde foi criada, Maracle mudou-se para Toronto. Passou a morar com a amiga Stacey em uma casa em Spadina Road com dez ou doze quartos, cujos moradores tinham entre quatorze e dezoito anos. O lugar era sempre revistado pela polícia, que quebrava a porta dos quartos antes mesmo de dar tempo das pessoas se moverem para abri-las.

Muitos dos jovens eram usuários de drogas e pequenos traficantes e alguns deles tinham armas pesadas (um traficante foi morto por um dos habitantes dentro desse lugar). Constantemente todos eram levados à delegacia e revistados. Os policiais que sempre faziam batidas nessa casa eram chamados de "esquadrão da moralidade":

> These raids by the "Morality Squad" became so frequent while I was living at this place that we always tried to stay out till five or so in the morning and sleep during the day. It was a strange world. (p. 81)

As constantes batidas policiais, a violência sempre presente, a troca do dia pela noite configuravam um mundo 'estranho'. Esse vocábulo se repete por todo o romance: a comunidade em que vivia quando era pequena era estranha (p.25); Visalia era uma cidade estranha (p. 53); as moças da nação Nisqually tinham um comportamento estranho (p. 149); igualmente estranho era seu relacionamento com um rapaz chamado Doug (p. 98).

> My relationship with Doug was kind of strange; it was never a reciprocal relationship. Doug would always try to get me to talk with him, to form some kind of deep relationship, but I'd just cut him off, or cut myself off, at a certain point. If I didn't want to talk, I didn't talk. And if Doug was talking about something I didn't want to hear, I didn't listen. It was weird. I was an appendage – kind of parasite – but at the same time I was detached and unconcerned. (p. 98)

Ela era um suplemento, uma continuidade de Doug, ou supostamente deveria ser, mas era um suplemento ruim, de quem ele deveria se livrar, como uma doença.

Essa era a imagem que tinha de si mesma, um complemento ruim, assim como era sua vida, a cidade e sua família.

Para fazermos uma discussão mais abrangente sobre a noção do vocábulo "estranho" que nos auxiliará na análise do livro, tomemos as palavras de Maracle:

> Our life is lived out schizophrenically. Our community desire emancipation. The great the desire, the more surely we leap like lemmings into the abyss of alcoholism, violence and suicide. (*I AM*, p. 21)

Freud (1919/2003) afirma que "quanto mais orientada em seu ambiente uma pessoa estiver menos ela terá a impressão de estranheza em relação aos objetos e eventos envolvidos" (p. 2). Por oposição, Bobbi Lee encontra-se desorientada e não envolvida com o ambiente ao seu redor, sejam quais forem os espaços de ocupação ou as pessoas e outros objetos cognitivos que façam parte de sua vida.

Viver esquizofrenicamente, no dizer de Maracle, refere-se a viver sem referência de pertencimento, viver à margem. A emancipação seria a saída para esse estado de esquizofrenia, mas em um movimento reverso pela paralisia imposta por um centro opressor, o álcool, a violência e o suicídio figuram como um modo de escapar desse presente em que tudo parece estranho. Considerando os estudos de Freud, encontramos um ponto de tangência entre o estranho, a paralisia e a esquizofrenia. Freud afirma que "o estranho é aquela categoria do assustador, que remete ao que é conhecido de velho e de há muito familiar" (idem). Ele segue rumo às raízes da palavra *unheimlich*, tendo em conta seus significados, etimologia e traduções desse termo que apontam para uma ambiguidade que explica a questão do estranho familiar.

Freud demonstra que a variação de significados da palavra *familiar* (*heimlich*) aponta para um sentido idêntico da palavra que lhe é oposta – *unheimlich* – *estranho*. Ou seja, o que é mais assustador é justamente aquilo que nos é familiar – no caso de Bobbi Lee, o próprio mundo, as pessoas, seus relacionamentos – e nos é estranho simultaneamente por não fazermos parte, por sermos rejeitados pela alteridade. "Não conseguimos ver nosso inimigo, mas sabemos que temos um", declara Maracle (*I AM*, p. 21).

A paralisia frente à luta se dá por não se conseguir identificar os mecanismos de inclusão frente ao poder de outrem. Foucault afirma que “O poder funciona e se exerce em rede. Nunca está localizado aqui ou ali, nunca está na mão de alguns e nunca é apropriado como uma riqueza ou um bem.” (1979, p. 183). A imaterialidade do inimigo como objeto assume uma dimensão hiperbólica no imaginário do indivíduo marginalizado. Viver em um campo minado, onde não se é possível localizar e deter o perigo, enfraquece o sujeito, que sofre rupturas internas por se enxergar impotente e condenado.

Bobbi Lee é um sujeito esquizofrênico à medida que a realidade lhe é impalpável pela marginalização do outro poderoso. A esquizofrenia é assim caracterizada “[...] pela ausência de contexto, falta de conhecimento e pela morte daqueles que poderiam ter nos ensinado” (*I Am*, p. x). O vácuo identitário, causado pela desvinculação da realidade e dos laços socioculturais e políticos, levou Lee às ruas e ao cenário das drogas.

> I think that unconsciously I wanted to overdose; I really hated my existence. I had taken this path deliberately, not out of ignorance or naïveté, and was just giving up on life. I knew the stuff would eventually kill me, yet I kept on taking it. And in the meantime I started feeling completely dehumanized, like a vegetable. I actually stopped acting like a human being – didn’t laugh, didn’t cry, didn’t find things funny or sad. (p. 105)

Em um estado semivegetativo, Bobbi Lee encontrou um meio de sabotar a própria existência, não tomar conhecimento da vida a seu redor, se desumanizar. O uso de drogas constitui a autoviolência cujo caminho era a morte por overdose. Esse estado de paralisia a poupava da necessidade e da possibilidade de lutar e causar mudanças. A desumanização é violenta porque destrói a possibilidade de agência do sujeito oprimido, o que ocorre em *Bobbi Lee* pelo apagamento do sujeito marginal e pela escolha do próprio sujeito em ficar alheio ao mundo que o cerca.

Doug terminou o relacionamento quando soube de seu vício em heroína: “viciados são pessoas perigosas” (p. 104), disse ele ao justificar que ele teria de sustentar o vício quando o traficante fornecedor da droga fosse lhe cobrar. Na verdade a perda para Lee foi mais prática que emocional.

> I felt sort of sad about doing Doug in that way because he really liked me and I had felt very little for him. I just lived with him for convenience sake; it was nice to have a man around and he was the best I could find at the time. This started to really make me feel bad. (p. 104)

No entanto, é interessante notar o fato de ela se contradizer quando afirma não sentir nada, pois se sentiu mal pelo que fez a Doug. Por mais que ela tentasse negar esse lado humano dentro de si mesma, que era um escape à falta de alternativas na vida, ela guardava sentimentos. Parte dela se importava com os seres humanos ("sempre fui sensível em relação às outras pessoas", p. 106), ou ainda quando ela se mudou da casa de Vern, um traficante, porque não aguentava ser tocada por ele ("cheguei a um ponto que me dava nos nervos quando ele me tocava", idem). Quanto mais as drogas a afastavam da realidade, menos ela conseguia encontrar caminhos libertários: "A maior parte do tempo que eu estava em Toronto eu me sentia inútil. Eu nunca refletia sobre qualquer situação em particular na qual eu estivesse envolvida, apenas pensava na inutilidade da minha existência." (p. 97).

A cidade lhe causava a noção de inutilidade, mas não oferecia elementos para ela encontrar seu caminho. Assim, tudo parecia inútil; por exemplo, trabalhar para ganhar dinheiro era apenas "existência inútil" (p. 97). Esse pensamento faz uma interface com as impressões sobre o espaço rural. Quando trabalhou em Porteville, uma pequena cidade dos Estados Unidos, na colheita de laranjas, sentia estar envolvida em algo maior no processo de semear e colher, uma atividade melhor do que trabalhar em restaurantes "onde nada estava crescendo" (p. 122). Tudo que se fazia em uma pequena cidade "deixa uma marca, conta para alguma coisa". (idem). Em contrapartida, em Toronto ou Vancouver, Bobbi Lee não se sentia parte da sociedade, causando assim um esvaziamento da identidade e do sentido da vida pelo ponto de vista sociocultural. Por suas constantes mudanças, Lee ocupou o que podemos entender por "não-lugares": segundo Augé, "Se um lugar pode se definir como identitário, relacional e histórico, um espaço que não pode se definir nem como identitário, nem como relacional, nem como histórico definirá um **não-lugar**." (1994, p. 73, grifo nosso). "Eu era assim, inconstante, intensa, sempre em movimento" (p. 46), declara Maracle. Assim como ela, muitos a seu redor

pareciam estar sempre em movimento e sempre mudando de um lugar para outro e, portanto, ocupando não-lugares.

A falta de identificação topográfica reflete o sujeito em uma incessante busca pelo pertencer, criar raízes, fazer diferença, escrever sua história, sem no entanto dispor de elementos cognitivos que lhe ofereçam vínculos sociais e políticos no espaço do macro-discurso eurocêntrico e o fim de sua peregrinação. Maracle tinha a impressão de que todos seus conhecidos estavam “envolvidos em algo (ilícito) ou fugindo de alguma coisa... ou normalmente os dois”. (p. 87). Ela se sentia como seus pares, pois também estava sempre envolvida em algo ilícito: pequenos delitos que cometeu quando criança e adolescente, como roubar em lojas, ou pequenos tráficos e o uso de drogas e álcool.

No excerto abaixo, Lee Maracle conta sua frequência nos (não) lugares de tráfico dos grandes traficantes e quando começou a realmente se drogar regularmente e a usar heroína:

> We’d usually go there around ten or midnight and stay till the early hours of the morning. It was a great hangout for prostitutes, pimps, pushers, perverts, and all kinds of creeps – every type and description. (p. 85)

Depois que a casa em Spadina fechou ela foi morar em vários lugares com Doug, que a estava sustentando nesse período, até começar a morar em um porão abandonado. Observamos o fato de a autora descrever várias batidas policiais em Spadina House, mas nenhuma nos becos onde realmente os traficantes se escondiam. Subrepticiamente há denúncia de corrupção policial ou de omissão e abuso de poder dos policiais contra quem não tem poder. Um exemplo é a ocasião em que um policial, que tinha um relacionamento informal com os jovens de Spadina House, estava muito tenso com o assassinato de um traficante conhecido. Os jovens estranharam seu comportamento alterado, apontando armas a todos e dando o comando para todos ficarem em fila. Um de seus homens pisou em um fio exposto e a luz se apagou. Isso o deixou muito nervoso e ele questionou com nervosismo quem era o responsável. Todos riram da resposta calma de Doug de que havia sido um dos homens dele e, por causa disso, ele os levou à delegacia. Podemos observar que, quando os meios repressivos por eles usados (cortar a eletricidade

após cada ‘batida’ que faziam em Spadina) podem estar sendo empregados contra eles mesmos, isso os desestabiliza. Ao mesmo tempo, podemos comparar a vida de Bobbi Lee a esse fio exposto, prestes a ser apagado a qualquer momento e mudar sua vida. Metaforicamente, ela vivia em constante risco de pisar em um fio desencapado, sob a ameaça da violência repentina e constante, eternamente sob pressão, sob a ameaça da impermanência trágica. Por exemplo, Spadina fechou logo depois desse episódio e ela teve de viver em vários lugares com Doug. A violência era lugar-comum em Toronto:

> There was a lot of violence and death in that place. Once this guy next to me in a restaurant just upped and died of a heart attack. No one even seemed to care; it was just a nuisance. Then there was a lot of open violence, by these motorcycle fanatics, and the rough stuff got worse in the higher brackets of drug scene, where tens and thousands of dollars and more were involved. This was just the beginning, I think, of heroin coming on to the market in a big way. Before, It was mainly pot and hash. [...] violence was becoming an everyday occurrence. (p. 83-84)

É importante considerar como ela configura esse espaço urbano, sempre temporário e violento, e que a levava a estar permanentemente no presente pela alienação em relação ao passado e ao futuro, cuja única escapatória era o mundo paralelo das drogas, que a tornavam um ser vaporoso, que participa desse presente, mas não sofre intensamente as vicissitudes e as violências dele.

Assim como a cidade era estranha, seus sentimentos em relação a si mesma e às pessoas eram estranhos, pois não faziam sentido com a condição humana. Bobbi Lee aprendeu em casa a descobrir coisas por si própria, mas o fato é que não se achava em condições de procurar nada. Assim, preferia se anular e se esconder para não ter que tomar decisão alguma. Enquanto o sujeito cognoscente é aquele que pode responder pelos problemas, Maracle era o reverso da medalha: “quanto mais eu usava drogas menos eu me importava em pensar em assuntos políticos ou econômicos” (p. 108):

> Maybe Toronto is the end of the line for me; maybe someday I’ll just drop dead on the sidewalk, be buried in some cemetery and that

> would be it? Simple […] I wouldn't even have left a small fingerprint, made the slightest dent; my life wouldn't have counted for anything, I'd just be gone. (p. 108)

Ela não queria viver conforme o sistema e não encontrava meios para rebatê-lo, por isso viver ou morrer era a mesma coisa. E para viver estando morta ela usava drogas, pois o sentimento de não pertencimento ou de inutilidade lhe incomodava. Ela não via sentido em trabalho algum e nem tampouco pensava em voltar para a escola. Assim, o fim da linha era em Toronto, onde ela podia viver 'estando morta', até que resolveu mudar sua situação. Porém, ela não foi bem sucedida em sua empreitada. No capítulo "*A Real Bad Trip*" Lee descreve a época em que estava morando com Vern, um traficante, mas ela não queria que ele a tocasse mais e assim resolveu ir morar com irmão, Ed, que tinha ido a Toronto para buscá-la.

> Well, one morning I decided that was it – I had to get out! So I packed my suitcase and took it over to Ed's place. At least I'd get away from Vern. But then I went and got really spaced out on dope. I shot heroin and also took some crystal methedrine and it felt like I was being torn and pulled in two entirely different directions. (p. 108)

O corpo cindido reflete-se na narrativa e metaforiza a dualidade subjetiva: parte dela estava em Toronto, perdida, e a outra parte queria ir com o irmão, voltar à família. A viagem das drogas metaforiza o fato de estar longe de casa, de não saber o que fazer com a própria vida. A esse respeito, Maracle declara: "Você tem de entender que esse foi um período em minha vida quando eu comecei a ver ou entender muitas coisas com a minha mente, mas meu corpo não fazia nada a respeito. O principal eram as drogas" (p. 107). A viagem ruim materializou o que ela revela nesse parágrafo: mente e corpo não estavam juntos e esse sujeito dividido configura um sujeito esquizofrênico.

Há uma alegoria da cisão configurada na descrição estética do espaço material: "Visalia [...] era como duas pequenas cidades" (p. 53); na reserva Nisqually havia "uma rua paralela ao rio, que dividia a reserva em duas partes" (p. 147); e também do espaço metafórico narrado anteriormente "era como estar sendo rasgada e dividida em duas direções totalmente diferentes." (p. 108).

A duplicidade do espaço alegoriza o eu dividido no sistema da marginalização espelhado por Bobbi Lee, que se enxerga frente a dois caminhos, hesitando sobre qual deveria seguir. Na verdade, a visão maniqueísta do mundo reflete o desejo de enxergar a vida de modo estanque e palpável, desconsiderando a fragmentação inerente aos processos de identificação. Por fim, o reconhecimento da presença destruidora da alteridade leva Bobbi Lee a um ponto de mutação: “Não sou como o resto... não sou alcoólatra... ralé... uma indígena estúpida ad nauseam” (*I Am*, p. 14). A expressão *ad nauseam* implica a vontade de asseverar sua posição. A construção do eu a partir da negação faz pressupor a rejeição ao estereótipo assinalado pelo discurso totalitário. Somente a partir desse momento Bobbi Lee começa sua longa jornada na busca pelos elementos que irão lhe ajudar na constituição de si: seu povo, sua família, sua história. Ela entendeu que foi a escravidão, a necessidade de convencer a sociedade branca colonial de sua validade que a levou a reconstruir seu próprio caminho. Maracle afirma:

> Fortunately, I never completely lost hope that there was some way to change all this shit around, to somehow be able to get on top of things, see the whole picture, then say, “This is the way it is; this is what I should be doing!” and then do it. I knew there was something wrong about the whole bloody system, but there were huge gaps in my knowledge. (p. 107)

Entende-se por esse dizer que o conhecimento pode ser libertador, e conhecer o sistema é um caminho para procurar as armas para combatê-lo. As rupturas foram embasadas pelas muitas leituras, Mao Tse-Tung, Fanon, Malcom X e Marx, e pela consciência sociopolítica.

Nesse raciocínio o particular e o político constituem um elo para a transcendência da vida momentânea, pois ela se encontra perdida no tempo e no espaço pela tragédia de sua existência e tem de superar a violência interna que abstrai o próprio existir.

VIOLÊNCIA SOCIAL E POLÍTICA: O ETERNO PRESENTE

Em *I Am Woman*, Maracle declara que:

> It is hard not to protest, not to address CanAmerican Europe when you are not just surrounded, but buried beneath the urban giant, reduced to a muffled voice by the twang and clang of machines [...] Like miners in a shaft we are weighed down by the oppressive dirt which colonialism has heaped upon us. Unlike with miners, the dirt is heaped upon us deliberately and one is terribly interested in removing the load – including ourselves. (p. 11)

O cenário urbano desponta como o espaço da realidade explícita do poder colonial, pois denota as aquisições pelo desenvolvimento do poder econômico, objetivo primeiro da colonização. As vozes abafadas pelo barulho das máquinas e pelo 'lixo' alegorizam o poder eurocêntrico que seduz pela grandeza econômica, mas deixa à margem os grupos sem poder representativo e que, numa cadeia contínua do exercício coercitivo, paralisa os proscritos e gera entre eles competição e ódio. A falta de resistência e a raiva acumulada pela dinâmica da exclusão expressam-se em ódio entre os próprios indígenas. Nesse cenário, a violência interna abordada no tópico anterior trata do movimento de desprezo vivenciado pela autora contra si mesma, contra sua própria família, contra os indígenas e contra a sociedade euro-canadense no 'gigante urbano' do Canadá.

O sujeito cindido que apresentamos na seção anterior apresenta-se na vida da Maracle também na esfera governamental burocrática:

> Then there was another thing which turned me off to the system. I tried to apply for welfare and really got worked over by the bureaucracy. At first they told me I had to prove I wasn't a Registered Indian. "How can I prove that?" I asked. "Maybe I can prove what I am, but how can I prove what I am not?" But that's the way it was. So then I go over to the Indian Affairs Bureau and they ask me to prove I was registered. Well, I thought it would be easy, but being a Métis from B.C. with no papers they just refused to believe me. So that was that: no welfare from the city because I

> couldn't prove I wasn't a Registered Indian, and no assistance from Indian Affairs because I couldn't prove I was a Registered Indian. (p. 93)

Esse dizer demonstra que mesmo politicamente não havia como Bobbi Lee 'provar' sua identidade. A burocracia emperrada da máquina política demonstra que o sujeito cindido tem suas raízes em questões muito práticas e visíveis, ao mesmo tempo que fica preso por não poder cumprir com o absurdo da articulação do poder invisível vigente. Quaisquer problemas que ela tinha, relacionados ao fato de ela ser indígena, advinham da negação burocrática: viver à margem, ser excluída na escola, ser ofendida pela polícia. No entanto, quando isso poderia ser um elemento de ajuda financeira e de reconhecimento de seu lugar na sociedade, ela se vê com os mesmos problemas porque a burocracia complicava sua situação. Ela desistiu de "mendigar" e resolveu achar outro meio de subsistência: "Fuck it" (p. 94), foi a resposta a isso. A mãe dela jamais havia pedido ajuda ao governo por orgulho, e o mesmo havia feito toda sua família mesmo em momentos nos quais realmente precisaram. A palavra *welfare* era pronunciada mais baixo em sua casa, como se fosse uma doença. Bobbi Lee sentiu que havia se degradado a ponto de precisar desse auxílio. Sozinha, sem família, ela se afastou dos poucos dados positivos que havia trazido de casa. No espaço urbano imperava a burocracia, e estar sozinha sem documentos certamente não a ajudava. O sistema adota práticas para eliminar quaisquer possibilidades de soberania indígena, e ela mesma não tinha certeza sobre sua identidade cultural: "Eu […] nem era completamente Cree e não falava mais do que algumas palavras da língua" (p. 101). Ou seja, ela não se sentia apegada à cultura de origem, mas todas as rejeições que enfrentava tinham a ver com o fato de ela ser vista como indígena.

A consciência política de Bobbi Lee começou a surgir aos poucos com pessoas que a ajudavam a aprofundar algumas questões. Quando morou em Visalia, Lorenzo, seu namorado de ascendência mexicana, foi quem lhe apresentou o pensamento filosófico e social. Ambos discutiam sobre racismo e partilhavam suas impressões sobre a guerra entre outros assuntos. Pouco a pouco ela foi desenvolvendo criticidade sobre questões que lhe eram muito complexas. Lorenzo alistou-se para a guerra do Vietnam e escreveu dizendo que "o exército vietnamita do sul está cheio de traidores, sempre atirando contra as tropas norte-americanas

[...] bem feito para os Yankees serem atacados pelos seus próprios marionetes.” (p. 118) Maracle refletia que Lorenzo usava o termo “Yankees”, como se ele não fizesse parte deles. Ou seja, se ele havia se alistado para lutar no Vietnam é porque ele defendia a causa “Yanquee”. Bobbi Lee entendia o posicionamento de Lorenzo como um paradoxo: ele havia se alistado para sentir-se americano, mas quando algo dava errado, ele se referia ao exército estadunidense como se ele não fizesse parte do processo. Tais questões a intrigavam e também aguçavam seu pensamento crítico.

Com Doug (seu namorado em Spadina House) Bobbi Lee passou a participar mais ativamente dos movimentos políticos. “Andar por Toronto com Doug me colocou em contato pela primeira vez com a política, embora eu fosse marginal” (p. 89). Essa marginalidade é polissêmica na medida que se refere tanto ao ser marginal excluído pela sociedade dominante e àquele ser que não compreendia a política, cenário do qual estava fazendo parte. Apesar de participar de caminhadas e manifestações afirmava ser “[...] realmente passiva – um tanto dominada” (p. 89). Ou seja, ela seguia os passos de Doug, mas era subjugada tanto pelos movimentos libertários quanto pelo discurso totalizante.

Maracle declara que “Toronto é uma cidade fascista: muitas políticas reacionárias se agrupavam sob o racismo nazista contra indígenas ocidentais, negros, indígenas e etc.” (p. 91). Ela narra que, durante uma marcha, muitas pessoas como ela e Doug e um rapaz de Santo Domingo, Dominique Garcia, estavam cantando músicas antiguerra e começou uma briga entre os fascistas e os participantes. Quando a polícia chegou, prendeu muitos dos pacifistas, mas ela ficou indignada por eles não terem sequer tocado nos fascistas. Politicamente, Lee não estava muito envolvida, não entendia muito o que acontecia, exceto que não gostava dos fascistas e tinha opiniões – segundo ela – ao estilo hippie “cada um na sua”, e como os Estados Unidos não tinham laços com o Vietnam, achava que eles deveriam deixar os vietnamitas em paz.

> My interest in politics was mainly because of all the hassles and racist crap we had to take from the cops. They’d always address you by using some racist label. Black people they called “niggers,” Italians were “wops” and Indians were always “squaws” or “redskins.”

> They had this little class and racists slots they'd put you into and were pretty brutal – pushing and shoving everyone around. (p. 93)

A violência verbal e a violência física reprimiam quaisquer movimentos inclusivos dos marginalizados. Em contrapartida, foi em Toronto que começou a chamar os brancos de *honky* (branquelo, leite azedo), uma palavra ofensiva aos brancos. Ou seja, Maracle passou a utilizar-se de um contradiscurso totalizante como reação a uma política excludente que pautava suas ações. Até esse momento Maracle era mais reativa em vez de pró-ativa.

Foi a irmã quem a levou a conher o NARP – Native Alliance for Power. Ela se identificou com suas propostas e percebeu que, apesar de nunca ter proferido seus sentimentos em relação aos brancos, ela se sentia como os outros membros da NARP. Gostou de sua *newsletter* cuja matéria principal intitulava-se "We don't need whites", o que mostrava ser uma publicação antibranca, ao passo que clamava pelo poder indígena e o teor principal atacava as escolas religiosas, em especial as católicas, chamando de genocídio cultural o fato de os alunos indígenas não poderem falar os idiomas tribais na escola. Voltou para casa a fim de conhecer os encontros da NARP e a irmã, Joan, pediu que alguém fosse buscá-la para o encontro. O escritório ficava em cima de um outro destinado a PWM (Progressive Workers Movement). Na primeira reunião percebeu que havia um monte de rifles, pertencentes ao PWM. Eles falavam de Cuba e da revolução vietnamita; em outro encontro ouviram uma fita de uma hora e meia de Stokely Carmichael, um dos líderes do Movimento Civil nos Estados Unidos. Ela começou a pensar no estereótipo branco que Carmichael dizia que os negros copiavam ao alisar e tingir os cabelos, e ela se lembrou de como queria enrolar os cabelos e tirava as sobrancelhas para ficar mais próxima dos padrões brancos. Depois houve uma palestra de um rapaz chamado Gordie membro da NARP, que relacionava alguns pontos de Carmichael a Mao Tse-Tung. Na época, Lee não sabia nada a respeito de Mao Tse-Tung e não entendia o que Gordie queria dizer com *little red book*, e lembra-se dele dizendo que "o poder político nasce de um barril de pólvora". (p. 134). Gordie era branco, mas o deixavam participar do movimento por ser casado com Gerri, que era indígena. Gerri conversou com Bobbi Lee sobre muitos assuntos, inclusive sobre o movimento de protesto dos Iroqueses (*Iroquois Confederacy*) contra o World Court por terem forçado membros de sua comunidade a ir para o

Vietnam. Na ocasião em que foi vender a *newsletter* do Black Panther na Simon Fraser University na companhia de Gerri, um rapaz as chamou de contrarrevolucionárias. Foram os insultos de Bobbi Lee contra ele que o detiveram. Ela diz que sua experiência com pessoas violentas lhe deu habilidade para lidar com eles, apesar de sequer saber o que significava ser uma contrarrevolucionária. O rapaz que gritou com elas era de um movimento chamado Communisty Party of Canada, Marxist- Leninist (CPC- ML). Gerri lhe explicou que esse rapaz era um internacionalista, parte de um grupo que citava Mao e saía batendo em todos os que não concordassem com eles. Ou seja, mesmo entre os grupos revolucionários havia dissensões. Na University of British Columbia, que Lee define como conservadora, alguns racistas tentaram intimidá-las e disseram que os índios não sabiam nada. Como Lee mal sabia se defender verbalmente das acusações, pediu ajuda a Gerri, que por sua vez lhe deu uma lista de leitura.

Aos dezoito anos ela começou a frequentar uma organização fundada por um professor da universidade Saskatoon chamado Howard Adams, a Saskatchewan Native Action Committee, instituição envolvida em boicotes e passeatas. Lee também ficou ciente dos problemas sobre a pesca, proibida a tribos que viviam exclusivamente dessa atividade econômica. Um orador, Larry, falou das prisões, dos índios que apanharam além de irem presos, e dos direitos de pesca dos índios, que não estavam sendo respeitados. Ela foi participar de um *Fish-In* que o povo Nisqually estava organizando e eles aproveitaram para chamar atenção e protestar. Suzette, uma militante envolvida, lhe explica, no entanto, que o estopim dos confrontos foram as denúncias de alguns estudantes sobre a pesca ‘ilegal’, cujo verdadeiro interesse era ocupar o lugar onde os indígenas pescavam para namorar, beber e se drogar. Porém, esses estudantes não sofreram represália alguma.

Por esse episódio ter chamado muito a atenção das autoridades governamentais, a NARP perdeu o direito de vender sua *newsletter* e de participar de qualquer atividade no Indian Centre. Lee observava e ficava confusa tentando entender o porquê dos acontecimentos e das proibições. Sua subjetividade tentava sempre emergir dessa confusão, do combate e dos protestos que nem mesmo ela entendia. Recuperada do vício das drogas, ela procurava se recuperar desse período em que esteve distante da vida, mas nem sempre era fácil aprender tudo de uma vez. Contudo concebia o desenvolvimento sociocognitivo como um meio necessário para entender o mundo e se entender.

Ray, um ativista da NARP e namorado de Maracle, achava que o proletariado branco do Canadá poderia ajudar a revolução indígena. Mas, Lee discordou totalmente:

> [...] it really got to me emotionally when he said North American workers weren't racist, or that working class solidarity against capitalism somehow prevented white workers from being affected by racism. This ran counter to all my experience and I got pretty wrought up. (p. 145)

Tendo passado por experiências traumáticas, por exemplo com as crianças da classe trabalhadora que batiam nela a caminho da escola, essa idéia lhe era completamente disparatada. Ela dizia que os homens da classe trabalhadora iam às reservas para estuprar as mulheres e muitas vezes ouviu falar sobre as "porcas Halfbreed que não facilitavam as coisas" (p. 146), referindo-se a ela e suas duas irmãs. O irmão, Roger, nunca mais falou na escola desde que ouviu os meninos comentando que as suas irmãs ou "Lee Squaws" eram bem arrogantes para índias, pois não os deixavam se divertir com elas. Roger foi expulso da escola por levar uma professora à loucura com seu silêncio. Ele tornou-se introspectivo desde então. O discurso sobre a mulher indígena, a figura da *Squaw* disseminada entre os brancos, no caso da classe trabalhadora, era algo que fazia com que Lee não tivesse confiança nesse grupo como ajudantes na revolução indígena.

Além dos vários problemas já apresentados como obstáculos à busca da soberania indígena, o trabalho árduo ao qual seu povo sempre foi exposto configurou outro fator de fracasso aos indígenas:

> The other day, my other mother, my sister Joyce said to me, "It never was alcohol that destroyed us. It was hard work." The words of Fanon jumped up at me: "Let us stop expecting the Nation in its poverty, in its suffering, in its newly found liberation, to gird up the loins and make greater and greater sacrifices in the interest of the nation. Colonialism stole everything. In any war, the loser pays reparations. Should we win this war, let us demand reparations." The profundity of her remarks did not escape me. (p. 238)

Se por um lado a guerra está declarada, por outro não fica claro o que ela propõe como saída. A questão do trabalho é proposta como uma possibilidade de trabalho justo e racional sem a escravidão. Escrever ou fazer apresentações de dança devem ser um trabalho pago antes de tudo, e Maracle conta ter escrito muito sem receber nenhum centavo. O que ela mostra é a mentalidade escrava que os fez pensar em trabalho antes de pensar em guerra. Foi o estoicismo que atrapalhou a luta. Por isso, ela diz que não vai mais escrever sem receber e que todos devem pensar o mesmo. Em resposta ao livro *Indians At Work*, de Rolf Knight, responsável pela propagação da noção de que índios não conseguiam trabalhar, e não era parte de sua cultura ter empregos das '9 às 5', Maracle afirma que o trabalho que ela observou de todos na sua comunidade e o dela mesma com as irmãs trabalhando em casa, superava o horário das '9 às 5'.

Sobre o trabalho ela acrescenta:

> In Vancouver, you can see children on the streets at night, raggedy clothes, playing games where it is not safe for them to be. Downtown in front of 7-11 stores. I imagine their mothers, working, working, working, unable to nurture them. I imagine the look of exhaustion their mothers wear. The look of a woman driven to work, as though relaxing a moment would bring about their deaths and the little girl in the meadow came back to haunt me. (p. 237-238)

Há uma aliteração formada a partir da repetição da palavra *working*, como se fosse o barulho de uma máquina que transforma os próprios trabalhadores que a comandam. Ainda que seja a violência da cidade que está sendo enfatizada, há um paralelo com a pobreza do campo também, pois ela se lembra do quanto trabalhava quando pequena. Assim o passado e o presente estão juntos na visão trágica da vida.

Em *I Am Woman* (1996), Maracle declara que:

> The result of being colonized is the internalization of the need to remain invisible. The colonizers erase you, not easily, but with shame and brutality. Eventually you want to stay that way. Being a writer is getting up there and writing yourself onto everyone's blackboard. (p. 8)

Podemos depreender desse excerto em diálogo com a questão da visibilidade que um dos caminhos para libertar-se dos ditames coloniais pode ser a escrita, o meio escolhido pela autora para confrontar a sociedade euro-canadense e inscrever sua visibilidade. Escrever-se, representar-se, compreender-se e, enfim, construir-se, fazem parte desse processo criativo que resultou em *Bobbi Lee*, cujo objetivo é estimular seu leitor a encontrar seu lugar de pertencimento – Bobbi Lee demonstra porque devemos falar – explica Maracle na introdução do romance.

Entre suas leituras para adquirir conhecimento político incluía-se Malcom X. Ela pensou no que ele falava sobre agir, fazer, mas naquele período ela achava que deveria saber antes de agir. Pela autobiografia de Malcom X ela se impressionou com o modo como ele se expressava e como ela havia diminuído seu vocabulário. Ela queria retomar o orgulho que tinha nas suas boas notas em inglês durante o período da escola. Seu vocabulário consistia em grande parte de palavrões e ela perdeu sua articulação. Por exemplo, ao tentar escrever uma carta para mãe, não conseguiu nada além de "voltando pra casa" (p. 123). Ou seja, reaprender o vocabulário e o orgulho em sua escrita estava conectado ao resgate de sua cidadania e autoestima.

Por todos seus desencantos com a vida acabou por lançar mão de violência lateral contra sua família e sua comunidade.

> I had hurt so many of our own people: "Someone told me you were a cop, I didn't really believed them, but we were so fragile and you were so raw, that it didn't seem to make any difference. It was painful to be around you and so many of our people just left." (p. 228)

Lee mostra que sua violência era antes de tudo consigo mesma e por isso ela era violenta com todos. Ela explica que "a violência lateral entre os indígenas diz respeito à nossa raiva anticolonial que se expressa pelo ódio por nós mesmos" (*I Am*, p. 11). Essa raiva a que ela se refere se virou também contra as filhas.

> The unhappiness and the rage in me, the negative rebellion spilled over into my little girls and we fought. Only they did not stand a chance. Small, they begged me not to hit them when rage overtook my sense of humanity. Little Tania, running around the room holding

> parts of her frail thin body, begging “Please, mommie don’t hit me. I’ll be good. I’ll be good.” (p. 229)

No entanto, ter ficado grávida foi a mola propulsora para que ela continuasse a acreditar em mudanças. Durante uma sessão de um grupo de estudos, parte de um projeto intitulado “Think Indian”, formado por um estudante de teologia de Ontário, membros da NARP e universitários de Vancouver, ela ouviu: “Quando um povo já está morrendo, aborto significa mais genocídio” (p. 208). Maracle conta que nesse momento seu bebê lhe deu um chute e ela decidiu levar a gravidez adiante. Ela conta do ‘susto’ sentido ao saber que estava grávida. Ela diz ter descoberto apenas com três meses e meio e que, como era tarde demais para um aborto, decidiu dar a criança em adoção (p. 208). Ela imaginava o quanto sua filha ia sofrer – diz que sabia que era menina. Imaginava a filha passando os mesmos problemas enfrentados por ela na infância, sendo maltratada pelas outras crianças. Ela desenvolveu algum sentimento pela criança a partir de sua consciência sociopolítica, seu dever em mudar o futuro e de não reproduzir tal genocídio. Como ela mesma poderia desprezar a filha se ela queria lutar contra o desprezo dos outros sobre seu povo? Nesse período ela inclusive parou de trabalhar em *nightclubs* e desenvolveu um paralelo entre eles e o mundo capitalista: nas boates, o que melhora o salário é ganhar gorjetas, e Maracle vê o capitalismo como ganhar algo sem fazer nada. Isso acaba fazendo com que os trabalhadores propaguem essa cultura que os mantêm no fundo. Ou seja, muito de sua consciência política e social, fora dos livros, veio com a gravidez o que era o anúncio do futuro sob sua responsabilidade

Sua consciência social foi aumentando aos poucos, buscando entender as rupturas sociais resultantes do encontro colonial:

> Racism has de-humanized us all. It once filled me with shame and nearly drove me to death. It keeps white people separate from each other. It keeps white people either feeling sorry for us or using us as a scapegoat for whatever frustrations this society creates in them. (p. 240-241)

Nesse parágrafo Lee sutura a sociedade branca à indígena através do conflito que se estabeleceu. Não há como negar a existência dos indígenas, e os brancos

devem tomar uma posição em relação a isso. Nesse sentido, a sociedade branca se divide pelo conflito de valores e de conceitos. Se há pessoas lutando contra o racismo, mostra-se que a sociedade branca não é livre, pois está presa pelas garras do preconceito, e a paz necessária à vida não existe. Cria-se um estado de caos gerado pelo racismo, um estado de ódio e intolerância de ambas as partes. Segundo Maracle, os brancos imaginam o quanto são felizes por não terem uma vida difícil como a dos seus 'outros'. No entanto, ela entende que isso é uma mentira, pois uma sociedade adoecida pelo racismo não é feliz, e um povo que impingiu o colonialismo aos outros não pode ser feliz. Lee conclama para uma revolução de valores entre os brancos, antes de eles quererem "ajudar" os indígenas. Ela fala que os brancos devem procurar meios de reparar o processo colonial e rebater o racismo entre seus amigos e familiares.

> I have bent my back to this plough for some decades now. It is Canada's turn. In my life, look for your complicit silence, look for the inequity between yourself and others. Search out the meaning of colonial robbery and figure out how you are going to undo it all. Don't come to us saying, 'what can we do to help' and expect us not to laugh heartily. (p. 241)

Nesse sentido, se há pessoas da sociedade branca que querem ajudar, terão antes de tudo que entender profundamente as sementes separatistas do embate colonial. Ou seja, a sociedade euro-canadense também deve livrar-se da mentalidade colonial:

> We, I, we, will take on the struggle for self-determination and in so doing will lay the foundation, the brick that you can build on in undoing the mess we are all in. But so long as your own home needs cleaning, don't come to mine, broom in hand. Don't wait for me to jump up, put my back to the plough, whenever racism shows itself. You need to get there and object, all by yourself. We have worked hard enough for you. (p. 241)

Nesse parágrafo Lee amalgama-se a todos os povos indígenas. Ela mostra um eu separado do nós para logo depois retomar o nós como palavra final. A luta

dela é a luta de todos e ela destaca isso em *Bobbi Lee*. O *we versus you* só poderá deixar de ser uma dicotomia quando os brancos trabalharem esse racismo entre eles e devolverem aos índios a sua parte em terra. A convivência entre brancos e índios é possível, desde que os brancos devolvam sua parte retirada dos índios no processo colonial. Lee Maracle fala que eles (os indígenas) não precisam "desistir de (seus) princípios e de seus eus coletivos" (p. 240) para conseguir ter independência econômica e política:

> Years, literally years of poetic remembrance, short stories and fanciful fights into my memory were necessary before I could really see the difference between what I was and who I wanted to be. I had picked up the arrogant voice of Europe not as a language but as a way of being. (p. 228)

A necessidade de relembrar o passado e recontá-lo passa a ser um ritual de cura, mesmo que doloroso. Conforme Bhabha (2003, p. 101), relembrar é uma dolorosa reconfiguração do passado para superar traumas do presente. Relembrar incluía resgatar sua cultura, incluir-se em seu povo:

> […] I began to think about how I had erased T'a'ah from my heart, left her out of my book, how I had breathed the ideology and aspirations of Europe into my soul. I thought about how the words I uttered were loyal to my own, but the character of them, was so painfully European. (p. 228)

No epílogo de *Bobbi Lee* a autora retoma as reflexões sobre o processo reativo de sua formação que se virou contra tudo e contra todos, incluindo seu povo e sua família. Com a maturidade e desenvolvimento de sua subjetividade, Maracle reconciliou-se com seu povo ao refletir suas práticas a partir da narrativa de si.

> Layer upon layer of the ugly truth of this society will have to be peeled away for them to reconnect with the beautiful self within. Re-connecting with their grandmothers will provide them with the ancient strength to peel off the shades of grey encumbering the audacious, loving spirit. (*I Am*, p. 114)

Reconectar com as *grandmothers* significa retomar as histórias, presentificá-las, significá-las para que o ato de narrar transforme o presente, ressignifique o passado e vislumbrem o futuro. Sua luta continua:

> Before I understand what independence is, I must break the chains that imprison me in the present, impede my understanding of the past, and blind me to the future.
> […]
> This understanding cannot come from the children of my generation alone. It must come from our grandmother's words.
> (*I Am*, p. 40)

Maracle continua 'prenhe de si' nesse processo de descoberta em um eterno presente que se reflete em suas narrativas. *I Am Woman* materializa a continuidade dessa narrativa emancipatória que sempre reflete suas práticas e resgata o passado para ressignificar o presente e constituir sua subjetividade. Tomando as próprias palavras de Maracle, "Somente um ato de rebeldia, seja contra a linguagem, seja contra o mundo pode fundar a liberdade subjetiva" (p. 244). A dupla instância do presente dialoga com o campo 'quem eu não sou' do diagrama de Kim Anderson. Esse presente desdobrado, o presente do presente, é o momento da **(re)visão e da (re)ação**, e na esteira das temporalidades das narrativas, Lee Maracle reconstrói sua subjetividade presa em 'pedaços do presente', tomando emprestada uma declaração de Spivak, pois o passado e o futuro encontram-se encapsulados no presente da descoberta de si mesma, exposta no discorrer da angústia e do padecimento impostos pela alteridade. Com um passado histórico que a condena ao ostracismo e um futuro que se renova em eterna violência e expectativa de morte, a ação principal no presente é a de se construir através do narrar que oferece um espaço de reflexão sobre o eu, e buscar meios de reagir às violências externa e interna pelo viés da descolonização sociopolítica e emocional. A revisão consiste em contar sua história e a reação reside no apresentar um eu que se liberta a partir do processo criativo pelo subalterno. O ato de narrar é o momento da ação e, portanto, o presente do presente. Por fim, se "não é possível moldar um sujeito a não ser pela repressão" (Spivak, 1988, p. 273), o indivíduo subalterno que narra é aquele que

consegue romper com os discursos dominantes dos estereótipos da negação e desarticular os discursos totalitários. Maracle afirma que “A apatia é um tipo de entrada para a insignificância, uma forma de autoapagamento” (*Bobbi Lee*, p. 10); portanto, o desejo de escrever destrói a apatia e promove a visibilidade. Todas as outras instâncias do diagrama de Anderson: resgatar (**reclaim**), construir (**construct**) e agir (**act)** residem na construção textual em Lee Maracle, pois é no ato narrativo que ela constrói suas origens, delineia seus caminhos e assume as responsabilidades junto à sua comunidade ao partilhar as descobertas de si no tempo presente e sua experiência através de suas palavras.

CAPÍTULO IV

MARIA CAMPBELL: O PRESENTE DO FUTURO

Halfbreed, narrativa foco do presente capítulo, dialoga com as outras autobiografias deste trabalho, tanto na abordagem temporal quanto temática. Assim como *The Ways of My Grandmothers* de Beverly Hungry Wolf, que revive a história do povo Blood através das múltiplas narrativas das anciãs de sua comunidade, *Halfbreed* resgata o passado histórico do povo Métis para fundamentar suas origens, sendo que ambas as narrativas transcendem o caráter informativo do passado no lócus enunciativo do presente, pois o passado irrompe no presente de maneira a fazer parte da constituição do sujeito, através das memórias, das histórias e da imaginação que transcende o tempo e agrega o eu à sua comunidade de origem: "[...] as coisas *eram* assim; as coisas ainda *são* assim" (*Halfbreed*, p. 13, grifo nosso). A declaração da escritora Laguna Pueblo Leslie Marmon Silko pode sustentar nosso argumento sobre memória e história ao falar da "[...] capacidade infinita da linguagem que, através da contação de histórias (*storytelling*), nos agrupa, apesar das grandes distâncias entre culturas, apesar de grandes distâncias no tempo." (Silko, 1997, p. 59).

E, se por um lado *Halfbreed* assemelha-se a *The Ways of my Grandmothers* pela retomada histórica, por outro ele paraleliza *Bobbi Lee – Indian Rebel* ao oferecer a constituição do *self* como texto, que se constrói no presente narrativo. No entanto, o romance de Campbell traz o novo ao podermos observar a constituição do terceiro momento narrativo abordado neste trabalho: o presente do futuro.

O ponto relevante na relação presente-passado é o significado do conhecimento adquirido a partir das experiências e das histórias. O vir-a-ser reside no despertar do *sein* e *dasein*, constituído pelo poder transformador de uma subjetividade cíclica que excede os limites do tempo e do espaço lineares. Campbell só consegue constituir sua subjetividade no momento em que seus olhos fitam o além, o que estava por vir a partir de suas próprias escolhas e ações e fazia parte do despertar para a responsabilidade sobre sua vida e sobre a vida da sua comunidade. Mais além, "o início e o fim do tempo estão diretamente conectados ao presente, em sua casa, e é no presente que devem ser procurados." (NISHITANI,

1984 apud HEINE,1994). O presente abraça a continuidade histórica do passado e abrange o futuro pela sua capacidade de eterna renovação. Ainda, se o passado é significativo na acepção do presente, o futuro arrasta consigo todas as temporalidades que, ciclicamente, serão revistas, renovadas ou ainda presentificadas. Sendo assim, as três autoras elaboram e "performatizam" a importância da circularidade temporal como meio de continuidade de suas comunidades. E, sendo as mulheres as narradoras construtoras dessa circularidade temporal através das suas narrativas de vida, em caráter representativo, a mulher indígena adquire nessas narrativas seu papel, importância e responsabilidade na perpetuação cultural de suas comunidades. Na esteira dessas considerações, o presente capítulo dialogará com Lee Maracle e Beverly Hungry Wolf na dimensão mítica, cultural e familiar da mulher como papel fundamental na perpetuação das sociedades nativas a partir das temporalidades cíclicas dentro dos espaços contemporâneos.

A narrativa de Maria Campbell dialoga com a noção temporal na instância macro, considerando sua autobiografia como um todo cujo tempo subentendido é o presente do futuro, pois o recorte discursivo no qual sua história pessoal se expande para resgatar sua auto-história e a história de sua comunidade nasce do desejo de contribuir para um futuro producente e com mais perspectivas para a comunidade Métis. No livro de ensaios *Give Back – First Nations Perspective on Cultural Practice* (1992), Maria Campbell declara sobre *Halfbreed* que:

> What that book did was give me life. It helped me to go through a healing process, to understand where I was coming from. […]
> Through writing *Halfbreed*, I was able to analyze my life and my community, and to analyze the community around me. It was a very difficult process, but it gave me life. (p. 7)

O processo de cura (*healing process*) partiu da vontade de narrar a partir do despertar de sua responsabilidade social ao incomodar-se com a decrepitude de seu povo e de sua percepção de que, somente no processo dialógico entre sua própria vida e a do povo Métis, tal cura seria possível. "Quando voltei de Saskatchewan, as horríveis condições do meu povo e minha conversa com Cheechum (sua bisavó)

mostraram-me que não havia tempo a perder" (p. 151), declara Campbell sobre o início de sua militância sociopolítica e do concomitante desejo de se autoconstruir. Tomando tal declaração em consideração, podemos equacionar a cura vindoura com a esperança de um futuro melhor. O presente do futuro como é o tempo norteador da narrativa de Maria Campbell.

Enquanto a instância num plano macro aponta o olhar para o futuro, o procedimento no plano micro se configura a partir dos momentos narrativos que formam o todo autobiográfico e perpassam pelas outras duas instâncias temporais revisitadas por Ricoeur: o presente do passado configurado pela suas memórias familiares e história do povo Métis, na qual se destacam os heróis Gabriel Dummont e Louis Riel; nascimento e infância da autora; a vida familiar; o convívio com a comunidade Métis; a influência do cristianismo em sua família e sua vida; o convívio com a natureza; as festividades entre a comunidade; as dificuldades econômicas e as práticas ilegais como meio de sobrevivência, incluindo a caça e a fabricação de bebida alcoólica caseira, e os triunfos e percalços políticos enfrentados pelo pai e consequentemente pela família. O presente do presente constitui-se no processo de construção subjetiva através do próprio texto. As rupturas significativas que inauguram sua existência distópica se iniciam com a morte da mãe e enriquecem o texto com o processo reflexivo que se desenrola com a chegada da puberdade e da subsequente consciência crítica sobre sua condição de assujeitamento. Fazem parte desse processo de subjetivação os relatos sobre a morte da mãe e sua consequente responsabilidade familiar, por ser a irmã mais velha de uma família de sete filhos; as dificuldades financeiras que se sucederam à morte da mãe; o casamento precoce para não perder a guarda dos irmãos; a crise conjugal e a violência doméstica; a inevitável perda da guarda dos irmãos; o abandono pelo marido; a vida urbana permeada pela prostituição e uso de drogas; a tentativa de recomeçar a vida fora da cidade grande; a falência de suas esperanças e suas tentativas de suicídio; a vida difícil de uma mãe solteira para criar três filhos; a internação em um hospital psiquiátrico; a superação das drogas e o contato com outras mulheres com dificuldades semelhantes à sua; a recuperação emocional e a volta para casa e finalmente o despertar que resultou em seu ativismo sociopolítico.

Campbell completa o tripé temporal objeto de estudo deste trabalho no processo dialógico com Hungry Wolf e Maracle, pois reúne as três temporalidades em seu romance. Em *Halfbreed* as duas instâncias temporais primordiais (passado e presente) são aprofundadas e elaboradas até o triunfo do futuro como a mola propulsora da prática narrativa.

A prevalência dessa visão macro diz respeito ao objetivo primordial da autora ao escrever suas memórias:

> Going home after so long a time, I thought that I might find again the happiness and beauty I had known as a child. But as I walked down the rough dirty road, poked through the broken old buildings and thought back over the years, I realized that I could never find that here. Like me the land had changed, my people were gone, and if I was to know peace I would have to search within myself. That is when I decided to write about my life. I am not very old, so perhaps some day, when I too am a grannie, I will write more. I write this for all of you, to tell you what it is to be a Halfbreed in our country. I want to tell you about the joys and sorrows, the oppressing poverty, the frustration and the dreams. (p. 7-8)

É a partir de um lugar responsável e decidido que Maria Campbell enuncia *Halfbreed*. A volta para casa causa rupturas em um sujeito fragmentado pelas agruras vivenciadas devido a suas condições culturais, sociais, políticas e econômicas extremamente desfavorecidas em espaços urbanos e rurais do Canadá. A memória do passado foi maculada pela visão do presente, e a autora estabelece um elo entre a paisagem e ela própria. A situação catastrófica atual dos seus lugares de infância reflete o conturbado ‘espaço interno’ da autora, que procurava pela paz na revisitação material ao passado imaterial, constituído de imagens quiméricas filtradas em seu inconsciente. Ao ver-se espelhada na decrepitude de seu lugar de origem, Campbell passa por uma epifania que revela a emergência dos laços entre o indivíduo e a coletividade na busca pela paz. O ‘aqui’ é polissêmico em termos de tempo e espaço: seu lugar de origem precisa ser reestruturado, reformado ou reconstruído no futuro para presentificar a paz imaginada do passado. Sendo assim, o eu conta sua história para contribuir com o futuro da coletividade, e o pessoal

assume o caráter político no objetivo macro calcado no presente do futuro construído sobre questões ontológicas que despertam a consciência crítica em seu leitor através das possíveis dificuldades da vida de uma Halfbreed. Campbell nos apresenta uma longa jornada desde sua infância até seu trabalho ativo no campo social para a melhoria de vida das mulheres indígenas e Halfbreed no Canadá. Sua narrativa focaliza o que pode ser mudado ou melhorado através do trabalho e, portanto, visando ao futuro a partir do presente narrativo. No entanto, no sentido micro, a narrativa engloba as três temporalidades que se alternam no processo de representação.

Campbell espera tornar-se uma avó no sentido de partilhar sua experiência "quando eu talvez for uma avó também" (p. 8), um papel social que lhe dará condições de ensinar uma visão mais profunda da existência. As avós culturais e míticas de Hungry Wolf, a figura austera configurada pelas *grandmothers* de Maracle em um primeiro momento, e que depois ocupa o lugar familiar no epílogo escrito anos após a primeira edição de *Bobbi Lee*, reúnem-se nas *grandmothers* de Campbell em *Halfbreed*, que tanto nos apresenta Cheechum, a bisavó que moldou as aspirações sociopolíticas da autora pela crença no futuro, mas também enfatiza a importância das avós culturais, as quais orientam as gerações mais jovens. Sua bisavó também pautou sua recuperação das drogas e do álcool através dos laços emocionais recuperados através da memória em um momento de dificuldade, reforçando a figura da bisavó familiar. O laço afetivo com a bisavó trilhou o caminho de Campbell de volta à casa para assumir um ativismo cultural.

A circularidade temporal-cultural em *Halfbreed* é completada em um diálogo constante com a presença da bisavó em sua vida. Desse modo, este capítulo está dividido a partir da construção da autonarrativa de Campbell em constante diálogo com Cheechum. Apesar de Cheechum sempre ser citada pelos críticos do trabalho de Campbell como um marco na vida da autora, ela não aparece como eixo norteador de nenhum trabalho pesquisado para a formação da fortuna crítica da autora. Como recurso estético, entendemos que o espaço físico nos oferece caminhos para compreender a formação da subjetividade de Campbell no romance, uma vez que suas descrições topográficas normalmente refletem seu *self* em termos de estados de consciência, elaboração emocional e formação sociopolítica. Assim,

tempo e espaço são os problematizadores do romance, questões sobre as quais debruçaremos nossa atenção e reflexão crítica.

O aporte teórico para o desenvolvimento do capítulo contará com outros trabalhos não-ficcionais da própria Campbell, incluindo *The Book of Jessica*, as teóricas Kim Anderson, Emma LaRocque, Sylvia Maracle e Helen Hoy, entre outras, para aprofundar a análise literária e sociológica. Ricoeur orienta a questão temporal, viés de nosso trabalho, e os escritores e críticos indígenas Vizenor e Deloria nos fornecem elementos cruciais para avaliarmos a produção literária indígena na contemporaneidade.

Como fechamento deste preâmbulo, citamos uma passagem de *Halfbreed* que faz um epítome estético e estilístico do romance. Maria Campbell descreve uma pintura com a qual foi presenteada pelos internos da penitenciária de Prince Albert, membros do AA (Alcoólicos Anônimos), com quem se correspondeu por um tempo. O retrato da floresta queimada, sombria e lúgubre aviva-se apenas ao centro pela figura de um tronco de árvore, de cujas raízes brotam ramos verdes. Campbell explica que o cenário funesto alegoriza suas vidas difíceis transformadas pela esperança, os galhos verdes desabrochando pelo cultivo da amizade através da troca de cartas entre ela e os presidiários. Analogamente, seu romance *Halfbreed* (1973) é tal como o caule que renasce das cinzas através de suas narrativas, apontando para o futuro que floresce em meio ao percalço das vidas dos povos mestiços do Canadá. A auto-história de uma Métis que calcou sua existência apesar da pobreza, violência e racismo vivenciados desde a infância figura como uma canção de esperança àqueles que têm vidas semelhantes.

O PRESENTE DO PASSADO

O Eu '*In-Between*'

Halfbreed é a autobiografia de Maria Campbell que narra a história de seu povo, os Métis. Grande parte dos *Halfbreed*, como é o caso da família de Maria Campbell, se constitui de escoceses, ingleses e franceses, e dos consequentes relacionamentos entre esses povos com os indígenas, cujos descendentes

estruturaram a etnogenia dos Métis ou métis[31] (mestiços, em francês); Apeetowgusanuk (ou meio-filhos) em Cree, e finalmente *halfbreed* em inglês. Esta é uma designação pejorativa homogeneizante (CULJAK, 2001) de um não-pertencimento, uma não-existência, uma adjetivação aos proscritos do relacionamento entre europeus e indígenas, enquanto Métis é um termo que nomeia e portanto remete à idéia de reconhecimento, ao menos informalmente, da existência de uma etnia Métis.

Os relacionamentos matrimoniais ou informais que originaram essa nova etnia foram fomentados principalmente a partir de laços comerciais com a North West Company e com a Hudson's Bay Company, para as quais os indígenas em um primeiro momento, e os Métis subsequente ou concomitantemente, caçavam e negociavam, incrementando o comércio de peles, a base econômica para a sobrevivência do povo Métis e a alavanca financeira para o desenvolvimento do país, no qual os atores mestiços, contrariamente aos atores hegemônicos, eram meros figurantes.

Os Métis[32], Mixed-Blood ou Halfbreed não são reconhecidos pelo governo canadense como uma classificação étnica. Houve dissensões entre governo e eles por questões de posse de terra, pois, diferentemente dos indígenas registrados – que desfrutam de direitos sociopolíticos – os Métis não gozavam de direitos territoriais. Obviamente, isso se tornou um problema cada vez maior à medida que o grupo deles crescia. A partir de meados dos anos sessenta e setenta do século XIX, alguns movimentos reivindicatórios desses povos mestiços, como a revolução liderada por Louis Riel em 1869, levaram à coroa a reconhecer seus direitos sobre parte das terras indígenas ocupadas pelos Métis, dando-lhes um reconhecimento étnico momentâneo. As negociações se davam a partir de cupons (*scrips*), fornecidos individualmente aos chefes de família (TOUGH, 1996; DEVINE, 2004;

[31]Emma LaRocque (2007) explica que Métis com letra maiúscula indica quem é originário de Red River, e métis, com letra minúscula, refere-se aos mestiços que não têm ascendência direta com os povos de Red River. Em nossas pesquisas encontramos sempre a letra maiúscula referindo-se a Maria Campbell, apesar de ela mudar alguns nomes de lugares e pessoas e referir-se ao lugar de origem de sua família como Spring River (*Halfbreed*, p. 12). Neste trabalho usaremos a grafia Métis, léxico mais frequente e também a grafia escolhida pela autora.

[32]O termo Métis refere-se originalmente aos 'filhos do comércio de peles', frutos dos casamentos entre as mulheres indígenas […] e os europeus que participavam desse comércio. No início do século XVII, os Métis passaram a ser um grupo distinto; no entanto uma consciência étnica não se desenvolveu até o final do século XVIII e começo do século XIX. (CULJAK, 2001, p. 1, passim).

MCMANUS, 2005), ou seja, não havia um reconhecimento étnico formalizado por parte do governo, configurando uma situação geopolítica precária. Campbell relata as diversas migrações pautadas pelo interesse que o governo canadense desenvolvia pelas terras ocupadas pelos Métis. Por exemplo, as regiões de Prince Albert e Saskatchewan por certo tempo foram o lar dos Halfbreed até que, por causa do desenvolvimento da estrada de ferro, o governo canadense requisitou essas áreas e, como um evento semelhante já havia acontecido em Ontário e Manitoba, os Métis foram pró-ativos para assegurar seu território. Após anos de promessas quebradas por parte do governo, em 1885 os Halfbreed elegeram um presidente, Gabriel Dumont e um conselho para assegurar parte de seus direitos. Simultaneamente, o governo canadense passou uma ordem regulamentando a ocupação das terras pelos Halfbreed, e pela lei eles tinham de ficar na terra por três anos antes de poder ter direito a elas. O problema é que essa lei passou a vigorar após anos de ocupação das terras do nordeste pelos Halfbreed, que basicamente tinham de começar do zero, e de nada adiantaram as várias petições emitidas no sentido de tentar validar os anos em que estavam assentados em tal território. Sendo assim, Gabriel Dumont decidiu pedir ajuda a Louis Riel, que aceitou voltar ao Canadá e iniciou uma série de batalhas a partir de 1884. Após algumas vitórias, Ottawa decidiu rever algumas petições e deu ganho de causa apenas a algumas famílias escolhidas a esmo. Isso causou uma cisão entre os Halfbreed, pois se parte deles estavam satisfeitos com a situação, outros continuavam reféns da instabilidade governamental em relação à sua situação sociopolítica. Desfavorecidos em número e armas, os livros de história, esclarece Campbell, assumem que as tropas dos Halfbreed lideradas por Riel foram derrotadas em 1884 em Batoche. Riel foi enforcado em 1885 sob a acusação de traição, Gabriel Dumont e alguns de seus homens fugiram para os Estados Unidos e os outros Halfbreed ocuparam terras inférteis de Saskatchewan.

Campbell enfatiza que tais informações contrariam a crença de sua bisavó Cheechum, que nunca aceitou a derrota em Batoche. A cisão entre os Halfbreed foi a causa do desfavorecimento e consequente condenação e morte de Riel, mas a insistência desse líder plantou as sementes para os Halfbreed não desistirem de lutar pelos seus direitos a status social e político.

Caçadores por tradição, os Halfbreed nunca desenvolveram habilidades para lidar com a terra. Após a morte de Riel, algumas terras ao nordeste de Prince Albert foram ocupadas pelos Halfbreed, que continuaram a caçar em terras inférteis para a agricultura. Mais problemas vieram nos anos 20 com a chegada de imigrantes e a requisição dessas terras para habitação. Para permanecer na propriedade, os Métis tinham que cultivar o solo segundo o padrão de qualidade ditado pelo governo. Se em três anos as terras ocupadas não atingissem o parâmetro estabelecido, eles teriam de desocupá-las. Algumas famílias conseguiram alguma ajuda para tentar cumprir a ordem, mas ninguém sucedeu a contento. Campbell explica que:

> A few families could have scraped up the money to hire outside help but no one would risk expensive equipment on a land so covered with rocks and muskeg. Some tried with horse and plough but were defeated in the end. Fearless men who could brave subzero weather and all the dangers associated with living in the bush gave up, frustrated and discouraged. They just did not have the kind of thing inside them that makes farmers. (p. 13)

As terras dos Halfbreed foram então solicitadas para os imigrantes e os Halfbreed tornaram-se “invasores em suas próprias terras” (p. 13) vivendo ao longo de estradas em cabanas e celeiros, e a partir de então se tornaram “Road Allowance People”. Os Halfbreed passaram a viver literalmente à margem do espaço hegemônico e sua denominação foi associada a desapossamento, marginalidade e derrota. Nesse sentido, os Halfbreed habitam essa “terra-de-ninguém”, e são constantemente hostilizados pelos povos que os cercam. “A rua para eles é infinita e cheia de frustrações” (p. 13), declara Campbell, metaforizando a vida em tal condição geopolítica.

Os Halfbreed ocupavam terras-de-ninguém não só espacial, mas também socialmente, à medida que sofriam racismo intergrupal de várias etnias. Seu status como povo era variado, mas sua aparência era estereotipada pelos olhares de vários grupos ao redor. Para ilustrar essa marginalização podemos citar as ocasiões quando os Halfbreed se reuniam no verão, para colher a raiz de sênica e frutos silvestres. Quando conseguiam algum dinheiro com a venda da colheita, os Métis iam até a cidade para se divertir e fazer compras. Nessas ocasiões ouviam insultos

do tipo “os Halfbreed estão na cidade, escondam os seus pertences” (p. 36). Ao entrarem nas lojas para fazerem as compras eram vigiados pelos proprietários. Maria percebia a atitude resignada dos adultos que ouviam os insultos sem rebater e baixavam suas cabeças ao caminharem pela cidade. Ao questionar a mãe, Maria era orientada a se comportar da mesma forma e que um dia ela entenderia aquela atitude passiva. No entanto Cheechum contrariamente lhe ensinou “nunca se esqueça, minha menina. Ande sempre de cabeça erguida e se alguém lhe disser alguma coisa, levante o queixo ainda mais ao alto.” (idem)

E, se por um lado há o racismo por parte da sociedade branca, por outro a relação com os indígenas não oferece alívio:

> There was never much love lost between Indians and Halfbreeds. They were completely different from us – quiet when we were noisy, dignified even at dances and get-togethers. […] We were always the poor relatives, the awp-pee-tow-koosons (half people). They laughed and scorned us. They had land and security, we had nothing. (p. 26)

O racismo tanto de brancos quanto de indígenas se dava, em um primeiro momento, pela aparência mestiça e, em segundo lugar, pela cultura que se diferenciava dos dois grupos. Nessa “terra-de-ninguém” os ataques vinham de todos os lados, conferindo aos Halfbreed um limbo identitário. A cor de pele dos Métis configurava um problema aos brancos, e os modos mais extrovertidos dos Halfbreed eram o agente problematizador pelo lado indígena. “É a presença dos brancos nela” (p. 27), foi a crítica recebida de uma parente indígena quando Campbell queria manifestar sua opinião em uma reunião tradicional. Além disso, o fator econômico era motivo para desprezo de ambos os lados, ou pelo menos a questão da pobreza é enfatizada pela autora como o motivo de escárnio por parte de todas as etnias que marginalizavam os Halfbreed.

Campbell explica que a geração contemporânea a Riel e Dumont foi a que mais sofreu com as derrotas e perdeu sua autoestima como um povo. Em decorrência, seus avós e seus pais fazem parte de uma geração “completamente arrasada” (p. 13), pois seus antepassados “perderam a chance de fazer a Rebelião

transformarem seus sonhos em realidade; falharam como fazendeiros e agora não havia sobrado nada.” (idem).

Apesar de Campbell afirmar que “eu e meus pais nunca compartilhamos aspirações ao futuro”, Cheechum, sobrinha de Gabriel Dumont, opostamente dizia a Campbell, “porque eles mataram Riel eles acham que nos mataram também, mas um dia, minha menina, será diferente” (p. 15). O posicionamento sociopolítico de Cheechum era muito assertivo e influenciou Campbell profundamente. Cheechum acreditava estar habitando terras pertencentes aos Halfbreed por direito, e assim nunca teve nenhum relacionamento com os colonos e tampouco se tornou cristã, como grande parte dos Halfbreed o fez, afirmando ter sido casada com um cristão e “se existe inferno ela já o tinha conhecido; nada após a morte poderia ser pior” (p. 15). Cheechum sempre recusou ajuda financeira do governo, até mesmo sua aposentadoria. Maria afirma que sua bisavó caçava, plantava e era completamente autossuficiente, descrevendo-a como um exemplo a ser seguido não só como mulher, mas como mulher Halfbreed.

A situação geopolítica dos Métis continuou precária e foi discutida novamente em 1940. Bataille & Sands (1987) nos informam que nessa época também “[...] o departamento de assuntos indígenas do governo do Canadá recusou-se a reconhecer os Métis como um grupo legalmente definido. Os Métis continuam a lutar pelo reconhecimento legal” e “essa é a batalha que proporciona tanto frustração quanto motivação para a vida de Maria Campbell” (idem, p. 116). Em *Halfbreed* a autora conta como “uma Métis canadense foi fortemente influenciada, muitas vezes negativamente, pelo mundo não-indígena ao seu redor" (idem). Nesse sentido, o pessoal e o político intersectados na sua obra ecoam à procura de uma nova narrativa histórica para materializar demandas de inclusão.

O posicionamento como uma mestiça (*halfbreed*) evidenciado no título do romance é um epítome do encontro das etnias européias e indígenas e carrega a “simbologia dramática das possibilidades benignas ou probabilidades malignas inerentes a esse encontro” (SCHEICKV, 1979 apud BATAILLE & SANDS, 1987, p. 117). Bataille & Sands ressaltam o fato de a identidade cultural estar presente tanto no título da autobiografia de Campbell quanto no próprio texto: “...a história de Maria Campbell é a história de uma mulher indígena sozinha no Canadá e [...] sua história

é claramente a de uma mulher que tem lutado para sobreviver ao preconceito e à pobreza.” (BATAILLE & SANDS, 1987, p. 116).

Se por um lado Halfbreed é um termo pejorativo para aludir aos Métis (Bataille & Sands, 1987, p. 117) e refere-se à condição instável, por outro, ao torná-lo título do romance, Cambpell transforma marginalização em assertividade, ou ainda triunfo, por referir-se à história e auto-história de pessoas que se recusam a se entregar à subjugação social ou política.

É importante ressaltar que no romance destaca-se a força da mulher em todas as dificuldades pelas quais o povo Métis havia passado. Campbell conta que Grandma Campbell, nora de Cheechum, após a morte do marido arranjou um emprego juntamente com o filho, pai de Campbell, na colheita em uma comunidade branca, visando economizar o suficiente para comprar um pedaço de terra e construir uma casa. Campbell ressalta que a avó protegia os pés com pele de coelho e papel velho embaixo dos surrados mocassins. O frio era tão intenso que os velhos casacos não davam conta de proteger Grannie Campbell e o pai de Maria. Quando o filho chorava por causa do frio, Grannie o protegia com as peles de coelho que estavam em seus pés e simplesmente continuava a trabalhar. Somente após muitos anos conseguiram reunir dinheiro suficiente para comprar o terreno e a casa. No entanto após três anos de trabalho duro nas terras adquiridas, (“às vezes a própria Grannie puxava o arado”, p. 16) como não conseguiram corresponder às exigências do governo relação à produtividade, acabaram perdendo as terras. Depois disso, a saída foi se juntar aos outros que faziam parte do “Road Allowance People”. Pela sua postura, a avó obteve respeito dos filhos que, mesmo depois de casados, construíram cabanas para ficar perto da mãe e, conforme declara Campbell “ela ocupava um lugar especial nos nossos corações”. Os exemplos femininos trazidos por Maria Campbell são sempre de força que supera as derrotas.

As lembranças da mãe dirigem-se à sua paixão pela leitura. A mãe tinha uma coleção que incluía Shakespeare, Dickens, Sir Walter Scott e Longfellow. A imaginação desenvolvida a partir das leituras transformava-se em peças de teatro caseiras com os irmãos. “Nunca havíamos percebido o pilar de força que ela era e como ela tornava nossas vidas mais fáceis”, (p. 71) declara Cambpell após a morte da mãe.

No entanto, Cheechum influenciou Maria Campbell mais fortemente que qualquer outra pessoa de sua família: “Cheechum era minha melhor amiga e confidente e tentou me ensinar tudo sobre a vida” (p. 19). Como uma *grandmother* cultural das culturas indígenas, Cheechum procurou guiar Maria na construção do seu conhecimento.

> There were braided rugs on the floor, and in one corner a special sleeping rug where Cheechum slept when she stayed with us, as she refused to sleep on a bed or eat off a table. I loved that corner of the house and would find any excuse possible to sleep with her. There was a special smell that comforted me when I was hurt or afraid. Also, it was a great place to find all sorts of wonderful things that Cheechum had – little pouches, boxes and cloth tied up containing pieces of bright cloth, beads, leather, jewelry, roots and herbs, candy, and whatever else a little girl’s heart could desire. (p. 19)

A ampla casa constituía um espaço partilhado gregariamente pela família. Ela descreve com detalhe a disposição dos móveis, a cozinha e sala que “eram conjugados em um dos cômodos mais bonitos que já vi” (p. 20), afirma Campbell. Essa necessidade de descrever a casa antes de seguir com a narrativa enfatiza a relação estabelecida por Campbell com os espaços ao configurar sua subjetividade. As memórias visuais, olfativas ou gustativas desses lugares produzem sentidos que fortalecem a relação autor-leitor à medida que Campbell expõe sua intimidade, convidando o leitor a “entrar” em sua casa e, por extensão, em sua subjetividade. A iluminação e o cheiro da comida e do cachimbo da bisavó remetem à segurança e paz que a autora vivenciou na infância. O lugar especial da avó é ressaltado como o lugar de conforto e proteção até mesmo através da memória olfativa. Além disso, a bisavó era quem guardava a surpresa e os sonhos através de seus pertences, que em sua maioria remetiam à cultura Métis, como miçangas e ervas. Há uma intersecção entre a casa e a infância de Campbell como um memorial de felicidade e realização. No retorno à casa após anos de afastamento nos indica a lacuna distópica desse reencontro:

> The house where I grew up is tumbled down and overgrown with brush. The pine tree beside the east window is dried and withered.

> Only the poplar trees and the slough behind the house are unchanged. There is a family of beavers still there, busy working and chattering just as on that morning seventeen years ago, when I said good-bye to my father and left home. (p. 7)

Há uma antítese expressa pelos vocábulos *tumbled down* e *overgrown*: ruína e crescimento contribuem igualmente para uma ambientação negativa, espelhando e metaforizando a derrocada da família de Campbell e de seu povo. Ao mesmo tempo, podemos observar como tal construção nos revela um paralelo entre a natureza que se renova, seguindo seu curso essencial sem a intervenção da presença humana, e a destruição material que acaba refletindo o abandono e ruína dos humanos que deveriam dar conta de mantê-la, trazendo resquícios da derrota dos Halfbreed em não conseguirem cultivar as terras cedidas pelo governo e, por consequência, se espalharam ao longo das estradas, lugares definitivamente provisórios ou ainda não-lugares que se tornaram o lar de um povo despossuído e subjugado. A passagem acima reflete o estado de espírito de Maria Cambpell, cujas memórias foram maculadas na revisitação física do presente caótico. Sendo assim, se nem o passado e tampouco o presente oferecem esperança, só resta o futuro para o qual ela se volta no trecho anterior: “teria que procurar dentro de mim mesma” (p. 7-8), ou seja, ela teria de continuar a partir do momento da frustração em diante, encontrando forças em si própria para superar a derrota. Os modelos a seguir são o das fortes mulheres que sobreviveram e deram continuidade à cultura após suas derrotas. Como uma fênix, Campbell teria de renascer das cinzas como a natureza que resistiu às intempéries.

O estranhamento e tristeza ao ver a casa destruída são superados quando ela reencontra Cheechum em casa de parentes: “a cabana organizada e o cheiro familiar de ervas e raízes e da fumaça do fogão assim como da sopa de coelho em fogo brando, tudo me fez sentir que tinha voltado para casa” (p. 149). Se a decrepitude presenciada no espaço dos Halfbreed lhe causou tristeza e desesperança, o espaço familiar lhe devolveu a alegria da infância e a força para continuar, pois ao conversar com a avó entendeu que “não havia tempo a perder” (p. 151). Essa urgência simboliza seu despertar para a responsabilidade político-social para com seu povo e, antes de tudo, para consigo própria, noção adquirida somente após conversar com Cheechum. A bisavó a interpela, pois é um elo familiar e

cultural construído na afetividade e portanto fala de si mesma, faz parte da constituição de sua subjetividade.

O ativismo de Campbell foi orientado pela vontade de superar derrotas e pela crença na força feminina e nas palavras de Cheechum. Durante sua infância, Maria teve contato com várias manifestações políticas por parte dos Halfbreed, mas acabou se decepcionando com os partidos como o CCF[33] e líderes como Jim Brady, que abandonou a luta em prol de interesses pessoais (p. 66). Jim Brady foi um homem que procurou ajudar os Halfbreed e havia conseguido sucesso em uma associação de Alberta, materializado em terras para os Halfbreed através de uma voz política unificada. Jim Brady fascinava os Halfbreed, e até mesmo Cheechum o apoiava e deu todo suporte para o neto – pai de Cambpell – fazer parte da liderança dessa associação. Nessa época aconteceu a primeira ruptura na vida de Campbell em relação aos seus sentimentos ligados à política e à sua comunidade. Ao voltar de uma dessas reuniões Campbell descreve:

> On the way home I lay in the back of the wagon with my head on Cheechum's knee and while she stroked my hair I thought of all I'd hear that night. Cheechum had told me that someday a man like Jim Brady would come, and she said when he came many more would follow. I felt something new inside me. It was an emotion that is hard to describe – almost like happinesss, pride and hurt all at once. The feeling was all knotted up in my guts and made me feel very lonely for something I couldn't see or understand. That night was the first time the feeling ever came; it was a felling I was to get often in my life. (p. 66)

Há um mistura de sentimentos que envolvem sua comunidade, as aspirações, esperanças e um presente distópico, pois intuitivamente Campbell apreendia a grandeza do momento e a importância da luta, mas a mente infantil não conseguiu processar. Assim, a história recai como um laço fantasmagórico ainda não problematizado pelo sujeito. Nesse trecho, Maria antecipa a sua vida futura e o misto de sentimentos que deve fazer parte de um movimento reivindicatório que parte de

[33] CCF significa Cooperative Commonwealth Federation e foi fundado em 1933, constituindo um partido em prol da luta agrária dos Halfbreed, cuja configuração era mais democrática e popular, envolvendo o povo comum nas discussões e propostas. (PENNIMAN, 1981)

um lugar enunciativo turbulento. Vemos como as lembranças da infância são sempre suportadas pela presença da bisavó, inclusive que lhe encheu de esperanças a respeito dessa espécie de Messias que viria aliviar o sofrimento do povo. Campbell nos presenteia com o processo de sua subjetividade desde as raízes.

Maria Campbell viu o próprio pai ser derrotado pela política. Recorrendo a um velho recurso separatista, o governo cedeu terras a alguns Halfbreed, a fim de enfraquecer o grupo solicitador liderado pelo pai de Campbell. Alguns canadenses brancos durante as reuniões das quais seu pai trabalhava passaram a fazer amizade com alguns Halfbreeds. Estes, por sua vez, ficaram contra o pai de Campbell e mais uma vez houve derrota política. Cheechum apoiou o pai de Campbell em todo processo, pois acreditava na busca política e assim como não aceitou a derrota de Riel em Batoche, da mesma forma não aceitou a derrota do neto, pois o insucesso em sua opinião residia na desistência pela luta, não na ineficácia do processo. Logo o pai de Maria passou a ser ridicularizado pela própria comunidade e novamente é Cheechum quem lhe esclarece suas indagações:

> I could accept their ridicule, but our own people I could not understand. She [Cheechum] would tell me “Ignore them, they are nothing, only frightened people. They laugh with the whites because it is the first time in their lives that the white man has talked to them like men.” (p. 66)

Assim, mais uma vez Campbell presencia estratégias separatistas ao mesmo tempo em que remete ao um tempo circular no âmbito emocional. O pai acabou sendo derrotado pelos oposicionistas que haviam inclusive conseguido empregos governamentais, e Jim Brady mudou-se para o norte e não se ouviu mais falar nele. Cheechum apoiou o bisneto em seu choro de derrota e consolou Maria dizendo-lhe “Um dia, minha menina, as coisas vão mudar, um dia vão mudar” (p. 67).

A desintegração que estava ocorrendo entre o povo ressonava em sua casa. O pai passou a beber e tornou-se violento e em uma ocasião até agrediu Cheechum fisicamente. Maria foi testemunha da derrocada do pai, que além da falência da representabilidade política, perdeu a mãe vítima de câncer. “Vocês já viram um homem morrer por dentro? As crianças que viram, crescem muito rapidamente” (p.

68), nos explica Campbell. Como efeito dominó, o mundo da infância de Campbell começou a desaparecer. O trabalho duro de Campbell, irmãos e mãe para manter a casa levou Maria a odiar os homens que desagregaram a comunidade e o próprio pai, pois este "não era diferente dos outros homens que riram dele, já que ele desistiu e começou a beber" (p. 68), disse Maria à mãe. No entanto, Maria tinha dúvidas com relação ao comportamento da mãe também: segundo ela, o marido nem deveria ter tentado. Campbell ressentia-se da postura apolítica da mãe que se preocupava com a família, mas não com práticas que poderiam mudar a vida de toda comunidade. Maria crescia com fortes sentimentos contraditórios, mas sempre pode contar com o apoio de Cheechum que lhe mostrava um caminho, um modo alternativo de ver as coisas:

> Wait my girl. It will come. I've waited for ninety years and listened to many men. I have seen men quit and have felt as you do, but we have to keep waiting and as each man stands unafraid we have to believe he is the one and encourage him. You'll feel discouraged like this many times in your life but, like me, you'll wait. (p. 68)

O conforto de Cheechum residia no futuro messiânico que seria formado por alguém que estivesse disposto a lutar (especialmente um 'homem', palavra (*man*) que ela usava para se referir a esse representante dos Halfbreed) e pela transcendência aos valores humanos que essa pessoa precisaria conjugar para não ceder à satisfação de interesses pessoais que a tirassem da luta. Essa espécie de mártir os redimiria da culpa e os libertaria do limbo sociopolítico. Campbell pondera sobre esse sentimento de culpa em *The Book of Jessica*.

> [...] I'd always felt a kind of historical guilt because we had been (when I say 'we,' I mean Métis people, Halfbreed people, mixed-blood people) the link between Indians and whites. We had acted as interpreters in treaties, we had walked ahead of the explorers and showed them the way. In the course of trying to deal with that guilt, I had come to the realization, on both sides, that it wasn't my guilt. That garbage belonged to both those two peoples, not to my people. We were children of two peoples who wanted something of each other. And when they started to hate each other, they focused that hate on us, their children, until we were just a band of gypsies

> moving around, landless, carrying the few things that they had cast off – a little bit of language, a little bit of culture. And part of my journey had forced me to look at all the stuff that I had put in this packsack that I was carrying around with me and try and find a way to sort it all out; try and replace the negative with things from both peoples that were precious and beautiful; and to look at what we had done. We had created a new culture and built a new nation. (p. 20)

A culpa histórica pelas derrotas, pelos favores ao governo e violência lateral recaiu sobre os descendentes dos Halfbreed, que desistiram de lutar. Uma culpa fantasmagórica personificada na violência lateral e abandono cultural que deveria ser problematizada e compreendida para ser sobrepujada. Assim, *Halfbreed* é como uma cerimônia, um processo de cura, conforme já citado na introdução deste capítulo, fundamentado em profundas raízes culturais e emocionais, configuradas no relacionamento de Maria Cambpell com Cheechum. Cambpell acreditava no poder de bisavó de prever o futuro e tinha certeza de que Cheechum sabia de antemão o que ela iria passar, no entanto, “porque ela [Cheechum] acreditava no curso natural da vida tudo que podia fazer era me fortalecer o suficiente para enfrentar minhas dificuldades.” (p. 22).

Assim, todas as dificuldades que Campbell passou na vida são concebidas pela autora como parte de um propósito maior, e por isso ela relata suas memórias de maneira ponderada e em tom de resignação. Enquanto podemos atribuir um tom de manifesto à narrativa de Maracle, Cambpell narra sua trajetória em tom paciente, apesar de traduzir os horrores que estavam por vir em sua vida tanto em conteúdo como em forma. Cheechum esperava um salvador e Maria Campbell se torna esse Messias em sua empreitada no resgate do povo Halfbreed, ao cumprir o curso natural de sua vida, que segundo Campbell, acreditava ser predeterminado. Sendo assim, Maria, como um Messias, tinha a missão de resgatar outros através de seu próprio sofrimento e, ao partilhar tais experiências em *Halfbreed*, poderia ‘salvar’ as novas gerações de sofrerem as mesmas agruras. Ao ‘expiar’ os pecados através de seu próprio sofrimento é que se pode levar os Halfbreed à redenção. Em descrição de seu ativismo político Campbell declara: “Naquele momento eu me sentia como um tipo de Messias; o futuro desses pobre-coitados dependia do resultado de nosso trabalho.” (p. 153).

Passaremos agora do panorama histórico e político para a paisagem cultural e familiar que se interpõe em *Halfbreed*. Toda infância de Campbell foi permeada pelo convívio com os membros da comunidade e com os próprios pais de forma gregária e divertida. As crianças eram ensinadas a dançar, tocar instrumentos e jogar cartas. Além disso, aprendiam sobre a natureza através do ensino sobre as ervas e raízes. Durante a confecção de cestas de salgueiro vermelho (*red willow*), as crianças ouviam histórias sobre o povo, as quais incluíam lendas que tinham um fundo educativo ou simplesmente eram para divertir (p. 20). Campbell afirma ter crescido com pessoas "engraçadas, maravilhosas e fantásticas" (p. 25) e que elas eram tão reais no presente narrativo quanto no passado. Entendemos em tal asserção a circularidade do tempo novamente enfatizada na memória do passado que sempre se fez presente em Campbell ao trazer consigo os valores e vivências adquiridos na convivência entre os Halfbreed. Além disso, Campbell relata várias passagens risíveis durante sua infância e juventude e refere-se a muitos da comunidade que se destacavam por serem cômicos: o susto que o padre tenta dar em Old Cadieux para ele parar de beber, colocando uma imagem da Virgem Maria em uma garrafa para tentar convencê-lo de que era um alerta espiritual (p. 25); passagens com Pierre Villeneuve, conhecido como "o covarde local" (p. 26) que tinha medo de assombrações; Alex Vandal a quem foi atribuída a alcunha de palhaço, assim como Ha-shoo, um pajé da nação Cree que propositadamente levou seus tambores e cantou músicas de sua nação em um culto evangélico e acabou sendo expulso à base de palavrões pelo pastor. Essas passagens são algumas entre tantas outras que poderíamos relatar, mas acabaríamos por perder o foco de nosso trabalho. É relevante pensarmos no humor trazido por Campbell como uma força regeneradora que

> […] balances an otherwise tragic vision and provides hope for future opposition against oppression. It in the guise of the anecdote that the minor and the de-legitimised successfully intrudes into the major genres and thereby decolonises narrative. (JANETTA, 1996, p. 1)

O humor trazido por Campbell baseia-se no dia-a-dia da sua comunidade e transmite a capacidade dos Halfbreed de sobreviver ao discurso totalizante da tragédia. Nesse sentido o efeito humorístico desestabiliza o discurso totalizante do Halfbreed vitimizado e imóvel e passa ao discurso da comédia, inserindo-se como

um subterfúgio para inserir imagem do Métis como um povo resistente e, consequentemente, descolonizando o discurso. Vine Deloria Jr. argumenta que "When a people can laugh at themselves and laugh at others and hold all aspects of life together without letting anybody drive them to extremes, then it seems to me that that people can survive." (1970, p. 168).

Assim como Deloria, Campbell acredita que manter o senso de humor é uma estratégia de sobrevivência, um modo de não se deixar levar a uma condição extrema em conformidade com as práticas coloniais. Nesse sentido, o humor é um mecanismo de resistência à inscrição colonial.

A narrativa de Campbell alterna passagens ternas, cômicas, turbulentas ou tristes, refletindo seu próprio estado de espírito na constituição de sua subjetividade. Em contrapartida ao efeito de humor em seu texto sobre a infância, há também relatos de racismo e violência. Novamente citamos os acampamentos anuais para a colheita de raízes de sênica e frutos silvestres, ocasiões que oscilavam entre "pesadelo e diversão" (p. 36). À noite os homens iam para os bares e as mães alertavam os filhos para acordarem rapidamente se interpelados por elas no meio da noite. "Mamãe nos chamava e nós nos arrastávamos pela parte de trás da tenda e nos escondíamos nos arbustos até que os homens caíssem no sono" (p. 37). Sob o efeito do álcool os homens tornavam-se 'familiares estranhos' alterados por rompantes de agressividade, abrindo espaço ao perigo e à insegurança, "aquilo que deveria ter ficado oculto mas veio à luz" (FREUD, 1919/2003). Nesse sentido, as mulheres experimentavam nessas ocasiões a violência duplicada na experiência de racismo e sexismo. Por vezes os homens brancos iam até o acampamento para perseguir as mulheres Halfbreed e os homens Métis ficavam com raiva e

> […] Instead of fighting the white men they beat their wives. They ripped clothes off the women, hit them with fists or whips, knocked them down and kicked them until they were senseless. When that was over, they fought each other in the same way. (p. 37)

A gradação textual envolve o leitor na produção de sentidos da violência. A imagem da crueldade formada na mente do leitor é contraposta à banalidade dessas ações implícitas no texto, enfatizando a malevolência. A interação autor-texto-leitor

demanda um posicionamento do leitor com relação à violência contra a mulher e tece uma rede de significados que o interpelam a participar da teia subjetiva da autora, e esta já no início do livro prenuncia a sequência de passagens impiedosas contra a mulher, o que levará o leitor a compreender sua militância sociopolítica futura. Maria Campbell declara: "[...] grupos de homens brancos riam e bebiam e às vezes arrastavam uma mulher. Como eu os odiava!" (p. 37).

Apesar do panorama trágico causado também pelos homens Halfbreed, a autora nos dá indícios de sua noção sobre os homens de sua comunidade tanto como vitimizadores quanto como vítimas; já a expressão de ódio se virava contra os homens brancos. Há um paralelo entre esse trecho e a passagem de seu povo que chegava de cabeça baixa à cidade: intuitivamente ela construía a idéia de que mesmo os homens eram impotentes diante da sociedade branca, o que os levava a beber e brigar, mas havia uma barreira invisível através da qual os homens brancos eram poupados.

Campbell retrata as mulheres como "as mães com marcas pretas e roxas e inchadas" (p. 37) no dia seguinte à violência, a qual prosseguia por vários dias do acampamento, até que a RCMP (Royal Canadian Mounted Police), representada por "índios de terno" (idem) ordenasse que se retirassem. Ela nutria um sentimento de desprezo por esses "índios de terno", pois eram o epítome do homem aculturado e 'vendido' à cultura dominante. Ela se lembra de sentir-se culpada pelo transtorno causado pelo povo, mas ao mesmo tempo irada por sentir que devia desculpas. O sentimento contraditório a coloca continuamente nessa "Terra-de-Ninguém", de onde sua subjetividade emerge tão mestiça e conturbada quanto a situação sociopolítica de seu povo.

Por fim, Maria Campbell explica que tais acampamentos só foram possíveis até ela completar treze anos, porque "as viagens à cidade tornaram-se insuportáveis [...] porque pouco a pouco as mulheres começaram a beber também" (p. 37). Ou seja, as mulheres eram o pilar que sustentava os homens ao acatar sua violência e cuidar das crianças; quando o álcool passou a ser uma válvula de escape às mulheres também, o pilar de força (da mesma forma como Campbell se refere à mãe) caiu e deixou de representar o centro gerador de tradições de seu povo.

Os Efeitos da Cristianização e Escolarização

Durante a narrativa, vários papéis sociais masculinos, assim como os índios de terno, Jim Brady e os homens de sua comunidade, incluindo seu pai, são relatados com tom de desdém, desapontamento e tristeza. Outra figura masculina que compõe o mesmo panorama masculino, além das supracitadas, refere-se aos padres. Havia um padre que rezava missas nas casas dos Halfbreed, e Maria recorda-se dele como um homem "gordo e ganancioso" (p. 29) que sempre chegava à hora das refeições, e nessas ocasiões a família de Campbell se alimentava dos restos deixados pelos padres. O sentimento em relação a tal homem era de ódio e, quando Maria reclamava, a mãe dizia que era obrigação deles alimentá-lo por ele ter sido escolhido por Deus. A dúvida de Campbell era por que o pai não havia sido o escolhido.

Também através de Cheechum, Campbell formulou sua opinião sobre os cristãos, pois desprezava a prática cristã e odiava tanto a igreja quanto os padres. Sua idéia era de que o Deus cristão tirava mais dinheiro dos Halfbreed do que Hudson's Bay store (p. 32).

Apesar dos protestos do pai e de Cheechum, a mãe de Campbell a obrigava acompanhá-la à igreja, sendo obrigada a frequentar aulas de catecismo. Nessas aulas, a atitude esperada das crianças era de total passividade, nunca recebiam respostas para suas perguntas e tudo o que tinham de fazer era rezar até que os joelhos doessem. Maria relata esse período como "porcaria" (p. 30), resumindo sua opinião, que paralelizava a atitude de Cheechum em relação à igreja. A bisavó dizia à Campbell:

> […]regardless of how hard I might pray or how many hours I spent on my knees, I had no choice in what would happen to me or when I would die. She said it was a pure waste of time that could be used more constructively.
>
> She taught me to see beauty in all things around me; that inside each thing a spirit lived, that it was vital too, regardless of whether it was only a leaf or a blade of grass, and by recognizing its life and beauty I was accepting God. […] She said God lives in you and looks

> like you, and not to worry about him floating around in a beard and white cloak; that the Devil lives in you and all things, and that he looks like you and not like a cow. (p. 72 - 73)

Para Campbell, a explicação da bisavó fazia mais sentido do que qualquer ensinamento do cristianismo. Enfim, Cheechum lhe ensinou a coabitação de tudo que é bom e ruim dentro de cada um de nós, o que remete a um senso de humanidade, não de uma espiritualidade fantasmagórica e inatingível. Se Deus ou o demônio vivem dentro de cada ser humano, todos têm autonomia e poder para fazer suas escolhas, em vez de esperar que algo mágico possa vir e transformar as suas vidas. A mágica, nesse sentido, reside em cada um. Dessa maneira, Cheechum ensinou a Campbell a possibilidade de transcendência ao divino através do autoconhecimento e das escolhas que os humanos fazem, o que confere soberania aos sujeitos.

Mas mesmo a religião católica não era levada tão a sério pelos Halfbreed:

> In general the Halfbreeds were good Catholics and the Masses were always attended regardless of weather and or circumstances, because missing Mass was a mortal sin. We could break every commandment, however, during the week and be quite confident that the worst that could happen would be to say a few “Hails Mary’s” when we went to confession. (p. 31)

Com humor sarcástico Campbell descreve a subversão aos votos cristãos. Ser um bom católico resumia-se a ir à igreja todos os domingos; todo o resto poderia ser resolvido com a confissão e oração. Analogamente, Maria usa de um tom de confissão ao relatar suas memórias, especialmente a época de sua adolescência, remontando à prática confessional, mesmo não partilhando dos valores religiosos cristãos. Os momentos das missas significavam a oportunidade de Maria dar asas à sua imaginação, perdendo-se em sonhos. A visão de terras distantes fazia uma divisão entre o corpo presente à cerimônia, ao mesmo tempo em que havia uma total desintegração do indivíduo com o ambiente. Essa cisão repete-se durante a vida de Campbell até a prática de escrever, não só sua autobiografia, mas também os contos e as histórias infantis, realizar seu lado criativo e profundo.

A escola como espaço de socialização formal foi traumática para Campbell. Como era uma escola mista para brancos e Halfbreed (apesar de sentarem-se separadamente) a convivência trouxe embates identitários. Ela explica que as crianças brancas zombavam do fato de as crianças Métis comerem esquilos. No dia em que isso aconteceu Maria chegou em casa e ofendeu a mãe e o pai, chamando-os de "Halfbreeds imprestáveis" (p. 47) e atacando-os fisicamente. Cheechum observou a cena e, após um tempo, levou a bisneta para andar um pouco e após surrá-la com um ramo de salgueiro, Campbell relembra as palavras da bisavó:

> Many years ago, she said, when she was only a little girl, the Halfbreeds came West. They left good homes behind in their search for a place where they could live as they wished. Later a leader arose from these people who said that if they worked hard and fought for what they believed in they would win against all odds. Despite the hardships, they gave all they had for this one desperate chance of being free, but because some of them said, "I want good clothes and horses and you no-good Halfbreeds are ruining it for me," they lost their dream. She continued: "They fought each other just as you are fighting your mother and father today. The white man saw that that was a more powerful weapon than anything else with which to beat the Halfbreeds, and he used it and still does today. Already they are using it on you. They try to make you hate your people." (p. 47)

Cheechum reforça a idéia de que a melhor maneira de enfraquecer um povo é segregando-o. Através da violência física (a surra dada por Cheechum) e do discurso politizado, Campbell compreendeu a importância de se manter unida à comunidade e atacar quem a aborrece. Na verdade, a autora reproduziu o comportamento dos homens nos acampamentos, que, impotentes para atacar os brancos, atacavam as próprias mulheres. Assim, Campbell percebeu que odiar seu povo só levaria à total destruição pela perda do senso de comunidade. A partir desse dia, Maria passou a defender-se e defender irmãos e primos dos colegas de escola, mesmo quando eles estavam errados. Há uma repetição de comportamento demonstrada de forma negativa, espiral essa que deve ser cortada para o povo Métis com consciência sociopolítica poder buscar afirmação como povo.

Nesse mesmo período, a mãe de Campbell morreu. O padre da comunidade recusou-se a presidir o funeral, por nenhum padre ter sido chamado para administrar o último sacramento, antes de ela morrer. O tio conseguiu que um ministro da igreja anglicana comandasse o ritual, mas o padre católico proibiu que tocassem os sinos durante o funeral. O mesmo padre que comia na casa dos Campbell e recebia o dinheiro da mãe, ainda que fossem seus últimos recursos, recusou-se a abençoá-la na morte. No entanto, Campbell ainda sentiu-se culpada por isso ter acontecido, ao mencionar os anos em que ela atormentava o padre com suas traquinagens. Se por um lado ela condena a igreja, o discurso religioso permeia toda a autobiografia. Há referências ao sentimento de culpa, remorso e condenação, ao texto como confissão e à espera de um salvador, como a espera do Messias. No entanto, esse discurso transcende a igreja como organização, sendo a própria Campbell a condutora dos ritos e discursos que farão parte dessa história.

A transcendência através do conhecimento e experiência também era passada pela avó. Quando Maria, cansada dos afazeres domésticos e do trabalho pesado após a morte da mãe dizia que possivelmente não iria conseguir continuar, a avó replicava, “Você tem de conseguir. Quando você aprender será mais fácil” (p. 74). A avó era assim uma espécie de guru que não tirava as pedras do caminho de Campbell, mas procurava incitar a continuar com o poder de que cada um de nós dispõe quando precisamos. A palavra motivadora é ‘transcendência’ seja ao divino ou ao mundano através do desenvolvimento de uma humanidade soberana.

A segunda grande ruptura na vida de Campbell foi a mudança de Cheechum. Ela já tinha 96 anos e achava que continuando a viver com eles seria mais um fardo do que uma ajuda. Campbell relembra “foi até mais difícil do que perder mamãe” (p. 74). Além da partida de Cheechum, a situação de extrema pobreza levou uma professora a reportar a situação da família ao governo. Como em breve teriam de passar por uma inspeção, da qual estavam certos que os resultados seriam ruins, mudaram-se para uma outra casa que “...parecia tão abandonada; ela refletia o modo como nos sentíamos” (p. 75), e a casa “era vazia porque não tínhamos nada para por dentro dela” (idem). A casa descrita alegorizava seu estado de solidão e desespero, transformada assim em um não-lugar. A partir de então, os lugares que ocupava com a família estavam sempre desvinculados dos parentes e da

comunidade, e nesse sentido não eram mais lares, mas lugares provisórios de habitação.

Durante esse tempo, Maria estava amadurecendo depressa pelo trabalho árduo e desenvolvendo sua sexualidade em um momento familiar de desintegração. Em visita a Cheechum recebeu o seguinte conselho em relação aos rapazes pelos quais estava se interessando: “Não tente impressioná-los, deixe que eles a impressione. Seja você mesma e faça o que quiser. Um dia você encontrará o homem a quem você pertence – quando isso acontecer você vai ter certeza.” (p. 85).

Nesse discurso também percebemos a sobreposição das mulheres sobre os homens, não no sentido de uma superioridade gratuita, mas colocando a mulher como seres propensos a serem mais autoatualizadas e por isso mais fortes e conectadas com o mundo a seu redor.

Maria compartilhou os medos com Cheechum, especialmente o de seus irmãos “tornarem-se como os outros homens que ela conhecia, que viviam dia após dia sem ter nenhuma expectativa a não ser ficar bêbados nos fins de semana” (p. 86). Cheechum apenas sorriu e disse:

> Now I know that you belong to me. Don’ let anyone tell you that anything is impossible, because if you believe honestly in your heart there’s something better for you, then it will all come true. Go out there and find what you want and take it, but always remember who you are and why you want it. (p. 86)

Nesse dizer forma-se o laço entre Cambpell e Cheechum de maneira mais explícita, reforçando a idéia de Cheechum fazer parte da constituição da subjetividade de Cambpell. “Pertencer” a Cheechum significa espelhar o ensinamento que se transformou em conhecimento para pautar a vida da autora, ser uma continuidade da bisavó na crença na vida, nas mudanças e na postura política. O autoconhecimento é lembrado pela bisavó como o eixo norteador para seguir a vida e saber aonde se quer chegar, a ponte entre o lugar em que se está e a localização do objetivo é construída pelo enfrentamento do caminho com determinação.

Cheechum lhe deu autoconfiança para seguir o caminho do despertar de sua sexualidade. Logo após esse encontro com a bisavó, Campbell preparou-se para um baile que ocorreria na escola logo após um concerto de Natal. O pai permitiu-lhe comprar um vestido e sapatos novos.

> At last I could have the red dress I had dreamed about for years. I saw it as soon as we walked into the store […]. Daddy tried to steer me to a more practical rack, but I tried it on and although it was a little big in the bust, it fitted otherwise. […] I found the shoes I wanted immediately. They were high-heeled wedge pumps with thin red, green and yellow straps across the foot and ankle. (p. 89)

Por um lado vemos estampado no vestido vermelho o rompimento com as normas opressivas da igreja em relação à importância da modéstia e discrição da mulher valorizada pela mãe pela sua "educação no convento" (p. 41) que considerava vergonhosos as roupas coloridas e os múltiplos acessórios usados por algumas Métis. No entanto, Campbell admirava essas mulheres que conheceu durante uma convenção: "Eu as achei lindas e o fato de muitas delas terem olhos azuis me fez sentir como se finalmente tivesse encontrado minha família" (p. 41). Levando isso em conta, a vestimenta do baile revela o crescimento de Campbell no sentido de estar indo em direção ao que acreditava, seguindo o conselho de sua bisavó. Por outro lado, vemos a influência do estereótipo ocidental que se ressaltava nessa produção: "não penteei meu cabelo porque achei que lembrava o estilo de Elizabeth Taylor" (p. 89). A valorização dos cachos grossos remontando a um ícone ocidental de beleza feminina contrariava também a idéia de Cheechum que tentava alisar o cabelo de Maria "[...] atacando-o com a mesma paciência e determinação que ela mostrava sempre que tentava mudar alguma coisa [...] 'espere minha menina, sua Cheechum ainda vai conseguir alisar seu cabelo'." (p. 49). Mas, se de certa forma Campbell estava contrariando as práticas de sua avó, por outro lado ela seguia seu conselho de agradar a si mesma. De qualquer forma, Campbell só podia contar consigo mesma nessa empreitada rumo à maturidade, que já se mostrava contestadora e resistente.

Havia uma Halfbreed, Sophie, que não tinha filhos e gostava de estar ao redor da família Campbell, e o pai insistiu que Sophie acompanhasse Maria ao seu

primeiro baile. Entre as meninas da escola, quando questionada se Sophie era mãe dela, respondeu “Aquela índia feia?” (p. 90) e riu até olhar para Sophie e ver a rejeição estampada em seu rosto. Nesse momento, em um misto de vergonha de si mesma, e de ódio e desprezo em relação a Sophie e pelos outros ao redor, quis ir embora. Logo em seguida pensou em Cheechum, segurando o ramo de salgueiro e lhe dizendo “eles fazem você odiar o que você é” (p. 90). As orientações de Cheechum entraram em conflito com essa Maria que enfrentava sozinha a puberdade em meio a trabalho duro e confusão. Em resposta aos pedidos de desculpas oferecidas à acompanhante, Sophie disse entender a reação de Maria, pois ela nunca havia tentado melhorar sua própria vida, havia se deixado acreditar que era “uma Halfbreed inútil” (p. 90). Ou seja, mesmo uma pessoa simples em um momento de interpelação mostrou reconhecer ter se deixado levar pelos estereótipos negativos assinalados a ela. Isso serviu como orientação a Campbell, que entendeu materialmente o que a bisavó quis dizer com se conhecer e querer chegar a algum lugar. Sem aspirações a vida se deteriora, e Sophie era um exemplo disso.

Para ajudar a família, Campbell trabalhou como faxineira, e entre suas patroas havia uma mulher que não gostava de indígenas e falava em sua frente coisas do tipo que indígenas só eram bons para duas coisas – “trabalhar e transar” (p. 95). É notório que, ao se tratar de crítica aos indígenas, Maria se identificava com esse grupo, mesmo os Métis não sendo aceitos pelos indígenas como o mesmo povo.

O pai passou a viver com uma outra mulher, Sarah, sem se casar com ela. Nesse período, Maria conseguiu desfrutar parcialmente da vida como adolescente. Costumava ir às cidades com a neta do patrão de seu pai e fala de uma lei não escrita:

> Our people never came in until after four and the whites would then turn the town over to us. They never mixed with us although their revenue depended on Native people’s money. Some of the white men stayed, usually the town drunks, the wilder sons and husbands, and a few women. The Frenchmen would never miss a good fight or a Native woman, so they were there too. (p. 96)

A situação de apartheid estava implícita, e os Halfbreed só eram atendidos nos bares como geradores de lucro. Os homens brancos que se misturavam aos indígenas e Halfbreed o faziam com o intuito de se divertir ao assistir a alguma briga ou aproveitar-se das mulheres indígenas. Afastada da comunidade Métis, mesmo sendo rejeitada também pelos indígenas, Maria sentia-se conectada a eles nesse processo de rejeição e marginalização. Tudo de negativo que se referia aos indígenas era endereçado também aos Halfbreed. O abuso do álcool e as brigas e violência física contra as mulheres apresentam-se como válvula de escape à existência precária e às consequentes frustrações vividas pelos Métis. No entanto, ainda vemos os homens como os condutores dessa agressividade, o que vitimiza ainda mais as mulheres e as crianças.

A próxima ruptura na vida de Maria aconteceu quando ela conheceu Smoky, um Halfbreed, aos 15 anos. Com uma reputação ruim, quando o pai soube que eles estavam saindo houve uma grande briga. Ela respondeu com rudeza ao pai pela primeira vez na vida e nunca mais o relacionamento foi o mesmo entre eles. O pai disse que a mãe sempre teve um comportamento impecável e enquanto ela estivesse na casa dele teria de se comportar da mesma forma:

> I told him I was a Campbell, not a Dubuque and if Mom was a lady then why did she run off with him? […]
> You’re not so hot. You’re living with that woman when you should be married to her, so don’t tell me what’s right and wrong. (p. 101)

Em meio a essa discussão o pai a estapeou e muitas brigas seguiram-se a essa. Maria estava apaixonada por Smoky, mas o pai pediu para ele se afastar de Maria até ela completar 17 anos, e quando ela fizesse 18 eles poderiam se casar. Maria respondeu a Smoky: “casar com você? Você deve estar brincando. Eu tenho mais o que fazer da vida do que gerar mais Halfbreeds” (p. 101). A confusão identitária intrigava Maria, que não entendia o que estava acontecendo a ela, o porquê de suas atitudes contraditórias entre desejo e ação. Ela afirmou amar tanto quanto odiar (p. 102) a comunidade Halfbreed.

Com a demanda governamental pela guarda das crianças e com um prazo de três meses para melhorar a situação, o pai deveria se casar legalmente com Sarah

para eles aceitarem a situação como satisfatória, o que não aconteceu. A única saída vislumbrada por Maria foi o seu casamento com um homem branco que lhe parecia promissor. Proibida pelo pai, inventou que estava grávida, pois estava determinada a resolver o problema da guarda dos irmãos. Darrel e Maria casaram-se em uma escola, pois Maria recusou-se a casar na igreja devido à recusa do padre de conduzir os ritos funerários no enterro da mãe. A família e os parentes ficaram horrorizados, mas ela simplesmente afirmou a seu povo que eles haviam esquecido "muito facilmente os tapas que receberam da igreja" (p. 105). Cheechum também criticou, mas por não acreditar que "nada de bom podia advir de um casamento misto" (p. 105) e não compareceu à cerimônia. Nesse sentido, entendemos que pouco a pouco Maria estava rompendo com Cheechum e consequentemente com seu povo.

A 'Terra-de-Ninguém' como um território inóspito e perigoso expande suas conotações territoriais e sociais para assumir o espaço interno da autora. Além das hostilidades das sociedades ao redor dos Halfbreed, Cambpell passou a enfrentar a rivalidade de sua própria comunidade, o que a posiciona em um espaço árido de agressividade nas fronteiras entre seu próprio povo e sua individualidade. Se, em parte, a autora identificava-se emocionalmente com seu povo, por outro guardava sérias críticas, que a posicionavam em meio a um redemoinho de emoções em sua passagem à maturidade. Maria lembra-se de um filme passado sobre a Rebelião do Nordeste. Havia muita gente sentada nos corredores e espalhadas pelo chão, e inclusive Cheechum veio para esse evento. Nesse filme Dumont foi ridicularizado, tendo até uma cena na qual as suas calças caem. Riel foi retratado como um lunático que se sentia Deus, cujos seguidores eram como os Três Patetas. Todos riram, inclusive os Halfbreed. Todo o heroísmo foi creditado à North West Mounted Police (NWMP). Cheechum foi embora em protesto e após assistir ao mesmo filme anos depois, a autora entendeu os motivos que levam o povo a estar tão "ferrado" (*fucked up*) (p. 97). Subentende-se que ela volta ao assunto de se conhecer, desenvolver sua identidade e saber aonde quer chegar. Um povo que se deixa ridicularizar não tem identidade e por isso habitará a Terra-de-Ninguém até esse pensamento mudar.

O PRESENTE DO PRESENTE: DISTOPIA E URBANIDADE

Halfbreed propõe uma visão cética que nega qualquer possibilidade de salvação ou redenção no presente narrativo a partir das atribulações pelas quais o sujeito passa a sofrer a partir do afastamento de sua comunidade. O presente distópico de Campbell se configura a partir do casamento com Darrell e sua mudança para Vancouver, período em que sua subjetividade se constrói na via de mão dupla formada em uma direção pelas memórias recorrentes de sua família e de Cheechum como ponto de identificação e, em sentido contrário, pelo apagamento de seu lugar de origem e pertencimento na tentativa de não sucumbir no seu presente distópico. Campbell não estava preparada para admitir seus enganos e perdas e declara: “Minha casa e meu povo eram uma parte da minha vida que eu queria esquecer, e se dizer que eu era francesa ou espanhola ou qualquer outra coisa ajudasse, eu o faria.” (p. 120). Desse modo, a distopia em *Halfbreed* reside na falência dos sonhos e nos conflitos acerca da identidade cultural, nesse ponto demarcado em forma de negação. A descendência Métis é marcada pela procura de sua origem (Erdrich apud Culjak, 2001), e ao negar suas origens, Campbell passa a habitar um lugar imaginário de negação e assim a distopia do não-lugar passou a ser o lugar-comum de sua existência.

A violência e alcoolismo do marido perpetuaram na autora esse estado de autonegação. Sua subjetividade estava sendo construída às avessas, o que só veio a piorar com a perda da guarda dos irmãos.

> It was all over. The kids started to cry and hang on to me, but they were pulled away and were in the wagon within a few minutes. I couldn’t move. I felt like a block of stone. The wagon drove away with six little faces pressed to the windows crying for me to help them. I walked around in a daze. Everything went to pieces inside. (p. 107)

Campbell traça um paralelo entre o colonialismo e a separação das crianças de suas famílias. Ela explica que “eles (os missionários) sabiam que se eles retirassem [...] as crianças das mulheres e dos mais velhos, eles venceriam.” (Campbell apud Anderson, 2008, p. 161). Nos primórdios das práticas coloniais as

crianças eram levadas para viver com os missionários e depois o sistema governamental levou adiante essa prática, colocando as crianças indígenas e mestiças em lares adotivos. Concebemos a passagem acima descrita como expressão da fragmentação interna (*everything went to pieces inside*) que prenunciou o vazio identitário e existencial sob o fardo pesado do constante movimento entre utopia e distopia que permeou sua vida por um longo período: “Deite-me na cama naquela noite e fiquei ouvindo o canto das rãs. Pensei em minha Cheechum, e de sua força e seu apoio dos quais sentia falta desesperadamente. Não podia ir visitá-la, porque eu tinha vergonha. Tudo tinha saído tão errado.” (p. 108).

A culpa aparece como um divisor de águas entre o passado – a força e o conforto providos pela bisavó – e o presente permeado pela vergonha e pelo desespero. Na verdade, o medo é o sentimento que permeia essa narrativa: ela havia falhado em seguir os passos de Cheechum, em pautar sua vida pelos seus ensinamentos. É como se ela, assim como Maracle, estivesse sob a condenação das *grandmothers* por ter se desviado do caminho. Essa autocondenação e o medo do futuro passaram a traçar as diretivas da vida da autora a partir de então. O canto das rãs reflete a nostalgia desse eu cindido entre o passado bucólico e o futuro desconhecido das grandes cidades que se materializou na sua mudança para Vancouver com o marido e a filha.

No percurso de ida a Vancouver, Darrel parou em Kristen, Alberta para visitar a irmã, Bonny, e a autora diz,

> I felt very lonely on our drive to their ranch. The country seemed so barren and unfriendly. There was nothing except miles and miles of grain or grazing cattle, and the wind seemed to blow forever. (p. 109)

Os lugares passam a apresentar novos significados que revelam a interioridade caótica do sujeito. Por mais que ainda estivesse no campo, cenário familiar à autora, a mudança de vida pelo afastamento da família levava-a a perceber essa paisagem rural como estranha, espelhando seu estado de espírito desolado, solitário e tempestuoso. Além disso, o mundo apresentava-se como um território amplo e funesto para o qual não se sentia preparada. Transparece nessa

descrição o universo imagético que traduz a intimidade do sujeito-autor pelo incômodo causado na rememoração desse período.

Campbell descreve as paisagens a partir de sua saída de Saskatchewan a partir de uma poética espacial que nos remete a sentidos da tragédia crescente.

> It was raining when we arrived. As we drove along in the cab, I pressed my face against the window and drank in everything around me. There were miles and miles of flashing signs and street lights and the tallest buildings in the world. […] The store windows were full of beautiful displays, lots of food, clothes and all the things a person could possibly need to be happy. (p. 114)

Ainda que a cidade seja retratada de maneira aparentemente favorável, somos conduzidos subrepticiamente à cena em que os irmãos são levados pelo governo pela semelhança dos elementos contextuais entre os dois episódios: a cidade convertida em chuva é como as lágrimas dos irmãos, ambas observadas através do vidro do carro. E assim como os irmãos, nesse momento Maria apresenta-se infantilizada, no sentido de estar insegura, nas mãos de um marido não confiável em território desconhecido. A fascinação e a nostalgia se interpelam e liberam as aspirações futuras presentes no passado.

> Someday my brothers and sisters will each have a toothbrush and they'll brush their teeth every day and we'll have a bowl of fruit on the table all the time and, Cheechum, they'll be able to do anything they want and go anywhere, and every day we'll have a glass of milk and cookies and talk about what they want to do. There will be no more mud shacks and they'll walk with their heads high and not be afraid. (p. 116)

A paisagem fascinante da cidade faz-lhe lembrar de seus sonhos com relação à família. A bisavó, em resposta, dizia-lhe "um dia você terá tudo isso" (p. 116), mas Cheechum se ressentia, pois entendia que tais sonhos se referiam a ideais ocidentais de felicidade. Cheechum ensinava pelo discurso e pela experiência, mas não interferia nos sonhos de Maria e entendia que a vida teria de seguir seu curso

normal, e tudo que ela poderia fazer é garantir que Maria fosse forte o suficiente para aguentar seu fardo.

Em poucos minutos de jornada desde a chegada a Vancouver, o presente distópico apresentou-lhe o passado como utopia, no sentido de que seus sonhos mais simples seriam irrealizáveis:

> I looked out of the window again and saw that we were now in an older part of the city. The buildings kept getting dirtier and dirtier. I had lived in poverty and seen decay but nothing like what surrounded me now. (p. 115)

Os espaços são marcados pela sucessão da degradação, conduzindo o leitor ao panorama caótico da vida presente da autora, através de sentidos da esperança ao total desespero. As luzes da cidade apagam-se na sujeira dos edifícios que passariam a ser o lugar da autora a partir de então, até finalmente chegar ao destino final.

> The street was filthy and I shivered and felt sick as I saw the people who were there. They looked poorer than anyone I'd seen at home; there were drunks, and men who walked aimlessly and seemed not to see anything or anyone; women who appeared and seemed not to see anything or anyone; women who appeared as though they had endured so much ugliness that nothing could upset then; and pale, skinny, raggedy kids with big, unfeeling eyes who looked so unloved and neglected. Small as they were, they were frightened. (p. 114)

A paisagem lúgubre e o medo de Campbell ante esse cenário nos passa a idéia de uma cena de terror e, como em um filme, as pessoas são como personagens monstruosos no interstício entre a vida e a morte. Levando essas ideias em consideração, podemos ler as pessoas descritas como personagens de horror e com esse objetivo retomaremos a figura do zumbi[34] pela semelhança das

[34] Alguns autores (AIZENBERG, 1999; BECK, SZINEDER & WINTER, 2003; EMBRY & LAURO, 2008) investem o zumbi como um signo para pensar a desumanização dos indivíduos desfavorecidos nos sistemas totalizantes, incluindo o colonialismo, e olhar criticamente as categorias das ciências sociais pela sua ineficácia para entender as rápidas mudanças dentro e fora dos estados-nação.

características e que servirá como mote para aprofundar a questão da desumanização à luz do contexto sociohistórico fornecido por Campbell.

Os ‘zumbis de Campbell’ diferem da definição acima referente aos zumbis da cultura haitiana no sentido de não terem sido vítimas de magia perversa, mas de perversas condições socioeconômicas que os relegou à margem e os dominou pela sua desumanização. Campbell pensa nas relações sociais que teve com os políticos do Canadá e acrescenta reflexões a esse panorama desfavorável:

> I realize now that poor people, both white and Native, who are trapped within a certain kind of life, can never look to the business and political leaders of this country for help. Regardless of what they promise, they’ll never change things, because they are involved in and perpetuate in private the very things that they condemn in public. (p. 118)

Nesse sentido, a condição de desumanização é um subproduto necessário à manutenção do *status quo* dos políticos, cujos objetivos individuais são satisfeitos à base da usurpação das condições mais básicas da existência humana que é o direito de ser. Apagar o ser é a única forma de neutralizar as forças opostas que os mantêm no poder.

Habitantes do interstício entre o ser e não-ser, os zumbis de *Halfbreed* vivem no presente de sua existência trágica, cujo sofrimento os desumanizam e lhe negam lembranças do passado; não têm esperanças futuro e vivem na escravidão do vício, aceitando seu ostracismo. Metaforicamente lobotomizados, esses indivíduos espelham o estado de impotência que os colocou na relação dialética entre existência e invisibilidade em um processo de desumanização.

Podemos ler o excerto abaixo, entendendo que o zumbi é tanto vítima quanto ‘vitimizador’, ou ainda despossuído e poderoso ao mesmo tempo

> I [...] had no one to talk to except Lisa. By now she was pale and quite miserable, for she was used to being outdoors in the fresh air and sunshine. I had taken her out once when we first arrived, but after being stopped on the street by a man who desperately wanted money, I was too frightened to go out again. (p. 115)

Ícones de uma desumanização predatória, os desagregados vizinhos de Campbell a colocam em um processo de ‘zumbificação’ à medida que a amedrontam e, confinada como uma prisioneira, também perde os direitos básicos do ser. A descrição física da filha começa a se parecer com a representação que a autora faz dos seus próximos. O panorama é de um cruel individualismo sobre o espírito comunitário, antes de tudo pela perda da consciência das condições humanas que seriam a base para a formação de um grupo. Portanto, seu individualismo desumano os condena à condição letárgica de sua existência.

Arnold Blumberg (2010) explica que os zumbis são provavelmente os ícones de horror mais potentes, pois pela semelhança física são os que mais refletem a condição humana e, portanto, nos identificamos com eles. Denotamos que o medo sentido por Campbell reflete sua consciência de estar igualmente fadada a passar por um processo de desumanização devido a todas as situações adversas que está enfrentando. A autora declara que “os sonhos são tão importantes na vida de alguém, no entanto quando seguidos cegamente podem levar à desintegração da alma” (p. 116). A desintegração da alma, como ocorre a um zumbi (EMBRY; LAURO, 2008, p. 17) havia-lhe apresentado uma tensão irreconciliável entre suas aspirações à vida na cidade e a realidade que se materializava em decadência. Se os sonhos são importantes à vida, a destruição dos mesmos aparta-nos da vida e nesse sendo, continuando a existir sem exatamente viver em plenitude, iniciou-se o processo de ‘zumbificação’ do sujeito.

Abandonada por Darrel em Vancouver, Campbell recorre à prostituição como único meio de sobrevivência e em tom de confissão ela afirma: “Eu poderia dizer que era inocente e não tinha idéia sobre o que estava me envolvendo [...], mas estaria mentindo” (p. 116).

Ao olhar-se no espelho com roupas bonitas e cabelo arrumado entendeu que a felicidade enxergada nas vitrines de Vancouver era artifícios utópicos que só a faziam entender o dizer de Cheechum sobre os artefatos materiais como objetivos superficiais.

> “Dear God,” I thought, “this is how I’ve always wanted to look, but do the women who look like this ever feel like I do inside?” I wanted to

> run away, and yet I had to stay. I lost something that afternoon. Something inside of me died. (p. 116)

Essa cena antitetiza o momento glorioso do seu vestido vermelho do baile na escola. Na época estava com sua família e agora sozinha e pronta para uma vida que significava decadência, a beleza assumia um significado de morte em vida, ampliando cada vez mais o escopo distópico que lhe roubava os sonhos e a existência.

Em pouco tempo o consumo de drogas (a princípio pílulas) levou-a a um mundo mais suportável: “Elas me ajudavam a dormir, mantinham-me feliz, e acima de tudo, eu conseguia esquecer do ontem e do amanhã” (p. 118), afirma Campbell.

Assim como os zumbis descritos neste trabalho, a autora apagou seu passado e futuro e passou a existir no presente inconscientemente. Sentido-se sozinha e com o efeito insuficiente das pílulas, Maria passou a usar heroína e logo ficou viciada: “It put me into a beautiful world full of beautiful people with no feelings of guilt or shame. I wanted to stay that way, so from that night on i continued to use it, and soon I was hooked” (p. 119).

Campbell acaba presa não mais no espaço, mas no tempo do presente. O ritmo natural da existência a aparta de seu passado comunitário e de suas aspirações ao futuro e como os zumbis descritos, passa a viver no tempo da irrealidade que a isola do mundo a seu redor: “Minha única obsessão eram as drogas. Eu não me importava mais com nada, nem com minha filha. Eu não odiava, nem amava e nem me preocupava. Nada importava. Eu era como um bloco de gelo – eu não tinha sentimentos” (p. 119).

O uso de heroína agravou o processo introspectivo de autonegação, levando-a a uma “série de alterações internas [...] extremas e vitais que tiram do sujeito o direito de conduzir sua própria vida” (Baudrillard & Guillaume, 2008, p. 77), e nessa ‘viagem’ centrípeta Campbell estava enclausurada no presente distópico, afastada inclusive da filha, que estava sendo cuidada pelas freiras em um convento. Nem mesmo a violência física a afetava mais, pois não se importava com as agressões

que sofria de um homem com quem estava vivendo e de quaisquer outras pessoas que quisessem lhe surrar. (p. 124)

No entanto, um dia pensou em Cheechum e lembrou-se dela dizendo “você pode ter tudo que quiser se realmente lutar” (idem). Nesse momento teve uma mudança epifânica e resolveu passar por um processo de desintoxicação; Maria Campbell afirma não ter sido difícil, dizendo que “Cheechum estava comigo o tempo todo. Eu pude sentir sua presença e não fiquei com medo” (ibidem). A ubiquidade de sua bisavó venceu as adversidades e suas memórias marcaram seu retorno a suas origens. Esse processo deu-lhe forças para buscar saídas e regressar ao campo a ajudou no processo de recuperação:

> The country was different from my home. There were miles of bald prairie over which the wind blew endlessly. The ranch was on the banks of the Bow River, and despite the stark landscape it had its own beauty. Not far from the ranch house, [...] was an old Blackfoot campsite considered a sacred place […]. (p. 127)

Mesmo ainda sendo diferente de sua terra, o que metaforicamente expressa a distância subjetiva da identidade coletiva, Maria já começa a serenar o processo de ambientação como representação do seu processo de cura e asserção identitária. Por exemplo, a descrição do campo é diferente da casa de Kristen, a irmã de seu marido, cuja descrição campestre só prenunciava desespero e decepção. Dessa vez ela consegue enxergar beleza no espaço, refletindo seu estado interno de tentar recomeçar. Esse período não dura muito tempo, pois acabam descobrindo seu passado em Vancouver e ela perdeu o emprego como cozinheira no rancho.

Mudou-se para uma outra casa na mesma cidade, Calgary, e após dois meses de trabalho duro para manter o lar e cuidar da filha acabou por sentir-se um “zumbi ambulante” (p. 130); além disso, estava grávida de três meses. Por mais que tentasse achar uma solução para os problemas não via saída, pois ninguém iria lhe dar emprego, por estar grávida. Deprimida, entregou Lisa às freiras novamente e lhes deixou uma carta dizendo que ia cometer suicídio. Apesar de tomar oito frascos de iodina, nada aconteceu; apenas ficou doente e foi internada. Uma amiga, ao visitá-la no hospital disse que iria ajudá-la a abortar a criança. No momento da

decisão, não teve coragem e se “[...] a ação, como início, corresponde ao fato do nascimento” (Arendt, 1989, p. 191), a natalidade levou-a a ação. As escolhas de Campbell passaram a ser pela vida no sentido de resistência e continuidade e a opção por não abortar a criança foi a semente dessa escolha pela vida. “Onde é meu lugar?” (p. 132) foi a pergunta que pautou sua busca. Podemos inferir que Campbell, mesmo com dificuldades, constrói a vida como uma narrativa de resistência metafórica ao colonialismo. Ao desistir de cometer aborto ela se mostra apta a manter sua filha, contrariando as práticas do governo que lhe tomaram os próprios irmãos.

A vontade de voltar para casa passou a acompanhá-la cada vez que tinha uma atitude assertiva. Por exemplo, uma vez, quando trabalhava em uma lanchonete, ela bateu na cabeça de um homem com uma garrafa porque ele estava bolinando uma menininha indígena. A posição indefesa da criança interpelou suas raízes e a levou a esse ato extremo.

Nesse mesmo bar, dois meninos indígenas entraram para usar o banheiro e foram hostilizados pelos homens. Os meninos pequenos, com olhos grandes e vestidos em trapos, com olhar de medo, fizeram-na se lembrar dos pequenos irmãos. Ela gritou com os homens e levou as crianças para o carro onde os pais estavam. Entendia que não podia culpar os pais, pois, como ela, eles também tinham medo, só que o expressavam de modo diferente dela. O senso de comunidade e os sentimentos do espírito gregário que haviam-na abandonado, aos poucos faziam renascer a vontade de pertencer a alguma lugar, o que remetia ao desejo de retornar à casa.

Nesse lugar conheceu David e, na primeira vez que o viu, lembrou-se das palavras de Cheechum “Um dia, em algum lugar, você vai conhecer um homem com quem você vai querer passar o resto da vida. Você vai saber quem ele é no momento em que o vir” (p. 138). Em pouco tempo estavam juntos e ela teve um filho dele. No entanto, outra reviravolta aconteceu: Lil, a mulher que a introduziu à prostituição havia sido presa e a polícia ameaçava ir atrás de todos que faziam parte do esquema de prostituição e uso de drogas. Como não havia contado nada a respeito de seu passado ao marido e temia perdê-lo por causa disso, começou a ficar aterrorizada e presa dentro de casa novamente. Recomeçou a beber e pedia

para que um táxi fizesse a entrega da bebida à ela. David começou a se sentir responsável por essa mudança nela e ela mal conseguia dar conta das crianças. Nesse momento resolveu, pela segunda vez, cometer suicídio e tirar a vida das crianças, por medo de elas não terem ajuda após sua morte. Deu uma pílula a cada uma e ligou o gás e em um impulso percebeu a gravidade do que estava fazendo e decidiu retomar sua vida. Mas, teve um ataque de nervos e acabou sendo internada em um hospício. O desprezo das enfermeiras e doutores pelos pacientes levou-a a entender que eles eram tão doentes quanto os pacientes. Essa consciência a fortaleceu para buscar sozinha uma solução para tantos conflitos.

Começou a frequentar reuniões do Alcoólicos Anônimos dentro do hospital, conheceu muitas pessoas com vidas semelhantes à sua e formou um *network*, base do que se tornaria mais tarde o movimento indígena em Alberta. Cambpell passou novamente a ter sonhos sobre o futuro, dessa vez com um escopo que abrigava outras pessoas além de sua família e comunidade.

Quando saiu do hospital tinha pouco dinheiro e havia sido abandonada por David. Seus filhos estavam em lares adotivos que permitiam que ela os visitasse. Conheceu Don, que passou a ser seu tutor no AA. O contato com Don e sua mulher Edith, que era de ascendência indígena a ajudou a superar o bloqueio mental “sobre índios vestidos de ternos.” (p. 143).

Edith ajudou-a a entender o sofrimento dos outros e olhar criticamente para si mesma. Dizia-lhe que os maus caminhos foram trilhados por eles pelos mesmos motivos que a levaram a fazer escolhas erradas na vida.

Campbell declara:

> Because of Edith I began to understand what Cheechum had been trying to say to me, and to see how I had misinterpreted what she had taught me. She had never meant that I should go out into the world in search of fortune, but rather that I go out and discover for myself the need for leadership and change: if our way of life were to improve I would have to find other people like myself, and together try to find an alternative. […] She said that if I was ever going to become strong inside, I would have to face reality. (p. 143)

Nesse momento, afastada de Cheechum, mas com seus ensinamentos em mente, ela aprendeu a partir da experiência o que a bisavó queria dizer. Esse foi um ponto de mutação, um processo de rehumanização necessário para que ela retomasse o curso de sua vida.

A distopia passou a ser contornada por práticas resistentes e o processo de autoconhecimento e sua atitude sociopolítica a levou de volta para casa, tanto metafórica – no sentido de ter vontade de se reunir com sua família novamente – como materialmente, quando finalmente chegou a Saskatchewan:

> During this time I began writing to AA inmates at Prince Albert Penitentiary. Within two months I had more mail than I ever had in my whole life. It was hard to know what to write about, so I wrote about the children, my job and my problems, my frustrations and hopes. They answered every week, and soon it was as if we had known each other all our lives. They blasted me, gave me advice and encouragement, and the concerns of my home and children became theirs. (p. 146)

Entendemos que o processo narrativo presente na correspondência com os penitenciários foi uma estratégia para construir sua subjetividade de maneira assertiva. Laços profundos advieram desse relacionamento, o que destaca a força das histórias na constituição do ser. Em visita à prisão, Campbell foi homenageada e apresentada como parte de suas famílias. No dia após a conferência Campbell resolveu voltar para casa.

O PRESENTE DO FUTURO: ATIVISMO SOCIAL E RECONCILIAÇÃO

Eugene Steinhauer, uma das pessoas que conheceu no AA e que se tornou um proeminente líder político no movimento de Alberta, ajudou Campbell nesse processo de transformação e consciência política. Ela explica que, como alcoólatra em recuperação, Eugene encontrou na militância política o meio de combater a marginalidade imposta pela sociedade branca. Sentia Eugene como um dos irmãos dos quais Cheechum lhe havia falado. No entanto, quando ela passou a pautar suas declarações e atitudes pelos exemplos de Eugene ele se afastou dela, porque

passou a vê-la como uma concorrente a seu poderio político. Ela ficou decepcionada, mas entendeu que:

> [...] the system that fucked me up fucked our men even worse. The missionaries had impressed upon us the feeling that women were a source of evil. This belief, combined with the ancient Indian recognition of the power of women, is still holding back the progress of our people today. (p. 144)

Sua compreensão em relação ao comportamento dos homens mostrava a diferença em sua aceitação da vida e a tentativa de reconciliação com sua comunidade. A próxima pessoa que fez diferença em sua vida foi Stan Daniels, um Halfbreed de St Paul Alberta:

> He was really concerned about the plight of Native girls on the street. He was bitter about what the white system had done to our men, causing them to leave their women. He understood how the men in prison felt – it was good to get temporary relief away from their problems. He understood how women ended up on the street, and the things that they could not talk about, and how the Indian women felt about being abandoned by their men. (p. 145)

Stan causou muitas mudanças nas vidas de muitas pessoas, mas quando o dinheiro governamental começou a entrar e sua popularidade aumentou, ele diminuiu sua *performance*. Maria entendeu que “ele via o que está errado mas não pode fazer nada para mudar. Talvez ele só esteja muito cansado para continuar” (p. 145). Campbell demonstra os atributos para transcender os problemas e em uma compreensão sobre-humana vai tornando-se pouco a pouco o messias que Cheechum havia esperado a vida toda.

As palavras de Cheechum ecoavam em seus pensamentos a cada pessoa que encontrava e que buscava uma saída de forma coletiva: “você tem muitas irmãs lá fora, minha menina. Você vai encontrá-las” (p. 145). O diálogo entre pessoas com o mesmo propósito e origem deu a Campbell o conforto do pertencimento e assim conseguiu desenvolver o autoconhecimento. A subjetividade de Campbell, diferentemente de Maracle, se formou a partir de sua comunidade e família. Ao

sobreviver ao mundo exterior ela pode voltar paulatinamente a suas origens e sentir-se num novo espaço de pertencimento.

No retorno à casa, Campbell demonstra a realidade distópica que se opunha ao cenário promissor que mantinha nas suas memórias:

> The old log houses were gone and in their place grew wild rose bushes. The store looked grey and desolate, and the trees that I remembered were all dried up. In the early morning light, our house – the house I had missed so much – looked lonely and dilapidated. (p. 147)

O espaço retratava o espaço interno das pessoas e o seu próprio – solitário e dilapidado. Edith havia lhe dito que para se tornar forte por dentro teria de enfrentar a realidade. Foi essa força que Cambpell foi buscar ao enfrentar a realidade do seu lugar de origem.

Campbell relata:

> My Cheechum used to tell me that when the government gives you something, they take all that you have in return – your pride, your dignity, all the things that make you a living soul. When they are sure they have everything, they give you a blanket to cover your shame. (p. 137)

Quando ainda estava em Vancouver, Maria procurou ajuda do governo e teve de se comportar pelo estereótipo que eles esperavam de uma indígena ou mestiça nessa situação: mal vestida, tímida e ignorante. Quando conseguiu a ajuda após uma série de humilhações, declara ter se sentido “mais humilhada, suja e envergonhada do que nunca” (p. 133). Após esse episódio e todos os outros que fizeram parte das rupturas com seu passado fizeram-na entender o que sua bisavó quis dizer ao mencionar o cobertor: “Eu não sabia quando tinha começado a usá-lo, mas ele estava lá e eu não sabia como jogá-lo fora” (p. 137). O cobertor é um signo interessante para pautarmos nossa discussão metaforicamente ao despertar humano e político de Cambpell.

> The blanket metaphor is effective. Indians and blankets are inextricably finked in textbooks, picture postcards, and the movies. Shedding the blanket is synonymous with throwing off an image that has fostered dependence and encouraged prejudice. (Bataille & Sands, 1987, p. 121)

Através da simbologia do cobertor vemos resgatada em *Halfbreed* uma imagem que remete desde o encontro colonial à dominação européia sobre os indígenas. Por exemplo, o incidente dos cobertores infectados com varíola presenteados aos indígenas pelo governo britânico em Fort Pitt em 1763 (Weeks, 2002); fábricas como a Pendleton que se firmaram no oeste dos Estados Unidos para cobrir a demanda dos indígenas por cobertores que já usavam cobertores fabricados para vestir-se, cobrir-se ou até mesmo para usar em rituais (Henderson, 1995).

O cobertor, objeto de proteção que faz parte da cultura indígena, passa a ser símbolo da vergonha que deve ser escondida quando vira símbolo do auxílio governamental. Pelo pensamento de Cheechum, compartilhado por Campbell nesse ponto de sua vida, não só pelas palavras da bisavó, mas pelas experiências negativas pelas quais passou, aceitar ajuda do governo é algo depreciativo que só pode levar à perda de soberania, como aconteceu com os líderes que Campbell conheceu. Por isso Cheechum se recusava a receber até mesmo a aposentadoria, como já citado anteriormente.

> Cheechum told me to come to her. […] We sat there for a long time, just the two of us. The tidy cabin and the familiar smell of herbs and roots and wood-smoke, and the rabbit soup simmering on the stove, all made me feel like I had come again. (p. 149)

Cheechum constrói a ideia de lar, o lugar de pertencimento, por meio dos aromas; as ervas se juntavam a Cheechum para oferecer esse sentimento do pertencer e de familiaridade.

> After supper we went out and walked to the lake where we sat and listened to the frogs singing, and had a smoke. She asked me what had happened and I told her everything that I could never have told

> my father. When I finished she said, “It’s over now. Don’t let it hurt you. Since you were a baby you’ve had to learn the hard way. You’re like me” […] I replied “There’s nobody I’d rather be like than you,” she smiled and said, “I wonder if that’s so good.” (p. 149)

Nesse momento o “cetro” da bisavó foi passado para a neta. Cheechum demonstra que não será fácil ser uma *grandmother,* mas esse é o caminho da aprendizagem que Maria percorreu desde pequena e, como a bisavó, aprendeu e tornou-se sábia.

Cheechum finalizou seu pensamento:

> I’m glad you believe that, and I hope you will never forget it. Each of us has to find himself in his own way and no one can do it for us. If we try to do more we only take away the very thing that makes us a living soul. The blanket only destroys, it doesn’t give warmth. But you will understand that better when you get older. (p. 150)

O discurso direto nos chama a atenção para o fato de Campbell se apropriar das palavras da avó e, portanto demonstrar essa conexão com ela. Aqui a escolha é de vida ou morte, e escolher a vida envolve abandonar qualquer tipo de cobertor, sejam drogas, álcool, dinheiro do governo, ódio, vergonha, culpa ou baixa autoestima. Qualquer coisa que signifique uma morte em vida, uma vida de zumbi.

A partir de então Maria Campbell passou a trabalhar ativamente para melhorar a vida de mulheres que viviam nas ruas. Começou a ler livros de história do Canadá, pois teorias ocidentais que não diziam sobre a história indígena não lhe interessavam. Campbell dizia que as pessoas por ela ajudadas a viam como um Messias: o futuro delas dependia de seu trabalho. Seu sacrifício, sua doação, seu estado de perdão, tudo fazia dela um Messias, que, tomando sua própria comunidade como exemplo, era uma *grandmother.*

Maria tomou nas mãos a responsabilidade de ajudar a transformar a vida dos Métis. Após a morte de Cheechum, podemos entender que Maria transcendeu a avó no sentido de ela não precisar mais de sua liderança para continuar. Ela já havia

assumido o lugar da avó e ia além como alguém que realmente podia fazer diferença:

> Change will come because this time we won't give up. There is growing evidence of that today. The years of searching, loneliness and pain are over for me. Cheechum said, "You'll find yourself, and you'll find brothers and sisters." I have brothers and sisters all over the country. I no longer need my blanket to survive. (p. 157)

Campbell passou pelo sofrimento tão intenso quanto os das *grandmothers* de Hungry Wolf em todas *Sun Lodges*, as cerimônias que faziam pela boa fortuna de seus guerreiros. Assim como as *grandmothers*, Campbell foi curada nesse processo de purgação e, também como elas, pretende poupar seu povo das catástrofes e derrotas.

Maria Campbell torna-se então uma *storyteller*, presentificando a função das *grandmothers* cujo objetivo maior é a construção de um futuro produtivo no qual as pessoas perceberão a interdependência como meio salutar de vida. O que se ressalta é o vir-a-ser no processo ontológico e educativo pelo bem da comunidade presente nas páginas do livro.

Quando Campbell escreveu *Halfbreed* sua Cheechum já havia morrido, mas seu discurso pautou a vida da autora para sempre. Segura de sua identidade, Campbell foi capaz de ampliar a noção familiar da *grandmother* para a esfera mítica das avós como tesouro cultural. "Eu não decido nada em minha vida. As *grandmothers* – essas senhoras idosas – sempre me incentivam, me guiam, e dizem o que tenho que fazer" (*Give Back*, p. 10). Entendemos que Campbell fez as pazes com suas raízes, e Cheechum a guiou durante toda a empreitada que lhe deu as bases para retomar um lugar em sua comunidade e poder se tornar a porta-voz desse povo. As *grandmothers* revelam o restabelecimento da circularidade temporal na narrativa de Campbell como curso natural de sua existência e de sua missão junto aos Halfbreed. E como retribuição ao reencontro de sua vida e reconhecimento a Cheechum e às avós, toda obra da autora se volta em prol da divulgação e ressignificação da cultura Halfbreed no mundo contemporâneo:

> I have faith in my community. I believe whatever gift or power you have as an artist comes from the community, and what is most important is being able to give that back. If you don't give it back, there's not going to be anything left. (*Give Back*, p. 12)

O fazer artístico de Campbell dinamiza o elo (a)temporal no qual presente, passado e futuro circulam dinamicamente em um eterno exercício do rememorar, agir e ter esperanças. Como em uma plantação, o passado é o momento de jogar as sementes, o presente é o da produção e o futuro a hora da colheita. Quando esse processo está terminado, tudo inicia outra vez para semear e que os novos frutos sejam colhidos. O contar, o confessar e o narrar fazem parte da possibilidade dessa eternidade da circularidade temporal que diz muito das raízes culturais dos Halfbreed, cuja perpetuação depende de pessoas dispostas a reviver a cultura em transformação como o faz Maria Campbell.

Assim como Riel não foi derrotado em Batoche, Campbell não falhou em suas empreitadas, pois enfrenta todos os obstáculos e tornou-se um símbolo da sobrevivência da cultura Métis através da qual a mulher figura como heroína.

O presente do passado e o presente do presente transformam-se em narrativa após Maria Campbell superar momentos difíceis de sua vida e, com maturidade e segurança, poder vislumbrar a possibilidade de fazer parte da transformação do futuro dos povos Métis através de ações políticas e sociais. Nesse sentido, o presente do futuro se configura a partir da expectativa de um eu e de uma comunidade no espaço transformado da contemporaneidade que nasce de uma ação militante ou de responsabilidade junto à comunidade com o olhar no futuro. Essa atitude nos remete à ação do diagrama de Anderson, apresentado na introdução. Forma-se assim a tríade autobiográfica Hungry Wolf-Maracle-Campbell cujas temporalidades somadas remetem ao tempo cíclico das culturas indígenas, nas quais passado, presente e futuro coexistem na ontologia subjetiva e cultural e constituem um substrato à perpetuação da existência indígena que se renova no poder cultural e espiritual feminino e, por isso mesmo, sobrevive na contemporaneidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As autobiografias, revisitadas neste trabalho, perfazem um *corpus* significativo para delinear a posição da mulher indígena e Métis na contemporaneidade. Apesar de os romances estudados terem sido escritos nas décadas de setenta e oitenta, salvo o acréscimo do epílogo de Maracle em *Bobbi Lee – Indian Rebel* acrescentado nos anos noventa, as histórias relatadas se renovam na atualidade ao dar subsídios para uma reavaliação sociopolítica dos processos silenciadores da voz da mulher. As três autobiografias desnudam um olhar predominantemente feminino na construção de suas identidades a partir do autoconhecimento que se materializa na narrativa, e na relação do eu individual com a coletividade cultural e no embate do eu/nós com o sistema antagonista colonial que se perpetua nos órgãos governamentais do Canadá, apesar dos programas de abertura sociopolíticas que se materializaram nas últimas décadas em favor das comunidades indígenas. Como consequência, as autobiografias abordadas neste trabalho legitimam a mulher como enunciadora de seu processo emancipacionista e focalizam seu papel primordial na perpetuação cultural. No entanto, é preciso considerar o processo de emancipação feminino[35] através do olhar indígena em vez de lançar mão de modelos ocidentais libertários de gênero. A independência feminina a olhos nativos está relacionada a uma identidade sociopolítica conectada essencialmente ao processo de libertação colonial, o que torna impossível cruzar seu movimento com as agendas emancipacionistas ocidentais. A acepção significativa dessas narrativas reside na percepção do rompimento dos liames que orientaram a dominação eurocêntrica, à medida que conclamam reconhecimento dentro de suas próprias culturas, através de suas atuações ao longo da história como perpetuadoras culturais além de suas contribuições nos campos econômico, social, religioso e político que representem um eixo inerentemente *Native Canadian*. De modo análogo, o contradiscurso feminino abrangido nas três autonarrativas implica igualmente uma narrativa resistente às violências sofridas pelas mulheres a partir dos centros de poder ou de suas contrapartes masculinas. Verificamos que as violências relatadas se

[35] Evitamos empregar o termo “feminismo” ou “feminismo indígena”, pois tal discussão enveredaria por um tema não abordado como foco do trabalho e que necessitaria ser aprofundado em um trabalho futuro. O feminismo é um termo abrangente e multifacetado merecedor de uma investigação que se desvia da presente proposta.Por esses motivos, preferimos nos concentrar em objetivos pontuais em relação à voz feminina destacados nas autobiografias sem nos pautarmos pelas agendas feministas.

materializam em vários âmbitos da condição humana: a histórica, indicada por Beverly Hungry Wolf, na qual o sujeito reivindica sua origem; a corporal, sexual e racial, alvos da retórica pungente de Lee Maracle, e a discursiva e política destacada na narrativa de Campbell. Cabe ressaltar uma convergência das violências que perpassa pelo eixo das temporalidades, ou seja, cada autora expõe a questão da crueldade paralelamente à temporalidade discursiva que se reflete na estética e na semântica na abordagem desse tema. Beverly Hungry Wolf disfarça a violência de tal forma que o resultado estético desperta sentidos de harmonia com a natureza, com os animais e entre os seres humanos, sejam companheiros ou antagonistas. Nesse sentido, reviver o passado significa restabelecer a paz da época pré-ocupação, ainda que no espaço transformado do atual Canadá. O tom de sua narrativa é de reconciliação em um total diálogo entre o passado e o presente, entre o antigo e o atual, entre o tradicional e o contemporâneo. Beverly Hungry Wolf ressalta o ser histórico feminino que desvenda um passado silenciado predominantemente feminino e revela a mulher como signo de força, através de relatos de resistência corporal e emocional às mudanças trazidas pela cultura ocidental e de perpetuação cultural. O sujeito dessa narrativa transcende os conflitos e por isso a violência é escondida, visando a destacar a possibilidade da recuperação histórica e da vida bucólica.

Lee Maracle revela o eu individual através de um contradiscurso, o qual prevalece sobre discursos totalizantes que posicionam o eu indígena feminino como cidadão de segunda classe. Ao acrescentar um epílogo à primeira edição de *Bobbi Lee*, no qual ainda se mostra questionadora e resiliente, Maracle “performatiza” a idéia do ser em constante mudança e construção, o que tende a desarticular quaisquer tentativas de estereotipia negativista e clama com veemência por visibilidade sociopolítica, através de uma semântica emocional e combativa, empregando as palavras como instrumentos bélicos. Locuções tabuísticas (por exemplo, *fuck*; *fuck off*; *fuck it*; shit; *bullshit*; *hookers*) ou disfêmicas (*grab*; *kill*; *fight*; *scream*; *rape*; *plunder*; *beat*; *flatten*; *idiot*; *fat*; *nuts*; *lazy*, entre outras) constroem uma semântica agressiva, cujo tempo operativo é o presente narrativo, o momento da construção do texto. O lócus enunciativo como manifesto e desabafo expressa a subjetividade conturbada que conclama seus pares ao combate, enquanto a violência das palavras reflete a guerra declarada aos seus oponentes – aqueles que impingiram a violência em si mesma e em sua comunidade.

Por fim, o texto de Maria Campbell assume um tom confessional, pois revela o período de seu passado desregrado como uma fatalidade ao afastamento da família e da cultura. A estética de sua narrativa melancólica e sensível ressalta a infância como o momento construtivo ao qual recorre imaginária e emocionalmente ao voltar para casa. Maria Campbell faz uma revisão de sua própria vida para alertar seu leitor das responsabilidades sociopolíticas. Em vez de um contradiscurso, Maracle institui um “sobre-discurso” através de um reencontro com sua comunidade, que constitui um elemento epífano para o despertar sociopolítico. A violência é desfocada e seu olhar se volta à força interna do sujeito para superá-la. O momento de combatê-la é o futuro vislumbrado a partir do reencontro com a família e do consequente sentimento de pertencimento e reafirmação de sua identidade indígena. Assim, a violência é expressa como algo a ser superado por meios legítimos de representação social e trabalho comunitário, no tempo futuro. Em suma, ela é o tema recorrente e principal das três autonarrativas por ser própria do embate colonial que colocou em xeque suas etnias, porém é abordada diferentemente em cada uma das três temporalidades exploradas.

A principal diferença entre elas é que Hungry Wolf e Campbell constroem suas subjetividades narrativas a partir de suas comunidades, enquanto Maracle descobre a importância de suas raízes culturais através da alteridade ocidental. De qualquer maneira, a construção subjetiva se estabelece por meio da transcendência do eu através do narrar. Ao buscarem se entender elas encontram algo além delas próprias na construção do ser que se narra para o mundo. Essas narrativas colocam as mulheres na frente da batalha: elas são provedoras, transformadoras, detêm segredos e são conhecedoras de ritos para libertar as pessoas no mundo contemporâneo. Tais ritos ganham materialidade nas narrativas, que formam um *corpus* seleto de análise para seus leitores, a fim de despertar a crença na possibilidade de mudança e nas conquistas sociopolíticas, assumindo uma resistência factível demonstrada por meio da escrita. Celebra-se a plasticidade tradicional em detrimento de rígidos modelos cristalizados cuja rigidez não sobreviveria ao estado fluido e dinâmico da contemporaneidade.

O signo de perpetuação manifestado nessas narrativas é a *grandmother* presentificada em seus mais diferentes estados e relações, sejam familiares ou culturais; míticos ou materiais. Enquanto Hungry Wolf adota um estilo pedagógico ao reunir as *grandmothers* e suas histórias na formação de sua narrativa autobiográfica,

Maracle remete à dimensão mítica e poderosa da *grandmother* em um primeiro momento e, em subsequente reedição de sua autobiografia, incorpora sua avó familiar, revelando que o relacionamento entre elas teve uma importante participação na formação da autora; posteriormente em *I Am Woman*, Maracle retoma as avós míticas, familiares e espirituais como inspiradoras e formadoras de sua narrativa: "Quando meu espírito doente precisou ser curado, eu procurei os ensinamentos de minhas avós" (*I Am*, p. 36). Cambpell destaca sua avó em um relacionamento afetivo e também pedagógico como sua grande mentora na sua formação e na sua retomada para escrever seu livro e começar seu trabalho social. Se a partir da narrativa construiu-se um ser excedente à violência, a *grandmother* é a materialização da transcendência incorporada às próprias autoras.

Para que a história seja reescrita, a violência superada e as novas etnias tenham espaço na contemporaneidade, as autoras transfiguradas em *grandmothers* modernas oferecem uma reavaliação cultural do tempo através das ênfases temporais de seus trabalhos. Para concluir o diálogo entre as *grandmothers* e o tempo, resgatemos as postulações de Sylvia Maracle inseridas no diagrama circular de Kim Anderson apresentado no início deste trabalho. Sylvia Maracle reconstrói a tradição a partir de um quádruplo questionamento: partindo da resistência de uma definição negativa do ser "o que eu não sou?" (what I am not?), o sujeito passa pela construção do seu passado tradicional, buscando sua origem "de onde eu venho?" (where have I come from?); insere-se no contexto contemporâneo, indagando "para onde eu vou" (Where I am going?) para, finalmente, buscar suas responsabilidades (what are my responsabilities?). Quádrupla também é a formulação da identidade aborígene contemporânea proposta por Kim Anderson: os estágios de Resistir, Recuperar, Construir e Agir (Resist, Reclaim, Construct and Act), sugerem um contraste da subjetividade com a coletividade na construção daquele conceito, inserido em um diagrama circular. Contrastando essa circularidade identitária à circularidade temporal aborígene chegamos ao cerne de nosso trabalho. Considerando a identidade em seu caráter provisional, entendemos que o diagrama de Anderson oferece uma eterna renovação identitária aos vários sujeitos, ressaltando que o mesmo indivíduo pode constantemente renovar-se nessas indagações, descobrindo novos caminhos sobre si próprio, e novos meios de cooperar com a coletividade. Igualmente dinâmico é o continuum do tempo abordado pelas comunidades indígenas Presente, passado e futuro estão

interligados, são vistos como entidades dinâmicas, relacionais e codependentes e, sendo assim, o próprio passado é inacabado, podendo ser revisto e recontado de forma a inscrever histórias silenciadas ou contadas parcialmente. Dessa forma, o continuum vida (começo) e morte (fim), é superado pela renovação da vida, que nesse sentido supera a morte.

Através da reinscrição do passado que figura no presente narrativo, o futuro será diferente daquele destinado a sujeitos marginalizados. Entendemos haver uma transcendência ao tempo linear cuja característica, embora seja um fluxo contínuo, não abre espaço para a reelaboração do passado. Frutos de um passado roubado e silenciado, as autoras, ao inscreverem suas narrativas, mostram meios de superar esse apagamento a partir de uma contranarrativa à alienação linear do tempo. O tempo circular se renova a partir das histórias e, no caso de nossa abordagem, a partir das narrativas autobiográficas. As *grandmothers* presentificadas como contadoras de histórias, as próprias e as da comunidade, renovam o tempo em eterna circularidade, no dinamismo entre autor (ou contador de história) e sua audiência. O tempo linear ocidental é utilitarista, enquanto o tempo cíclico abre espaço a uma criticidade, dinamismo e constante revisionismo. Se na cultura ocidental o tempo é um dado, um instrumento através do qual pautamos nossos compromissos e tempo de vida, na cultura indígena o tempo cíclico abre um espaço de reflexão para pensarmos no conteúdo de nossas vidas, na substância dos acontecimentos e na possibilidade da infinita renovação e partilha das experiências. Pela concepção ocidental o tempo segue um curso natural, objetivo, enquanto o tempo cíclico é pautado pelas histórias que se renovam infinitamente cada vez que alguém as escuta ou conta. Sendo assim, o tempo não é significante, mas as experiências através do tempo vivido são percebidas por uma subjetividade coletiva.

Considerando essa expressão temporal circular, vislumbramos sua disposição para mudanças sociais, pois em consequência o futuro pode ser construído pelo sujeito.

O tempo mítico também trazido pelas autoras se junta ao *corpus* temporal reivindicatório, pois elas inserem suas culturas e presentificam os mitos como forma de elo cultural que pode se renovar infinitamente.

Partindo da idéia de que as mulheres Métis e indígenas ocupam lugares vulneráveis, a literatura é um meio estético de fazer inter-relações para repensar conjuntamente a situação feminina dessas comunidades. Ao reescrever a história de

suas comunidades elas reescrevem o tempo, e assim as *grandmothers* são figuras-chave na resistência cultural

Podemos afirmar que as narrativas autobiográficas dessas autoras têm um poder descolonizador, pois através das palavras renovam infinitamente a imaginação do indígena contemporâneo para defender ideias de soberania em vez de subjugação, princípio que ecoa nas palavras de Lee Maracle: “Antes que eu possa entender o que é independência, eu devo quebrar as correntes que me prendem no presente, impedem meu entendimento do passado e me deixam cega em relação ao futuro” (*I Am*, p. 40). Tais liames só podem ser rompidos a partir de um posicionamento pró-ativo que se consolida no ato de narrar.

As temporalidades das narrativas das autoras selecionadas privilegiam o tempo Kairós que, apesar de interno, não é particular. Em caráter representacional o eu no tempo narrativo constrói sua subjetividade para reportar-se às suas comunidades e presentificar as culturas em detrimento de um padecimento frente ao eurocentrismo destrutivo. Nenhuma delas procura expressar uma autoridade cultural, e suas intenções não são prescritivas a um modo indígena ou Métis de vida, outrossim partilham experiências vencedoras, a fim de compor uma história das possibilidades, na qual as culturas miscigenadas possam encontrar seu lugar de pertencimento e recompor um passado construído pelos outros, garantir sua voz narrativa no presente e sua continuidade como povo no futuro. O conceito de *vanishing indian* é superado pelo indígena contemporâneo cujas bases de existência são delineadas pelos membros da comunidade que se recriam e resistem e se inserem no panorama ocidental da atualidade, segundo suas próprias bases e ideias sobre soberania.

Todas as narrativas demandam uma “response-ability” (Anderson, 2001), uma habilidade responsável do autor: o seu compromisso com sua própria subjetividade e sua identidade cultural, que de alguma forma estão espelhadas nas autobiografias. Sendo assim, a influência das narrativas em suas próprias vidas depende de seu contrato consigo mesmas diante da alteridade contemporânea. As autoras demonstram possibilidades de inserção, e os seres marginais passam a ser interpelados pela narrativa da mesma forma que o são pela cultura ocidental. Tais narrativas demandam uma habilidade responsável do leitor na sua resposta a esse

compromisso. As *grandmothers* contemporâneas oferecem subsídios para que as gerações vindouras sigam com suas tradições e ensinamentos para sobreviverem ao genocídio cultural e encontrarem um lugar de pertencimento. O tempo circular configurado em literatura resiste ao tempo ocidental e oferece uma visão da possibilidade que outras acepções culturais se materializem na contemporaneidade.

As autonarrativas abordadas promovem uma reespacialização temporal e uma atemporização espacial. O tempo traz memórias da perda de território e espaço identitário e clama pela recuperação de um lugar na contemporaneidade. O tempo indígena circular, o tempo infinito, dinâmico e inovador, se insere no espaço atribulado contemporâneo. Tempo e espaço formam um eixo cuja demanda de inclusão de gênero e etnia propõe novas formas de pensar as fronteiras físicas e mentais na contemporaneidade. O tempo está relacionado com seus lugares sociais na construção do eu e posicionamentos políticos nas inter-relações reivindicatórias das comunidades indígenas que emergem dessas temporalidades.

As várias abordagens temporais intercaladas e problematizadas neste trabalho – o presente do passado; o presente do presente e o presente do futuro, que questionam o tempo linear, favorecendo o circular – visam compreender a construção do eu feminino contemporâneo indígena ou mestiço. Entendemos que a abordagem linear do tempo, a qual privilegia uma sequência lógica de causa e consequência, não pode dar conta dos intricados acontecimentos históricos, nem tampouco das múltiplas perspectivas históricas. Portanto, a ênfase em novas modalidades temporais quebra formações cristalizadas e internalizadas do tempo ocidental e abre portas a novas histórias e narrativas periféricas.

Ella Deloria (1997 apud Cotera, 2008, p. 165) tem esperança de que narrativas femininas de resistência possam “reverter o processo de colonização” e postula que a literatura deve ser “lida e concebida como um processo de descolonização” (idem). Nesse sentido, a literatura produzida por essas mulheres pode então ser lida como um processo de descolonização, através do qual elas não só recuperam, mas também materializam as *grandmothers* em suas próprias narrativas. Por fim, tornar-se *grandmother* é perpetuar materialmente a tradição na qual a mulher tem o poder do conhecimento para a sobrevivência de sua comunidade.

A construção do ser, seja na instância do *sein* ou do *dasein* se completa através da transcendência de si mesmas através do narrar. Ao buscarem se entender elas encontram algo maior que elas próprias na construção do ser que se narra para o mundo e que tem responsabilidades junto à comunidade.

> To speak, at whatever the cost, is to become empowered rather than victimized by destruction. In our tribal cultures the power of language to heal, to regenerate and to create is understood. (BIRD; HARJO, 1997 apud COTERA, 2008, p. 137)

Identidades obscuras ou reprimidas ganham visibilidade através dessas narrativas e superam suas posições vitimizadas. O poder das palavras das *grandmothers* contemporâneas como Hungry Wolf, Maracle e Campbell sobrepõe suas visões indígenas ou Métis à concepção ocidental excludente e carrega sentidos capazes de "curar, regenerar e criar" a existência no mundo contemporâneo. E, sendo a *grandmother* o signo dessa abordagem, evidencia-se o papel da mulher como continuadora cultural, rompendo com tradições patriarcais, abrindo caminhos para a voz da mulher através das histórias. Tal visão contribui para a concepção do *corpus* autobiográfico feminino e indígena, como um meio de resistir (*resist*), recuperar (*reclaim*), construir (*construct*) e agir (*act*), transformando o sujeito que narra e as comunidades às quais as autoras se reportam

Essas autobiografias abrem caminhos para novas formas de pensar a cultura contemporânea em seu estado heterogêneo, abrindo espaço para asserção de suas heranças étnicas pelo viés da contemporaneidade. Do interstício cultural emergem novas etnias e as autoras demonstram que as identidades escapam a rótulos deterministas e devem ter espaço na contemporaneidade, seja na busca da presença do passado – ao presentificar mitos e tradições no cotidiano (o presente do passado de Hungry Wolf); ou no eterno presente de busca introspectiva e manifesto político de Maracle (o presente do presente) ou na esperança presente de transformação futura de Campbell (o presente do futuro). A leitura temporal permitiu equacionarmos posicionamentos narrativos, que na interação com o leitor abrem caminhos para a materialização de tais posicionamentos na formação étnico contemporânea da mulher indígena espelhada nessas narrativas. Ao ser interpelado claramente na abertura dessas autobiografias, o leitor que se vê espelhado nos textos pode viver essas temporalidades à risca, sobrepô-las, intersectá-las ou criar

novos tempos e temporalidades que criativa e assertivamente eternizam sua presença étnica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS[36]

ABBOTT, Lawrence. (ed.) **I Stand in the Center of the Good: Interviews with Contemporary Native American Artists.** Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 1994.

ADKINS, Brent. **Death and Desire in Hegel, Heidegger and Deleuze.** Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

AIZENBERG, Edna. I Walked with a Zombie: the Pleasures and Perils of Postcolonial Hybridity**. World Literature Today**. Volume: 73, n. 3. 1999, p. 461- 466

ALBA, Virginie. Reconstruction et représentation de la notion de territoire dans les écrits des femmes autochtones du Canada: Les exemples de Jeannette Christine Armstrong, Lee Maracle et Beth Brant**. International Journal of Canadian Studies / Revue Internationale d'études Canadiennes**, No. 24, Fall/Autumn, 2001, p. 150-170.

ALLEN, Paula Gunn. **The Sacred Hoop: Recovering The Feminine in American Indian Tradition.** Boston: Beacon Press, 1986.

_____. **Grandmothers of the Light**. Boston: Beacon Press, 1991.

ANDERSON, Kim. **A Recognition of Being: Reconstructing Native Womanhood**. Canada: Sumach Press, 2008.

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

ARMSTRONG, Jeannette. **Slash**. Penticton, B.C.: Theytus Books, 2007.

ASHLEY, Kathleen; GILMORE, Leigh; PETERS, Gerald (ed.). **Autobiography and Postmodernism.** Amherst, MA: University of Massachusetts Press. 1994.

ATWOOD, Margareth. **Survival: A Thematic Guide to Canadian Literature.** Canada: McClelland & Stewart, 2004.

AUGÉ, Marc. **Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade.** Campinas: Papirus, 1994.

AUTHIER-REVUZ, J. Heterogeneidade(s) Enunciativa(s)**. Cadernos de estudos linguísticos**, n. 19, Campinas: UNICAMP, 1990, p. 25-42.

BAILLARGEON, Morgan; TEPPER, Leslie. **Legends of Our Times: Native Cowboy Life. Contributors: Morgan Baillargeon.** Vancouver: University of British Columbia Press, 1998, p. 25-42.

[36] As referências bibliográficas estão organizadas nos padrões da ABNT, de acordo com o Projeto NBR 10520 de agosto de 2002.

BAKER, Marie Annharte. Stay out the Woods**.** In: **Being on the Moon**. Winlaw, BC: Polestar Press Ltd, 1990, p. 11.

BARASH, Jeffrey A. **Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning.** New York: Fordham University Press. 2003.

BARNETT, Louise K.; THORSON, James L. **Leslie Marmon Silko.** Albuquerque: University of New Mexico Press, 1999.

BATAILLE, Gretchen; LISA, L. **Native American Women: A Biographical Dictionary**. New York: Routledge, 2001.

BATAILLE, Gretchen; SANDS, Kathleen M. **American Indian Women, Telling Their Lives.** Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 1987.

BECK, Ulrich; SZNAIDER, Natan; WINTER, Rainer (eds.). **Global America: The Cultural Consequences of Globalization.** Liverpool, England: Liverpool University Press, 2003.

BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1993.

BEZZ, David V. J. (et al). **Political Ecology: Global and Local**. London: Routledge: London. 1998, p. 309-383.

BLUMBERG, Arnold. Zombies Aren't Just for the Brain-Dead**. Daily Herald**. September 13, 2010, p. 6-10.

BRANCH, E. Douglas; DOBIE, Frank J.; ISENBERG, Andrew C. **The Hunting of the Buffalo.** Lincoln: University of Nebraska Press, 1997.

BRANDÃO, Vera Maria Antonieta T. **Labirintos da Memória: Quem Sou?** São Paulo: Paulus, 2008.

BRANT, Beth. Grandmothers of a New World**.** In: Goldie, T.; Moses, D. (ed.**) An Anthology of Canadian Native Literature in English**. Ontario: Oxford. 1998.p. 163-174

BUTLING, Pauline. “I make sense of my world through writing”: An Interview with Marie Annharte Baker. In: BUTLING, Pauline; RUDY, Susan. **Poets Talk: Conversations with Robert Kroetsch, Daphne Marlatt, Erin Mouré, Dionne Brand, Marie Annharte Baker, Jeff Derksen, and Fred Wah**. The University of Alberta Press: Edmonton, Alberta, Canada, 2005, p. 89-114.

CALDER, R. L.; MCCULLOUGH, E.J. **Time as a Human Resource**. Calgary, Alta: University of Calgary Press, 1991.

CALDWELL, E. K. **Dreaming The Dawn: Conversation With Native Artists and Activists.** Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 1999.

CAMPBELL, Maria. **Halfbreed.** Lincoln: Nebraska University Press,1982.

CAMPBELL, Maria; GRIFFITHS, Linda. **The Book of Jessica: A Theatrical Transformation.** Winnipeg, Manitoba: Playwrights Canada Press, 2000.

COBB, Amanda J. **Listening to Our Grandmothers' Stories: The Bloomfield Academy for Chickasaw Females, 1852-1949.** Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 2000.

CODY, William F. **The Life of Hon. William F. Cody, Known as Buffalo Bill: The Famous Hunter, Scout, and Guide An Autobiography**. Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 1978.

COLASURDO, Christine. Tell Me a Woman's Story: the Question of Gender in the Construction of Waheenee, Pretty-Shield, and Papago Woman. **American Indian Quarterly**. Volume: 21. n. 3. 1997. p. 385-407.

COTERA, Maria Eugenia. **Native Speakers: Ella Deloria, Zora Neale Hurston, Jovita Gonzbalez, and the Poetics of Culture.** Austin, TX: University of Texas Press, 2008.

CRUIKSHANK, Julie. **Life Lived like a Story: Life Stories of Three Yukon Native Elders.** Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 1990.

CULJAK, Toni A. Searching for a Place in Between: The Autobiographies of Three Canadian Metis Women. **American Review of Canadian Studies**, 2001, p. 137-157.

DAMATTA, Roberto. **Relativizando – Uma Introdução à Antropologia Social.** Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

DELORIA, Vine. **Custer Died For Your Sins: An Indian Manifesto**. Norman: University of Oklahoma Press, 1988.

DUVALL, D. C.; WISSLER, Clark. **Mythology of the Blackfoot Indians.** Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 1995.

EINHORN, Lois J. **The Native American Oral Tradition: Voices of the Spirit and Soul.** Westport, CT: Praeger, 2000.

EMBRY, Karen; LAURO, Sarah J. A Zombie Manifesto: The Nonhuman Condition in the Era of Advanced Capitalism**. Boundary 2** / Spring 2008, p. 85-108.

EWERS, John C. **The Horse in Blackfoot Indian Culture: With Comparative Material from Other Western Tribes.** Washington, DC: U.S. Government Printing Office, 1955.

FEE, Margery. Deploying Identity in the Face of Racism. In: MOSIONER, Beatrice Culleton. **In Search of April Raintree.** Winnipeg, Manitoba: Portage and Main Press, 1999, p. 211-216.

FOUCAULT, Michel. Discipline and Punish**.** In: RABINOW, Paul (ed.) **The Body of the Condemned: The Foucault Reader**. New York: Pantheon, 1984, p. 172 - 175.

FREUD, Sigmund. **The Uncanny**. London: Penguin Books, 2003.

GARCÍA, Guadalupe Valencia. **Entre Cronos y Kairós –Las Formas Del Tiempo Sociohistórico.** Barcelona: Anthropos, 2007.

GILL, Sam D.; SULLIVAN, Irene F. **Dictionary of Native American Mythology**, New York: Oxford University Press, 1992.

GOLDIE, Terry & MOSES, David D. (eds.). **An Anthology of Canadian Native Literature in English.** Ontario: Oxford University Press, 1998.

GRANT, Shelagh D**. Sovereignty or Security? Government Policy in the Canadian North, 1936-1950.** Vancouver, B.C.: University of British Columbia Press, 1988.

GREEN, Joyce (ed.). **Making Space for Indigenous Feminism***.* Winnipeg: Fernwood Publishing, 2007.

GRENE, Marjorie (ed.) **Spinoza: A Collection of Critical Essays**. Garden City, NY: Anchor Books, 1973.

GRIFFIN-PIERCE, Trudy. **Native Peoples of the Southwest.** Albuquerque: University of New Mexico Press. 2000.

GRINNELL, George B. **Blackfoot Lodge Tales: The Story of a Prairie People.** Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 2003.

HAEBICH, Anna; PETERS-LITTLE, Frances; READ, Peter (ed.). **Indigenous Biography and Autobiography.** Canberra, Australia: ANU E Press, 2008.

HEIDEGGER, Martin. **Being and Time.** São Francisco: Harper, 1962.

HENDERSON, Bonnie. Blankets That Warmed and Won the West. In: **Sunset**. Volume: 195. Número: 5. November 1995, p. 22.

HOBSON, Geary (org.). **The Remembered Earth***.* Albuquerque: University of New Mexico Press, 1993.

HOY, Helen. **How should I read these? Native Women Writers in Canada.** Canada: UTP, 2001.

HUNGRY WOLF, Adolf and Beverly. **Shadows of the Buffalo: A Family Odyssey Among the Indians.** New York: Morrow, 1983.

HUNGRY WOLF, Beverly. **The Ways of My Grandmothers**. New York: William Morrow Company, 1980.

HUTCHEON, Linda. **The Politics of Postmodernism**. London: Routledge. 1988.

HUTNER, *Gordon.* **American Literature, American Culture**. Oxford University Press: New York, 1999.

HYDE, George E. **Indians of the High Plains: From the Prehistoric Period to the Coming of Europeans.** Norman, OK: University of Oklahoma Press, 1959.

IZARRA, Laura Patrícia Zuntini de. "A violência epistêmica nas narrativas da Irlanda contemporânea". In: SOUSA, Celeste Ribeiro de (Org.). **Poéticas da Violência. Da bomba atômica ao 11 de setembro**. 1 ed. São Paulo: Humanitas, 2008, v. 1, p. 41-63.

JAIMES, M. Annette. **The State of Native America: Genocide, Colonization, and Resistance.** Boston: South End Press, 1992.

JANETTA, A. E. **Anecdotal Humour in Maria Campbell's Halfbreed**. Journal of Canadian Studies, Vol. 31, No. 2, 1996, p. 62-75.

JENKIS, Philip **Dream Catchers: How Mainstream America Discovered Native Spirituality.** New York: Oxford University Press, 2004.

KELM, Mary-Ellen & TOWSEND, Lorna (eds.). **In the Days of our Grandmothers: A Reader in Aboriginal Women's History in Canada**. Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 2006.

KLASSEN, Henry C. **The Canadian West: Social Change and Economic Development.** Calgary, Alta: University of Calgary, 1977.

KROEBER, Karl. Technology and Tribal Narrative**.** In: VIZENOR, Gerald (org.). **Narrative Chance: Postmodern Discourse on Native American Indian Literatures**. USA: University of Oklahoma Press, 1993, p.17-37.

KRUPAT, Arnold. **The Turn to the Native: Studies in Criticism and Culture.** Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 1996.

LAROCQUE, Emma. Loneliness**.** In: **PERREALT, J. & VANCE S. (ed) Writing the Circle:Native Women of Western Canada**, Alberta: NeWest Publishers Ltd. 1990, p. 148.

_____Métis and Feminist: Ethical Reflections on Feminism, Human Rights and Decolonization**.** In: GREEN, Joyce (ed) **Making Space For Indigenous Feminism.** Winnipeg, Manitoba: Fernwood Publishing, 2007, p. 53-71.

LEGGATH, Judith. Raven's Plague: Pollution and Disease in Lee Maracle's Ravensong. **University of Manitoba Mosaic**. Volume: 33. edição 4; 2000. p. 163-178.

JOHANSEN, Bruce E. **Enduring Legacies: Native American Treaties and Contemporary Controversies.** Westport, CT: Praeger. 2004, p. 21-22.

LANGAN, Thomas. **The Meaning of Heidegger: A Critical Study of an Existentialist Phenomenology.** New York: Columbia University Press, 1959.

LIEB, Irwin C. **Experience, Existence and the Good: Essays in Honor of Paul Weiss.** Carbondale: Southern Illinois University Press, 1961.

LUNDGREN, Jodi. Fanon and Beyond: Decolonizing Indigenous Subjects in Jeannette Armstrong's Slash and Lee Maracle's Sundogs**. The Canadian Journal of Native Studies**, Vol. 28, No. 2, 2008, pp. 399-419.

MACDONALD, A; MACDONAD, G.; SHERIDAN, M.A. **Shape-Shifting: Images of Native Americans in Recent Popular Fiction.** Westport, CT: Greenwood Press, 2000.

MAGUIRE, Daniel C. **Sacred Rights: The Case for Contraception and Abortion in World Religions.** New York: Oxford University Press, 2003.

MANZIONE, Joseph. **I Am Looking to the North for My Life--Sitting Bull, 1876-1881.** Salt Lake City: University of Utah Press, 1994.

MARACLE, Lee. **Bobbi Lee - Indian Rebel.** Canada: Women's Press, 1990.

_____I Am Woman: A Native Perspective on Sociology and Feminism. Vancouver: Press Gang, 1996.

MARTINS, Joel. Não somos Kronos, somos Kairós. **Revista Kairós Gerontologia.** São Paulo: EDUC, 1998. Ano1. N. 1 p. 11-24.

MCCLINTOCK, Walter. **The Old North Trail: Or, Life, Legends, and Religion of the Blackfeet Indians.** Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 1992.

MELUCCI, Alberto. **O Jogo do Eu.** São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.

MIELKE, Laura L. The Saga of Third World Belle: Ressurrecting the Ethnic Woman in Ishmael Reed's Flight to Canada. **MELUS**. Volume 32. Número 1, 2007, p. 3-27.

MILLER, Bruce G. **The Problem of Justice: Tradition and Law in the Coast Salish World.** Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 2001.

MOMADAY, N. Scott. The Native Voice. In: ELLIOT, Emory (ed.). **Columbia Literary History of The United States.** New York: Columbia University Press, 1988, p. 5-15.

MOORE, R. (et al). Reading the Reception of Maria Campbell's Halfbreed**. The Canadian Journal of Native Studies**, Vol. 29, No. 1/2, 2009, p. 257-281.

MOSIONER, Beatrice Culleton. **In Search of April Raintree**. Winnipeg, Manitoba: Portage and Main Press, 1999.

MOULYN, Adrian C. **The Meaning of Suffering: An Interpretation of Human Existence from the Viewpoint of Time.** Westport, CT: Greenwood Press, 1982.

MURRAY, David. **Forked Tongues: Speech, Writing and Representation in North American Indian Texts**. USA: Indiana University Press, 1991.

NEW, W.H. **A History of Canadian Literature**. Canada: McGill-Queen's University Press, 2003.

NICHOLS, Roger L. **Indians in the United States and Canada: A Comparative History.** Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 1998.

NIEZEN, Ronald. **Spirit Wars: Native North American Religions in the Age of Nation Building.** Berkeley, CA: University of California Press, 2000.

PASCUAL, Nieves. From the Synecdoche of the Communal to the Metonoymy of the Single Subject. In: **Working Papers on English Studies.** Número 9, 2002, p. 139-150.

PENN, W. S. **Feathering Custer**. Lincoln, NE: University of Nebraska Press. Place of Publication: Lincoln, NE. 2001.

RICE, Julian. **Before the Great Spirit: The Many Faces of Sioux Spirituality**. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1998.

RICOEUR. Paul. **A Memória, a História, o Esquecimento.** Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

SANTOS, Eloína Prati dos (org.). **Perspectivas da Literatura Ameríndia no Brasil, Estados Unidos e Canadá.** Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, 2003.

SANTOS, Milton **Por uma Outra Globalização: Do Pensamento Único à Consciência Universal.** Rio de Janeiro: Record, 2007.

SEIDEL, Joseph. **Martin Heidegger and the Pre-Socratics: An Introduction to His Thought.** Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 1964.

SILKO, Leslie M. **Yellow Woman and a Beauty of the Spirit – Essays on Native American Life Today**. New York: Touchstone, 1997.

SNELL, Alma Hogan. **Grandmother's Grandchild: My Crow Indian Life.** Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 2000.

TREFZER, Annette **Disturbing Indians: The Archaeology of Southern Fiction**. Tuscalosa, AL: University of Alabama Press, 2007.

VIZENOR, Gerald. (org.) **Narrative Chance – Postmodern Discourse on Native American Indian Literatures.** USA: University of Oklahoma Press, 1993.

VIZENOR, Gerald. **Postindian Conversations.** Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 1999.

_____ **Manifest Manners: Narratives on Postindian Survivance.** USA: University of Nebraska Press, 1999a.

WALLMAN, Sandra. **Contemporary Futures: Perspectives from Social Anthropology.** New York: Routledge, 1992.

WARLEY, Linda. Reviewing Past and Future: Postcolonial Canadian Autobiography and Lee Maracle's Bobbi Lee, Indian Rebel Essays**. Canadian Writing**, Vol. 60, Winter, 1996, pbl. 59-77.

WEAVER, Jace. **That the People Might Live: Native American Literatures and Native American Community**. New York: Oxford, 1997.

WEEKS, Philip. (ed.) **They Made Us Many Promises: The American Indian Experience, 1524 To the Present.** Harlan Davidson: Wheeling, IL: Harlan Davidson: 2002.

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