

Fernando Manuel da Costa Dias da Silva Gonçalves

**THIS AMERICA HAS BEEN A BURDEN OF
STEEL AND MAD DEATH**
DISCURSOS DE RESISTÊNCIA E
SOBREVIVÊNCIA NA POESIA DE SIMON J.
ORTIZ

Tese no âmbito do doutoramento em Línguas Modernas, ramo de Culturas e Literaturas, orientada pela Professora Doutora Maria Irene de Abreu Ramalho de Sousa Santos e apresentada ao Departamento de Línguas, Literaturas e Culturas da Faculdade de Letras.

Julho de 2019

Faculdade de Letras

**THIS AMERICA HAS BEEN A BURDEN
OF STEEL AND MAD DEATH**
**Discursos de Resistência e Sobrevivência
na Poesia de Simon J. Ortiz**

Fernando Manuel da Costa Dias da Silva Gonçalves

Tese no âmbito do doutoramento em Línguas Modernas, ramo de Culturas e Literaturas, orientada pela Professora Doutora Maria Irene de Abreu Ramalho de Sousa Santos, apresentada ao Departamento de Línguas, Culturas e Literaturas da Faculdade de Letras

Julho de 2019



**UNIVERSIDADE D
COIMBRA**



À memória

Filomena da Conceição Paredes

Joaquim da Silva Gonçalves

Amélia da Costa Dias da Silva Gonçalves

Agradecimentos

O primeiro e mais profundo agradecimento cabe à Professora Doutora Maria Irene de Abreu Ramalho de Sousa Santos, grande mestre e (des)orientadora, desde o Mestrado em Estudos Americanos. Conhecedora das vicissitudes de vária ordem que afectaram o meu percurso até aqui, é a ela que devo a conclusão deste trabalho graças ao estímulo constante e a grandes doses de paciência, generosidade e sabedoria.

Devo também um agradecimento às minhas outras professoras do, na altura, Doutoramento em Estudos Americanos, Professora Doutora Maria Isabel Caldeira e Professora Doutora Maria José Canelo, pela riqueza das experiências de aprendizagem que me proporcionaram.

Não podia deixar de inscrever aqui o nome do meu grande amigo Júlio Henriques, homem de muitos ofícios, exímio tradutor, com quem tenho partilhado a dedicação às culturas indígenas, desde a co-tradução de *Black Elk Speaks* até à esplêndida revista *Flauta de Luz*, de que o Júlio é editor e coordenador.

Last but not least, o Carlos Soreto, companheiro dos tempos da escola primária, a quem devo a disponibilidade e a generosidade de formatar esta tese com competência e sensibilidade gráfica, sempre atento aos pormenores que contam.

Índice

Abstract.....	viii
Resumo	ix
Introdução.....	1
CAPÍTULO 1	
O Sequestro da História.....	21
CAPÍTULO 2	
All The Killers Were Christian	43
CAPÍTULO 3	
A Poesia Índia e o Derradeiro Destino Literário da América.....	69
CAPÍTULO 4	
There Is Always One More Story	95
CAPÍTULO 5	
We're Not Lost.....	155
Conclusão.....	173
Bibliografia	179

Abstract

The literary production of many Indian writers and poets – and I’m referring to the particular context of the United States – is a response to circumstances deriving from colonialism and neo-colonialism rooted in contest for land, and thus often involve relationships to geographical places. Five centuries of conflict between Natives and non-Natives have infused Indians’ relationships to land with anguish but also with resistant determination, as Indian people have resisted the shocks of displacement by purchase, treaty, war, federal education policy, “removal,” “termination,” and “relocation,” and have struggled to return to their home places.

More than thirty-five years ago, Acoma Pueblo poet and essayist Simon J. Ortiz wrote what would soon become the most influential and inspirational text of contemporary Indian literary nationalism. In “Towards a National Indian Literature” (1981), Ortiz proposes that Indian writers should use English as a new indigenous language instead of perpetuating the worn out cliché according to which Indians were victims of that same language. This was, perhaps, the most important step given to guarantee the future survival of the indigenous nations of the United States.

In Ortiz’s artistic perspective, linguistic preservation will always imply the creation of new languages. At the same time that he convokes the old indigenous languages to his poetry, Ortiz celebrates the deep indigenous character of the English language, challenging “the notion of the radical incommensurability between Indian languages and English, and, concurrently, the idea that when Indians write novels, poems, stories, and plays they are automatically, by default, engaged in an act of hybridity because of the supposed European origins of language and literary endeavors.” (Weaver, 2006: xviii)

In my dissertation I discuss the theme(s) of resistance to the social, economic, political and intellectual colonization and oppression of the poet’s community in particular, and of indigenous peoples in general, and the role of *storytelling* and the oral traditions in the survival of his people. I also discuss the way Simon J. Ortiz addresses the relationships between place and identity (tribal and individual) and between exile and community, underlining at the same time that the relationship(s) with places are an integral part of the native sense of self.

KEYWORDS: resistance, survival, identity, land, self-determination

Resumo

A escrita de muitos escritores e poetas índios, homens e mulheres – refiro-me ao contexto dos Estados Unidos da América –, responde a circunstâncias, consequência do colonialismo e do neocolonialismo, cuja origem podemos situar na disputa pela terra, implicando, assim, um conjunto de relações com lugares geograficamente bem definidos. Não é por acaso que os mitos índios da criação descrevem amiúde as origens de lugares específicos, bem como certas particularidades geográficas, enquanto elementos identitários primordiais.

Há mais de trinta e cinco anos, Simon J. Ortiz escreveu aquele que viria a ser considerado o texto fundador e inspirador do nacionalismo literário índio contemporâneo. Em “Towards a National Indian Literature” (1981), Ortiz reivindica o Inglês enquanto língua indígena, em vez de perpetuar o estafado clichê segundo o qual os índios foram vítimas dessa língua. Esta reivindicação foi, talvez, o passo mais importante alguma vez dado no sentido da sobrevivência futura das nações índias dos Estados Unidos. Não significa isto que as línguas indígenas devem ser esquecidas; significa que mais línguas devem ser aprendidas e dominadas. Na perspectiva artística de Ortiz, a preservação linguística implicará sempre a criação de novas línguas. Ao mesmo tempo que convoca as velhas línguas para a sua poesia, Ortiz celebra o profundo carácter indígena do Inglês, pondo assim em causa a ideia da incomensurabilidade radical entre as línguas indígenas e o Inglês e, concomitantemente, a ideia de que quando os autores nativos escrevem romances, poemas, contos e textos dramáticos se envolvem de forma automática num acto de hibridismo devido às alegadas origens europeias dos géneros e da língua.

De forma sucinta, o objecto da minha tese é a obra poética e crítica de Simon J. Ortiz, e o objectivo é lê-la à luz dos parâmetros que ele próprio definiu como os mais adequados e mais legítimos, privilegiando a temática da resistência à colonização e neocolonização social, económica, política e intelectual da sua comunidade, em particular, e dos povos indígenas (não só dos Estados Unidos) em geral, resistência essa que tem por trás um posicionamento activista, ao mesmo tempo que faço uma análise da maneira como Ortiz problematiza as relações entre o lugar e a identidade (tribal e individual) e entre o exílio e a comunidade, vincando que a relação/as relações com o(s) lugar(es) são parte integrante do sentido nativo de *self*. Por outro lado, pretendo também demonstrar que, na poesia de Simon Ortiz, a sobrevivência dos povos indígenas e respectivas culturas está intimamente ligada às tradições orais, e que o papel do poeta é mantê-las vivas, renovando-as e transmitindo-as às gerações seguintes.

PALAVRAS-CHAVE: resistência, sobrevivência, identidade, terra, autodeterminação

Introdução

Quando se escreve uma tese sobre poesia ameríndia, dos Estados Unidos da América neste caso, uma das primeiras questões a resolver é a da terminologia étnica. Índios? Índios americanos? Americanos nativos? Americanos indígenas? Ameríndios? Americanos aborígenes? Todas estas designações são usadas por académicos nativos e não-nativos, o que diz bem da complexidade da terminologia étnica neste campo de estudo. Designações mais amplas como «povos tribais», «povos nativos» ou «povos indígenas» têm uso muito difundido entre os estudiosos desta área e foram fixados sobretudo a partir do movimento «Red Power» com início nos anos de 1960. A minha tese incide muito em particular sobre a produção literária e crítica – com a obra poética em lugar de destaque – de um autor índio *acoma pueblo*, do Sudoeste dos Estados Unidos da América, o que me leva a não usar termos como «Povos das Primeiras Nações» e «Povos Aborígenes», expressões mais restringidas ao Canadá e à Austrália, juntamente com a Nova Zelândia e, sempre que possível, a identificar autores e povos pelas suas origens tribais.¹

Num texto eloquente publicado no número cinco da revista *Flauta de Luz*, o antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro explica-nos o seguinte:

Devemos começar então por distinguir as palavras «índio» e «indígena», que muitos talvez pensem ser sinónimos, ou que «índio» seja só uma forma abreviada de «indígena». Mas não é. Todos os índios no Brasil são indígenas, mas nem todos os indígenas que vivem no Brasil são índios. Índios são os membros de povos e comunidades que têm consciência – seja porque nunca a perderam, seja porque a recobram – da sua relação histórica com os indígenas que viviam nesta terra antes da chegada dos europeus [...]. «Indígena», por outro lado, é uma palavra muito antiga, sem nada de «indiana» nela; significa «gerado dentro da terra que lhe é própria, originário da terra em que vive» [...]. O antónimo de «indígena» é «alienígena, ao passo que o antónimo de índio, no Brasil, é «branco» [...]. (Viveiros de Castro, 2018: 15)

¹ Numa nota em *Reinventing the Enemy's Language*, Joy Harjo afirma: “*Native American* is a term invented in academe and is the term of the moment. It was invented to replace the term *American Indian*. This is a serious misnomer. In our communities we first name ourselves by tribe, but the general term commonly used is *Indian* in the United States and *native* in Canada. Canadian tribes also use the term *First Nations* with which to address their peoples” (1997: 20).

Viveiros de Castro chama a nossa atenção para o facto de que nas mais de 250 línguas índias faladas em território brasileiro, as palavras que se costumam traduzir em português por «branco» têm «inimigo» como significado mais comum. O antropólogo sublinha que os brancos nascidos em território brasileiro não se consideram indígenas, mas cidadãos, isto é, sempre segundo o autor, «uma pessoa definida, registrada, vigiada, controlada, assistida – em suma, pesada, contada e medida por um Estado-nação territorial, o «Brasil» (2018: 16). Onde se lê «Brasil», acrescento, pode ler-se qualquer nome de outro estado-nação.

A grande diferença entre indígena e cidadão, ou súbdito, ainda na pegada de Viveiros de Castro, tem a ver com a relação de ambos com a terra. Para o primeiro, existe uma relação primordial com a terra (em que nasceu ou onde se estabeleceu), seja uma aldeia na floresta ou uma favela nas áreas metropolitanas. Ser indígena é «ser parte de uma comunidade ligada a um lugar específico, ou seja, é integrar um «povo». O segundo faz parte de uma «população» controlada por um Estado. Mas talvez a diferença fundamental seja a seguinte: «o indígena olha para baixo, para a Terra a que é imanente; ele tira sua força do chão. O cidadão olha para cima, para o Espírito encarnado sob a forma de um Estado transcendente; ele recebe seus direitos do alto» (Viveiros de Castro, 2018: 16). Os índios, os primeiros indígenas, pertencem à terra e não o contrário.

Quero ainda pôr ênfase num último aspecto da maior importância no texto de Viveiros de Castro: a relação entre o corpo e a terra. «A terra é o corpo dos índios, os índios são parte do corpo da Terra», diz o antropólogo. A separação entre a comunidade e a terra, segundo Viveiros de Castro, tem como correlato a separação entre as pessoas e os respectivos corpos, «operação indispensável executada pelo Estado para criar populações administradas» (2018: 18). A relação umbilical entre os índios e a terra, que tanto pode ser, como já vimos, um lugarejo recôndito no sertão, uma pradaria, uma reserva ou um bairro pobre das periferias, é crucial para a leitura da obra de um poeta como Simon J. Ortiz.

O uso da metáfora do «véu» é recorrente para falar das relações raciais entre brancos e americanos africanos, nomeadamente para vincar a ideia da «invisibilidade» destes últimos. No contexto das mesmas relações entre brancos e americanos nativos, a metáfora é a da «cortina de pele de veado» («buckskin curtain») para realçar exactamente a mesma ideia de invisibilidade. Mesmo críticos como Werner Sollors contribuem para manter a cortina esticada: em *Beyond Ethnicity* a ausência de um ponto de vista indígena é notória. Na sua obra, Sollors discute apenas a imagem dos índios nas «Indian Plays»

nos séculos XVIII e XIX, isto é, nas peças *sobre* índios, e respectiva importância para a criação da ética do amor e do casamento na cultura americana. Vejamos a definição de literatura étnica para Sollors: “[Literature] written by, about, or for persons who perceived themselves, or were perceived by others, as members of ethnic groups” (1986: 7). Esta formulação revela-se desadequada para definir a produção literária americana nativa: por um lado, para além de constituírem grupos étnicos, os índios americanos têm a marca distintiva de serem os primeiros habitantes do Novo Mundo; por outro lado, a definição da etnicidade neste contexto vê-se complexificada pela diversidade cultural no seio das comunidades americanas nativas. Por estes motivos, a definição de Sollors de literatura étnica não tem escopo suficiente para incorporar as obras produzidas por autores nativos.

Nos parágrafos seguintes vou fazer um resumo de vários episódios que constituíram o maior movimento pan-indigenista da história contemporânea, mais conhecido como movimento «Red Power»². Este movimento revelou a consciência crescente de uma política e de uma identidade pan-indigenistas que os índios americanos naturalizaram para afirmar a sua soberania política e cultural a partir das respectivas heranças tribais. Esta consciência enraíza-se na memória colectiva dos americanos nativos e expressa-se através da tradição oral, enquanto instrumento político e cultural que contribuiu/contribui para representar o pan-indigenismo como uma *cosmopolítica* de base indígena.

Estava a sociedade americana ainda a celebrar a chegada à Lua, a conquista da última fronteira, quando os índios acharam que era tempo de saltar dos livros de História e voltar a dizer ao homem branco que, afinal, e apesar de todos os esforços daquele em sentido contrário, ainda estavam vivos e dispostos a lutar pelos seus direitos. A 20 de Novembro de 1969, depois de breves ocupações anteriores, 79 índios de diferentes nações³ ocuparam a ilha de Alcatraz e declararam-na território índio, ao abrigo das

² O cunho da expressão «Red Power» é atribuído a Clyde Warrior (Ponca), líder muito influente entre os jovens índios americanos activistas dos anos de 1960. O seu biógrafo, Paul R. McKenzie-Jones (2015: xviii), explica-nos o que significava *Red Power* para Warrior: “To Warrior, Red Power was the strength of a Native community to preserve its culture, traditions, and integrity while also striving to succeed in the contemporary world. Red Power was the right to speak one’s own language, to practice traditions unique to one’s own community, and to celebrate one’s own culture without fear of reprisal or censure. Self-determination was the political, economic, and social means by which Indian nations could uphold the principles of Red Power as sovereign peoples.”

³ Denominavam-se Indians of All Tribes (IOAT).

disposições do Tratado de Fort Laramie (1868), assinado entre os Sioux e o governo federal. De acordo com este tratado, todo o território federal abandonado, desocupado ou sem qualquer uso deveria ser devolvido aos povos indígenas. Quando a penitenciária de Alcatraz foi encerrada, em 1963, o governo dos Estados Unidos declarou a ilha propriedade federal excedentária, dando assim motivo legal para a sua ocupação. Os activistas anunciaram esta acção ao mundo através da Proclamação de Alcatraz, onde a História é virada do avesso num verdadeiro monumento de ironia que vale a pena lembrar.

Seguiram-se muitas acções de protesto e de ocupação de propriedade federal, com particular destaque para a ocupação da sede do Gabinete de Assuntos Índios (Bureau of Indian Affairs ou BIA) em Washington, D.C., de 2 a 9 de Novembro de 1972. Partindo da Costa Oeste em direcção à capital, no percurso inverso ao da colonização do território, oito organizações índias englobando várias centenas de activistas, com o American Indian Movement (AIM) à cabeça, deram início ao Trail of Broken Treaties, deslocando-se em caravanas rumo ao seu objectivo: reclamar direitos de soberania e de autodeterminação. Em Minneapolis, a 27 de Outubro, Hank Adams (Assiniboine) aproveitou uma paragem para redigir um documento de 20 pontos com as principais reivindicações dos indígenas, a maior parte delas relacionadas com a refundação de tratados anteriores e a assinatura de novos, com a recuperação de território ocupado ilegalmente, com direitos de autogoverno, passando pela criação de políticas próprias de educação, acesso a sistemas de saúde e a habitação condigna, sem esquecer a extinção do Gabinete de Assuntos Índios. A ocupação do edificio não estava inicialmente prevista, mas um incidente entre a polícia e um grupo de jovens índios levou a que assinalável número de activistas se barricasse no interior das instalações. A data para a presença na capital não foi escolhida ao acaso. Os activistas chegaram a 2 de Novembro, quinta-feira, e na terça-feira seguinte, dia 7, realizavam-se as eleições presidenciais que dariam a vitória a Richard Nixon. À semelhança do que acontecera com a ocupação de Alcatraz, esta acção foi amplamente divulgada nos média internacionais (e nacionais), ajudando a dar visibilidade a uma luta que vinha sendo abafada por todos os meios possíveis.

Um terceiro acontecimento marcante não só na história da luta dos povos indígenas pelos seus direitos, mas igualmente na história das lutas pelos direitos civis nos

Estados Unidos,⁴ foi a tomada de Wounded Knee — a localidade tristemente célebre pelo massacre de 1890 — pelo AIM e por lakotas da Reserva de Pine Ridge, a 27 de Fevereiro de 1973. A polícia e o FBI cercaram a povoação com agentes fortemente armados, havendo momentos de intenso tiroteio que resultaram na morte de dois indígenas e no ferimento grave de um *marshall*. A ocupação terminou a 5 de Maio do mesmo ano, 71 dias depois, mais uma vez com a imprensa de todo o mundo a dar conta do que se passava naquele lugarejo. Russell Means e Dennis Banks, os dois mais proeminentes líderes do AIM, foram levados a julgamento, acabando ilibados por se ter provado que o FBI havia manipulado as testemunhas. Seguiu-se uma década de guerra suja levada a cabo pelo FBI contra o AIM e seus dirigentes, com mais de 60 homicídios de índios, assédio, espancamentos e prisões em massa.

É de salientar que a ocupação de Wounded Knee não teve como único objectivo chamar a atenção internacional e da sociedade americana para a opressão dos povos índios. Houve um objectivo local que foi o combate à administração corrupta de Dick Wilson, presidente do Conselho Tribal alinhado com as posições do BIA, apoiado por lakotas desvinculados das suas origens, na Reserva de Pine Ridge. Será de lembrar que os químicos usados na mineração a céu aberto dentro da reserva, com a oposição dos mais tradicionalistas, estavam rapidamente a envenenar a água e o solo, provocando graves problemas de saúde, incluindo o nascimento de crianças com malformações. Por outro lado, havia o problema das Black Hills. Ao abrigo do Tratado de Fort Laramie, ainda válido, esse local sagrado deveria ser restituído à nação Sioux. Mas Dick Wilson e os lakotas alinhados com a sua administração — organizados em esquadrões, conhecidos por GOONS (Guards of Our Oglala Nation) — eram favoráveis não só à mineração dentro da reserva, como à venda das Black Hills ao governo federal. Com as posições extremadas, gerou-se um ambiente de verdadeira guerra civil dentro da reserva, e os mais tradicionalistas pediram a ajuda do AIM.⁵ Não podemos esquecer que Pine Ridge é a reserva mais pobre de todas, onde a doença, a malnutrição, o alcoolismo e a violência atingem níveis inconcebíveis para um ocidental.⁶ A esperança média de vida dos seus habitantes não chegava aos 50 anos.

⁴ Na verdade, tratou-se da primeira insurreição armada nos Estados Unidos desde a Guerra da Secessão.

⁵ Ver <https://libcom.org/history/1973-siege-at-wounded-knee>. Acesso a 15.07.2015.

⁶ 97 % da população vive abaixo da linha de pobreza definida pelo governo federal. A taxa de desemprego varia entre os 85 % e os 95 %. As mortes por doenças do foro cardíaco são o dobro da média nacional. A taxa de mortalidade infantil é a mais alta do continente americano

Nunca se saberá ao certo muito do que efectivamente se passou naqueles dias, visto que o Ministério da Justiça dos Estados Unidos impediu a entrada de jornalistas para entrevistarem os ocupantes e os únicos jornalistas presentes estavam alinhados com as autoridades federais.⁷ Mas sabemos que esta acção foi extremamente importante no plano simbólico e proveitosa no plano da política federal em relação às nações indígenas. Por um lado, a ocupação do local do massacre de 1890, com a repercussão internacional que teve, chamou a atenção para a maneira como os Estados Unidos vinham tratando os povos indígenas no respectivo território, com políticas de contornos genocidas e colonialistas. Mas, ao contrário do que muitos esperavam, os Estados Unidos, nas palavras de Mark Tilsen, acabaram por manter no saco “the dirty little secret of American genocide”.⁸ Este acontecimento, por outro lado, exerceu pressão sobre o governo federal para a definição de leis e políticas diferentes. São exemplos leis como a «Indian Self-Determination Act», a «Indian Child Welfare Act», a «Indian Freedom of Religion Act», a «Indian Higher Education Act» e, inclusive, a «Indian Gaming Regulatory Act». No final, no entanto, ficou um travo amargo. Apesar de ninguém ter sido condenado por qualquer crime, nenhuma das reivindicações originais foi atendida. A violência durante a ocupação criou divisões entre o AIM e muitos dos seus iniciais apoiantes. A violência

e 300 % superior à média nacional. A incidência de diabetes é 800 % superior à média nacional, assim como a de tuberculose. O alcoolismo afecta 8 em cada 10 famílias. Mais de 50 % da população com mais de 40 anos sofre de diabetes. Grande número de pessoas mais velhas morre de hipotermia todos os invernos. Quando se fala em pessoas idosas, convém perceber que a esperança média de vida é de 48 anos para os homens e 52 anos para as mulheres. É a esperança de vida mais baixa no hemisfério ocidental, com excepção do Haiti. Mais de 50 % das casas não têm água e esgotos. Mais de um terço não têm electricidade. Mesmo assim, devido à escassez de casas, estas estão sobrelotadas (há 30 pessoas a viver em casas construídas para 8), o que leva muita gente a viver em tendas, carros e caravanas. De isolamento térmico e aquecimento central, nem falar. A rede viária é de tal modo deficiente que algumas casas ficam isoladas ou inacessíveis em situações meteorológicas extremas. A taxa de suicídio entre os adolescentes é 150 % superior à média nacional. A taxa de abandono escolar situa-se nos 70 %. Não há cinemas nem bibliotecas públicas, com excepção de uma, mal equipada. Acho que chega de estatística para perceber em que condições perdura a nação Lakota Oglala (Sioux). Ver <http://www.4aihf.org/id40.html> (consultado em 15.07.2015).

⁷ A única excepção foi Kevin McKiernan, repórter da NPR (National Public Radio), que conseguiu furar o bloqueio. Equipado com máquina de filmar, máquina fotográfica e um gravador, foi a única pessoa a conseguir dar-nos uma perspectiva do lado dos índios. Mais de 40 anos depois, McKiernan começou a rodar um documentário intitulado “Wounded Knee: A Line in the Sand”, com a ajuda do famoso operador de câmara Haskell Wexler. Ver http://www.huffingtonpost.com/mark-tilsen/wounded-knee_b_6117502.html?1415385984 e listen.sdpb.org/post/dakota-midday-wounded-knee-line-sand (acesso a 14.07.2015).

⁸ Ver o primeiro endereço electrónico citado acima.

pós-ocupação foi ainda mais grave, deixando marcas profundas na vida da reserva e do movimento índio. E a história de Wounded Knee continua por escrever.⁹

O poeta e activista Duane Niatum (Klallam) define a poesia americana nativa contemporânea da seguinte maneira:

More than just poetry being written today, Native American poetry is the poetry of historic witness. It grows out of a past that is very much a present [The] Native American poet *is* his or her history with all its ambiguities and complications The poets are still “singing for power.” (Niatum, 1988: xvii-xviii)

Este conceito de história contrasta com o de uma história colonial escrita, fundando-se na memória colectiva e na prática indígena de deslocação da metáfora para a realidade, como explica Neal McLeod (Cree): “Old voices echo; the ancient poetic memory of our ancestors finds home in our individual lives and allows us to reshape our experience so that we can interpret the world we find ourselves in” (McLeod, 2007:11). Este sistema de crenças assente na memória colectiva permite aos povos nativos resistir ao pensamento colonial e, ainda segundo McLeod, abrir espaço «para a possibilidade de re-imaginar radicalmente espaços socialmente construídos» (2007: 98).

A cosmopolítica de que falo mais acima difere do(s) cosmopolitismo(s) em voga na academia com respaldo nos estudos pós-coloniais. Esta cosmopolítica é a única maneira de os povos nativos, enquanto tal, desenvolverem uma política identitária simultaneamente nacionalista¹⁰ e global no que respeita à afirmação dos seus direitos. Cosmopolítica, no meu texto, refere-se a uma expressão política estratégica dos povos nativos que resistem a uma persistente e duradora opressão colonial, contrastando assim como o termo mais comum «cosmopolitismo», esvaziado em grande medida das referências descolonizadoras, aspecto basilar que nos foi legado pelo movimento «Red Power».

Jace Weaver, Robert Warrior e Craig Womack são autores de uma obra colectiva – *American Indian Literary Nationalism* –, que confessadamente escreveram, pelo menos em parte, como resposta a uma obra de Elvira Pulitano intitulada *Toward a Native*

⁹ Este resumo das lutas dos índios no final da década de 1960 e no início da década de 1970 foi feito a partir, essencialmente, da leitura de duas obras: Alvin M. Josephy Jr. *et al.* (eds.), *Red Power: The American Indian's Fight For Freedom*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1999, e Paul C. Smith and Robert A. Warrior, *Like a Hurricane: The Indian Movement from Alcatraz to Wounded Knee*. New York: The New Press, 1996.

¹⁰ Ao contrário do pensam muitos críticos pós-coloniais (Arjun Appadurai pode servir de exemplo), os termos «cosmopolitismo» e «nacionalismo» não são forçosamente antagonistas para os escritores e críticos nativos.

American Critical Theory (University of Nebraska Press, 2003), onde a autora distingue entre os críticos «separatistas» (nacionalistas) – onde se incluem Weaver, Warrior e Womack – e os «hibridistas», como Arnold Krupat, Louis Owens e Gerald Vizenor. O três «W», por sua vez, criticam os últimos três críticos por assentarem as respectivas obras numa ambivalência e num hibridismo pós-estrutural e pós-colonial na maneira como foram formulados no início dos anos de 1990, contando igualmente com o concurso das teorias do terceiro espaço, sob a influência de autores como Bhabha e Bakhtin.¹¹

O seguinte passo é esclarecedor, julgo, em relação ao antagonismo entre as perspectivas hibridistas e as nacionalistas:

Pulitano, trained at the University of New Mexico by the late Louis Owens, embraces the footloose, rootless, mixed-blood hybridity that people too casually take away from Owen's work, in which both everyone and no one is Indian. It becomes impossible to espouse a Native perspective. In her attempt to articulate a "Native American critical theory," she rejects nationalist approaches to Native literature in favor of doctrinaire postmodernism Virtually all of these scholars use a freewheeling hybridity like that Pulitano advances as a means to validate their own identities. It seems to us the book is indicative of a wider backlash against literary nationalism, which is also often part and parcel of a rejection of tribal political sovereignty, as well. (Weaver *et al.*, 2006: xx)

Dos três «W», Craig Womack é o mais visado na obra de Pulitano e os motivos não são difíceis de descortinar, uma vez que Womack, em *Red on Red*, lê a literatura americana nativa a partir da literatura creek enquanto literatura nacional – a literatura da nação creek – numa perspectiva nativa, como ele mesmo afirma, postulando a existência de dois cânones: "I am saying with all the bias I can muster that *our* American canon, the Native literary canon of the Americas, predates *their* [Americanists'] canon. I see them as two separate canons" (Womack, 1999: 7).

Sean Teuton (Cherokee) propõe uma perspectiva «tribal realista», pondo o enfoque no conhecimento tribal que se expressa através da tradição oral enquanto «centro» – tudo isto com raízes nas terras tribais. Para Teuton, a teoria *trickster* pós-moderna do discurso como a fórmula de Gerald Vizenor – outro dos «hibridistas» que Elvira

¹¹ Krupat, o único dos três «hibridistas» mencionados que não é índio, aplica o conceito de «cosmopolitismo» aos Estudos Americanos Nativos, situando a literatura americana nativa no seio de um «projecto de uma literatura cosmopolita», que é «a projecção da heterodoxia não ao nível do universal, mas, antes, ao nível do inter-nacional» (Krupat, 1989: 198). Krupat fala de hibridismo cultural entre o colonizador e o colonizado ao defender a inclusão da literatura americana nativa no corpo da literatura canónica «cosmopolita» dos Estados Unidos, alargando assim as fronteiras do conceito de «cânone» na literatura americana.

Pulitano inclui no seu rol de favoritos – põe o seguinte problema: “[It] subverts the dominant history but, inadvertently, subverts Native histories too [so that] so-called crossblood marginal space often finds not liberty but inertia” (Teuton, 2008: 183). Para estes quatro críticos, as teorias do hibridismo cultural – e biológico também – são contraproducentes para a consideração das questões magnas do nacionalismo e da soberania dos povos americanos nativos. Na mesma sequência, a construção de uma soberania intelectual nativa a partir do conhecimento das comunidades tribais, nas reservas ou nas zonas urbanas, releva para o desenvolvimento e para o reconhecimento de uma literatura americana nativa «autêntica».

Compete-me aqui questionar se o já de si muito contestado termo «nacionalismo» pode ser aplicado com rigor às situações políticas, culturais e literárias da vida americana nativa. Weaver, Womack e Warrior usam o termo para se referirem ao nacionalismo literário dos índios americanos no seu todo, dando ênfase particular às perspectivas, conceitos e tradições de soberania da literatura indígena que asseguram aos americanos nativos a possibilidade de agirem em nome próprio. O uso que aqueles críticos fazem do termo revela-se útil e eficaz na oposição a uma forma discursiva de cosmopolitismo pós-colonial patente nas teorias do hibridismo cultural e biológico. No entanto, este conceito de nacionalismo literário não explica os aspectos socio-políticos do nacionalismo e da soberania que caracterizam o movimento «Red Power» e que estão presentes nos textos dos seus escritores-activistas. Dentro da relação colonial Estados Unidos-Povos Indígenas, «nacionalismo» pode ser entendido como um termo arbitrário e, em última análise, gerador de alguma confusão, no que diz respeito às diferentes situações dos índios americanos.

A questão de saber se alguns críticos defendem o pan-indigenismo ou nacionalismos plurais permanece em aberto. Kevin Bruyneel entende que «nação» e «tribo» podem ser usados como «sinónimos» (Bruyneel, 2007: ix). Apesar de contestado por alguns críticos nacionalistas como Sean Teuton, Arnold Krupat oferece-nos uma interpretação muito útil da situação política que os americanos nativos têm de enfrentar quando afirma: “‘Nation,’ here, although it is synonymous with ‘tribe,’ is not synonymous with ‘state’; as we shall see further, Native people typically think in terms of the *nation-people* rather than the *nationstate*” (Krupat, 2002: 3). Esta ideia é perfeitamente válida, na medida em que os americanos nativos ainda não fundaram qualquer estado-nação pós-colonial. Bruyneel põe a questão em termos de «espaço»: “The idea of the ‘tribe as nation’ signals a postcolonial imperative of resisting the

temporal and the spatial impositions of American colonial rule by politicizing tribal identity, agency, and autonomy in modern time and space” (2007: 141).

É meu entendimento que, dentro das fronteiras geopolíticas dos Estados Unidos, «nacionalismo» deverá remeter para a ideia de múltiplas nações assentes em múltiplos territórios tribais. Muito do pensamento sobre soberania tribal decorre das leituras e interpretações das leis federais por parte dos índios americanos no que diz respeito aos territórios onde foi construída/onde se constrói a relação colonial Estados Unidos-Povos Indígenas. Casos famosos como *Johnsons v. McIntosh* (1823), *Cherokee Nation v. Georgia* (1831) e *Worcester v. Georgia* (1832), todos decididos pela mesma pessoa, o Presidente do Supremo Tribunal, John Marshall, ainda hoje estão na base de muita da discussão sobre questões de soberania tribal. Para além de todos estes casos terem contribuído para reduzir a soberania indígena, pôr a questão no quadro (tratados) imposto pelo colonialismo estado-unidense aos americanos nativos não deixa de ter alguma coisa de capcioso.

Sublinhe-se, no entanto, que os casos legais ofereceram e ainda oferecem uma oportunidade aos americanos indígenas para interpretar a lei segundo o seu próprio entendimento, uma vez que os Estados Unidos encaravam as nações índias como «soberanas o suficiente para participarem na elaboração de tratados» (Churchill, 1992: 18). Russell Means (Lakota Oglala) e Ward Churchill (Cherokee), figuras de proa do AIM (American Indian Movement), escreveram o seguinte numa brochura intitulada «TREATY: A Platform for Nationhood»:

Within the understandings of International Law, it is the right of *all* sovereign nations and sovereign peoples to enter into treaty relationships with other sovereign nations and peoples. Conversely, *only* sovereign nations and peoples are entitled to enter into such relationships. (Citado em Krupat, 2002: 2)

Tanto Means como Churchill, segundo Krupat (2002: 3), partilham a ideia de que um cidadão da nação lakota, por exemplo, não é cidadão dos Estados Unidos e de que os cidadãos dos Estados Unidos a viver no território lakota têm o estatuto de residentes estrangeiros. Podem candidatar-se à cidadania lakota, mas teriam de renunciar à cidadania estado-unidense.

Por sua vez, o «separatismo» literário defendido por Craig Womack em *Red on Red*, assenta na ideia de que cada tribo pode reclamar para si uma literatura e uma cultura próprias. O nacionalismo literário nativo, no entanto, vai de encontro ao separatismo tribal uma vez que se ocupa da literatura «americana nativa» como um todo, e não

enquanto literatura cherokee, creek ou pueblo, por exemplo. O aguçado sentido de territorialidade entre os índios americanos – presente ainda hoje nos conflitos entre navajos e hopis e entre cherokees e osages, por exemplo – retira sentido à ideia de uma literatura americana nativa enquanto literatura nacional.

Quando diz que existe «um laço comum que faz com que seja possível falar de uma tradição política «americana nativa»¹², Gerald Taiaiake Alfred (Mohawk), um nacionalista arreigado, ajuda-nos a considerar que uma abordagem pan-indigenista pode ser útil para captar os aspectos políticos da literatura americana nativa. Tudo somado, o discurso dos nacionalistas nativos aproxima-se do pan-indigenismo enquanto expressão de um nacionalismo de largo espectro, digamos, ou de múltiplos nacionalismos. A ter de escolher um único termo com carga política suficiente para servir de referência a uma unidade «étnica» comum entre os povos indígenas, a escolha deveria recair sobre «Indigenismo».

Ainda dentro do âmbito desta questão, a disciplina de Estudos Trans-Indígenas alarga as fronteiras das relações «Indígena-Indígena», propondo uma literatura comparada centrada na leitura de diferentes obras literárias de autores indígenas para além dos seus territórios e fronteiras. Diz-nos Chadwick Allen (Chickasaw):

More and more frequently, conversations within Native American and Indigenous Studies are staged outside the frameworks of either orthodox or “transnational” American Studies. While in the past this statement might have felt provocative – and these new venues for intellectual connection and exchange might have signified as marginal – centering the Indigenous has become a new standard indeed, a new iteration of the ordinary. (Allen, 2012: 18)

Em *Red Land, Red Power*, Sean Teuton, a quem já me referi mais acima, faz uma leitura do movimento «Red Power» com referência às «terras» e à «tradição oral», mais no contexto do romance do que da poesia. Nesta obra, Teuton fala da maneira como o movimento «Red Power» convocou o conjunto de conhecimento com raízes profundas nos territórios tribais, conhecimento gerado pela memória histórica e pela tradição oral. No ensaio «Cities of Refuge: Indigenous Cosmopolitan Writers and the International Imaginary» – o autor publicou pouco depois um livro com o mesmo título –, Teuton

¹² *Peace, Power, Righteousness: An Indigenous Manifesto* (New York: Oxford University Press, 1999), p. xvi. Taiaiake Alfred propôs a expressão «anarco-indigenismo» para designar a dinâmica de convergência entre as ideias e as práticas dos autóctones tradicionalistas e dos anarquistas altermundialistas. Sobre este tema, remeto para uma entrevista a Alfred publicada em *Flauta de Luz* 5 (2018): 110-114.

embrenha-se na história do «cosmopolitismo» entre os povos tribais, falando de um «terceiro espaço» indígena, não na acepção pós-colonial, mas num sentido pré-colonial, da era pré-contacto. Teuton afirma que os cosmopolitas indígenas não são um produto do colonialismo, argumentando que os centros cosmopolitas da era pré-contacto do sudeste da América do Norte, como Echota e Coosa, teriam sido fundados sobre uma filosofia de direitos humanos enquanto «cidades de paz», que suspenderam deliberadamente fronteiras, identidades e feudos nacionais, de maneira a permitir um espaço de troca livre de bens e de ideias. E acrescenta: “Here the exiled could seek asylum, imagine a different life, and even return to strengthen their nation with transnational commitments and values” (Teuton, 2013: 36).

Embora seja interessante para entender como funcionavam as alianças pan-indígenas entre os índios americanos, este modelo de análise não se refere ao que Arnold Krupat designa por «cosmopolitismo anticolonial» após o contacto, ou, no dizer do crítico, «técnicas cosmopolitas de tradução anti-imperial» (2002: 19). Para Krupat, a Confederação Haudenosaunee¹³ (Senecas, Oneidas, Cayugas, Onondagas, Mohawks e Tuscaroras) contém os exemplos mais cosmopolitas de um povo-nação, unido pela mesma língua. Apesar de tudo, se pensarmos na força da coligação anticolonial entre «índios de todas as tribos» que esteve na génese do movimento «Red Power» no final dos anos 60 e início dos anos 70 do século passado, talvez este modelo de cosmopolitismo anticolonial seja demasiado fraco para servir de referência histórica àquele movimento.

Parece-me que a Revolta Pueblo de 1680 pode servir de arquétipo da resistência anticolonial pan-indígena. Os Pueblo sofreram uma longa e muito complexa opressão colonial, exercida sucessivamente por governos espanhóis, mexicanos e americanos. A revolta de 1680 gerou o mais bem sucedido acto de descolonização: vários povos tribais uniram-se para expulsar os espanhóis do território que é hoje o estado do Novo México, tendo-o conseguido durante doze anos, até ao regresso dos colonizadores em 1692. O antropólogo e historiador Edward Dozier (Pueblo Santa Clara) enuncia as barreiras políticas que os povos tiveram de ultrapassar para serem bem sucedidos:

[O]nly a united effort in which all of the Pueblos were engaged in the overthrow of the alien population was likely to be successful. Such unity was foreign to the Pueblos; each

¹³ Também conhecida pela designação «Liga Iroquesa das Seis Nações». O termo «iroquês», no entanto, já acompanhava os ingleses e os franceses quando estes desembarcaram no continente americano. Haudenosaunee é o termo identitário preferido pelos nativos das seis nações.

Pueblo community was an independent political unity and no mechanisms had even been developed to unite them. (Dozier, 1970: 55)

Não esqueçamos que também havia barreiras linguísticas:

Pueblo languages are highly diverse; they contain three completely unrelated languages: Zunian, Keresan, Tanoan. The three subgroups of the Tanoan: Tiwa, Tewa, and Towa, although obviously related, are mutually unintelligible; hence separate languages. There are, additionally, dialectical differences from pueblo to pueblo, within each language group. (Dozier, 1970: 181)

Entre os revoltosos, havia gente de outros povos que viviam para além dos pueblos do Rio Grande Valley como, por exemplo, navajos (Diné), de língua athapaskan, e apaches, inimigos ancestrais dos pueblos, e ainda mestiços de língua espanhola, antepassados dos chicanos. Ultrapassar todas estas barreiras linguísticas, culturais e raciais, juntando todos numa luta contra a opressão dos povos e a exploração/usurpação das suas terras e recursos constitui, sem dúvida, uma grande *performance* de cosmopolítica por parte dos pueblos. A Revolta dos Pueblos serviu de referência para as alianças anticoloniais pan-indígenas no século XX. Os povos tribais sobreviveram às várias políticas coloniais dos Estados Unidos («Termination»/«Relocation»), políticas que, inclusive, trouxeram algo de novo e até de paradoxal à própria acção política dos índios americanos.

As políticas federais já mencionadas, ao fracassarem na domesticação plena do colonizado, revelaram, nas palavras de Kevin Bruyneel, uma «ambivalência colonial»: “a form of American uncertainty, which Indigenous political actors can provoke and exploit to their own ends” (2007: 10). A socióloga Joane Nagel afirma a este respeito: “[I]t is one of the many ironies of federal Indian policy that American Indian mobilization and ethnic renewal arose in part out of the federal programs designed to terminate the special status of Indian tribes and to absorb Indian people into mainstream society” (Nagel, 1996: 118).

O pan-indigenismo é muitas vezes criticado por, supostamente, homogeneizar diferentes culturas e tradições tribais numa forma de representação singular, um processo que dilui as características tribais distintivas para deixar, no lugar antes ocupado por estas, uma cultura «índia» não tribal enquanto parte da última fase de aculturação até à assimilação final. Se considerarmos a acção de alguns movimentos pan-indigenistas como o «American Indian Movement» (AIM), vemos que a seguir à ocupação de Wounded Knee, em 1973, os activistas do «Red Power», com o AIM à cabeça, estenderam a sua visão para o hemisfério e para o mundo através da criação do

«International Indian Treaty Council» (IITC) em 1974, a primeira ONG internacional índia direccionada para comunidades alargadas de povos indígenas, nomeadamente para a protecção dos seus direitos, terras e recursos naturais.

A tónica então posta numa indianeidade geral não significou qualquer espécie de destrabalização que confundisse as identidades tribais. Segundo Donald Fixico, esta «nova» identidade criada no seio do pan-indigenismo deve ser entendida como uma forma de poder que uniu «diferentes nações tribais», fazendo-as «superar barreiras tribais em nome de objectivos únicos ou necessidades particulares, em primeiro lugar; por razões políticas, em segundo lugar; questões sociais, em terceiro lugar; e, como último motivo de peso, razões económicas» (Fixico, 2000: 124). Nesta perspectiva, o pan-indigenismo no seio do movimento «Red Power» acaba por ser muito mais uma expressão de retribalização do que o contrário, geradora de alianças entre culturas tribais no respeito pela sua pluralidade, que se traduziram num esforço de adaptação às novas realidades políticas e sociais, tendo sempre a descolonização como fito último.¹⁴ Linda Scarangella resume a questão nas seguintes palavras: “[Pan-Indigenous identity is] an expression of pride, contemporary Nativeness, and cultural continuity. Expressions of identity are simultaneously tribal, intertribal, and pan-Indian” (Scarangella, 2010: 185).

À medida que desenvolvia a sua estratégia de cosmopolítica, em busca de um «terceiro espaço» de soberania,¹⁵ o movimento «Red Power» interagiu e colaborou com

¹⁴ Os *powwows* podem servir de bom exemplo do cruzamento entre tribalismo e pan-indigenismo. Donald Fixico diz-nos que as danças nos *powwows* emulam as danças cerimoniais tradicionais, num espírito de revitalização da indianeidade, mais do que do tribalismo, uma vez que há membros de diferentes tribos a participar no acontecimento (2000: 57). Durante a ocupação de Alcatraz, a organização regular de *powwows* atesta essa colaboração. Robert Rundstrom, um dos ocupantes da ilha, dá-nos o seu testemunho: “[powows were] the most common and distinctive means by which a social milieu was created and sustained ...” (1997: 195).

¹⁵ Depois de afirmar que a imposição da dominação colonial revela um esforço dos Estados Unidos para confinar severamente o estatuto político dos povos indígenas no espaço e no tempo, procurando assim limitar a capacidade desses povos para definirem a sua própria identidade e desenvolverem-se económica e politicamente de acordo com as suas próprias escolhas, acrescenta Kevin Bruyneel: “In resistance to this colonial rule, Indigenous political actors work across American spatial and temporal boundaries, demanding rights and resources from the liberal democratic settler-state while also challenging the imposition of colonial rule on their lives. This resistance engenders what I call a ‘third space of sovereignty’ that resides neither simply inside nor outside the American political system, but rather exists on these very boundaries, exposing both the practices and the contingencies of American colonial rule. This is a supplemental space, inassimilable to the institutions and discourse of the modern liberal democratic settler-state and nation” (2007: xvii). Bruyneel revela de forma explícita que construiu a sua noção de “third space of sovereignty” a partir da obra de Homi Bhabha e do seu conceito de “third space of enunciation”.

outros movimentos políticos de minorias étnicas, como o «African American Civil Rights Movement», o «Black Power Movement», o «Chicano/a Movement» ou o «Puerto Rican Movement». O renovado interesse de grupos de contracultura nas culturas tradicionais indígenas, como os *hippies*, em particular, ajudou a maior cobertura mediática dessas culturas e a uma consciência crescente dos respectivos interesses políticos. No entanto, as origens do «Red Power» e o seu objectivo último divergiam bastante, se pensarmos que o movimento se caracterizava pelos seus estritos pontos de vista indígenas e pela primazia das questões relacionadas com a terra/o território.

Ao contrário da generalidade dos movimentos pelos direitos cívicos dos anos de 1960, o movimento «Red Power» não propunha ideias integracionistas em nome da igualdade. Em vez disso, lutou por uma «maior autodeterminação no tempo e no espaço contemporâneos» no seio do estado colonial, através da recuperação dos tratados nunca cumpridos pelos governos federais.¹⁶ Desta maneira, a cosmopolítica do movimento «Red Power» deve ser entendida na dimensão das localizações geográficas e não em termos de registos biológicos ou interculturais entre nativos e não-nativos. Através das suas publicações, sobretudo o jornal *ABC: Americans Before Columbus*, o movimento «Red Power» incentivou os índios americanos a perspectivarem-se em relação a outros povos indígenas hemisféricos. Durante a ocupação de Alcatraz, por exemplo, movimentos como o «National Indian Youth Council» denunciaram os massacres, a escravatura e a espoliação das suas terras a que eram sujeitos vários povos indígenas do Brasil, do Peru e da Bolívia.¹⁷

O pan-indigenismo do movimento «Red Power» é tão compatível com o uso estratégico do Inglês postulado por Simon Ortiz em “Towards a National Indian Literature: Cultural Authenticity in Nationalism” (1981) como com um conceito de Gayatri Spivak que lhe valeu algumas críticas: “[the] strategic use of positivist essentialism in a scrupulously visible political interest” (Spivak, 1996: 214). Na frase de Spivak, assim como em Ortiz, a palavra que conta é «estratégico», mas os críticos, no caso de Spivak, atiraram-se a «essencialismo», o que levou a autora a abandonar a formulação, mas não o conceito. Em “Essentialism”, poema da secção “Margins” de *Out*

¹⁶ Ver Bruyneel, 2007: 147 ss. Não esqueçamos que a maioria dos tratados incide sobre questões territoriais.

¹⁷ É interessante verificar como a situação destes povos não mudou para melhor, especialmente no Brasil.

There Somewhere (Ortiz, 2002: 14-15), somos confrontados com uma série de perguntas que, por não serem retóricas, não têm resposta óbvia:

.....
Have you ever heard anyone ask what does it feel like to be white?
And what do you feel when you're asked too frequently about being
Indian, Latino, or black?
What does it feel like to be Indian?
Really, I want to know.
Seriously?
Is essentialism untenable? Or is essentialism tenable?¹⁸
.....

Todo o poema, como a secção onde se insere, está escrito num tom irado, denotando uma revolta contra críticos/académicos do centro hegemónico que se dedicam a definir/fixar a identidade do Outro. No final, o poeta chega mesmo a confessar, usando a técnica da corrente de consciência, que muitas vezes lhe apetece ripostar com violência física: “*man sometimes i feel like punching someone out or even killing it's so crazy you know you just feel like it when you get those stupid ass questions like some kind of test...*”.

Apesar de o nacionalismo de que fala Ortiz ter origem em questões tribais/locais, não é adequado apelidá-lo de provinciano ou paroquial, uma vez que envolve valores comunais partilhados por vários povos indígenas espalhados pelo mundo. A plasticidade da tradição oral, continuamente reinventada, foi determinante para a transformação de uma identidade tribal numa identidade cosmopolítica no contexto das políticas de «Termination» e «Relocation», assim como no contexto do movimento «Red Power». Podemos afirmar que a tradição oral funciona como plataforma comum a partir da qual os povos indígenas, não apenas da América do Norte, mas de todo o hemisfério, têm a possibilidade de desenvolver interacções transformadoras entre as suas identidades tribais e uma identidade pan-indigenista, dando lugar à criação de uma comunidade alargada. É

¹⁸ Gloria Bird, uma das organizadoras da antologia *Reinventing the Enemy's Language: Contemporary Native Women's Writings of North America*, diz assim: “In academia, if one argues for any type of distinction, or uses any means to determine who is Indian, the argument is often dismissed as ‘essentialist,’ a convenient term that is used to undermine native people’s unique legal and political position to determine for themselves who are their members” (1997: 27).

interessante verificar, como nos ensina Donald Fixico, que a transmissão e a recriação da tradição oral ocorreu/ocorre sobretudo em «zonas de contacto», isto é, em áreas predominantemente urbanas: “They [Indians living in cities] talk to other Indians about what happened to them, and the irony is that many similar things happened to many urban Indians...” (Fixico, 2000: 3).

Esta experiência urbana de retransmissão e recriação da tradição oral, no entanto, é veiculada sobretudo em Inglês, a língua colonial, «a língua do inimigo», como escreveram Joy Harjo e Gloria Bird na obra organizada por ambas.¹⁹ A utilização do Inglês, decorrente de uma política imperialista de eliminação/proibição do uso das línguas nativas nos distantes colégios internos para onde as crianças índias eram levadas depois de sequestradas às famílias de origem, acabou por servir de elemento aglutinador que permitiu a partilha de estórias entre diferentes povos indígenas. A tentativa de tornar os índios invisíveis, tanto na dimensão linguística como na cultural, no intuito de os integrar na sociedade dominante, resultou numa ambivalência colonial que se resume em poucas palavras: o movimento pan-indigenista não teria sido possível sem o Inglês no papel de *lingua franca*.

Para alguns críticos, nativos e não-nativos, o facto de o Inglês ter sido escolhido como veículo para a transmissão e recriação da tradição oral levanta a questão de saber se a tradição oral contemporânea é «autêntica». A resposta mais eloquente a esta dúvida surgiu em 1981 pela mão de Simon Ortiz, no ensaio “Towards a National American Indian Literature: Cultural Authenticity in Nationalism”, que hei-de citar com frequência no meu texto. No seu ensaio, Ortiz delinea uma estratégia e uma estética literárias que servem o propósito de criar e manter alianças entre diferentes grupos de americanos indígenas, tomando como centro a sua comunidade nativa e uma estória do seu tio Steve. Bem aperaltado nos dias de *fiesta*, Steve dançava, cantava e gritava nomes de santos católicos como Juana ou Pedro. Este chamamento, no entanto, servia sobretudo para invocar os Shiwana, deidades da chuva na mitologia pueblo. A chuva chegava, a terra

¹⁹ *Reinventing the Enemy's Language. Contemporary Native Women's Writings of North America*. Quando falo de línguas coloniais/imperiais que serviram de veículo comum para a preservação de uma epistemologia indígena, quero lembrar também, no hemisfério americano, o Francês, o Português e o Castelhana. Diz Joy Harjo: “These colonizer's languages, which often usurped our own tribal languages or diminished them, now hand back emblems of our cultures, our own designs: beadwork, quills if you will. We've transformed these enemy languages” (1997: 22).

alimentava-se e, numa dinâmica de partilha, a comunidade saía reforçada, garantindo a sua continuidade.

Este, no entanto, não é o aspecto principal que Ortiz quer realçar. Apesar de estarmos perante um ritual católico, o facto de ser celebrado na comunidade acqumeh transforma-o numa cerimónia acqumeh: “It is Acqumeh and Indian (or Native American or American Indian if one prefers those terms)²⁰ in the truest and most authentic sense. Conclui o autor:

This is so because this celebration speaks of the creative ability of Indian people gather in many forms of the socio-political colonizing force which beset them and to make these forms meaningful in their own terms. In fact, it is a celebration of the human spirit and the Indian struggle for liberation. (Ortiz, 1981: 8)

A lição que Ortiz nos dá passa por percebermos que é perfeitamente possível a um povo manter-se vivo através do uso seja de que língua for, dando uma resposta criativa a uma colonização forçada. E essa resposta, diz o poeta, tem sido uma resposta de resistência:

It has been this resistance – political, armed, spiritual – which has been carried out by the oral tradition. The continued use of the oral tradition today is evidence that the resistance is on-going. Its use, in fact, is what has given rise to the surge of literature created by contemporary Indian authors. And it is this literature, based upon continuing resistance, which has given a particularly nationalistic character to the Native American voice. (Ortiz, 1981: 10)

A exemplo do tio Steve, os americanos nativos e outros povos indígenas devem procurar uma concertação entre as línguas coloniais e as indígenas. No fundo, Ortiz propõe aos povos indígenas o desafio de se apropriarem do Inglês de forma criativa sem se deixarem subsumir ou assimilar pela língua hegemónica.²¹ No preâmbulo a *American Indian Literary Nationalism*, Ortiz defende que os povos tribais não necessitam de regressar ao uso das respectivas línguas nativas para serem reconhecidos como «índios autênticos», não se esquecendo de sublinhar o seguinte: “English language writing can work to our advantage when we write with a sense of Indigenous consciousness” (Ortiz, 2006: xiv). Esta posição reflecte uma atitude flexível por parte do poeta, mas também uma atitude muito política, uma vez que tenta conciliar ideias nacionalistas com ideias

²⁰ Veja-se como Simon Ortiz não está muito preocupado com a terminologia étnica...

²¹ Do lado oposto temos, por exemplo, o escritor nacionalista queniano Ngũgĩ wa Thiong’o (James Ngũgĩ), que no seu *Decolonizing the Mind* defende abandonar a «língua do inimigo» ou *Slanguage*, como ele chama ao Inglês, e regressar às línguas autóctones, como o Gikuyu e o Swahili, dando assim lugar à prática da «autêntica» tradição oral africana.

cosmopolitas. Não quer isto dizer que Ortiz não seja a favor da preservação das línguas nativas de origem enquanto instrumento de sobrevivência, até porque o próprio falou apenas a língua acoma (Keres) até aos seis anos, quando ingressou na instrução primária. Mas, para que isso aconteça, a aliança estratégica dos povos indígenas com a língua do colonizador, resistindo aos efeitos colaterais, digamos, é da maior importância.

Os activistas do movimento «Red Power» tiveram uma percepção global do poder de reinventar «a língua do inimigo» no contexto da tradição oral. O uso estratégico que dela fizeram e fazem transmite poder aos povos indígenas e à sua cosmopolítica, uma vez que estes povos sobreviveram e seguiram em frente através do *storytelling*, estórias, estórias, muitas estórias, no curso de uma longa história de genocídio e colonização. É também a tradição oral que permite a muitos americanos nativos urbanos, apesar da separação física, manter uma ligação mental e espiritual com as respectivas terras de origem – nem que seja dos antepassados –, dando-lhes força e inspiração para continuarem a lutar contra o colonialismo, fazendo reviver e recriando as tradições indígenas nas zonas urbanas.

Da mesma maneira que ainda hoje temos muita gente, desde analfabetos à mais instruída elite, que nega ou diminui o genocídio dos judeus europeus perpetrado pelo regime nazi, contamos com ainda mais gente, nas mesmas circunstâncias, a negar, diminuir ou relativizar o maior e mais longo genocídio da história da Humanidade: aquele que começou em 1492 e perdura nos nossos dias. Joy Harjo fez-nos um resumo eloquente:

We are still dealing with a holocaust of outrageous proportion in these lands. Not very long ago, native peoples were 100 percent of the population of this hemisphere. In the Unites States we are now one-half of one percent, and growing. All of the ills of colonization have visited us in its many forms of hatred, including self-doubt, poverty, alcoholism, depression, and violence against women, among others. We are coming out of one or two centuries of a war, a war that hasn't ended. (1997: 21)

Os primeiros dois capítulos desta tese dão conta deste genocídio *in progress*, fazendo o seu enquadramento histórico, apenas para concluir que o objectivo do então recente Estado-Nação, libertado do jugo colonial da Inglaterra, não era fazer o mesmo em relação às outras nações espalhadas pelo vasto território, mas antes exterminá-las para substituir a «selvajaria» pela «civilização». O meu objectivo é ajudar-nos a perceber melhor os alicerces da produção literária americana nativa contemporânea enquanto

literatura anticolonial – e não pós-colonial –, à luz da leitura da produção poética de Simon J. Ortiz, inspirada também nos movimentos activistas indígenas do século XX.

O terceiro capítulo trata da problemática das literaturas orais e respectiva tradução, questão do maior relevo para compreender a poesia de Ortiz. Aproveito para falar da importância destas literaturas para alguns poetas modernistas americanos (imagistas, sobretudo). O quarto capítulo debruça-se sobre a maneira como Ortiz transformou a língua do colonizador/opressor numa língua de resistência e libertação, tomando como texto fundador o seu ensaio de 1981 “Towards a National Indian Literature: Cultural Authenticity in Nationalism”. O quinto e último capítulo centra-se em “Fight Back: For the Sake of the People, For the Sake of the Land”, texto central, juntamente com *From Sand Creek*, para percebermos que na poesia de Ortiz não estamos perante uma declaração de ódio contra as dinâmicas de dominação do estado colonial, sem que deixe de haver uma luta declarada contra as mesmas. Simon Ortiz é um poeta que escreve sobretudo «para casa», sendo que o objectivo principal da sua poesia é contribuir para a sobrevivência e para a continuidade do(s) povo(s). Hanoh.

CAPÍTULO 1

O SEQUESTRO DA HISTÓRIA

Sexta-feira, 12 de Outubro de 1492. A Niña, a Pinta e a Santa Maria lançam âncora junto a uma pequena ilha das Baamas, mais tarde baptizada San Salvador. Depois de explorarem a costa nordeste de Cuba, Colombo e seus homens aportam na Hispaniola a 5 de Dezembro do mesmo ano. No dia de Natal, a Santa Maria encalha e tem de ser abandonada. Antes de iniciar a viagem de regresso a Espanha, Colombo funda a colónia de La Navidad, no actual Haiti, e recebe autorização para deixar na ilha um número de homens situado algures entre as duas e as quatro dezenas. A 25 de Setembro de 1493, dezassete navios bem equipados, comandados pelos mais experientes pilotos e navegadores do reino de Espanha, com mais de 1200 soldados, marinheiros e colonos a bordo, incluindo lanceiros de cavalaria e meia dúzia de padres, zarpam do porto de Cádiz para a segunda expedição de Colombo às Américas. Nas ilhas Canárias embarcam mais passageiros: cabras, ovelhas, vacas e oito porcos.

No início de Janeiro de 1494, a frota aporta na costa norte da Hispaniola, no local escolhido por Colombo para fundar a capital do Novo Mundo, a que dera o nome de Isabela. Os navios mal haviam sido descarregados quando a doença se espalhou pela tripulação, passando rapidamente para os nativos, que lhe foram dar as boas-vindas, presenteando-os com peixe e frutas. Ao fim de três dias, um terço dos espanhóis estava doente e os nativos jaziam mortos por todo o lado. Muitos dos homens, supostamente saudáveis, que Colombo enviara para explorar o interior da ilha e encontrar as fabulosas minas de ouro de cuja existência todos tinham a certeza, regressaram ao navio atingidos pela misteriosa doença.²²

Os historiadores especularam durante muitos anos acerca da natureza desta epidemia que prostrou tantos espanhóis e matou tantos nativos. Desintéria, malária, sífilis, varíola, febre amarela, foram alguns dos alvitres. No entanto, a hipótese mais recente e mais bem informada do ponto de vista médico (a que explica melhor a alta mortalidade e o elevado grau de contágio) identifica a gripe, neste caso a gripe

²² Acerca da segunda viagem de Colombo ver Michele de Cuneo, "Letter on the Second Voyage," in Samuel Eliot Morison, ed., *Journals and Other Documents on the Life and Voyages of Christopher Columbus*. New York: The Heritage Press, 1963: 213-14.

transportada pelos porcos embarcados nas Canárias, como a causa de tamanha devastação.²³ Trata-se da mesma gripe que varreu o mundo em 1918, matando cerca de 20 milhões de pessoas. De todas as epidemias que assolaram as Américas, a gripe – de vários tipos – só foi suplantada pela varíola. Já em relação aos homens que haviam ficado na ilha na primeira viagem, não encontraram nenhum. Tinham sido mortos pelos índios devido às «muitas forças e violências e vexames que lhes faziam (...)» (Las Casas, 1990: 46). Começara a «Conquista das Américas».

Seguiram-se, ao longo dos séculos seguintes, actos de inaudita violência, crueldade e sadismo, fosse pela posse do ouro ou pela posse da terra, mas sempre invocando o nome de Deus. Serve de ilustração o seguinte passo saído da pena de Las Casas, ainda na Hispaniola:

Entravam pelas aldeias, não poupando crianças nem velhos, nem sequer mulheres prenhes a quem rasgavam o ventre e faziam em pedaços, como se dessem com cordeiros metidos em seus redís. Faziam apostas sobre quem de um só golpe havia de abrir ao meio um homem, ou lhe cortaria a cabeça com uma espadeirada ou lhe poria fora as entranhas. Tomavam pelas pernas as crianças de mama do seio de suas mães, e atiravam com elas contra os penedos, de cabeça [...]; a outras crianças passavam-nas a fio de espada juntamente com as mães e com quantos diante deles se achassem. Armavam umas forcas extensas, que ajuntassem os pés dos condenados quase por terra, e de treze em treze, em honra e reverência do Nosso Redentor e dos doze apóstolos, pondo-lhes lenha e atizando fogo os queimavam vivos. (Las Casas, 1990: 47)

Tomando só a Hispaniola como exemplo, em 1496 a população da ilha descera de oito milhões para quase metade. Em 1508, estava reduzida a menos de cem mil, e dez anos depois não restavam mais de vinte mil. Finalmente, em 1535, pouco mais de 40 anos após o contacto, “for all practical purposes, the native population was extinct” (Cook and Borah, 1971: 401). Destino idêntico conheceram as populações das ilhas circundantes, da Mesoamérica, da América do Sul – sem esquecer a participação activa dos portugueses nesta empresa infame em terras de Vera Cruz – e da América do Norte, desta vez às mãos dos ingleses.

Quando os primeiros cento e quatro colonos ingleses chegaram a Jamestown em Abril de 1607, o número de índios sob a chefia de Powhatan deveria situar-se em pouco mais de catorze mil, uma pequena parte do que haviam sido poucas décadas antes devido à doença e ao morticínio resultantes das primeiras incursões de ingleses, franceses e

²³ Ver Francisco Guerra, “The Earliest American Epidemic: The Influenza of 1493,” *Social Science History*, 12 (1988): 305-25.

espanhóis. Decorrido o século XVII, os cento e quatro colonos haviam crescido para sessenta mil, ao passo que do povo de Powhatan não sobravam mais de seiscentos indivíduos.²⁴

Entretanto, os ingleses haviam igualmente fundado colónias na Nova Inglaterra. Como vinha sendo hábito, a anterior passagem de europeus por aquelas bandas espalhara diferentes vírus mortais no seio dos índios, sendo o da varíola o mais devastador. Vendo os nativos morrer em tão grande número que não era possível enterrá-los, e sem que a epidemia os atingisse, os Puritanos reconheceram em tal facto sinal inequívoco da aprovação divina para o seu empreendimento colonial. Numa carta a Sir Nathaniel Rich, com data de 22 de Maio de 1634, John Winthrop, primeiro governador da colónia de Massachusetts Bay, afirma estarem os colonos de boa saúde “through the Lord’s special providence.” Mas já quanto aos nativos, “they are near all dead of the smallpox, so as the Lord hath cleared our title to what we possess.” (Emerson, 1976: 115-16)

Deus, no entanto, não era suficiente, porque, mesmo após tamanha razia, muitos índios teimavam em manter-se vivos. O perigo que estes representavam foi largamente exagerado pelos ingleses, não apenas devido ao número a que ficaram reduzidos, mas também porque as suas atitudes perante os colonos e a maneira como faziam a guerra, tudo enquadrado num sistema de reciprocidade e respeito mútuo, só lhes poderiam trazer desgraça. Na maior parte dos casos, a guerra e as razões para a mesma eram antecipadamente anunciadas. Muitas vezes, os motivos prendiam-se com insultos pessoais ou eram uma resposta a actos individuais de violência inter-tribal. Acrescente-se que, dada a relativa falta de poder que os líderes índios tinham sobre os seus autónomos seguidores, os guerreiros índios eram livres de decidir sobre a justeza das causas, podendo não participar nesta ou naquela batalha. Entre as tribos das planícies, transformadas no estereótipo da selvajaria pela indústria da cultura popular americana, o maior acto de bravura consistia em entrar em contacto físico com o inimigo, tocando-lhe ou batendo-lhe com um pau (feito a partir de um ramo de árvore na maior parte dos casos). O inimigo não podia estar ferido e a ideia era deixá-lo vivo. Chamava-se a isto «to count coup on». Não quer dizer que não tivesse havido batalhas ferozes e sangrentas entre diferentes tribos ou nações índias, incluindo as das planícies. Mas fosse qual fosse a razão para a hostilidade, esta tinha de ser explicitada, personalizada e ritualizada. Na altura da

²⁴ Ver James Axtell, *After Columbus. Essays in the Ethnohistory of Colonial North America*. New York: Oxford University Press, 1988, 190, e Edmund S. Morgan, *American Slavery – American Freedom: The Ordeal of Colonial Virginia*. New York: W. W. Norton, 1975: 404.

invasão das Américas, segundo Stanley Diamond, a guerra feita por europeus assentava numa compulsão ideológica abstracta, cujo resultado era “indiscriminate, casual, unceremonial killing.” (Diamond, 1974: 156-57). Ontem como hoje. Resta acrescentar que no código de honra dos índios as mulheres e as crianças dos inimigos eram habitualmente poupadas.

A estimativa que aponta para um número médio de cem milhões de seres humanos no continente americano na era pré-colombiana é hoje consensual entre a maioria dos historiadores, demógrafos e antropólogos que se ocupam deste assunto. Destes cem milhões, entre oito a doze milhões viviam a norte do México. Dois séculos depois do contacto, a população nativa das Américas registava uma diminuição de noventa por cento, atingindo os noventa e cinco por cento nos nossos dias.²⁵ Nas palavras de Ward Churchill, “the genocide inflicted upon American Indians over the past five centuries is unparalleled in human history, both in terms of its sheer magnitude and in its duration” (Churchill, 1997: 97).

A definição e o alcance do termo «genocídio» têm sido objecto de polémica, antes e depois da adopção da Convenção das Nações Unidas sobre o assunto, em 1948. O termo «genocídio» foi cunhado por Raphaël Lemkin, na sua obra *Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation, Analysis of Government, Proposals for Redress*, publicada em 1944. Logo à partida, Lemkin deixou bem claro que genocídio não significa, sempre e necessariamente, matança directa, mas implica sempre a tentativa de destruir a identidade dos grupos-alvo:

Generally speaking, genocide does not necessarily mean the immediate destruction of a nation, except when accomplished by mass killings of all members of a nation. It is intended rather to signify a coordinated plan of different actions aiming at the destruction of essential foundations of the life of national groups, with the aim of annihilating the groups themselves . . . The objectives of such a plan would be a disintegration of political and social institutions, of culture, language, national feelings, religion, and the economic existence of national groups, and the destruction of personal security, liberty, health, dignity, and even the lives of the individuals belonging to such groups. Genocide is directed at the national group as an entity, and the actions involved are directed at

²⁵ A este respeito ver sobretudo Henry F. Dobyns, “Estimating Aboriginal American Population: An Appraisal of Techniques with a New Hemispheric Estimate,” *Current Anthropology*, 7 (1966): 395-416, e Woodrow Borah, “America as Model: The Demographic Impact of European Expansion Upon the Non-Western World,” *Actas y Memorial del XXXV Congreso Internacional de Americanistas*, Volume III (Mexico City, 1962): 381.

individuals, not in their individual capacity, but as members of the national group.
(Lemkin, 1944: 79)

Sublinhe-se que o conceito de genocídio mantém a sua operacionalidade mesmo que todos os indivíduos pertencentes ao grupo dissolvido sobrevivam do ponto de vista físico. Quando só cinco por cento da população original sobreviveu a séculos de colonialismo e estes cinco por cento são ainda hoje vítimas de «condições de existência que acarretarão a sua destruição física, total ou parcial», de acordo com o artigo 2º, alínea c), da Convenção para a Prevenção e Repressão do Crime de Genocídio,²⁶ genocídio é a palavra que melhor serve para qualificar a barbárie de que foram vítimas as populações ameríndias e as condições em que muitos dos sobreviventes se vêm forçados a viver ainda hoje. No entanto, o conceito de genocídio tal como Lemkin o definiu e as Nações Unidas o adoptaram foi, e continua a ser, distorcido para servir os interesses dos exclusivistas do genocídio dos judeus europeus. Esta questão será aprofundada mais adiante.

A primeira guerra de extermínio travada no território hoje parte dos Estados Unidos da América foi a Guerra dos Pequot. Após algumas escaramuças com muito poucas vítimas, e vários pretextos tanto da parte dos índios como da parte dos colonos para a manutenção das hostilidades, a Assembleia Geral do Connecticut declarou oficialmente guerra aos Pequot a 1 de Maio de 1637, nomeando John Mason comandante das tropas. Aos noventa milicianos sob as ordens de Mason juntaram-se setenta moheganes comandados por Uncas. John Underhill contribuiu com mais vinte homens. Com a colaboração dos Narragansetts e dos Niantic a expedição contou com cerca de quatrocentos homens. Navegando de Fort Saybrook até à baía de Narragansett, Mason iludiu os vigias costeiros pequot, levando-os a pensar que os ingleses não iriam atacar. No entanto, Mason e Underhill fizeram as tropas desembarcar a cerca de trinta quilómetros de Fort Mystic, iniciando a marcha em direcção à aldeia paliçada dos Pequot. Entretanto, convencido do regresso dos ingleses a Boston, o *sachem* Sassacus reuniu à volta de centena e meia dos melhores guerreiros no intuito de lançar mais um raide sobre Hartford. No dia 26 de Maio, numa estratégia delineada com o seu colega John Underhill, as milícias atacaram a aldeia a partir de duas frentes ainda antes dos primeiros alvares. Perante a resistência possível numa aldeia despovoada dos seus homens mais válidos e convencido de que estava a travar uma guerra santa, Mason manda lançar fogo à aldeia,

²⁶ Aprovada e proposta para assinatura e ratificação ou adesão pela resolução 260 A (III) da Assembleia Geral das Nações Unidas, de 9 de Dezembro de 1948. Entrada em vigor na ordem internacional: 12 de Janeiro de 1951, em conformidade com o artigo XIII.

sendo o primeiro a tomar a iniciativa. Na sua *Brief History of the Pequot War* (1736), Mason deixou claro o seu pensamento:

And indeed such a dreadful Terror did the Almighty let fall upon their Spirits, that they would fly from us and run into the very Flames, where many of them perished (...) [And] God was above them, who laughed his Enemies and the Enemies of his People to Scorn, making them as a fiery Oven: Thus were the Stout Hearted spoiled, having slept their last Sleep, and none of their Men could find their Hands: Thus did the Lord judge among the Heathen, filling the Place with dead Bodies! (Citado em Stannard, 1992: 113-114)

Os narragansettes e os moheganes que se haviam juntado às milícias de Mason e Underhill ficaram chocados com o modo de combater dos ingleses “because it is too furious, and slays too many men.” Era a guerra total, conceito até então desconhecido por aqueles povos. A matança fez mais de seiscentas vítimas, na sua maioria mulheres, crianças e velhos. Muitos anos depois, Cotton Mather referiu-se a este massacre na sua *Magnalia Christi Americana* nos seguintes termos: “In a little more than one hour, five or six hundred of these barbarians were dismissed from a world that was burdened with them” (1967: Vol. II, 558). A partir do massacre de Fort Mystic, os Pequot foram perseguidos até à beira do extermínio, tanto pelos ingleses como pelos seus inimigos de outras tribos.

Seguiu-se a destruição dos Narragansettes e dos Wampanoagues naquela que ficou conhecida como a Guerra do Rei Filipe, entre 1675 e 1676, resultando na morte de milhares de índios e na destruição pelo fogo das suas aldeias e colheitas. Dois historiadores, Richard Slotkin e James K. Folsom, descreveram um único massacre de seiscentos índios como um «My Lai do século XVII», com os soldados ingleses completamente fora de controlo, “killing the wounded men, women, and children indiscriminately, firing the camp, burning the Indians alive or dead in their huts” (1978: 381). Segundo os mesmos historiadores, alguns anos depois, Cotton Mather comparou esta carnificina a um «churrasco». No início do século XVIII, as populações indígenas da Nova Inglaterra e de outros territórios do nordeste estavam reduzidas a uma pequena fracção dos seus números originais.

Na sua notável obra *Facing West: The Metaphysics of Indian Hating and Empire-Building*, Richard Drinnon demonstrou para além de qualquer dúvida que os chamados Pais Fundadores foram, eles também, activistas no genocídio de muitas populações indígenas. Em 1779, George Washington deu instruções ao major general John Sullivan para atacar os Iroqueses e arrasar todos os aldeamentos que encontrasse. “That the

country may not be merely overrun but destroyed”, ordenou Washington, deixando bem claro a Sullivan para que não desse ouvidos a qualquer pedido para conversações de paz “before the total ruin of their settlements is effected” (Drinnon, 1980: 331-332). John Sullivan não se fez rogado. Os índios, nas palavras do general, “were hunted like wild beasts”, “[in a] war of extermination.” Nada a que Washington não desse o seu assentimento, uma vez que para ele os índios não eram muito diferentes dos lobos, “both being beasts of prey, tho’ they differ in shape” (Drinnon, 1980: 65). Sullivan ficou conhecido como “Town Destroyer”, pois fora sob a sua acção directa que pelo menos 28 das 30 vilas dos Sénecas desde o lago Erie até ao rio Mohawk haviam sido totalmente arrasadas num período inferior a cinco anos, bem como todas as vilas e aldeias dos Mohawk, dos Onondagas e dos Cayugas.

Outro Pai Fundador que merece ser evocado neste contexto é Thomas Jefferson. Em 1807, Jefferson deu instruções ao seu Ministro da Guerra para que utilizasse a força das armas contra quaisquer tribos ou nações índias que oferecessem resistência à tomada das suas terras pelo movimento de expansão dos colonos americanos: [I]f ever we are constrained to lift the hatchet against any tribe, we will never lay it down till that tribe is exterminated, or is driven beyond the Mississippi”. E continuou: “[I]n war, they will kill some of us; we shall destroy all of them” (*Ibid.*: 96, 98, 116). Em 1813, afirmou que o governo americano não tinha outra escolha a não ser “to pursue [the Indians] to extermination, or drive them to new seats beyond our reach” (Takaki, 1979: 61). Assim, a escolha para os índios era clara: serem extirpados da superfície da Terra (Takaki, 1979: 65) ou afastarem-se do caminho dos americanos. Diz David Stannard:

Had these same words been enunciated by a German leader in 1939, and directed at European Jews, they would be engraved in modern memory. Since they were uttered by one of America’s founding fathers, however, the most widely admired of the South’s slaveholding philosophers of freedom, they conveniently have become lost to most historians in their insistent celebration of Jefferson’s wisdom and humanity. (1992: 120)

Em 1828, Andrew Jackson foi eleito presidente. Trata-se do mesmo homem que um dia escrevera que “the whole Cherokee Nation ought to be scourged.” O mesmo homem que supervisionara a mutilação de cerca de 800 cadáveres de índios creek que ele e os seus homens haviam massacrado, cortando-lhes os narizes para os contar e depois efectuar um registo do número de mortos, e também finas tiras de pele e carne para depois curtir e transformar em rédeas. O mesmo homem que, já depois de terminado o seu mandato, ainda recomendava que as tropas americanas procurassem e matassem

sistematicamente mulheres e crianças índias que se encontrassem escondidas, para que o extermínio fosse total. (Takaki, 1979: 96, 102)

Os Cherokee, que já haviam sofrido um enorme decréscimo da sua população desde o final do século XVII e ao longo da maior parte do século XVIII, viram-se então confrontados com a pretensão de o estado da Geórgia reclamar para si enormes extensões de terra que lhes pertenciam. Juntamente com os Chickasaw, os Choctaw e os Creek, tentaram resistir por meios pacíficos, levando mesmo o caso ao Supremo Tribunal dos Estados Unidos. E a verdade é que acabaram por ganhar o caso, de acordo com uma sentença proferida pelo juiz John Marshall, decisão que teria levado Jackson a fazer um comentário que ficou famoso: “John Marshall has made his decision, now let him enforce it.”²⁷ Não foi preciso. A 29 de Dezembro de 1835, uma delegação que não representava mais de cem cherokees, que ficou conhecida como “Treaty Party”, assinou o Tratado de New Echota, contra a vontade da maioria da nação cherokee e do seu mais conhecido dirigente, John Ross. O presidente conseguira finalmente o que queria: uma assinatura numa folha de papel. Dos vinte e dois mil cherokees que restavam, dezassete mil foram cercados pelo exército dos Estados Unidos e conduzidos como gado para campos de detenção, onde sobreviveram meses em condições infra-humanas, à espera da sua deslocação forçada sob o comando do general Winfield Scott. O resultado desta marcha da morte, a tristemente célebre «Trail of Tears», é sobejamente conhecido: mais de oito mil homens, mulheres e crianças morreram devido à expulsão da sua terra natal.

A história do massacre de Wounded Knee está bem documentada e não necessita de ser recontada nestas páginas. No entanto, existem alguns factos directamente relacionados com a chacina que são menos conhecidos e merecem referência. Semana e meia antes do acontecimento (20 de Dezembro de 1891), o director do *Aberdeen Saturday Pioneer*, do Dakota do Sul, de seu nome L. Frank Baum, mais tarde famoso enquanto autor de *O Feiticeiro de Oz*, apelava ao extermínio total de todos os povos indígenas dos Estados Unidos:

The nobility of the Redskin is extinguished, and what few are left are a pack of whining curs who lick the hand that smites them. The Whites, by law of conquest, by justice of civilization, are masters of the American continent, and the best safety of the frontier settlements will be secured by the total annihilation of the few remaining Indians. Why

²⁷ Não há qualquer fonte credível a que se possa recorrer para confirmar este comentário. A primeira referência ao mesmo pode ser encontrada em Horace Greeley, *The American Conflict: A History of the Great Rebellion in the United States of America, 1860-65*. Vol. I (Chicago: O. D. Case & Company, 1866): 106.

not annihilation? Their glory has fled, their spirit broken, their manhood effaced; better that they should die than live the miserable wretches that they are. (Citado em Gorn, Roberts e Bilhartz, 1991: 99)

Quatro dias após o massacre, segundo os autores mencionados acima, o director do *Aberdeen Saturday Pioneer* fez saber da sua aprovação, afirmando que “we had better, in order to protect our civilization, follow it up . . . and wipe these untamed and untamable creatures from the face of the earth” (*Ibid.*, 1991: 99).

Antes de discutir a questão da negação do genocídio perpetrado contra diferentes tribos e nações índias nos Estados Unidos (e, por extensão, noutros locais do mundo), quero recordar aqui um último episódio histórico que ilustra com grande eloquência as motivações genocidas da agressão euroamericana, alimentadas pelos editoriais de publicações influentes. Trata-se do massacre ocorrido numa aldeia de cheyennes e arapahos, conhecida por Sand Creek, em Novembro de 1864. Mais do que o número de vítimas, o que importa discutir é como morreram e o ambiente político e cultural à volta da carnificina.

Inspirada pelos «actos de bravura» do general Henry H. Sibley e do coronel Patrick E. Connor,²⁸ a administração do Território do Colorado reuniu um novo regimento de voluntários – o Terceiro Regimento de Cavalaria Voluntário do Colorado – com o único objectivo de matar cheyennes, arapahos e outros índios que encontrassem, tudo num ambiente de apelo ao extermínio dos nativos com o alto patrocínio da principal publicação de Denver, o *Rocky Mountain News*, dirigido por William N. Byers. A 10 de Agosto de 1864, escrevia Byers:

Eastern humanitarians who believe in the superiority of the Indian race will raise a terrible howl over this policy [of extermination], but it is no time to split hairs nor stand upon delicate compunctions of conscience. Self preservation demands decisive action, and the only way to secure it is [through a] few months of active extermination against the red devils. (Citado em Svaldi, 1989: 152)

O governador do Território do Colorado, John Evans, não podia estar mais de acordo, elevando ao estatuto de patriota qualquer homem que matasse um índio hostil. No dia seguinte às afirmações de Byers reproduzidas acima, Evans esclareceu o seu ponto de vista no mesmo jornal, proclamando que havia agora provas mais do que concludentes de

²⁸ Sibley comandou uma força composta por milhares de milicianos contra os Dakota Santee (Minnesota, 1862), matando mais de um quarto dos guerreiros índios e um milhar de não combatentes. Connor e as suas tropas massacraram quinhentos dos setecentos Shoshonis numa aldeia junto ao rio Bear (Utah, 1863).

que a maioria dos índios das planícies eram «hostis», apelando aos brancos da zona para que se organizassem de modo a perseguir e matar cheyennes e arapahos onde quer que fossem encontrados (Churchill, 1997: 229). Para os ouvidos do coronel John Milton Chivington, comandante do Terceiro Regimento, nenhuma outra música soava melhor.²⁹ “My intention is to kill all Indians I may come across”, afirmou o ex-ministro metodista (citado em Churchill, 1997: 229). Chivington havia já anteriormente anunciado que a sua política era «matar e tirar o escalpe a todos, pequenos e grandes» (Svaldi, 1989: 291). A sua expressão favorita era “nits make lice”,³⁰ fazendo eco da ideia de que os bebés índios não deveriam ser poupados para não se transformarem nos guerreiros do futuro, assegurando a continuidade das respectivas nações.

O problema para Chivington começou a ser não conseguir encontrar índios para matar. Pelo menos em grande quantidade. Os únicos índios com que o regimento se cruzou, passados os cem dias de alistamento, formavam um grupo de «peace chiefs», nomeadamente os cheyennes Black Kettle e White Antelope,³¹ juntamente com Left Hand, um arapaho, escoltados pelo major Edward Wynkoop (do Primeiro Regimento) em direcção a Camp Weld, perto de Denver, em meados de Setembro. Sob a vigilância de Wynkoop, havia sido permitido a estes índios e respectivas tribos – cerca de setecentos e cinquenta no total – ficarem sob protecção dos militares. Em troca da concessão do estatuto de não-combatentes, os índios deveriam entregar as suas armas e aceitar serem aquartelados num local específico ao longo de Sand Creek, perto de Fort Lyon, na área

²⁹ É de extrema relevância o facto de estes acontecimentos terem ocorrido em ano de eleições. Tanto Evans como Chivington, apoiados por Byers e pelo *News*, tinham a ambição de chegarem a senadores, sendo figuras proeminentes na constituição de um «Colorado Statehood Party». Esta guerra contra os índios não passou de um pretexto para provar que só enquanto estado podia o Colorado ter tropas suficientes para controlar os nativos no seu território.

³⁰ Oitenta anos depois, Heinrich Himmler haveria de referir-se ao extermínio de ciganos, judeus, eslavos e outros como algo equiparado a «desparasitação». Como daqui se pode depreender, o coronel Chivington era um homem bem à frente do seu tempo.

³¹ O facto de dois chefes índios e respectivo povo se quererem estabelecer no Colorado com o estatuto de não-combatentes não apenas por aí se localizar a área de reserva que lhes fora atribuída em 1861, mas igualmente por considerarem que aquele território se situava fora do teatro de guerra, causava desconforto ao governador Evans, que anteriormente lhes chamara «bloodthirsty savages». Evans recusou-se oficialmente a declarar a paz, argumentando que só os militares o podiam fazer, ao arripio da lei dos Estados Unidos, que atribuía exclusivamente à autoridade civil o poder para a tomada dessas decisões. Evans e Chivington, no entanto, deram garantias pessoais de que nada aconteceria àquela facção de não-combatentes caso aceitassem o estatuto equivalente ao de prisioneiros de guerra em Sand Creek, até ao fim das hostilidades. Black Kettle e os restantes aceitaram, cumprindo todas as instruções dos militares, até serem massacrados menos de três meses depois. Ver Hoig, 1961: 112, 116-7, 120.

definida como reserva em 1861. Ultrapassados os limites da comissão de serviço (100 dias), e com o regimento desacreditado – já baptizado de «Bloodless Third» –, Chivington, influenciado por Connor, decide prolongar a comissão de serviço e preparar um assalto em larga escala à aldeia indefesa dos «chefes da paz». Apesar de ter perfeita consciência do estatuto de prisioneiros de guerra dos índios – inofensivos e desarmados –, quando chamado à atenção para o facto, Chivington limitou-se a afirmar: “Well, I long to be wading in gore” (Svaldi, 1989: 137).

Aproveitando a transferência de comando do major Wynkoop para o major Scott J. Anthony, muito mais próximo das teses de Chivington, o Terceiro Regimento aparece de repente em Fort Lyon a 27 de Novembro. Por volta das oito da noite do dia 28, Chivington sai do forte à frente de cerca de setecentos e cinquenta homens, iniciando uma marcha de quarenta e cinco quilómetros até à aldeia.³² As instruções que dera às tropas não deixavam dúvidas: “[to] use any means under God’s heaven to kill [the] Indians” e tirar o escalpe a todos, “little and big” (Hoig, 1961: 142, 147). Os voluntários iniciaram o ataque antes do nascer do dia, apesar de se verem içadas uma bandeira americana e uma bandeira branca.³³ O que se passou a seguir foi uma carnificina medonha com todos os requintes de crueldade e sadismo, onde as mulheres e as crianças foram o maior número de vítimas. Chivington acabou por conseguir o seu banho de sangue e o Terceiro Regimento passou a ser conhecido por «Bloody Third». Em Washington, entretanto, levantou-se um clamor.

O massacre foi investigado por três comissões (Congresso, Senado e Ministério da Guerra), e todas chegaram à mesma conclusão: crime. Crime que hoje seria catalogado como «contra a Humanidade», com Chivington, Evans e outros à frente dos culpados. Na

³² Existe uma enorme disparidade nos números relativos ao massacre, quer digam respeito ao número de soldados envolvidos, ao número de índios massacrados ou, inclusive, à distância da aldeia a Fort Lyon. Em diversos depoimentos de soldados e oficiais, o número de mortos situa-se, em média, entre os quatrocentos e os quinhentos. Mas tudo indica que estes números foram propositadamente inflacionados para alimento do ego das tropas. Outras estimativas, nomeadamente dos próprios cheyennes, apontam para duzentos mortos.

³³ O capitão Silas S. Soule, outro oficial de comando no forte, ainda tentou intervir a favor dos índios, reafirmando a Chivington que não representavam qualquer perigo e eram considerados prisioneiros. O tenente Joseph A. Cramer chegou mesmo a dizer a Chivington que o que ele estava a planear era um crime. Ambos depuseram perante a comissão formada pelo Ministério da Guerra, em 1867, para investigar os acontecimentos. Soule chegou mesmo a oferecer-se para testemunhar contra Chivington em tribunal. Foi assassinado nas ruas de Denver sem que alguém fosse acusado da sua morte. O relatório elaborado pela dita comissão pode ser consultado em <http://www.kclonewolf.com/History/SandCreek/sc-documents/sc-01hearing.html>. As declarações de Soule encontram-se nas páginas 8-29, e as de Cramer nas páginas 29-33 e 44-68.

sua defesa, Chivington evocou motivos fúteis para justificar o massacre – teria sido encontrado um escalpe de uma mulher branca no acampamento, aumentando sempre o número dos escarpes encontrados na audiência seguinte –, mas Evans e Byers, director do *News*, adoptaram uma retórica bem diferente. Segundo eles, os «humanitários do Leste» não tinham qualquer autoridade moral para condenar os coloradenses, uma vez que se encontravam confortavelmente instalados em estados livres de índios, tendo-o conseguido à custa dos mesmos métodos utilizados em Sand Creek. A verdade é que os tais «humanitários do Leste» não conseguiram, ou não quiseram, contrariar este argumento, uma vez que decidiram não condenar ninguém. Por um lado, segundo uns, não podiam ser levados a julgamento num tribunal civil porque eram militares na altura dos crimes; por outro, não podiam ser julgados num tribunal militar porque a respectiva comissão de serviço já havia terminado quando cometeram o massacre. Os procuradores federais foram muito mais diligentes a processar vários oficiais suspeitos de terem vendido ilegalmente cavalos trazidos de Sand Creek, uma vez que deveriam ter revertido a favor do governo. Entretanto, para finalizar, houve alguma indignação por parte de congressistas e senadores. Um destes, após uma visita ao local do massacre, decidiu confrontar directamente o governador e o coronel Chivington, convocando uma reunião pública em Denver. Posta a questão se não seria melhor tentar «civilizar» os índios do que exterminá-los, segundo o que o dito senador escreveu numa carta a uma amiga, “there suddenly arose such a shout as is never heard unless upon some battlefield – a shout almost loud enough to raise the roof of the opera house – ‘EXTERMINATE THEM! EXTERMINATE THEM!’ ” (Svaldi, 1989: 187-88).

Os acontecimentos que acabo de descrever são resultado inequívoco da retórica do extermínio de que fala Svaldi, e encaixam na perfeição numa das vertentes do conceito de genocídio tal como definido por Lemkin: matança directa. Para grande desgraça de todas as vítimas de genocídio, em todas as suas variantes, uma outra retórica passou a servir de esteio ao discurso dominante sobre o genocídio, sobretudo a partir do final da década de 1960: a retórica do «carácter único», «excepcional», do genocídio dos judeus europeus por parte dos nazis. Aliás, de acordo com a mesma retórica, só os judeus foram vítimas de genocídio, que passou a ser designado por Holocausto. Com maiúscula.³⁴

³⁴ Na edição do *Público* de 14 de Agosto de 2006, num texto de opinião de Isabel do Carmo intitulado «Resposta a Esther Mucznik», pode ler-se: «E de tanto se querer confundir anti-sionista com anti-semita, pretende-se prender as consciências do horror do holocausto e tolhê-las no combate aos senhores da guerra de Israel?» O texto em causa provocou enorme polémica, até pela inclusão de uma nota da redacção no fim do mesmo com o seguinte teor:

Entre o fim da Segunda Guerra Mundial e o final dos anos de 1960 pouco se ouviu falar do holocausto nazi – sobretudo na sociedade americana –, e raras obras foram publicadas sobre o assunto. Excepção notável é *The Destruction of the European Jews*, de Raul Hilberg, publicada em 1961 numa pequena editora de Chicago (Quadrangle Books), uma vez que Colúmbia – onde Hilberg escreveu a tese, orientado por Franz Neumann –, Princeton³⁵ e Oklahoma não aceitaram a obra para publicação. O próprio Neumann tentou desencorajar Hilberg de trabalhar o tema, dizendo-lhe que teria muitas dificuldades em publicar o manuscrito final. Não se enganou. A explicação mais comum para o silêncio das organizações judaicas e das elites intelectuais americanas é a do trauma causado pelo holocausto nazi, com a consequente repressão da memória do mesmo. Mas Norman Finkelstein aponta outros motivos:

A verdadeira razão para o silêncio público sobre o extermínio nazi foi a política conformista dos dirigentes judeus americanos e o clima político da América do pós-guerra. Nos assuntos nacionais e internacionais, as elites judaicas americanas alinharam-se rigorosamente pela política oficial americana. Esta atitude permitia-lhes alcançar mais

«A Direcção Editorial do PÚBLICO foi uma vez advertida pelo Conselho Consultivo (CC) a propósito de um texto que contestava a verdade do Holocausto, tendo sido criticada, entre outras coisas, por admitir que nesse texto a palavra surgisse sem ser em maiúsculas. Uma vez que tal sucedia no texto de Isabel do Carmo e precisamente porque não queríamos alterar o seu conteúdo, entendemos avisar os leitores sobre quem era responsável pela grafia da palavra naquela forma. É que escrever Holocausto com minúscula é extremamente ofensivo para muitos leitores, como constatámos quando editámos o texto referido atrás». De acordo com a Direcção Editorial do PÚBLICO, «ao escrever a palavra Holocausto com caixa baixa e entre aspas, o autor colocava em causa a existência desse crime maior do século XX, algo que mesmo com a maior abertura de espírito não devíamos ter tolerado». <http://static.publico.pt/homepage/provedor/04.ruiAraujo/textos/2006.09.03AlmocosConclusao.asp> (Acesso a 31/03/2013). Conclusão: escrever «holocausto» em vez de «Holocausto» implica a negação do genocídio dos judeus europeus às mãos dos nazis. No seu blogue *Abrupto*, comentando esta polémica no próprio dia, escreveu José Pacheco Pereira: «De facto, independentemente do artigo de Isabel do Carmo, eu também escolheria escrever ‘holocausto’ e não Holocausto se tivesse percebido o sentido interpretativo e ideológico que lhe dá a redacção do PÚBLICO que de todo recuso – a transformação do holocausto numa identidade a-histórica impossível de interpretar fora do quadro de uma determinada leitura disfarçada de intangibilidade moral». <http://abrupto.blogspot.pt/2006/08/lendo-vendo-ouvindo-tomos-e-bits-de-14.html>. (Acesso a 31/03/2013). No meu texto, o acontecimento histórico será designado como *holocausto nazi*, ou *genocídio dos judeus europeus*, reservando o termo *Holocausto* para a representação ideológica daquele.

³⁵ Hannah Arendt teve influência na recusa desta universidade em publicar a obra de Hilberg, apesar de se ter servido dela para escrever o seu próprio relato da Solução Final (*Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, 1963). Ver o interessante texto “A Conscious Pariah”, de Nathaniel Popper, publicado em *The Nation* (19/04/2010) <http://www.thenation.com/article/conscious-pariah#>. Muitos e muitas ignoraram a obra de Hilberg quando escreveram a suas próprias obras sobre este tema. Lucy Davidowicz, uma exclusivista do holocausto nazi a que farei referência mais adiante, foi uma delas no seu trabalho historiográfico *The Holocaust and the Historians* (1981).

facilmente os objectivos tradicionais de assimilação e acesso ao poder. Com o início da Guerra Fria, as principais organizações judaicas lançaram-se na contenda. As elites judaicas americanas «esqueceram» o holocausto nazi porque a Alemanha – a Alemanha Ocidental em 1949 – se tornara um aliado essencial dos americanos no pós-guerra, no confronto dos Estados Unidos com a União Soviética. (Finkelstein, 2001: 22)

Por trás deste tabu, no entanto, há ainda outra razão. Segundo Finkelstein, as elites judaicas americanas mais à esquerda opunham-se ao alinhamento com a Alemanha contra a União Soviética. Assim, a evocação do holocausto nazi «passou a ser classificada como uma causa comunista» (*Ibid.*: 23). Além de facultarem o acesso de serviços governamentais aos seus arquivos de judeus «subversivos» em plena era de caça às bruxas, as elites judaicas chegaram a dar apoio financeiro a organizações de extrema-direita e nada disseram aquando da entrada de veteranos das SS nos Estados Unidos.

A Guerra dos Seis Dias, em Junho de 1967, introduziu uma alteração profunda neste panorama. Entre 1948 e 1967, Israel nunca ocupou lugar de destaque no planeamento estratégico dos Estados Unidos. Mesmo em 1956, com a crise do Suez, em que Israel se aliou à França e à Grã-Bretanha, e vice-versa, para atacarem o dirigente nacionalista egípcio Nasser, os Estados Unidos apenas encaravam Israel como uma das possíveis apostas regionais na sua estratégia para o Médio Oriente, e as elites judaicas americanas continuavam a mostrar-se relativamente indiferentes ao destino de Israel. Mas a guerra de Junho de 1967, com a sua enorme demonstração de poderio militar por parte de Israel, elevou o país ao estatuto de interesse estratégico de primeiro plano. A subordinação de Israel ao poderio americano ajudou a resolver um dos grandes problemas dos judeus nos Estados Unidos: o da potencial deslealdade. Finkelstein é muito claro neste ponto:

Para resolver este problema [da potencial deslealdade], os sionistas procuraram estabelecer uma pátria para os judeus. [...] A fundação de Israel exacerbou o problema, pelo menos para os judeus da diáspora: deu expressão institucional à acusação de dupla lealdade. [...] Enquanto antes de 1967 Israel evocava o espectro da dupla lealdade, agora estava conotado com superlealdade. No fim de contas, não eram os americanos a bater-se e a morrer para defender os interesses dos Estados Unidos, eram os israelitas. (Finkelstein, 2001: 30).

Por outro lado, à medida que ascendiam na escala social, a sua orientação política foi virando à direita, criando tensões com grupos étnicos de quem eram há muito aliados, especialmente os negros na sua luta pelos direitos civis. Extremamente activas na defesa dos seus interesses, as elites judaicas passaram a classificar como anti-semitismo toda e

qualquer oposição à sua nova política conservadora. O êxito material dos judeus americanos e a sua crescente influência na vida cultural e académica dos Estados Unidos ajudaram a validar a ideia central em que se apoiou a nova identidade judaica: a dos judeus enquanto povo eleito. Assim, o Holocausto transformou o anti-semitismo num ódio estritamente irracional dos gentios em relação aos judeus, tornando ilegítimas todas as críticas aos judeus (e a Israel). Este é o primeiro grande dogma do Holocausto. O segundo é o que proclama o Holocausto como um acontecimento absolutamente único e incompreensível à luz da razão. Isto é, o Holocausto situa-se fora da História e não é possível explicá-lo. Elie Wiesel transformou o Holocausto numa religião «do mistério» – logo «incomunicável» –, em algo que não pode ser explicado nem visualizado. Tentar uma compreensão racional do Holocausto equivale a negá-lo. Comparar o Holocausto com o sofrimento de outros povos também constituiu um acto de negacionismo e de traição.³⁶

A reivindicação deste alegado «carácter único» do Holocausto acabou por desembocar numa espécie de terrorismo intelectual, uma vez que todos os que recorrem aos métodos comparatistas na investigação académica têm de se rodear de precauções especiais para não serem acusados de «banalizar o Holocausto» (Finkelstein, 2001: 57). As implicações desta reivindicação, no entanto, são óbvias. Um sofrimento único confere direitos únicos e torna as suas vítimas únicas. Assim, os judeus são um povo à parte, o povo eleito. Por extensão, segundo Peter Baldwin, Israel vê reforçadas «as reivindicações morais e emocionais que [...] pode chamar a si [...] perante outras nações» (citado em Finkelstein, 2001: 59). A reivindicação do carácter único do Holocausto implica também que os judeus e respectivo sofrimento são únicos. Para Wiesel, os judeus são mesmo «ontologicamente» excepcionais.³⁷ A narrativa do eterno e irracional ódio dos gentios aos judeus, sempre prontos a persegui-los e a matá-los, forneceu a Israel o álibi de que necessitava para justificar as suas acções contra os palestinianos. Qualquer expediente, mesmo agressão e tortura, passa a ser enquadrado no conceito de «legítima defesa». Israel está à partida desculpado de qualquer tratamento desumano que possa infligir a outros povos porque, segundo a narrativa dominante, todos colaboraram com os nazis na destruição dos judeus e, logo, tudo é permitido aos judeus na sua relação com os outros

³⁶ Ver Elie Wiesel em *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel* (edited by Irving Abrahamson), 1985: V. I, pp. 158, 211, 239, 272; V. II, pp. 62, 81, 111, 278, 293, 347, 371; V. III, pp. 153, 243.

³⁷ *Against Silence*, V. I, p. 153.

povos.³⁸ O dogma do Holocausto confere, assim, uma inocência radical aos judeus, impedindo qualquer censura legítima que lhes possa ser feita e, não menos importante, torna os outros crimes de genocídio mais aceitáveis, criando uma divisão entre crimes intoleráveis e crimes com que devemos (e podemos) viver.

O holocausto nazi, entendamo-nos, foi um acontecimento único num contexto histórico particular. Mas não podemos – e não devemos – obliterar outros acontecimentos únicos no seu contexto histórico. Só nos últimos cem anos, há que não esquecer o genocídio de um milhão de arménios às mãos dos turcos ou a morte pela fome de mais de catorze milhões de ucranianos imposta pelo regime de Stáline nos anos 30 do século passado. Isto antes da Segunda Guerra Mundial. Por que não lembrar os actos genocidas cometidos no Burundi (Hutus e Tutsis, 1972 e 1993), no Bangladesh (Paquistão, operação Searchlight), no Kampuchea (Khmer-Rouge, 1975-1979), no Ruanda (Hutus e Tutsis, 1994, quase um milhão de mortos), em Timor-Leste, na Amazônia ou na Bósnia-Herzegovina? No quadro do putativo carácter exclusivo do holocausto nazi, os livros de História (e os manuais escolares) obliteram a memória dos aspectos únicos da campanha de genocídio levada a cabo pelos nazis contra o povo Romani, cujo resultado se situa à volta de milhão e meio de mortos. Se recuarmos no tempo, não podemos esquecer-nos dos horrores únicos do tráfico de escravos a partir de África, em que pelo menos trinta milhões (há quem situe este número entre os quarenta e os sessenta milhões) de africanos morreram mesmo antes de terem a oportunidade de trabalhar como gado nas plantações das Índias Ocidentais e das Américas. E, claro, não podemos esquecer o carácter único do extermínio de muitos povos ameríndios e do quase extermínio de muitos outros.

Segundo David Stannard, “lumping undifferentiated masses of ‘Africans’ into one single category and undifferentiated masses of ‘Indians’ into another, while making fine distinctions among the different populations of Europe”, conduz ao esquecimento de casos em que o genocídio de índios e negros americanos resultou no extermínio *total* – e propositado – de grupos étnicos, religiosos, culturais e sociais (Stannard, 1992: 151). Pior ainda, como se este quadro não fosse já suficientemente prejudicial, os representantes partidários dos sobreviventes de grupos particularmente vitimizados alcandoram a experiência dos respectivos povos aos píncaros da diferença e da exclusividade em relação às outras vítimas, através do que Irving Horowitz apelida de «contabilidade

³⁸ Ver Boas Evron, *Jewish State or Israeli Nation?* (Bloomington, Indiana University Press, 1995): 226-27.

moral»³⁹ (1987: 62), levando não só à rejeição liminar de qualquer comparação, académica ou outra, mas também à proibição pura e simples de qualquer referência cruzada a quaisquer outros actos de genocídio no seu contexto histórico, para não falar na discussão dos mesmos.

Dois nomes, de modo particular, podem ser responsabilizados por esta proibição. Começo por Deborah Lipstadt, autora de *Denying the Holocaust: The Growing Assault on Truth and Memory*, publicado em 1993 como resposta a um alegado aumento das teses negacionistas do holocausto nazi nos Estados Unidos.⁴⁰ No último capítulo, Lipstadt pega na obra de Ernst Nolte, mais conhecido pela sua análise histórico-filosófica do fascismo, *Three Faces of Fascism: Action Française, Italian Fascism, National Socialism*, publicada nos anos 60. Em causa está a evolução da maneira como Nolte vê o Holocausto desde a publicação de *Deutschland und der kalte Krieg (Germany and the Cold War)* em 1974, onde se nota uma tendência para uma «historização» do genocídio cometido pelos nazis através do contraste e da comparação com outros actos de genocídio, incluindo o genocídio dos Arménios às mãos dos Turcos em 1918, o programa estalinista contra os Ucrrianos nos anos 30, a guerra do Vietname nos anos 60 e início dos 70, e a acção dos Khmer Rouge em meados dos anos 70. Apesar de as motivações de Nolte serem bastante problemáticas e terem sido severamente criticadas por Jürgen Habermas,⁴¹ Lipstadt quase

³⁹ “Those who take an exclusive position on the Holocaust are engaging in moral bookkeeping, in which only those who suffer very large numbers of deaths qualify.”

⁴⁰ Nessa altura, Lipstadt ocupava a cátedra do Holocausto na Emory University, tendo sido posteriormente nomeada para o Conselho da Memória Fúnebre do Holocausto nos Estados Unidos. Esta obra, de grande êxito editorial, surgiu no momento da inauguração do *Holocaust Memorial Museum*, em Washington, ao mesmo tempo que os resultados de uma sondagem promovida pelo *American Jewish Committee*, formulada de modo capcioso, indicava um surto inquietante do negacionismo. Para mais pormenores, ver Finkelstein, 2000: 81).

⁴¹ Ernst Nolte procurou justificar parcialmente o Holocausto afirmando que, na sua essência, fora uma resposta ao bolchevismo. Jürgen Habermas atacou as ideias de Nolte em meados dos anos 80, dando início a um aceso debate público que ficou conhecido como «Historikerstreit» («A Querela dos Historiadores»), sendo Nolte representado pelo jornal conservador *Frankfurter Allgemeine* e Habermas pelo semanário *Die Zeit*. O tiro de partida foi dado por Habermas em Julho de 1986, num artigo de opinião onde sugeriu que o revisionismo de Nolte era, em primeiro lugar, uma questão política proveniente do facto de muitos alemães nascidos após 1945 demonstrarem irritação por serem responsabilizados pelos crimes cometidos pelos respectivos pais. Habermas criticou os revisionistas por tentarem oferecer aos Alemães uma visão da História que lhes aliviava o sentimento de culpa. Em vez de providenciarem uma interpretação mais digerível do passado alemão, Habermas exigiu que este não fosse retocado para que a Alemanha pudesse reconhecer/admitir os horrores do nazismo. Em 2000, Nolte recebeu o prémio literário Konrad Adenauer, criando mais uma controvérsia ao sugerir que, como o nazismo era o mais forte de todos os contrapoderes ao bolchevismo, movimento com largo apoio entre os judeus, Hitler poderia ter tido motivos «racionais» para se virar contra os judeus. Para um relato completo do prémio atribuído a Nolte e da polémica à volta do mesmo,

não as aborda, servindo-se antes de Nolte para atacar métodos comparativos *per se*. Para esta académica, qualquer comparação de outro acontecimento com o Holocausto, feita seja por quem for, é, no mínimo, imoral. Diz ela, por exemplo, que o genocídio dos Arménios perpetrado pelos Turcos “was horrendous but it was not part of a process of total annihilation of an entire people”; assim sendo, não há qualquer comparação possível com o Holocausto (Lipstadt, 1993: 212). Segundo Ward Churchill, Lipstadt

shifts from the entirely worthy objective of systematically exposing, confronting, and repudiating those who deny the existence of the Holocaust to a far more dubious attempt to confirm the Nazi genocide of European Jewry as something absolutely singular, a process without parallel in all human history ... In effect, any “failure” to concede the intrinsic “phenomenological uniqueness” of the Holocaust is to be guilty of denying it altogether. (Churchill, 1997: 32).

O outro crítico e académico exclusivista a que me refiro é Steven T. Katz, autor de vários estudos sobre a história do Holocausto. O professor Katz parece não ter ficado muito contente quando descobriu que alguns historiadores haviam descrito o quase extermínio do povo Pequot como um «genocídio». Num artigo de 1991, “The Pequot War Reconsidered”, começando por uma rejeição das definições convencionais de genocídio – incluindo a das Nações Unidas, inspirada na definição do conceito avançada por Raphaël Lemkin –, para depois oferecer uma definição pessoal, o professor Katz conclui chamando a atenção para o facto de *alguns* pequots terem sobrevivido aos esforços dos colonos para os aniquilar enquanto povo, rematando da seguinte forma:

As recently as the 1960s, Pequots were still listed as a separate group residing in Connecticut ... [W]hile the British could certainly have been less thorough, less severe, less deadly in prosecuting their campaign against the Pequots, the campaign they actually did carry out, for all its vehemence, was not, either in intent or execution, genocidal. (Katz, 1991: 223).

Por outras palavras, uma vez que os britânicos não mataram *todos* os pequots, não se pode falar de genocídio. Para Stephen Katz, quando Raphaël Lemkin cunhou o neologismo «genocídio» estaria a pensar no que estava a acontecer aos judeus europeus no curso da Segunda Guerra Mundial, uma vez que nenhum outro termo se mostrava adequado para descrever essa realidade. Representa isto uma grave distorção do

ver Roger Cohen, “Hitler Apologist Wins German Honor, and a Storm Breaks Out”, em *The New York Times* (June 21, 2000). Acesso a 6 de Abril de 2013 em <http://www.nytimes.com/2000/06/21/world/hitler-apologist-wins-german-honor-and-a-storm-breaks-out.html?pagewanted=print&src=pm>

pensamento e das palavras de Lemkin a este respeito. A maior parte do livro de Lemkin centra-se no que estava a acontecer aos povos eslavos da Europa do Leste. Não quer dizer que Lemkin não tivesse consciência do que os judeus europeus estavam a sofrer às mãos dos nazis:

The rounding up of the Jews in all occupied countries and deporting them to Poland for physical extermination is also one of the main tasks of the Gestapo and SS units. The Chief of the Gestapo in Poland, Krüger, who was killed by Polish patriots, organized the liquidation of the ghettos in Polish towns, with the physical annihilation of half a million inhabitants of the Warsaw ghetto. He also built up the technical apparatus of mass-murder [including] death by gas in special chambers. (Lemkin, 1944: 21-22)

Na obra de Lemkin podemos encontrar muitos passos semelhantes. Argumentar numa nota de rodapé, como faz Katz, que Lemkin teria chegado a uma definição diferente de genocídio caso tivesse informação suficiente sobre o que estava a acontecer aos judeus, colide com os factos históricos.⁴² Lemkin foi muito claro ao afirmar que a matança directa é apenas um dos meios para destruir a identidade dos grupos-alvo. Para Steven Katz, no entanto, só a matança directa acompanhada pela intenção expressa de liquidar *todos* os indivíduos de um grupo-alvo pode ser qualificada de genocídio. Nas palavras de Ward Churchill, “exclusivism is thereby intended to become a hegemony, a seamless, self-validating and virtually unassailable mythic system in the Gramscian sense” (1997: 73).

Nomes como Yehuda Bauer ou Lucy Dawidowicz estão igualmente ao serviço da causa do exclusivismo do holocausto judaico, o único que encaixa na categoria de «genocídio», nem que seja à conta da distorção do conceito tal como Lemkin o definiu e as Nações Unidas o adoptaram. Lucy Dawidowicz, por exemplo, afirmou que o destino dos judeus sob o regime nazi foi «único», chegando mesmo ao ponto de acusar todos os que se atreveram a aventar que o tráfico de escravos transatlântico foi um acto de genocídio – ou, por extensão, que as campanhas de extermínio dos índios americanos encaixam na mesma categoria – não apenas de anti-semitismo, mas também de um “vicious anti-Americanism” (Dawidowicz, 1981: 11, 17). No rescaldo de acontecimentos mais ou menos recentes, cito Ward Churchill mais uma vez:

The factors motivating exclusivists to conduct themselves as they do... concern the agenda of establishing a “truth” which serves to compel permanent maintenance of the

⁴² Ver *The Holocaust in Historical Context* (New York: Oxford University Press, 1992): 129-30, n.15.

privileged political status of Israel, ... to forge a secular reinforcement, based in the myth of unique suffering, of Judaism's theological belief in itself as comprising a "special" or "chosen" people, entitled to all the prerogatives of such; and to construct a conceptual screen behind which to hide the realities of Israel's ongoing genocide against the Palestinian population whose rights and property were usurped in its very creation. (1997: 73-74)

A 9 de Dezembro de 1948, a Assembleia Geral das Nações Unidas adoptou, por unanimidade, a Convenção para a Prevenção e Repressão do Crime de Genocídio. Três anos depois, esta convenção havia sido ratificada por número suficiente de países para fazer parte da ordem jurídica internacional com carácter vinculativo.⁴³ Em 1990, mais de uma centena de países haviam depositado instrumentos de adesão válidos junto do Secretário-Geral das Nações Unidas. Com a excepção, entre outras, dos Estados Unidos da América.⁴⁴ O «Lugar-Helms-Hatch Sovereignty Package», adoptado em 1986 e aprovado no Congresso em 1988, não pode ser considerado uma ratificação da convenção devido à rejeição do Artigo IX e a reinterpretação (ou subversão) de outros artigos, nomeadamente do Artigo II. Em 1989, a Dinamarca, a Finlândia, a Irlanda, a Itália, a Holanda, a Noruega, a Espanha, a Suécia e o Reino Unido apresentaram objecções formais junto do secretariado das Nações Unidas contra a «disposição constitucional» do pacote legislativo entretanto aprovado pelo Congresso dos Estados Unidos, classificando-a como violação de um tratado internacional. A Holanda recusou pura e simplesmente reconhecer como válida a ratificação da convenção pelos Estados Unidos (LaBlanc, 1991).

Em 1948, a União Soviética conseguiu riscar os grupos políticos da convenção por motivos óbvios. Os Estados Unidos, também por motivos óbvios, extirparam todo um artigo, excluindo assim todos os critérios do genocídio cultural da definição legal de 1948. Até aos anos de 1880, o genocídio contra os povos nativos foi cometido principalmente através da matança directa. As disposições sobre o genocídio cultural teriam abarcado quase toda a acção política dos Estados Unidos em relação aos índios dos anos 80 do século XIX em diante. O objectivo desta política, conhecida por «Assimilação», foi, de acordo com as palavras do Comissário para os Assuntos Índios Francis Leupp, «matar o índio, mas poupar o homem» (1910: 93). Havia uma intenção

⁴³ O número mínimo para o efeito era de 20 países. A convenção entrou na ordem jurídica internacional a 12 de Janeiro de 1951.

⁴⁴ Portugal só depositou o seu instrumento de adesão a 9 de Fevereiro de 1999, tendo a convenção entrado em vigor na ordem jurídica portuguesa a 10 de Maio do mesmo ano.

manifesta de fazer desaparecer as culturas indígenas o mais rapidamente possível. Em 1897, a prática das tradições espirituais nativas foi universalmente proibida, sendo criminalizada por lei. Foi criado um sistema educativo universal e obrigatório para afastar as crianças índias das respectivas línguas e costumes nativos, ao mesmo tempo que eram doutrinadas na língua, religião e hábitos culturais da sociedade euroamericana. Este objectivo foi atingido através de uma rede de colégios internos sob tutela federal, retirando as crianças às suas famílias, comunidades e culturas. Em 1887, a Lei do Loteamento, mais conhecida por Lei Dawes, serviu para destruir a estrutura das relações dos indígenas com a propriedade. A Lei da Cidadania Índia, de 1924, declarou unilateralmente cidadãos americanos todos os indivíduos das populações de nações indígenas. As formas tradicionais de governação nativa foram unilateralmente dissolvidas através da Lei de Reorganização Índia, de 1934. Nos anos de 1950, foi declarada a «extinção» de cento e nove nações indígenas através de uma série de “Termination Acts”, enquanto, quase em simultâneo, mais de metade de todas as populações nativas se viu deslocada do seu território para localidades urbanas graças à Lei de Relocalização. A criação do Monumento Nacional no Monte Rushmore (arrastando consigo uma grande indústria de turismo de massas) nas Black Hills, o sítio mais sagrado para os Lakotas e Cheyennes, entre outros povos, constitui bom exemplo do respeito pelos santuários dos índios americanos.⁴⁵

Ao recusarem estar sob a alçada da lei internacional, reinterpretando e subvertendo o conceito de genocídio – de genocídio cultural em particular –, os Estados Unidos conseguem desviar a atenção do mundo do seu colonialismo interno, escondendo o genocídio contínuo que andam a cometer há mais de quatro séculos. Olhar para os Estados Unidos como um país «pós-colonial» desde a Revolução Americana, como faz Lawrence Buell,⁴⁶ “helps obscure”, afirma John Carlos Rowe, “the simultaneous development of U.S. colonial ventures at home and abroad (2002: xvi). Ania Loomba chamou a atenção para o facto de, segundo Ella Shohat, “one negative implication of the very acceptability of the term ‘postcolonial’ in the Western Academy is that it serves to

⁴⁵ Sobre estas questões, ver David Wallace Williams, *Education for Extinction: American Indians and the Boarding School Experience, 1875-1928* (Lawrence: University of California Press, 1995); Vine Deloria, Jr., and Clifford M. Lytle, *The Nations Within: The Past and Future of American Indian Sovereignty* (New York: Pantheon, 1984); Donald L. Fixico, *Termination and Relocation: Federal Indian Policy, 1945-1960* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1986).

⁴⁶ Ver Lawrence Buell, “American Literary Emergence as a Postcolonial Phenomenon,” *American Literary History* 4.3 (1992): 411-442.

keep at bay more sharply political terms such as ‘imperialism’ or ‘geopolitics’ ” (2000: 3). Na sua recensão do volume *Post-Colonial America*, organizado por C. Richard King, escreve Gesa Mackethun: “An appreciation of the positive effect of taking a postcolonial perspective on the history of the United States ... ought to be distinguished from historically unfounded claims that the United States [is] a postcolonial country. (Citado em Rowe, 2002: xvi) Uma abordagem que trata as minorias étnicas nos Estados Unidos como sujeitos pós-coloniais (ou apenas como «imigrantes»), só pode encorajar os poderes coloniais a negligenciar ou a banalizar os efeitos contínuos e devastadores do colonialismo doméstico.

CAPÍTULO 2

ALL THE KILLERS WERE CHRISTIAN

Se quisermos deixar de lado as diferenças entre os vários genocídios mencionados anteriormente e centrarmos-nos nas semelhanças, há um elemento comum inescapável: a religião. Não deixa de ser algo irónico usar as palavras de Elie Wiesel a este respeito, pois durante largos anos Wiesel bateu-se por fazer do genocídio dos judeus um acontecimento único e incomparável na História. As afirmações de Wiesel acerca dos que perpetraram o holocausto nazi são igualmente válidas para os que procuram compreender as motivações que estão na origem da destruição em massa dos povos nativos das Américas:

All the killers were Christian The Nazi system was the consequence of a movement of ideas and followed a strict logic; it did not arise in a void but had its roots deep in a tradition that prophesied it, prepared for it, and brought it to maturity. That tradition was inseparable from the past of Christian, civilized Europe. (Citado em Abrahamson, 1985: 33).

Apesar do seu frequente discurso de desprezo pela Cristandade, Hitler deixou claro que o seu plano para um nazismo triunfante se inspirava na tradicional «adesão tenaz ao dogma» da Igreja Católica, bem como na sua «intolerância fanática», sobretudo no passado, quando, «durante a construção do seu próprio altar», a Cristandade não hesitou em «destruir os altares dos pagãos» (Mayer, 1990: 98). Vale a pena salientar que, mais do que uma vez, Hitler expressou admiração pela «eficácia» da campanha de genocídio levada a cabo pelos americanos contra os índios, vendo-a como precursora dos seus próprios planos e programas.⁴⁷

A chave para a compreensão de todos os horrores sofridos pelos ameríndios às mãos dos euroamericanos, segundo Stannard, encontra-se nas raízes do pensamento cristão medieval, sobretudo nas respectivas ideias sobre sexo, raça e violência. Os prazeres imoderados da carne são pertença do mundo dos animais e, por extensão, dos brutos. A abstinência, a moderação e a sobriedade deveriam ser as qualidades mais

⁴⁷ Ver John Toland, *Adolf Hitler*. New York: Doubleday and Company, 1976, p. 702. Ver igualmente Richard Rubenstein, “Afterword: Genocide and Civilization,” in Walliman and Dobkowski, eds., *Genocide and the Modern Age*, p. 288.

valorizadas, especialmente desde a fundação dos dogmas teológicos do Cristianismo a partir das epístolas de S. Paulo e do triunfo da concepção agostiniana da equivalência entre sexo e pecado. À medida que a Antiguidade cedia o controlo moral à Cristandade, dava-se aquilo a que Jacques le Goff apelidou de «la dérouté doctrinale du corporel» (1985: 123). A automutilação foi prática corrente até ao século IV, altura a partir da qual a Igreja condenou este comportamento como excessivo, determinando que o celibato seria suficiente. Nos séculos XIV e XV, a separação do mundano e do espiritual e do sagrado e do profano era já uma característica bem arraigada na cultura cristã europeia.

Ao contrário de uma ideia que fez caminho nos Estados Unidos e na Europa, o conceito de raça não foi inventado no final do século XVIII ou no século XIX. Um milénio antes de Colombo atravessar o Atlântico já havia sistemas de categorização separando grupos de pessoas de acordo com construções sociais de raça, às vezes assentes na cor da pele, outras vezes com motivações diversas, hierarquizadas segundo o seu carácter e inteligência.⁴⁸ Poetas como Homero e Hesíodo cantam uma Idade Dourada num mundo jovem sob o reinado de Cronos, com os Cíntios e os Hiperbóreos sendo «raças» de eleição, como se pode ver nos seguintes versos da *Odisseia*, na tradução de Frederico Lourenço:⁴⁹

Mas para ti, ó Menelau criado por Zeus, não está destinado
que morras em Argos apascentadora de cavalos;
para os Campos Elíseos nos confins da terra
os imortais te levarão, para lá onde vive o loiro Radamanto
e a vida para os homens é da maior suavidade.

Não há neve, nem grandes tempestades nem sequer chuva,
Mas o Oceano faz soprar as brisas do Zéfiro guinchante
para trazer aos homens o deleite da frescura.

Tens Helena por mulher; para os deuses, és genro de Zeus. (IV 561-569, 82)

Outros reinos bem menos agradáveis, mais distantes e habitados pela designação colectiva de «raças monstruosas» foram descritos, em particular, por Plínio, o Velho, na sua *História Natural*. É importante salientar que se acreditava efectivamente na existência dessas criaturas disformes no contexto da humanidade, mesmo que nas suas franjas, e não em qualquer reino sobrenatural ou demoníaco. Para além das diferenças físicas e biológicas, estas «raças monstruosas» afastavam-se igualmente dos padrões e

⁴⁸ A este respeito ver Thomas F. Gosset, *Race: The History of an Idea in America*. New York: Schocken Books, 1965, 3-16.

⁴⁹ Tradução de Frederico Lourenço. Lisboa: Cotovia, 2003.

ideais culturais europeus. Falavam de forma incompreensível, como *barbaraphonoi* que eram, alimentavam-se de coisas estranhas, desde insectos a carne humana, andavam nus ou vestidos com peles cruas, usavam artefactos rudimentares e viviam em pequenas comunidades, não se regendo pelo governo da pólis.⁵⁰

Uma vez naturalizadas no pensamento cristão, estas raças monstruosas foram incluídas na linhagem de Caim, fazendo a respectiva monstruosidade parte de um sofrimento merecido por causa do pecado do progenitor. Ao mesmo tempo, gregos, romanos, cristãos medievais ou europeus de todos os tempos consideravam-se o(s) povo(s) «escolhido(s)», os habitantes do centro da civilização. O facto de essas raças viverem nas franjas do reino terrestre acentuava a sua radical outridade, e tão grande era a sua alienação do mundo dos favorecidos de Deus que lhes era comumente negada a denominação de «humanos». A ligação necessária entre humanidade e racionalidade estabelecida por Santo Agostinho⁵¹ ajudou a criar alguma ambivalência sobre a questão de quem é «humano» e quem não é. Todos os que abraçassem o culto da cristandade eram seguramente racionais, logo humanos, enquanto os que se mostrassem incapazes de serem convertidos eram relegados para as margens da humanidade.

Com o avanço da Idade Média, o interesse nas mencionadas «raças monstruosas» começou a diminuir para se concentrar num único tipo: o *sylvestres homines*, o homem selvagem. Na sua obra de referência sobre este assunto, Richard Bernheimer descreve o homem selvagem como uma criatura *hirsuta*

curiously compounded of human and animal traits, without, however, sinking to the level of an ape. It exhibits upon its naked human anatomy a growth of fur, leaving bare only its face, feet, and hands, at times its knees and elbows, or the breasts of the female of the species. Frequently the creature is shown wielding a heavy club or mace, or the trunk of a tree; and, since its body is usually naked except for a shaggy covering, it may hide its nudity under a strand of twisted foliage worn around the loins. (Bernheimer, 1952: 1)

O historiador Jeffrey Russell dá mais uma achega: “The wild man, both brutal and erotic, was a perfect projection of the repressed libidinous impulses of medieval man. His counterpart, the wild woman, who was a murderess, child-eater, bloodsucker and occasionally a sex nymph, was a prototype of the witch” (Russell, 1972: 94-95). Como

⁵⁰ Um dos melhores estudos sobre este assunto, e que me serviu de referência, é o de John Block Friedman, *Monstruous Races in Medieval Art and Thought*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

⁵¹ Ver *A Cidade de Deus*, Vol. III, Livro XXII, Cap. XXIV: 2337-40 (Tradução de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008).

Richard Berheimer e outros demonstraram, a própria noção de «selvagem», no pensamento europeu da época, sugeria “everything that eluded Christian norms and the established framework of Christian society, referring to what was uncanny, unruly, raw, unpredictable, foreign, uncultured, and uncultivated” (Berheimer, 1952: 19). No entanto, determinar se certo grupo de «selvagens», ou outra gente que se afastasse muito do ideal etnocêntrico europeu, eram de facto humanos não constituía tarefa fácil. Santo Agostinho já havia tergiversado sobre a questão, como muitos outros o viriam a fazer, porque o princípio organizador que servia de guia a esse pensamento era deliberadamente ambíguo.

A mesma ambiguidade existia igualmente em relação ao *habitat* do homem selvagem, isto é, o mundo selvagem, a paisagem em estado bruto, símbolo do vazio, da solidão profunda, do desconhecido com os consequentes medos; enfim, o reino do caos. Ou a representação terrena do Inferno. O verdadeiro cristão, porém, necessitava de ser posto à prova antes da revelação,

[t]hus, the would-be Christian–saint and soldier alike–was drawn to the wilderness, the wilderness both within and without, in part precisely because it was a place of terror and temptation, and therefore of trial, and in part because it provided the only true path to salvation. In sum, the wilderness and the carnal wild man within the wilderness–like the irrepressibly sensual wild man within the self–were there to be confronted by the Christian, confronted and converted, domesticated, or destroyed (Stannard 1992, 174).

Boa parte do êxito do Cristianismo em afirmar-se como uma religião de Estado na Europa deveu-se à profusa intolerância dos seus seguidores. A fé cristã fundou-se sobre a ideia de guerra no reino espiritual, a guerra entre o Bem e o Mal, entre Deus e Satã. De perseguidos, nos primeiros séculos de existência, os cristãos passaram depois a perseguidores, proferindo as mesmas acusações de que haviam sido vítimas contra os outros – pagãos em primeiro lugar, e depois contra todos os que não fossem cristãos. Destes, dos que estavam mais à mão, os judeus foram as principais vítimas. O primeiro grande massacre de judeus europeus começou a 3 de Maio de 1096, em Speyer, na Alemanha. Onze judeus que recusaram a conversão e o baptismo foram assassinados. Só a intervenção do bispo local evitou mais mortes, invocando as restrições da lei canónica à conversão forçada e protegendo o resto da população judaica no recinto do seu castelo. Os preceitos da lei canónica, no entanto, não chegavam a todo o lado, e em poucos dias a perseguição chegou à vila de Worms. Todos os judeus adultos que recusaram a conversão – cerca de oitocentos no total – foram desnudados, assassinados e enterrados em valas

comuns. Os restantes foram levados para serem batizados e educados na fé cristã.⁵² Seguiu-se o massacre de Mainz, onde num só dia foram assassinados mil e cem judeus de forma particularmente cruel, não escapando sequer as crianças de mama. De Mainz, a matança fez caminho para Trier. Daqui passou para Metz, depois para Colónia, Regensburg, até chegar a Praga. Quando os massacres chegaram ao fim, pouco mais de um mês depois do seu início em Speyer, oito mil judeus haviam sido chacinados (Cohn 1970, 69).⁵³ Importa assinalar uma coincidência: os massacres de Maio e Junho de 1096 ocorreram na mesma altura em que a primeira cruzada do Papa Urbano II estava em marcha rumo à Terra Santa.⁵⁴

Se no Novo Testamento podemos encontrar passos onde se apregoa o pacifismo e outros onde se incita a uma atitude guerreira, o Velho Testamento não deixa margem para dúvidas no que respeita à atitude a ter perante as nações inimigas:

«Quando o Senhor teu Deus te tiver introduzido na terra, que vais a possuir, e tiver exterminado à tua vista muitas nações, os heteus, os gergeseus, os amorreus, os cananeus, os feriseus, os heveus, e os jebuseus, que são sete povos, muito mais numerosos do que tu és, e muito mais fortes do que tu, /E o Senhor teu Deus tas tiver entregado, tu as passarás a cutelo sem que fique nem um só. Não celebrarás concerto algum com elas, nem as tratarás com compaixão» (Deuterónimo 7:1-2).

Mais adiante: «Devorarás todos os povos, que o Senhor teu Deus está para te entregar. Não te deixarás tocar de compaixão para lhes perdoares, nem servirás aos seus deuses, para que não venham a ser causa da tua ruína» (Deuterónimo 7:16). Prosseguindo na leitura deste livro, encontramos um verdadeiro manual de como os cristãos devem agir no combate a qualquer cidade. Primeiro deverão oferecer-lhe a paz que, quando aceite, salvará a população da morte, sujeitando-a ao pagamento de um tributo (20: 10-11). Caso contrário, deverão ser atacadas, não deixando vivo nenhum varão. As mulheres, os meninos e os animais deverão ser poupados, a cidade saqueada e os despojos dos

⁵² Este relato assenta na obra de Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, Revised and Expanded Edition. New York: Oxford University Press, 1970.

⁵³ Mais de quatro séculos depois, em Abril de 1506, centenas de judeus foram massacrados em Lisboa.

⁵⁴ Coincidências é coisa que não falta na História. Em 1215, no IV Concílio de Latrão, era papa Inocêncio III, o cânone LXVIII preconizava que judeus e sarracenos deveriam usar sinais distintivos no respectivo vestuário. No caso dos judeus, estes deveriam coser na zona do ombro ou do peito das respectivas vestes uma roda ou uma estrela de cor ... amarela. Ver José Rivair Macedo, «Os Sinais da Infâmia e o Vestuário dos Mouros em Portugal nos Séculos XIV e XV». In Flávio de Campos & Eliana Magnani Soares Cristen (orgs.), *Le Moyen Age vu d'ailleurs*. São Paulo: Instituto de Estudos Avançados da USP, 2003, 6-7.

inimigos distribuídos para sustento dos cristãos (20: 12-14). Esta prática deveria ser seguida em todas as cidades «que estiverem muito longe de ti, e que não são daquelas, que hás-de receber em possessão. Quanto àquelas cidades porém, que te hão-de ser dadas, nenhum absolutamente deixarás com vida: Mas passa-los-ás todos ao fio da espada [...] (Deuterónimo 20: 15-17).⁵⁵

Estamos perante uma guerra comandada por Deus, uma guerra santa, onde o próprio Deus combatia as divindades do inimigo no plano cósmico, enquanto o cristão-soldado guerreava com os «infiéis» na Terra. Frederick H. Russell resume assim a visão de Santo Agostinho sobre esta questão:

Any violations of God's laws, and by easy extension, any violation of Christian doctrine, could be seen as an injustice warranting unlimited violent punishment. Further, the ... guilt of the enemy merited punishment of the enemy population without regard to the distinction between soldiers and civilians. Motivated by righteous wrath, the just warriors could kill with impunity even those who were morally innocent (Russell, 1975: 19-20).

Esteando-se em Santo Agostinho, a Igreja acolheu com entusiasmo a ideia de «guerra justa»⁵⁶, desenvolvendo a partir dela o conceito de «guerra missionária» ou Guerra Santa, ideia semelhante em muitos aspectos à *jihad* islâmica. Ao longo da Idade Média a guerra contra os denominados infiéis na Terra Santa mais parecia um empreendimento eterno, enquanto na Europa dezenas de milhares de homens, mulheres e crianças muçulmanas cativas eram tratadas como gado e os judeus viviam num estado de crise quase permanente.

Como já tive oportunidade de referir, há vários pontos de contacto entre as causas do genocídio dos ameríndios e do genocídio dos judeus europeus. Repetindo as palavras de Elie Wiesel, “all the killers were Christian”, acrescentando que o holocausto nazi “did not arise in a void but had its roots deep in a tradition that prophesied it, prepared for it, and brought it to maturity.” Segundo Stannard, os traços fundamentais da tradição cristã que profetizou, “prepared for, and brought to maturity a frame of mind that would allow

⁵⁵ Servi-me da tradução do padre António Pereira de Figueiredo (Lisboa: Depósito das Escrituras Sagradas, 1920). Actualizei a ortografia (pré-acordo de 1990). Este passo da *Bíblia* foi exultantemente citado por John Mason de forma elíptica, pois pressupunha o conhecimento integral do mesmo por parte dos seus leitores, para justificar o extermínio dos índios (os Pequot sobretudo), como já tive oportunidade de referir anteriormente.

⁵⁶ Santo Agostinho, para além da «guerra justa», ainda distingue entre as guerras que apenas visam «vitórias mortíferas ou mesmo mortais» daquelas que procuram «certa paz terrena», obtendo-se assim uma vitória «gloriosa». Isto é, as «guerras justas» são as que visam apenas a paz, de preferência a «paz perpétua». Ver *A Cidade de Deus*, Vol. II, Livro XV, Cap. IV, p. 1333. Acerca da «guerra justa», ver a mesma obra, Vol. III, Livro XIX, Cap. VII, p. 1899.

to take place the genocide that was carried out against the native peoples of the Americas were in many cases the same religio-cultural traits that buttressed justifications for the Holocaust” (1992: 184). Esta explicação de base, no entanto, necessita de alguma complexificação. Por si mesmo, diz-nos Arno J. Mayer, o velho e enraizado sentimento antijudaico no consciente colectivo da cristandade não seria suficiente para desencadear a «Solução Final» e conseqüente genocídio. Nas palavras de Mayer, durante as primeiras décadas do século XX “there was a constant interplay of ideology and contingency in which both played their respective but also partially indeterminate roles. Above all, this raging fusion of ideas and circumstances which produced the Judeocide was part of a single, larger historical confluence” (Mayer, 1990: 459). O velho pano de fundo do antijudaísmo⁵⁷ na Europa é um elemento essencial, embora insuficiente, para explicar o genocídio perpetrado pelos nazis; particularmente relevante a este propósito foi o rumo vincadamente racial que o antijudaísmo começou a tomar nos finais do século XIX. A ideologia da «Solução Final» que culminou no extermínio de dois terços dos judeus europeus foi em si mesma, segundo Stephan Chorover, “a logical extension of sociobiological ideas and eugenics doctrines which had nothing specifically to do with Jews and which flourished widely in Germany well before the era of the Third Reich” (Chorover, 1979: 80-81). Em 1933, os arquitectos do edifício legal nazi conceberam e puseram em prática uma lei de esterilização obrigatória, em nome da «higiene racial», para indivíduos que apresentassem defeitos genéticos; no final da década de 1930, começara a liquidação dos doentes mentais, independentemente da religião ou da etnia. Tratava-se de gente a quem o regime nazi se referia como “life devoid of value” ou “useless eaters” (Chorover, 1979: 100-101).

Há seguramente mais aspectos relevantes a tomar em consideração para compreender a máquina do holocausto que se pôs em movimento na Europa no início dos anos de 1940. Há quem aponte, por exemplo, a combinação da dominação burocrática do pensamento social alemão com a percepção por parte dos nazis do que consideravam ser populações supérfluas no seu espaço como factores decisivos na edificação dos campos

⁵⁷ O termo anti-semitismo é, em boa verdade, um *misnomer*. É comum, e leviano, diria eu, acusar de «anti-semita» quem se manifesta contra o genocídio do povo palestiniano por parte de Israel, ou se opõe ao seu expansionismo através da construção contínua de colonatos. O problema desta designação reside no facto de os palestinianos também serem um povo semita...

de Auschwitz e Birkenau.⁵⁸ Tentar entender o genocídio dos judeus europeus implica a compreensão de um conjunto complexo de fenómenos interligados; no mínimo, segundo Stannard, implica compreender a enraizada tradição histórica da perseguição aos judeus por parte da Cristandade, a evolução moderna das atitudes racistas «anti-semitas», a filosofia eugenista dos nazis em relação à «vida desprovida de valor», e de acontecimentos políticos, económicos e militares que ocorreram no início dos anos 40 do século passado. O mesmo tem de ser feito em relação ao genocídio das populações ameríndias. Stannard afirma-o de modo eloquente:

The same sort of multi-level historical, cultural, political, economic, and military exploration is necessary if we are to begin to understand the four centuries of genocide that took place in the Americas. For while specific parallels are crude at best, the final years of the fifteenth century in Europe were marked by a dynamism of ideas and circumstances involving religious, social, economic, and military backgrounds— and contemporary upheaval—that, while very different in content, cannot help but resonate disturbingly among readers familiar with the more horrendous and genocidal aspects of twentieth century history (1992: 185).

Para começar, uma das questões mais importantes a considerar tem a ver com a velha discussão sobre a humanidade do outro. Os espanhóis foram os primeiros a replicar no Novo Mundo as fantasias das raças monstruosas e do homem selvagem. Ao associarem os índios ao homem selvagem e às ditas raças descritas nas obras de Plínio e John Mandeville, emergem de novo o problema da «raça» e a questão da humanidade dos povos nativos. Independentemente do aspecto físico, os pecados dos nativos eram os mesmos: luxúria, gula, e toda a espécie de prazeres carniais. A discussão sobre a humanidade dos nativos, acompanhada pela questão de saber se Deus os criara para serem naturalmente escravos, atingiu o auge no confronto entre Bartolomé de Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda no Verão de 1550, em Valladolid (o debate ainda hoje é conhecido por Junta de Valladolid). Convocados perante o chamado Conclave dos Catorze, sob a égide de Carlos V, o homem mais poderoso da Europa do seu tempo, Sepúlveda e Las Casas entabularam um dos debates intelectuais mais importantes da História. Como bem se adivinha, Sepúlveda argumentou que os nativos americanos não passavam de «homúnculos», apresentando escassos vestígios de humanidade, e que estavam naturalmente destinados a serem usados como escravos, podendo os seres

⁵⁸ É o que faz Richard L. Rubenstein em vários passos de *The Cunning of History: The Holocaust and the American Future*. (New York: Harper & Row, 1978)

racionais abatê-los como se abate um animal selvagem.⁵⁹ Las Casas, por seu lado, contrapôs que os índios não estavam assim tão baixo na escala da humanidade para poderem ser considerados seres totalmente irracionais, nascidos para a escravatura ou incapazes de constituírem formas de governo. Sepúlveda e Las Casas esgrimiram argumentos durante um mês. No final do debate, chegara a vez de o Conclave dos Catorze se pronunciar. Mas nunca houve um veredicto, apesar de a maioria do conclave se ter inclinado mais para a tese de Las Casas. David Pavón Cuéllar fez uma selecção de passos da controvérsia entre Sepúlveda e Las Casas.⁶⁰ A título ilustrativo, transcrevo dois desses passos: o primeiro exposto a tese de Sepúlveda e o segundo a réplica de Las Casas.

El doctor Sepúlveda, Cronista del Emperador nuestro, señor informado y persuadido por algunos españoles de los que más reos y culpados eran en las destrucciones y estragos que se han hecho en las gentes de las Indias, escribió un libro que contenía dos principales conclusiones. La primera conclusión es que las guerras que se han hecho por los españoles contra los indios fueron justas, de parte de la causa y de la autoridad que hay para hacerlas, y que lo mismo se puede y debe generalmente contra ellos hacer. La otra conclusión es que los indios están obligados a someterse para ser regidos por los españoles, como menos entendidos a los más prudentes, y si no quisieren, los españoles les pueden hacer guerra.

Por esta ocasión, el señor Obispo contó largamente la historia de los indios, mostrando que aunque tengan algunas costumbres de gente no tan política, no son en este grado bárbaros, antes son gente gregaria y civil, que tienen pueblos grandes y casas y leyes y artes y señores y gobernación, y castigan no sólo los pecados contra natura, mas aun otros

⁵⁹ Nos terceiro e quarto capítulos do primeiro livro da *Política*, Aristóteles afirma que é por demais evidente que alguns homens são escravos por natureza e outros nasceram para serem livres. Segundo o filósofo, é esta a razão pela qual os Gregos deveriam ser os amos dos bárbaros, uma vez que bárbaros e escravos são uma e a mesma coisa. Sepúlveda apoiou-se largamente na tese aristotélica, bem como na crónica do conquistador Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, tendo publicado um livro em Roma, precisamente em 1550, intitulado *Sive de justis belli causis apud Indos*, traduzido para castelhano por Marcelino Menéndez y Pelayo com o título *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996).

⁶⁰ «Contra Ginés de Sepúlveda: entendimento, capacidade y civilidade de los indígenas americanos (1550-51). *Teoria y Crítica de la Psicología* 1, 20-26 (2011). teocripsi.com/documents/1casas1.pdf (acesso em 13/04/2015). Ver também Bonar Ludwig Hernandez, “The Las Casas-Sepúlveda Controversy: 1550-51.” www.sfsu.edu/epf/journal_archive/volume_x.../hernandez_b.pdf

Outra obra importante sobre esta questão é a de Lewis Hanke, *Aristotle and the American Indians: A Study in Race Prejudice in the Modern World*. Bloomington: Indiana University Press, 1970.

naturales con penas de muerte. Tienen bastante civilidad para que por esta razón de barbaridad no se les pueda hacer guerra.

Apesar de a posição de Las Casas ter colhido mais aprovação junto dos teólogos e juristas que compunham a *Junta* do que a de Sepúlveda, e da existência de um corpo de leis⁶¹ que deveria proteger os índios da escravatura e de todos os abusos de conquistadores e *encomenderos*, a barbárie da conquista não abrandou. A percepção que as massas tinham dos indígenas deteriorou-se ainda mais à medida que avançava o século XVI. Não havia qualquer conveniência em manter vivas as primeiras descrições dos indígenas como gente inocente e de corpos esbeltos, como se pode ler, por exemplo, na Carta de Pêro Vaz de Caminha quando este se refere aos Tupinambá. Interessava, outrossim, bestializar o indígena e atribuir-lhe toda a espécie de atentados contra a Lei Natural. Os fundamentos ideológicos desta mudança tiveram o intuito nítido de servir fins mais abertamente políticos e económicos, dado o incómodo que começou a afligir a Igreja por se traficarem como escravos gente convertida ao cristianismo, não pelo facto em si mesmo, mas pelo perigo que representava para o tráfico de escravos, negócio em que a Igreja estava tão lucrativamente envolvida. Em 1366, os priores de Florença resolveram o problema, sancionando a importação de escravos de «origem infiel», significando origem «infíel» oriundo da terra e da *raça* dos «infíeis»; assim se ultrapassou o dilema do baptismo, passando os fundamentos da escravatura da diferença religiosa para a origem étnica,⁶² algo que cento e vinte e seis anos depois os conquistadores souberam aproveitar muito bem. Apesar da superabundante mão-de-obra escrava, para espanhóis e portugueses não havia grande vantagem em massacrá-los aos magotes por puro divertimento, não obstante isso ser prática comum. Fazê-los trabalhar até à morte era mais lucrativo. É bom recordar que, para além do perverso divertimento de rachar índios ao meio com uma espadeirada e

⁶¹ A Lei de Burgos de 1512, a bula *Sublimis Deus* de 1537 (Papa Paulo III), as Leis de Saragoça de 1518, as «Ordenanças» sobre o bom tratamento dos índios de 1526 e as «Leyes Nuevas» de 1542 são alguns exemplos importantes. Não quero deixar de mencionar uma figura que, antes de Las Casas, invectivou os conquistadores e *encomenderos* num famoso sermão (Sermão do Advento) pregado em 1511, ouvido por Las Casas, perguntando-lhes acerca dos índios: «Acaso non son hombres? Acaso no tienen alma racional? Por qué non entendeis esto? Cómo non os dais cuenta?» Refiro-me ao frade dominicano António de Montesinos. Las Casas reproduziu parte deste sermão no capítulo IV, Livro III, da sua *História das Índias*. Outra figura a ter em conta neste contexto é a de Francisco de Vitória.

⁶² Ver David Brion Davis, *The Problem of Slavery in Western Culture*. Ithaca: Cornell University Press, 1966, p. 101. As implicações desta mudança foram a afirmação da «pureza de sangue» (*limpieza de sangre*) como critério de superioridade racial, afastando ao mesmo tempo todos os que não fossem cristãos «puro sangue» dos cargos públicos. Os judeus foram particularmente visados pelos novos critérios.

depois dá-los a comer aos cães – quando não lançavam os cães no seu encalço e estes os devoravam vivos –, houve campanhas de extermínio, tortura e mutilação usadas como instrumentos de terror para «convencer» os indígenas a submeterem-se aos ditames da escravatura. Mas o extermínio de comunidades e culturas inteiras, por frequente que fosse, diz-nos Stannard,

was rarely the Spaniards' declared end goal, since to do so meant a large expenditure of energy with no financial return. As with Hispaniola, Tenochtitlán, Cuzco, and elsewhere, the Spaniards' mammoth destruction of whole societies generally was a by-product of conquest and native enslavement, a genocidal means to an economic end, not an end in itself. And herein lies the central difference between the genocide committed by the Spanish and that of the Anglo-Americans: in British America extermination *was* the primary goal, and it was so precisely because it made economic sense (1992: 221).

Ao fim de tantos anos de saque contínuo das riquezas das Américas, o empreendimento espanhol revelou-se um desastre económico. O mesmo aconteceu no caso português. Onde quer que houvesse vastas riquezas naturais facilmente acessíveis e mão-de-obra escravizável em abundância, o resultado final era sempre o mesmo: grande crescimento económico de curto prazo nas regiões colonizadas. No caso da conquista e colonização do Norte pelos britânicos, deu-se o caso contrário. À falta de riquezas acessíveis e de gente para explorar,⁶³ os ingleses tiveram de desenvolver outro tipo de esforços que acabaram por levar a um desenvolvimento de longo prazo (particularmente na Nova Inglaterra). No entanto, apesar de todas as diferenças nos planos económico e demográfico, os ingleses não perderam muito tempo a iniciar o extermínio dos nativos. E fizeram-no numa percentagem pelo menos tão elevada como a dos espanhóis. Só mudaram os meios e os motivos.

Se quisermos entender melhor o tratamento dado pelos ingleses aos americanos nativos, teremos de olhar, embora de relance, a atitude daqueles para com os irlandeses. A colonização da Irlanda foi o primeiro passo da construção da Inglaterra enquanto maior potência imperial do mundo no século XIX. As motivações iniciais, na Irlanda, foram as costumeiras: converter e «civilizar» os nativos. Como não havia nem ouro nem prata, e o maior tesouro eram as vastas extensões de floresta – ocupando cerca de doze por cento do território –, esta foi dizimada num século.

⁶³ No Norte do continente não havia a densidade populacional do Centro e do Sul; por outro lado, o contacto com europeus ocorrido anteriormente havia espalhado doenças que dizimaram grande número de índios, sobretudo na Virgínia e na Nova Inglaterra.

O que mais interessa sublinhar, no entanto, prende-se com a forma como o colonizador via o colonizado, bastante elucidativa das relações entre ingleses e os outros, mesmo que estes fossem brancos.⁶⁴ Na verdade, os Ingleses viam os Irlandeses como selvagens e/ou infra-humanos. Daqui a massacrá-los e a escravizá-los foi um pequeno passo. Don Jordan e Michael Walsh são eloquentes quando descrevem as diferentes categorias de gente indesejável vítimas de escravatura e «exportadas», muitas, sobretudo para a Virgínia e para a Nova Inglaterra, para servirem de criados/escravos, na suposição de que um dia seriam livres.⁶⁵ Para além das crianças dos bairros miseráveis de Londres, umas vezes enviadas pelos pais na esperança de que pudessem ter uma vida melhor, mas na sua maioria deportadas à força,⁶⁶ foram igualmente afectados os vagabundos e criminosos de delito comum dos quais a coroa britânica se queria ver livre. Desta maneira, cinquenta mil a setenta mil condenados foram transplantados para o Novo Mundo como escravos. Agora segue-se o passo que mais interessa para a questão em apreço:

A third group were the Irish. For centuries, Ireland had been something of a special case in English colonial history. From the Anglo-Normans onwards, the Irish were dehumanised, described as savages, so making their murder and displacement appear all the more justified. The colonization of Ireland provided experience and drive for experiments further afield, not to mention large numbers of workers, coerced, transported or persuaded. Under Oliver Cromwell's ethnic cleansing policy in Ireland, unknown numbers of Catholic men, women and children were forcibly transported to the colonies. And it did not end with Cromwell; for at least another hundred years, forced transportation continued as a fact of life in Ireland (Jordan and Walsh, 2008: 13).

A juntar a este relato, não podemos esquecer as expropriações de terras para dar lugar às *Cromwell plantations* e os massacres caracterizados por grande crueldade e violência. Quero ainda lembrar um episódio da história da Irlanda que faz lembrar outro(s) da

⁶⁴ Entre os Irlandeses, os Ingleses distinguiam entre os de origem celta (gaélica) e os conhecidos por «Old English», por serem descendentes de antigos conquistadores anglo-normandos. Apesar de as duas «estirpes» serem vistas como bárbaras pelos Ingleses, havia algum tratamento de excepção para os últimos. Segundo Nicholas Canny (1988: 19, 36-37), para os Ingleses os «Old English» combinavam “the perverse obstinacy of the authentic barbarian with the knowledge and expertise of civil people.” Por aqui se percebe que mesmo entre os brancos que os Ingleses consideravam inferiores a eles ainda havia uma gradação.

⁶⁵ O sistema dos «indentured servants» acabou, em boa parte dos casos, por evoluir para a escravatura pura e simples. Ver Jordan and Walsh, 2008: 15.

⁶⁶ Em 1661, a esposa de um homem que havia importado quatro «Irish boys» para servirem de criados no Maryland perguntou-lhe por que não tinha ele providenciado uns berços para os embalar, pois as crianças ainda mal andavam (Jordan and Walsh, 2008: 13).

história da colonização da América do Norte: em 1653, o parlamento britânico ordenou a deslocação de todos os que ainda estivessem vivos no Ulster, Leinster e Munster para uma «reserva» a oeste do Rio Shannon, para as terras estéreis e pantanosas da província de Connacht. Todo o irlandês, homem, mulher ou criança, que fosse encontrado a leste do Shannon a partir de 1 de Maio de 1654 enfrentava a pena de morte. Note-se que a maioria dos irlandeses capazes de pegar em armas já haviam sido mortos. Perante os factos históricos, julgo não haver dúvidas de que a colonização da Irlanda pelos ingleses se enquadra na categoria de genocídio de acordo com a definição de Lemkin, posteriormente adoptada pelas Nações Unidas.

A par das semelhanças do tratamento dado pelos ingleses aos irlandeses e aos americanos nativos, há diferenças substanciais a considerar. Sobretudo se pensarmos que os ingleses nunca tiveram em vista o extermínio das populações, o que não foi o caso em relação aos índios. Desde o início da colonização inglesa, os pressupostos dos colonos acerca da humanidade e da capacidade de juízo moral dos indígenas não diferiam muito dos mesmos pressupostos do lado dos espanhóis, uma vez que, em grande medida, assentavam nos escritos e relatos destes. Os ingleses estavam muito mais familiarizados com as crónicas de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés e de Francisco López de Gómara do que com os escritos de Las Casas, o que contribuiu sobremaneira para a imagem pré-concebida do índio enquanto selvagem, assassino traiçoeiro e canibal (devorando inclusive mulher e filhos), devendo ser-lhes aplicado o mesmo tratamento que os espanhóis lhes davam. Assim, também para os ingleses, os índios foram relegados para as mais distantes margens da humanidade. A predisposição dos europeus para uma animosidade racista em relação aos índios, como descrevi anteriormente, tinha raízes profundas no pensamento ocidental e estava estreitamente ligada a determinadas atitudes perante a natureza, a sensualidade e o corpo. O que aconteceu a partir dos primeiros anos do contacto “was a classic case of self-fulfilling prophecy, though one with genocidal consequences”, afirma Stannard. Tudo o que os índios fizessem, ainda segundo Stannard, que os caracterizasse como “incorrigibly non-European and non-Christian – and therefore as *permanently* non-civilized in British eyes – enhanced their definitionally less-than-human status” (1992: 230).

Para além das questões teológicas, psicológicas e jurídicas que presidiram à fundação da civilização ocidental e do seu conceito de humanidade, ainda antes do início da colonização inglesa da América do Norte o pensamento europeu começara a integrar nesta equação um elemento da maior importância para a análise e interpretação do

extermínio dos índios: a concepção de propriedade privada enquanto bem positivo no contexto político-filosófico-religioso do pensamento de figuras como Lutero, Calvino ou Thomas More. Já com a colonização inglesa em marcha nos futuros Estados Unidos, as ideias de John Locke exerceram profunda influência sobre os «Founding Fathers», não apenas na questão da legítima posse da terra, mas igualmente na construção da nacionalidade e identidade americanas. Howard Zinn assim o entende, ao afirmar que Locke “is often considered the philosophical father of the Founding Fathers and the American system” (1999: 47). Ainda segundo Zinn, e de acordo com o conhecimento comum, Locke foi o autor das Constituições das Carolinas.

Lutero entendia que a posse de propriedade privada “was an essential difference between men and beasts” (citado em Hanke, 1970: 47). A dado passo da descrição da sua ilha imaginária, caso esta ficasse sobrepoblada, More afirma que seria decretada a emigração em massa, com vista à fundação de uma colónia «onde os indígenas tenham mais terreno do que podem cultivar.» Prossegue More:

Se os colonos encontram um povo que lhes aceite as instituições e os costumes, formam com eles uma comunidade social, união que se torna a todos proveitosa; pois, vivendo em comum à maneira utópica, conseguem que uma terra outrora estéril para um povo, se torne produtiva e fecunda ao mesmo tempo para dois.

Mas se os colonos encontram uma nação a que repugnam as leis da Utopia, escorraçam-na do país que pretendem colonizar e recorrem até à força das armas. Segundo os seus princípios, a guerra mais justa e mais razoável é a que se faz a um povo que possui imensos terrenos incultos, principalmente quando interdita a respectiva posse e uso àqueles que vêm ali trabalhar e buscar seu sustento, em conformidade com o direito imprescritível da natureza. (Morus, 2009: 89)

Embora de forma necessariamente abreviada, vou salientar alguns dos princípios da filosofia política de Locke com relevância para as questões em análise, em particular os que dizem respeito à propriedade e que se encontram no segundo dos seus dois tratados do governo civil. Segundo o filósofo, os homens têm direito à vida, à liberdade e à propriedade, direitos fundados na lei natural.⁶⁷ O primeiro dos direitos atrás enunciados tem por trás o que começa por ser um desejo, o mais forte e universal de todos: o desejo

⁶⁷ A lei natural «deve ser entendida como o conjunto dos princípios morais descobertos pela razão», diz Miguel Morgado na Introdução à sua tradução de *Dois Tratados do Governo Civil* (Lisboa: Edições 70, 2006): xxxv. Mais adiante: «A lei natural é a voz de Deus no homem. É a própria razão, na medida em que Deus comanda ao homem o cumprimento de princípios morais conformes à natureza racional da Sua Criatura», pp. xxxvi-xxxvii. Todas as citações remetem para esta edição.

de autopreservação. É este desejo primordial que acaba por constituir o direito natural. Por outro lado, Deus concedeu a liberdade aos homens, sendo no exercício dessa liberdade que os homens devem procurar conhecer a lei natural. Note-se, no entanto, que a vontade de Deus, enquanto lei, impõe limites à liberdade humana. Mas são essencialmente os direitos de propriedade – para além da igualdade que define a relação de todos os homens com Deus – que formam a base dessa liberdade e o governo existe para os proteger. Locke tanto afirma que Deus é proprietário do homem (II.6), como que «todo o homem tem a propriedade da sua própria pessoa. A esta mais ninguém tem direito senão ele» (II.27). A primeira tese implica que os homens não têm o direito moral de infligir danos aos seus semelhantes, incluindo a si mesmos (proibição do suicídio e obrigação de preservação do género humano). A segunda tese fornece a Locke a fundamentação necessária para afirmar o carácter natural da propriedade privada. Apesar da difícil conciliação entre as duas teses – nomeadamente o direito de punir, inclusive com a morte, quem viole a lei natural (II.6, 7 e 8) e o direito a tirar a própria vida –, cuja análise não me cabe aqui, nas palavras de Morgado «[a] premissa do homem como propriedade de Deus é necessária para tornar as regras morais efectivas ou efectivamente vinculativas, ao passo que a dedução dos direitos naturais não requer mais do que a tese do homem como ser racional e proprietário de si mesmo» (2006: XLVII).

O capítulo V do *Segundo Tratado*, intitulado *Da Propriedade*, é tido por muitos como um dos textos mais importantes da história do pensamento político. Locke começa por invocar a razão natural, em conjunto com as Escrituras, para provar que a terra foi dada em comum aos homens e não apenas a Adão e seus herdeiros, como sustentava Robert Filmer, cujos princípios políticos Locke refuta no *Primeiro Tratado*. A terra, e tudo o que ela contém, afirma o filósofo, «foi dada aos homens para o sustento e conforto da sua existência» (II.26). Mas, excepto no caso de Adão, a natureza não se revelou tão pródiga que pudesse alimentar toda a humanidade sem trabalho. É a acção transformadora do homem – o trabalho – que valoriza o que, de outro modo, teria pouca utilidade: «É portanto o trabalho que acrescenta a maior parte do valor à terra, sem o qual esta não valeria quase nada» (II.43). Como decorre das Escrituras, Deus não deu apenas ao Homem o comando sobre as restantes criaturas, ordenando-lhe igualmente que subjugasse a terra, «isto é, a melhorá-la para o benefício da vida, e que o fizesse investindo nela algo que lhe pertencesse, o seu trabalho» (II.32). Sendo o homem proprietário de si mesmo, também o seu trabalho lhe pertence. «Sempre que ele retira seja o que for do estado em que a natureza o colocou, e aí o deixou, misturou o seu trabalho

com esse objecto, e acrescentou-lhe algo que lhe é próprio, e assim converte-o em propriedade sua» (II.27). Isto é, se a terra sofrer a acção do trabalho deixa de estar em comum com os outros homens e à disposição deles, desde que, acrescenta Locke, «o que permaneça em comum seja suficiente e igualmente bom para os outros» (II.27). Daqui decorre que não se adquire título de propriedade pelo simples facto de o reclamar ou de nela viver. A propriedade só pertence verdadeiramente a quem a sujeita a uso produtivo: «A extensão de terra que um homem consegue lavar, plantar, melhorar, cultivar e cujos produtos é capaz de utilizar constitui a medida da sua propriedade. Por meio do trabalho, ele, por assim dizer, encerra e separa essa porção de terra das terras comuns» (II.32). E sem necessidade de consentimento alheio, porque «[s]e tal consentimento fosse necessário, os homens morreriam de fome apesar da abundância que Deus lhes deu» (II.28). A lei natural, no entanto, impõe dois limites à apropriação individual: o da suficiência de recursos para apropriação alheia, como já referi, e o da proibição do desperdício, isto é, da acumulação desnecessária de bens, que devem ser usufruídos «para qualquer benefício da vida antes que se deteriore[m] [...]. Tudo o que esteja para além deste limite excede a sua parte e pertence aos outros. Deus nada criou para o homem desperdiçar e destruir» (II.31). Entretanto, com a invenção do dinheiro «e o acordo tácito dos homens de lhe atribuir valor», foram removidos os limites à acumulação de propriedade (II.36). Não sendo o dinheiro um bem perecível, caduca a cláusula que proibia o desperdício da propriedade, perdendo igualmente sentido a cláusula que impunha limites à acumulação para garantir recursos suficientes para os outros homens. Bem pelo contrário o dinheiro incentiva a acumulação: «Encontrai algo com o mesmo uso e valor do dinheiro, vereis o mesmo homem imediatamente começar a aumentar as suas posses» (II.49). Afirma Morgado que «a consequência espontânea deste processo [acumulação ilimitada de propriedade] era fácil de prever: a desigualdade entre os homens no que diz respeito às posses privadas» (LVI). Locke não parece incomodado com esta consequência e aduz dois argumentos que inibem a censura moral. Estando o dinheiro na origem das novas relações com a propriedade, e sendo o valor do dinheiro estritamente convencional, pressupondo o consentimento de todos (pelo menos dos que o usam), implica isso que as relações de desigualdade económica estão caucionadas pelo consentimento geral. Por outro lado, se a acumulação de propriedade é condição necessária para a produção de valor, então todos ganham em «conveniências da vida», em conforto e em progresso material com a referida desigualdade (Morgado, LVI).

As implicações desta teoria são vastas e, no caso das tribos índias do Norte, o resultado foi a apropriação pura e simples das suas terras ancestrais por parte dos colonos. O conceito de propriedade privada, como os europeus ocidentais o entendiam, não fazia parte da organização social e económica dos indígenas. Uma vez que, na visão dos colonos, os índios não sujeitavam a propriedade a uso produtivo e eles mesmos apenas possuíam vestígios de humanidade, os colonos ingleses passaram a invocar os princípios da *terra nullius*⁶⁸ e do *vacuum domicilium*, sempre que se apropriavam da terra detida em comum pelos nativos. É interessante verificar a contínua referência aos «índios» e à «América» no *Segundo Tratado*, inclusive de forma indirecta. Atente-se no seguinte passo:

Apesar de tudo, ainda há grandes extensões de terra a ser descobertas, cujos habitantes ainda não se juntaram ao resto do género humano no consentimento do uso do dinheiro comum e que permanecem incultas; a sua superfície ultrapassa o que os seus habitantes utilizam, ou podem utilizar, e, por isso, essas terras continuam a pertencer a todos em comum. Esta situação apenas poderia ocorrer entre aquela parte do género humano que consentiu no uso do dinheiro. (II.45)

A repetição deste argumento e o contexto em que é feita não pode deixar de ser entendida como a defesa da apropriação colonial por parte do filósofo.

Antes de Locke, já John Winthrop resumira de forma eloquente esta teoria da apropriação aplicada ao «Novo Mundo». Considerando a possível objecção à legitimidade dos colonos para ficarem com terra que há muito pertencia a outros, o futuro governador da Massachusetts Bay Colony alegou o seguinte:

That which lies common, and hath never beene replenished or subdued is free to any that possesse and improve it: For God hath given to the sonnes of men a double right to the earth; there is a natural right, and a Civill Right. The first right was natural when men held the earth in common every man sowing and feeding where he pleased: then as men and their Cattell increased they appropriated certaine parcells of Grownde by inclosing and peculiar manuerance, and this in time gatte them a Civill right As for the Natives in New England, they inclose noe Land, neither have any settled habitation, nor any tame Cattell to improve the Land by, and soe have noe other but a Naturall Right to those

⁶⁸ O mesmo aconteceu com a colonização da Austrália. Nos seus relatórios enviados para Londres, James Cook afirmou, erroneamente, que os aborígenes considerados no seu todo “lived mainly on shellfish and *did not cultivate the land* or erect permanent habitations upon it”, acrescentando que a terra se encontrava “*in a pure state of nature*”. Ver David Day, *Claiming a Continent: A New History of Australia*. Sydney: HarperCollins, 1997, p. 26. Ênfase minha.

Countries, soe as if we leave them sufficient for their use, we may lawfully take the rest, there being more than enough for them and us.⁶⁹

Esta não era, porém, a verdade dos factos. Quando os ingleses chegaram à costa da Nova Inglaterra, fazia séculos que os índios «melhoravam» a terra, cultivando-a. Regiam-se igualmente por conceitos de uso da terra bem elaborados e estruturados, sendo extremamente exactos nos limites das terras que pertenciam a este ou aquele povo. Não concebiam, no entanto, que um único indivíduo pudesse explorar a terra para seu exclusivo proveito, pecuniário ou outro, de acordo com o conceito europeu de propriedade privada.⁷⁰ Como já tive oportunidade de afirmar, ao contrário dos espanhóis, os ingleses não saíram da pátria de origem em busca do Eldorado. Precisavam de terra e de largueza que começavam a não ter numa Inglaterra que atingira os cinco milhões de habitantes na altura em que foi fundada a primeira colónia britânica permanente no «Novo Mundo». Ainda ao contrário dos espanhóis, a maioria dos ingleses nunca pensou regressar a Inglaterra, fazendo-se acompanhar pelas respectivas famílias. E se, no início, alguns ainda pudessem ter posto essa hipótese, a guerra civil de 1642-49 deve tê-los demovido da ideia. Outra diferença importante entre as colonizações espanhola e inglesa prende-se com o permanente debate efectuado pelos espanhóis sobre as questões éticas da conquista, independentemente da racionalização retorcida e contraditória do genocídio que estavam a cometer.

Os colonos britânicos e respectivos ministros, por outro lado, nunca desenvolveram um esforço sério para converter os índios à fé cristã, nem estes se mostraram receptivos a assimilá-la. Com os ingleses a exigirem cada vez mais terra e os índios a não cederem nem no campo espiritual nem no secular, estavam reunidos os

⁶⁹ John Winthrop, “Reasons to be Considered, and Objections with Answers”, reproduzido em Edmund S. Morgan, ed., *The Founding of Massachusetts: Historians and the Sources*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1964, p. 175.

⁷⁰ Ao arripio da doutrina da legitimidade da usurpação das terras índias, dominante no pensamento da elite colonizadora da Nova Inglaterra, Roger Williams, em *A Key into the Language of America*, um guia para a linguagem dos Narragansett publicado em Inglaterra em 1643, depois de pôr ênfase no conhecimento exacto dos limites das terras que pertenciam a este príncipe ou aquele povo e na maneira simples e honesta como aqueles índios negociavam, põe em causa uma “sinfull opinion amongst many that Christians have right to *Heathens Lands*” (93 [Chapter XVI]). Ao advogar igualmente a separação da Igreja e do Estado, não admira que houvesse sido proscrito. Como muito bem nos diz Irene Ramalho Santos, “[l]ong before *A Key* was published in England in 1643, Williams had become *persona non grata* in the Massachusetts Bay Colony No wonder he was banished from the Colony in 1635” (Ramalho Santos, 2013: 15). Irene Ramalho Santos acrescenta ainda que esta proscricção só foi oficialmente revogada em 1936.

elementos de que os colonos necessitavam para provar que os índios eram uma raça inferior e inconvertível à civilização e fé cristãs. Referindo-se aos puritanos da Nova Inglaterra, escreve Sacvan Bercovitch:

The Puritans, despite their missionary pretenses, regarded the country as *theirs* and its natives as an obstacle to *their* destiny as Americans. They could remove that obstacle either by conversion (followed by “confinement”), or else by extermination; and since the former course proved insecure, they had recourse to the latter. The Spanish, for all their rhetoric of conquest, regarded the country as the Indians’ and native recruitment as essential to their design of colonization. (1975, 141)

Mas ao mesmo tempo, segundo David Stannard, Deus encarregou-se de providenciar um lugar “for his Christian children in this wilderness by slaying the Indians with plagues of such destructive power that only in the Bible could precedents for them be found.” Assim sendo, outra não poderia ser a conclusão: “God’s desire, proved by his unleashing wave upon wave of horrendous pestilence – and pestilence that killed selectively only Indians – was a command to the saints to join his holy war” (1992: 239).

O Mito da Fronteira é o mais antigo e mais *americano* dos mitos americanos. A sua função ideológica original foi, de acordo com Richard Slotkin, explicar e justificar a fundação das colónias americanas. Serviu depois para explicar o rápido crescimento económico e a emergência da América como um poderoso estado-nação. A separação física da metrópole, num movimento «para fora», implicou uma associação necessária do «progresso» à expansão territorial. O primeiro movimento consistiu na transplantação de comunidades metropolitanas para um ambiente visto como hostil do outro lado do oceano, com condições mais primitivas do que as que deixavam em casa. Fundadas as primeiras colónias, este movimento foi depois replicado com a fundação de novas colónias,

“projected at some distance from the colonial metropolis into a further and more primitive wilderness. Thus the processes of American development in the colonies were linked from the beginning to a historical narrative in which repeated cycles of *separation* and *regression* were necessary preludes to an improvement in life and fortune” (Slotkin, 1998: 11).

Para além dos ciclos da separação e da regressão, Slotkin identifica outro elemento central neste processo: o *conflito*. De cada vez que os europeus pretendiam fundar uma colónia ou um povoado tinham de lutar contra um ambiente natural estranho – logo ameaçador –, e contra os nativos que se sentiam em casa nesse ambiente.

Violence is central to both the historical development of the Frontier and its mythic representation. The Anglo-American colonies grew by displacing Ameridian societies and enslaving Africans to advance the fortunes of White colonists. As a result, the “savage war” became a characteristic episode of each phase of westward expansion (1998: 11).

No contexto do mito da fronteira, progresso e violência andaram sempre de mãos dadas, não interessando as várias mudanças no paradigma de «progresso». Em todos os estados do seu desenvolvimento, afirma Slotkin, o mito da fronteira “represented the redemption of American spirit or fortune as something to be achieved by playing through a scenario of separation, temporary regression to a more primitive or ‘natural’ state, and *regeneration through violence*” (1998: 12). No centro deste cenário de violência encontra-se a «guerra selvagem», fundada no princípio de que as diferenças sociais e políticas entre colonos e índios eram de tal ordem que tornavam impossível a coexistência entre os nativos e os europeus noutra base que não fosse a da subjugação. Estas guerras tornaram-se rapidamente em guerras de extermínio, em que um dos lados tenta erradicar os seus inimigos, sendo os índios sempre acusados de instigar as hostilidades. Aqui reside mais uma diferença entre a colonização espanhola e a colonização inglesa. Os espanhóis, como afirmei anteriormente, tentaram aliviar o incómodo moral da matança debatendo as questões éticas que esta levantava; os ingleses, para atenuar o mesmo incómodo, fizeram dos índios bodes expiatórios.

O herói do mito – muitas vezes apelidado de «pioneiro» – tem de atravessar a linha que divide a civilização da selvajaria, penetrar no “Indian Country” e vivenciar uma regressão a um modo de vida mais natural e primitivo “so that the false values of the ‘metropolis’ can be purged and a new, purified social contract enacted”, diz Slotkin (14). Vou citar um último passo deste historiador, muito eloquente em relação às semelhanças entre o cristão-soldado de que falei mais acima e o herói do mito da fronteira:

Because the border between savagery and civilization runs through their moral center, the Indian wars are, for these heroes, a spiritual or psychological struggle which they win by learning to discipline or suppress the savage or “dark” side of their own human nature. Thus they are mediators of a double kind who can teach civilized men how to defeat savagery on its native grounds – the natural wilderness, and the wilderness of the human soul. (1998: 14)

Em 1890, com o massacre de Wounded Knee, a História anuncia o fim oficial das «guerras índias» e começa a relegar os nativos para as páginas dos seus manuais. Mas o índio, apesar dos apelos de directores de jornais como L. Frank Baum e da irreduzibilidade de comissários como Columbus Delano, não desaparecera para sempre. A

população indígena estava agora reduzida a dois e meio por cento do seu número inicial e o governo dos Estados Unidos apoderara-se de mais de noventa e cinco por cento das terras aborígenes. As pequenas parcelas de terra que ficaram na posse dos índios por volta de 1900 eram consideradas sem valor, improdutivas e suficientemente longínquas para que os sobreviventes fossem morrendo à míngua longe da vista da sociedade dominante. No entanto, como o «problema índio» subsistia, foram postas em prática algumas políticas federais destinadas a dar uma aparência de humanitarismo à erradicação definitiva das populações e culturas nativas, ao mesmo tempo que se reduziam os custos com o empreendimento. Uma destas políticas, a da «assimilação», já vinha a ser pensada desde o tempo da administração de Ulysses S. Grant, em meados dos anos de 1870.⁷¹ Nos primeiros anos do século XX, altos funcionários como o Comissário dos Assuntos Índios Francis Leupp deixaram bem explícito que o objectivo era então “kill the Indian, spare the man”, servindo a política de assimilação para pulverizar o que restava de organização tribal e transformar unilateralmente os índios em «cidadãos» e «proprietários».⁷² O sucessor de Leupp, Charles Burke, seguiu a mesma cartilha. O objectivo declarado era acabar com o que restava da América nativa da forma mais rápida e eficiente possível.

Nas políticas seguidas por Leupp e Burke são visíveis os efeitos da Lei Dawes de 1887, responsável pelo esvaziamento do carácter colectivo da posse da terra que era ainda manifesto entre os nativos no início do período das reservas, impondo no seu lugar um modelo supostamente mais «civilizado» de propriedade privada. Esta lei veio também introduzir uma novidade da maior importância no ordenamento jurídico dos Estados Unidos da América: os índios passaram a ser considerados como tal com base na “quantidade de sangue”, isto é, um critério genético em vez do tradicional critério político da nacionalidade.⁷³ Para poderem receber uma parcela de 160 acres (0,65 km²), um índio

⁷¹ Ver Francis Paul Puchra, *Americanizing the American Indian: Writings of the “Friends of the Indian,” 1800-1900* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1973).

⁷² Leupp dedicou o seu livro *The Indian and His Problem* (New York: Scribner’s, 1910) a Theodore Roosevelt, autor de *The Winning of the West* (1894), obra claramente influenciada pela ideologia do determinismo racial já em voga na época. Atente-se no seguinte passo: “The most ultimately righteous of all wars is a war with savages, though it is apt to be also the most terrible and inhuman. The rude, fierce settler who drives the savage from the land lays all civilized mankind under a debt to him.... [I]t is of incalculable importance that America, Australia, and Siberia should pass out of the hands of their red, black, and yellow aboriginal owners and become the heritage of the world dominant races” (Lincoln: Bison Books, 1995, Vol. 3: 45-46).

⁷³ Apesar de haver critérios relacionados com o sangue desde 1705, na Virgínia, com leis limitativas dos direitos de pessoas com metade de sangue índio ou mais, este critério foi largamente aplicado com a entrada em vigor da Lei da Reorganização Índia, de 1934.

«chefe de família» teria de ter pelo menos metade de sangue índio de um «grupo tribal» reconhecido pelo governo federal. Não era possível, por exemplo, possuir um quarto de sangue índio por via da descendência de quatro tribos diferentes através de casamentos mistos. Escusado será dizer que estes critérios não só constituíam a negação de uma das mais importantes prerrogativas dos povos nativos – a definição das suas próprias políticas –, como faziam com que houvesse muito menos índios elegíveis do que as parcelas de terra disponíveis. A terra que sobrou do loteamento foi declarada excedente e ficou disponível para grandes empresas e monopólios (caminhos de ferro, por exemplo), bem como para colonos brancos, ou foi incorporada em parques e florestas nacionais. Dos 150 milhões de acres (mais de 607 000 km²) na posse dos índios em 1887, não sobravam mais de cinquenta milhões (202 347 km²) por altura da Lei da Reorganização Índia (Indian Reorganization Act), em 1934.⁷⁴ Mas em relação à Lei Dawes há ainda outros aspectos importantes a considerar: os índios que aceitavam as terras eram imediata e unilateralmente transformados em cidadãos dos Estados Unidos e durante vinte e cinco anos não eram proprietários de pleno direito das mesmas.⁷⁵

Entretanto, em 1894, ano da primeira revisão da Lei Dawes, quase toda a diversidade das práticas religiosas e espirituais indígenas havia já sido banida por lei e a maioria das crianças índias fora retirada às respectivas famílias e enviada para colégios internos a centenas ou milhares de quilómetros de distância, onde sofriam pesados castigos se fossem apanhadas a falar as suas línguas maternas ou a praticar as suas

⁷⁴ De acordo com o relatório final (1979) da «Indian Claims Commission», criada pelo Congresso em 1946, os Estados Unidos não podem invocar qualquer esteio legal para o uso e ocupação de aproximadamente um terço do seu território. Esta comissão admitiu que, depois de mais de trinta anos de investigação exaustiva, não conseguiu descobrir “any treaty, any agreement, nor even a unilateral act of Congress” by which the country could legally assert jurisdiction over about 750 million acres of territory it had long since grown accustomed to claiming as its own ‘domestic’ property.” Ver Russel Barsh, “Indian Land Claims Policy in the United States,” *North Dakota Law Review*, 58, 1982.

⁷⁵ Ver Ward Churchill and Glenn T. Morris, “Key Indian Laws and Cases” in M. Annette Jaimes (ed.), *The State of Native America: Genocide, Colonization, and Resistance*. Boston: South End Press, 1992: 13-21. A Lei Dawes foi sujeita a duas alterações, a primeira em 1891 e a segunda em 1906. Esta última, rebaptizada «Lei Burke», segundo o nome do comissário da época, deixou de conceder automaticamente a cidadania aos índios proprietários, tendo estes de provar primeiro que conseguiam ser auto-suficientes, mediante a emissão de um certificado, o que tanto podia acontecer apenas ao fim de 25 anos ou antes desse prazo. Àqueles que obtinham o certificado, eram levantadas as restrições à venda das terras, passando estas a estar sujeitas ao pagamento de impostos. Aconteceu muitas vezes que os funcionários encarregados do «certificado de competência» outorgavam-no unilateralmente a índios que não tinham manifestado interesse na cidadania americana. Para uma leitura aprofundada desta questão ver Janet A. McDonnell, *The Dispossession of the American Indian 1887-1934* (Bloomington: Indiana University Press, 1991).

tradições espirituais, não podendo vestir-se ou usar o cabelo como era seu costume nem ter qualquer contacto com amigos ou familiares, ao mesmo tempo que eram doutrinadas nos valores cristãos enquanto aprendiam a desempenhar tarefas para depois servirem como trabalhadores e funcionários da sociedade dominante.⁷⁶

Chegados ao ano de 1924, ao abrigo da Lei da Cidadania Índia («Indian Citizenship Act»), todos os indígenas que habitassem dentro das fronteiras dos Estados Unidos foram unilateralmente declarados cidadãos americanos, com todas as obrigações decorrentes desse estatuto, mantendo-se como meros «filiados» nas respectivas «tribos».⁷⁷ Esta lei foi pensada como a última instância da política de assimilação na sua forma original, devendo as reservas ser dissolvidas com a conseqüente dispersão da população nativa sobrance nos anos a seguir. Nos últimos anos de 1920, no entanto, uma descoberta e uma ilação vieram alterar o rumo dos acontecimentos. Em primeiro lugar, começou a tornar-se cada vez mais evidente que as parcelas de terra «sem valor» deixadas para os índios eram ricas em carvão, petróleo, gás natural, cobre e outros minérios (no final dos anos 60 verificou-se que cerca de dois terços de todo o urânio dos Estados Unidos se localizavam em reservas índias). Como a corrida ao petróleo no Oklahoma havia claramente demonstrado, colocar esses recursos no domínio público não constituía a maneira mais eficiente e lucrativa de os explorar. Segundo W. Churchill,

[o]nly by continuing to hold reserved native lands in trust could the federal government retain its prerogative to engage in centralized planning—which resources would be “developed” at what pace, by whom, and at what royalty rates—with respect to disposition of the minerals within them. It thus became necessary to preserve the reservations and at least some of the peoples resident to them, albeit in a perpetually destitute and subjugated condition (1997: 247).

Assim, quase da noite para o dia, os aspectos mais extremos da política de assimilação foram substituídos por um modelo de colonialismo doméstico, concebido em particular por John Collier, Comissário dos Assuntos Índios da administração presidida por

⁷⁶ O coronel Richard H. Pratt foi figura de destaque na política de imersão do índio nos valores euroamericanos com a fundação da Carlisle Indian Industrial School. Destaco um passo retirado da sua obra *Battlefield and Classroom: Four Decades with the American Indian, 1867-1904* (Norman: University of Oklahoma Press, 2004, p. 335): “In Indian civilization I am a Baptist, because I believe in immersing the Indian in our civilization and when we get them under holding them there until they are thoroughly soaked.”

⁷⁷ Acerca da renomeação formal/oficial das nações indígenas, passando estas a serem designadas por tribos, ver Ward Churchill, “Naming Our Destiny: Toward a Language of American Indian Liberation”, in *Indians Are Us? Culture and Genocide in Native North America*. Monroe, ME: Common Courage Press, 1994: 291-357.

Franklin D. Roosevelt.⁷⁸ Nos termos da Lei da Reorganização Índia («Indian Reorganization Act»), de 1934, o que restava das formas tradicionais de governação índia foram substituídas por estruturas «mais democráticas» construídas a partir de Washington, que serviram, e continuam a servir “as the essential apparatus of control by which native resources might be consumed on an almost cost-free basis while providing the illusion of indigenous endorsement of and participation in the process of exploitation”, nas palavras de W. Churchill (1997: 247). Não se pode dizer que os povos indígenas tenham sido excluídos do «New Deal».

O «problema índio», porém, teimava na sua subsistência. Era necessário cortar cada vez mais na despesa da administração interna, sobretudo na ressaca de uma guerra mundial. Em 1947, a «Senate Civil Service Committee» (algo de parecido com a Comissão do Orçamento, Finanças e Administração Pública da Assembleia da República) promoveu uma série de audições para determinar onde se podiam cortar ou reduzir despesas do Estado. Dentro das escolhas possíveis, com o Congresso controlado pelos Republicanos, os programas menos defensáveis resultantes do «New Deal» – na óptica de congressistas e senadores – foram os primeiros a serem postos em causa. Sem surpresa, na lista de cortes figurava o Gabinete de Assuntos Índios. A comissão pediu a William Zimmerman, comissário interino do Gabinete, para elaborar um relatório com propostas de redução de gastos com pessoal «libertando» algumas tribos da tutela federal. Zimmerman foi tão equilibrado quanto seria possível naquele contexto, prevendo sempre o consentimento das tribos a partir da prévia compreensão destas daquilo que lhes era proposto. Segundo Vine Deloria, Jr., “[t]he suggestions were basically sound. They incorporated plans that had been discussed in the past between the bureau and the tribes. If carried out according to the original design, the program would have created a maximum of self-government and a minimum of risk until the tribes had confidence and experience in the program” (1988: 59). Mas, infelizmente para muitas tribos, a comissão não aceitou as sugestões de Zimmerman.

Em 1950, Dillon S. Myer assumiu a chefia do Gabinete de Assuntos Índios, depois de ter estado à frente da «War Relocation Authority» (1942-1946), responsável pelo internamento forçado de americanos de origem nipónica em campos de concentração

⁷⁸ Sobre as políticas postas em prática por Collier ver sobretudo Lawrence C. Kelly, *Assault on Assimilation: John Collier and the Origins of Indian Policy Reform* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1983). É verdade que Collier restituiu às reservas algum grau de autogoverno, mas mesmo a maneira como as tribos se deveriam autogovernar era formatada pelo governo federal.

– não vejo que outra designação poderiam ter – construídos para o efeito. Para não me alongar muito mais neste capítulo, passo a resumir as ideias que Myer quis ver postas em prática, e muitas foram-no: acabar com o reconhecimento federal – e respectiva tutoria – de tribos que, segundo o governo, estariam em condições de se autogovernarem; deslocar os índios das reservas para grandes cidades; transferir os serviços de educação para as escolas públicas locais; transferir as práticas de desenvolvimento agrícola para sectores do Estado; retirar os serviços de saúde do Gabinete (incluindo a gestão de cerca de sessenta hospitais); sujeitar as terras tribais à jurisdição federal.⁷⁹ Todas estas políticas foram acompanhadas pela extinção pura e simples de cento e oito nações indígenas. Algumas, como os Menominee, do Wisconsin, e a Confederação de Tribos dos Índios Siletz, actualmente no Oregon, voltaram a ser reconhecidas depois de persistente luta.

Não vou terminar este capítulo sem fazer breve referência a alguns episódios perfeitamente enquadráveis na prática de genocídio ao abrigo do Artigo II da Convenção Para a Prevenção e Punição do Crime de Genocídio da ONU. Na década de 70 do século passado, o «Indian Health Service», então integrado no «Bureau of Indian Affairs», aplicou um programa secreto que resultou na esterilização não consentida, por falta de informação, de cerca de quarenta e dois por cento de todas as mulheres índias dos Estados Unidos em idade de procriação, antes de, alegadamente, ter sido posto fim ao dito programa em 1976. Neste período, o mesmo tipo de programas visou outras comunidades: a esterilização forçada de cerca de um terço das mulheres em idade fértil em Porto Rico, quarenta e quatro por cento das porto-riquenhas em New Haven e cinquenta e um por cento em Hartford, Connecticut. Uma década depois, de meados a finais dos anos 80, as crianças Inuit da região de North Slope, Alaska (riquíssima em petróleo), serviram de ratinhos de laboratório na administração de vacinas contra a hepatite que haviam sido banidas pela OMS devido a suspeitas de que as ditas vacinas poderiam estar ligadas à transmissão do vírus do VIH. Quando o relatório da OMS foi descoberto pelos nativos do Alaska, que passaram a recusar a inoculação das suas crianças, os testes foram deslocados para o continente, tendo por alvo crianças a viver em reservas. O governo federal demonstrou assim não ter quaisquer pruridos em sacrificar

⁷⁹ Ver *An Autobiography of Dillon S. Myer*. Tape recorded interview conducted by Helen S. Pryor, Washington, D.C., in 1970. Regional Oral History Office, The Bancroft Library, University of California, Berkeley. Published in 1970, capítulo XIII: 270-283. Consultado a 16.06.2015 em https://openlibrary.org/books/OL7057677M/An_autobiography_of_Dillon_S._Myer

toda uma geração de vários grupos indígenas para aumentar os lucros de, pelo menos, duas gigantes farmacêuticas.

Estas experiências médicas, no entanto, não constituem novidade para os nativos de North Slope. Em 1995, no programa de televisão *60 Minutes*, transmitido pela CBS, foi revelado que, de início a meados dos anos 50, o Ministério da Defesa administrou secretamente doses de urânio enriquecido a Inuites para estudar os efeitos a longo prazo desta contaminação no organismo humano. Os resultados foram os esperados: crianças deformadas (quando as mulheres não ficavam logo estéreis à partida) e mortes por cancro no meio de um sofrimento horrível. Podemos perguntar: qual a diferença entre este sistema e o sistema nazi?⁸⁰

⁸⁰ Sobre este assunto ver Ward Churchill, *A Little Matter of Genocide*, 249.

CAPÍTULO 3

A POESIA ÍNDIA E O DERRADEIRO DESTINO LITERÁRIO DA AMÉRICA

A tomada de Alcatraz em 1969, a ocupação do edifício do BIA em Washington, D.C. em 1972 e de Wounded Knee em 1973 fizeram os índios americanos saltar directamente do descanso eterno que lhes fora reservado no túmulo dos livros de História para a contemporaneidade. Antes de 1973, alguém que folheasse uma publicação que tivesse no título algo como *Native American Literature* iria encontrar mitos originais, canções e cânticos traduzidos das línguas nativas para o Inglês. A partir dessa data, um livro com o mesmo título passou a oferecer contos, poemas, peças de teatro e excertos de romances. Chegara o momento de os/as autores/as nativos/as se afirmarem enquanto uma comunidade de artistas modernos.

A literatura americana nativa publicada, ao contrário do que muita gente mal informada ainda hoje julga, começou bem antes de N. Scott Momaday ter publicado *House Made of Dawn* em 1968, ganhando notoriedade no ano seguinte com a atribuição do Prémio Pulitzer. Há quase duzentos e cinquenta anos, Samson Occom (Mohegan), missionário presbiteriano, publicou *A Sermon Preached at the Execution of Moses Paul, an Indian* (1772). Nesta peça de oratória, popular nos Estados Unidos dessa época e exemplificada nas obras de Increase e Cotton Mather, Occom demonstra toda a sua destreza de pregador perante o seu auditório misto, talvez maioritariamente branco, descrevendo os efeitos devastadores do álcool no seio das famílias índias.

No século XIX, a maioria dos autores índios escreveu obras habitualmente classificadas como «não-ficção»: literatura de protesto, autobiografias e etnohistórias, enquanto resposta às restrições/anulações dos direitos dos americanos nativos e às tentativas de os expulsar das suas terras ancestrais. A obra de Elias Boudinot, *An Address to the Whites* (1826) é exemplo eloquente dessa literatura de protesto, afirmando o autor que as especulações e conjecturas sobre a possibilidade ou impossibilidade de «civilizar» os índios eram completamente estéreis e deslocadas, bastando olhar para o modelo dos cherokees. O mais conhecido e acutilante autor de protesto dos anos de 1830 foi William Apes (Pequot). A sua obra *Experiences of Five Christian Indians of the Pequot Tribe* (1833) inclui um apêndice intitulado «An Indian's Looking Glass for the White Man», onde Apes ataca violentamente o preconceito dos brancos contra os índios, exemplificado

na retirada do direito de voto aos nativos devido à cor da pele, resultado das novas leis sobre miscigenação aprovadas pelo estado do Massachusetts, sem esquecer a aprovação da «Indian Removal Bill». Apes juntou-se à tribo Mashpee na luta desta pela sua autodeterminação, tendo desempenhado importante papel no êxito singular obtido pelos nativos desta tribo com a sua obra *Indian Nullification of the Unconstitutional Laws of Massachusetts, Relative to the Mashpee Tribe* (1935). Talvez a mais eloquente obra de William Apes seja *Eulogy on King Philip* (1836), onde o autor faz o contraste entre o tratamento desumano infligido pelos Puritanos às tribos da Nova Inglaterra com a generosidade dos nativos para com os recém-chegados. Depois da publicação desta obra, Apes desapareceu de vista e nada mais se sabe da sua vida.

Na primeira metade do século XIX, muitos autores dedicaram-se a escrever a história/estórias das suas tribos/nações a partir das respectivas tradições orais. David Cusick (Tuscarora), George Copway (Ojibwa) – também ele escritor de protesto – e Peter Jones (Ojibwa) são nomes a reter. Apes e Copway escreveram também autobiografias, género muito cultivado por autores índios. O último é igualmente autor do primeiro livro de viagens escrito por um índio norte-americano: *Running Sketches of Men and Places, in England, France, Germany, Belgium, and Scotland* (1851). A segunda metade do século XIX foi particularmente trágica para muitas nações índias, devido às profundas alterações na relação com a terra introduzidas pela Lei Dawes e à migração forçada para oeste. Sarah Winnemucca (Pauite) foi talvez a única mulher índia a publicar uma história pessoal e tribal nesse século. *Life Among the Piutes* (1883) é uma crónica poderosa sobre o impacto da mudança de território na vida tribal e também sobre o estatuto das mulheres na sociedade pauite.

A partir de meados do século XIX, os autores índios – muito poucos, na verdade – começaram a publicar poesia e ficção. John Rollin Ridge é reconhecido como o primeiro autor índio a publicar um romance. *The Life and Adventures of Joaquín Murieta* (1854) não é um romance especificamente sobre índios, retratando a maneira como o tratamento injusto dado pelos brancos a um mestiço leva este a procurar vingança contra o opressor. Os poemas de Ridge, publicados a título póstumo (1868), talvez formem o primeiro volume integral de poesia da autoria de um índio. E. Pauline Johnson (Mohawk) mereceu grande apreço da crítica no Canadá, onde nasceu, e na Grã-Bretanha pelo seu volume de poesia *The White Wampum* (1895), sendo uma das autoras índias mais lidas nos Estados Unidos. De modo geral, todos os autores índios que publicaram poesia no século XIX foram fortemente influenciados pela estética do romantismo.

À medida que foram sendo escolarizados, os índios interessaram-se por grande diversidade de géneros. Muitas tribos índias fundaram jornais, sendo os cherokees jornalistas particularmente activos. Alexander Posey, criado no seio da cultura creek, foi o primeiro autor índio a publicar sátiras. As suas “Fus Fixico Letters”, denunciando a corrupção local e as tentativas fraudulentas de ficar com as terras dos índios, escritas em inglês “creek-style”, onde abundam os regionalismos (do Oklahoma), foram amplamente reimpressas, incluindo em jornais da costa leste. Will Rogers (Cherokee) foi o humorista mais popular do seu tempo (anos 20 do século passado), tendo desenvolvido o que acabaria por se tornar no seu *medium* escrito mais poderoso: o telegrama diário, que chegou a ser publicado em mais de trezentos e cinquenta jornais. Charles Alexander Eastman (Sioux) foi um escritor amplamente lido no início do século XX. *Indian Boyhood* (1902), *The Soul of the Indian* (1911) e *From the Deep Woods to Civilization* (1916) são obras poderosas, respectivamente, pelo que revelam de um passado ainda feliz, de uma ética índia, e da adaptação à vida na reserva, incluindo a sua experiência enquanto médico e a desilusão com os valores da civilização que havia adoptado. Eastman foi o primeiro índio licenciado em medicina (na Universidade de Boston). A mais trágica coincidência da vida de Eastman foi ter começado a exercer medicina na reserva sioux de Pine Ridge quando aconteceu o massacre de Wounded Knee. Ohiyesa [O Vencedor], assim rebaptizado na sua língua já na última infância, foi o único médico a deslocar-se ao local do massacre e a testemunhar o horror daquela carnificina em *From the Deep Woods to Civilization*.⁸¹

Para abreviar uma longa história, os autores índios começaram a dedicar-se mais à ficção a partir do final da década de 20 do século passado. A maior parte dos romances publicados abordam a temática da luta dos mestiços para encontrarem o seu lugar tanto no mundo índio como no branco, casos de autores como Mourning Dove, John Joseph Mathews e D’Arcy McNickle. Não quero deixar de fora a grande contista Zitkala Sa [Gertrude Bonin] e o dramaturgo Lynn Riggs, que viu várias peças suas adaptadas na Broadway. Poucos poetas publicaram na primeira metade do século XX. Alexander Posey e Lynn Riggs são excepções. Dos autores da primeira vaga que Kenneth Lincoln apelidou de *Native American Renaissance* (1983: 8), só Maurice Kenny (Mohawk)

⁸¹ Ver a edição em língua portuguesa (*Dos Confins dos Bosques Para a Civilização*. Tradução de Fernando Gonçalves. Lisboa: Antígona, 2006): 103-110.

começou a publicar nos anos de 1950, muito embora tenha publicado a maior parte da sua obra na década de 1970.⁸²

Deixei propositadamente de fora deste resumo da literatura índia publicada uma obra que teve influência marcante tanto nos Estudos Americanos Nativos, como no panorama da literatura americana em geral. *Black Elk Speaks, Being the Life Story of a Holy Man of the Oglala Sioux, as told through John G. Neihardt* (1932) é, desde há muito, uma obra ubíqua nos *Native American Studies*. Ao mesmo tempo, trata-se de um texto que nos ajuda a ilustrar a complexa relação entre literatura índia oral e tradução.⁸³ Após um primeiro encontro de apresentação, John Neihardt regressou ao lugarejo de Manderson, na reserva de Pine Ridge, na Primavera de 1931, acompanhado pelas filhas Enid e Hilda, para ouvir a história da vida de Hehaka Sapa (Alce Negro). Ben Black Elk, filho de Alce Negro, serviu de intérprete, enquanto Enid utilizou as suas qualidades de estenógrafa para registar a narrativa e as conversas, que tiveram lugar no seio de uma família alargada, acabando alguns amigos por também participarem na construção da narrativa (Urso em Pé colaborou igualmente com as ilustrações).

Numa feliz formulação de Kenneth Lincoln, Alce Negro “spoke out of a performing textual vortex” (1983: 27). Por outro lado, o facto de a narração ter tido lugar entre familiares e amigos de ambos os lados conferiu-lhe um carácter mais tribal, algo muito distinto de um relato biográfico convencional. John Neihardt teve depois de traduzir as «traduções» feitas na hora pelo filho de Alce Negro a partir das transcrições da filha, servindo-se de uma certa licença poética, chegando mesmo a falar pelo grande homem-medicina. O percurso desta obra começa na narrativa do visionário homem-santo, contando e cantando a história do seu povo por intermédio de um filho-intérprete, ouvindo muito da «Grande Visão» do seu pai pela primeira vez, prosseguindo por intermédio de um tradutor-poeta que fixou a história em livro, até chegar ao leitor.⁸⁴

⁸² Para este resumo da literatura publicada por autores índios até 1968 servi-me essencialmente de duas obras: Andrew Wiget, ed., *Handbook of Native American Literature* (New York: Garland Publishing, Inc., 1994) e A. LaVonne Brown Ruoff, *American Indian Literatures: An Introduction, Bibliographic Review, and Selected Bibliography* (New York: The Modern Language Association of America, 1990).

⁸³ Servir-me-ei preferencialmente da versão em língua portuguesa : *Alce Negro Fala. A História da Vida de um Homem-Santo dos Sioux Oglala. Contada por Intermédio de John G. Neihardt.* (Tradução de Fernando Gonçalves e Júlio Henriques. Lisboa: Antígona, 2000).

⁸⁴ A veia épica de John Neihardt, notória em obras como *A Cycle of the West*, levou-o a dar uma cadência bíblica à performance oral original, como é perceptível a partir das transcrições reunidas por Raymond DeMallie (*The Sixth Grandfather. Black Elk's Teachings Given to John G. Neihardt*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1984). Sobre o papel de Neihardt na

Podemos dizer, pelos vários exemplos disponíveis, que a literatura americana nativa é literatura – e cultura – em tradução. Os exemplos de *Sun Chief, Son of Old Man Hat, The Autobiography of a Papago Woman, Crashing Thunder, My People the Sioux, Black Elk Speaks, Lame Deer Seeker of Visions* e *Fools Crow* são mais do que eloquentes. Apesar das diferenças entre os casos de *Lame Deer Seeker of Visions* e *Black Elk Speaks*, por exemplo, sendo que Veado Coxo contou a sua história em inglês a Richard Erdoes, não deixamos de perceber que o modelo de trabalho neste campo é necessariamente colaborativo, intertribal e recíproco. No entanto, é necessário nunca perder de vista a fenda entre a linguagem enquanto produto e a linguagem enquanto processo. Os povos tribais podem demonstrar desconfiança compreensível de uma forma escrita (de literatura) que fixa ideias espirituais. Os primeiros xamãs cherokees que adaptaram o silabário de 86 caracteres fixado por Sequoyah em 1821 esconderam as suas transcrições em árvores e sótãos, receosos de uma mais que possível exploração por parte do homem branco, lembra Peter Nabokov.⁸⁵

A relação entre literatura(s) ameríndia(s) e tradução levanta questões complexas que são igualmente de grande relevo para a leitura da poesia de Simon Ortiz, poeta educado apenas no seu Keresan materno até ingressar na escola primária aos 6 anos. Antes de problematizar esta questão na obra poética de Ortiz, interessa analisá-la no contexto da chamada «tradição oral», tantas vezes evocada com falta de rigor e sem a necessária complexificação. Reconhecer o hiato entre as nossas experiências da vida quotidiana, em conjunto com as nossas experiências estéticas – literárias em particular –, e as mesmas experiências no seio dos americanos nativos é fundamental para podermos questionar o nosso etnocentrismo enquanto critério de avaliação. Este etnocentrismo é responsável pelo entendimento que alguns críticos têm das literaturas americanas nativas, analisando-as enquanto exemplos locais de formas, temas e valores universais. Depois de assinalar o caso de um reputado etnomusicólogo, Alan Merriam, que havia criticado uma tribo – e, por extensão, os índios em geral – por aquela não possuir um léxico de termos estéticos e não existir manipulação da forma pela forma, escreve Andrew Wiget:

escrita de *Black Elk Speaks* e a polémica subsequente, ver Lucile F. Aly, *John Neihardt: A Critical Biography* (Amsterdam: Rodopi, 1977): 172-73, e Sally McCluskey, “*Black Elk Speaks: And So Does John Neihardt*,” *Western American Literature* 6 (4) (Winter 1972): 231-42.

⁸⁵ Peter Nabokov, “American Indian Literature: A Tradition of Renewal,” *ASAIL Newsletter* 2 (Autumn 1978): 31-40.

Why people should be so obtuse as to maintain performance traditions with evident delight for centuries when these traditions supposedly lack any evident aesthetic value is a question Merriam never asks. Like other universalists, he never asks the question because he has already dismissed the only answer that counts: “aesthetics,” Merriam writes, “is not considered to be the same as the values implied in making choices.” (1996: 5)

O facto de muitas literaturas orais ameríndias não terem um glossário de «termos estéticos» não as impede de possuírem uma ampla série de recursos formais para a construção das suas narrativas. Segundo Wiget, “[b]y manipulating content as well as these formal resources, the performer establishes the unique relationship of performance to the genre tradition” (1996: 12). Era desta maneira que Yellowman, o *storyteller* navajo, conseguia identificar as marcas dos diferentes géneros em que surgia o Coiote. Dell Hymes também conseguiu identificar transformações radicais de material de um género para outro, conhecidas por metáfrases, nas literaturas orais americanas nativas.⁸⁶ A natureza essencialmente metafórica da literatura oral índia americana, diz Wiget, leva a que ainda hoje muitos tradutores cometam o erro comum de assumirem que uma unidade linguística que nos parece uma metáfora tem a mesma força junto dos falantes originais: “[t]o translate the Choctaw word for ‘horse’ into ‘big deer’ or the word for ‘sugar’ into ‘sweet salt’ would simply be precious”, conclui o crítico (1996: 13).

As noções de autor e de público nas literaturas orais índias diferem bastante das mesmas categorias nas literaturas ocidentais, essencialmente escritas. Em relação à noção de autor, talvez a principal diferença consista na ausência de direitos individuais de propriedade intelectual; não significa isto que diferentes géneros de literatura, cantada ou falada, não fossem pertença de um grupo que, por sua vez, poderia ser uma fracção da mesma comunidade. A pertença individual, no entanto, era a excepção. Acontecia, sobretudo, em certos tipos de canções onde se articulavam fontes pessoais de poder espiritual adquiridas em sonhos. Não significa isto, no entanto, que todos os géneros de literatura oral admitissem uma performance apropriada e competente por parte de qualquer pessoa. Para além de critérios estéticos, o grau de competência performativa encontrava-se muitas vezes associado a determinado papel ou estatuto, com implicações na idade, no sexo, na filiação no clã mais indicado, e outras. Casos há em que vincar um

⁸⁶ Ver Barre Toelken, “The ‘Pretty Languages’ of Yellowman: Genre, Mode and Texture in Navajo Coyote Stories.” *Genre* 2 (1969): 211-35, e Dell Hymes, “*In Vain I Tried to Tell You*”: *Essays in Native American Ethnopoetics*. (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1981): 87. Os poetas imagistas dos anos 20 adoptaram rapidamente o que perceberam ser a natureza metafórica e a grande compressão poética da literatura oral índia americana, assunto a que darei o devido relevo mais adiante.

interesse pessoal no objecto da performance pode equivaler à reclamação de direitos de autor, levando Wiget a afirmar que, em certos sentidos, as obras podem ser classificadas como autobiográficas (1996: 14). Em “Individualism and Mythological Style”, Gladys Reichard desfaz a ideia de que os *performers* da tradição oral não passavam de meras correias de transmissão das vozes do passado. Diz ela: “It is my purpose in this paper to suggest how the internal evidence of myth furnishes clues to the individual character of the narrator and, reciprocally, how his control of the ritualistic medium affects his own literary treatment” (1944: 16). Os antropólogos responsáveis pela transcrição de materiais classificados na rubrica de literatura oral estavam muito menos preocupados com os *performers* e com as diferentes variantes de determinado mito do que com o estabelecimento de padrões culturais abrangentes, atitude que, segundo Andrew Wiget, muito contribuiu para a construção do mito do autor anónimo (1996: 15).

Nas literaturas orais, a relação interpessoal entre auditório e *performer* é vital para entendermos este modo de expressão. Richard Bauman enfatiza assim o papel do auditório:

Fundamentally, performance as a mode of spoken verbal communication consists in the assumption of responsibility to an audience for a display of communicative competence. This competence rests on the knowledge and ability to speak in socially appropriate ways. Performance involves on the part of the performer an assumption of accountability to an audience for the way in which a communication is carried out, above and beyond its referential content. From the point of view of the audience, the act of expression on the part of the performer is thus marked as subject to evaluation for the way in which it is done, for the relative skill and effectiveness of the performer’s display of competence. (Bauman, 1977: 11)

Assim como um escritor pode prever/imaginar os valores, as experiências e as expectativas do público durante a produção da sua obra, até ao momento em que é publicada – a resposta dos críticos e de outros leitores já só poderá influenciar obras futuras –, o contador de histórias faz o mesmo em relação ao seu auditório. Mas ao contrário do escritor, que pode acusar os leitores de não terem entendido a obra caso esta tenha tido uma recepção negativa, o contador de histórias, confrontado directamente com a plateia, tem de ir incorporando na história as suas respostas à avaliação que aquela vai fazendo da sua *performance*. Assim, como diz Wiget, durante a *performance* o auditório tem um papel de co-criação. E acrescenta: “The active participation of the audience in evaluating the performance as it occurs is what distinguishes performance as an *emergent form* from textuality as *fixed form* (1996: 15-16). Grande número de estudos sobre

literaturas orais (amer)índias centram-se em questões de forma, tema e estilo, em vez de porem ênfase no contexto, na função e no auditório, seguindo um paradigma textual em vez de um performativo. Como afirmou Dell Hymes, antropólogos, etnólogos e outros representantes da ciência ocidental “have been telling the texts not to speak” (1981: 5).

A conversão das performances verbais índias em línguas escritas europeias data do século XVII, quando os jesuítas da Nova França começaram a incorporar peças de oratória, estórias e canções nos relatos da sua missão junto dos Hurons e dos Iroqueses. Estas traduções, no entanto, pelo menos até à primeira metade do século XIX, ficam muito aquém do que exigem os critérios modernos. Henry Rowe Schoolcraft foi um dos nomes mais influentes das primeiras décadas do século XIX. Conhecedor da língua e da cultura ojibwa e explorador das regiões entre o Mississípi superior e o Canadá britânico (naquela altura ainda havia um problema de indefinição de fronteiras), Schoolcraft ofereceu-nos uma vasta colecção de traduções de lendas, mitos e cânticos desses povos, para além da sua monumental obra *Historical and Statistical Information Respecting the History, Condition and Prospects of the Indian Tribes of the United States*, publicada entre 1851-1857, e financiada pelo Congresso até ao sexto volume. Dell Hymes criticou severamente o trabalho de Schoolcraft. Referindo-se à transcrição de «Chant to the Firefly» e posteriores traduções – uma mais «literal» e outra mais «literária» – do ojibwa feitas por Schoolcraft, Hymes afirma em tom escarninho: “[T]hanks to Schoolcraft’s scholarship, we can appreciate in depth how bad his translation is” (1981: 40).

Os princípios que moldaram o trabalho dos que fizeram o papel de etnógrafos nos inícios do século XIX derivam da visão euroamericana dos americanos nativos enquanto representantes da «selvajaria», em oposição directa à civilização. As culturas nativas, já o sabemos, estavam destinadas à extinção à medida que a civilização avançava para oeste. William Clements esclarece-nos melhor sobre a verdadeira função da recolha, transcrição e tradução de textos orais índios:

The songs, stories, and orations of the Indians had so little literary merit that they deserved the same fate as the cultures in general. Since they could be consigned to oblivion with no esthetic loss, translating them served at most the purposes of those who thought to understand Native Americans for the sake of efficiently subjugating them.” (1992: 35)

William M. Clements serviu-se da dicotomia «Identidade» e «Diferença» como Fredric Jameson a descreveu⁸⁷ para ilustrar as diferentes tendências da tradução das literaturas orais ameríndias dos últimos três séculos. Neste contexto, o princípio da Identidade levou os tradutores a assumir que deveriam tornar a oratória, as narrativas e os poemas acessíveis aos leitores euroamericanos, isto é, segundo Clements, “that adding rhyme and regularized meter to poetry or presenting oral narrative as paragraphed prose, for example, legitimately represented Indian oral literature” (1991: 2). O mesmo é dizer que sem reconhecimento das convenções textuais anglo-americanas não havia tradução. Os tradutores que optaram pelo princípio da Diferença puseram ênfase nos perigos de usar as convenções literárias de uma cultura para representar o valor artístico de outra e de transformar o texto oral em texto escrito. Antes de passar à análise do trabalho de tradução de textos da cultura zuni à luz desta dicotomia, Clements deixa-nos as palavras que se seguem:

The dichotomy Identity-Difference offers an approach to making sense of the textualization, translation, interpretation, and critical understanding of Native American oral literature. A reader can evaluate the “authenticity” of a particular piece in terms of its translator’s choice of one principle or other. Furthermore, the dichotomy provides a useful basis for comparing and contrasting translated texts, especially those representing the same Native literary heritage. (1991: 3)

Antes de Clements, já Arnold Krupat se servira da mesma dicotomia jamesiana para a sua análise da tradução da literatura nativa, primeiro na recensão de uma antologia organizada por Karl Kroeber e publicada em 1981 (*Traditional American Indian Literatures: Texts and Interpretations*), citada mais abaixo, e também na antologia *On the Translation of Native American Literatures* (1992), organizada por Brian Swann, no ensaio “On the Translation of Native American Song and Story: A Theorized History”. Aqui, Krupat sugere que todas as traduções se situam numa relação entre os princípios da Identidade e da Diferença, princípios esses que, em qualquer tradução, se manifestam em termos de *acessibilidade e autenticidade*, assim estes situem uma dada tradução no domínio disciplinar da arte ou das ciências sociais. E continua:

In every case, it is my claim, all English translations from Native language performances cannot help but place themselves in relation to Western conceptions of art (literature) or of (social) science as they inevitably privilege *either* the Sameness of Native American

⁸⁷ Fredric Jameson, “Marxism and Historicism.” *New Literary History* 11 (1979): 41-73. Ver pp. 43-45.

verbal expression in forms aspiring to what is accessibly recognizable as literary, *or* its Difference, in forms committed to scientific authenticity and accuracy. (1992: 4)

No seu famoso ensaio “On the Translation of Style in Oral Literature”, Dennis Tedlock cita Herbert Spinden quando este diz que os tradutores têm de trabalhar segundo “the double standard of fidelity to the original source and artistic quality in the rendering” (1983: 32).⁸⁸ Este “double standard” teve valor operacional em muitas traduções das últimas décadas do século XIX e nas primeiras do século XX, sendo desfeito pelo trabalho de Franz Boas e seus discípulos, vendo-se reduzido ao “single standard” da cientificidade antropológica. Sem fugirem aos seus próprios pré-juízos sobre a literatura oral nativa, os membros da escola boasiana puseram ênfase na função documental dos textos e no seu papel enquanto fonte de informação sobre usos linguísticos e outros aspectos culturais, optando por traduções o mais directas e literais possível, dando preferência a correspondências semânticas em detrimento de traços estéticos/estilísticos das culturas indígenas e negligenciando, nas palavras de Dennis Tedlock, “‘oral’ or ‘paralinguistic’ features such as voice quality (tone of voice), loudness, and pausing” (1971: 125). Tedlock acrescenta ainda que Boas e os seus seguidores, ao traduzirem narrativas orais, “have treated them as if they were equivalent to written prose short stories, except in cases where the originals were sung or chanted” (1971: 125).

Regressando ao início do século XX, e segundo William Clements, entusiastas das culturas ameríndias, dos Estados Unidos em particular, como Natalie Curtis e Mary Austin, infundiram novo pré-juízo nas suas traduções e interpretações da poesia oral índia: “the idea that this poetry represented the primitive phase in the evolution of true literature and that a genuine American literature must base itself on aboriginal strivings at verbal artistry in the New World” (Clements, 1991: 1). As traduções destas autoras reflectiam a ideia dos índios enquanto imagistas primitivos e precursores das tendências literárias modernas. No caso particular de Austin, será difícil afirmar que a sua obra possa incluir-se numa qualquer história das práticas de tradução. Foi, no entanto, uma autora muito influente no tempo dela e, apesar das críticas legítimas ao seu método impressionístico surgidas sobretudo nos anos 70, os esforços que desenvolveu para chamar a atenção para a expressão literária dos povos indígenas foram notáveis. Ao contrário de Natalie Curtis, muito mais movida por uma atitude de antiquário perante

⁸⁸ A citação de Spinden surge na versão deste ensaio publicada em 1983 por Tedlock na sua obra *The Spoken Word and the Work of Interpretation*. A versão original do ensaio data de 1971 e é a ela que recorro noutros passos deste capítulo.

uma relíquia, a atenção que Austin dedicou à poesia índia revela um compromisso com o presente e com o futuro. Austin não tinha dúvidas de que seria desenvolvida uma relação entre a poesia índia e o derradeiro destino literário da América (1918: xv-xvi). Tendo notado o que percebeu serem semelhanças entre a poesia modernista sua contemporânea – sobretudo imagista – e a composição de algumas canções índias, proclamou: “American poetry must inevitably take, at some period of its history, the mold of American verse, which is the mold of the American experience shaped by the American environment” (Austin, 1930: 42).

A literatura oral zuni tem sido objecto de amplo trabalho de tradução que muito se presta para ilustrar a opção pela Identidade ou pela Diferença. Talvez convenha recordar que essa opção foi sendo historicamente determinada, de acordo com a visão euroamericana do índio. Foi essencialmente no século XIX, com o interesse dos românticos pelas literaturas orais – até esse momento a expressão «literatura oral» constituía uma contradição nos termos –, e com a ideia do índio enquanto «bom selvagem», que o princípio da Identidade teve predomínio na tradução das literaturas orais nativas, particularmente nos últimos vinte e cinco anos desse século. É o caso das traduções de Frank Hamilton Cushing, com o seu uso de arcaísmos e latinismos, «mais vitorianos do que índios», nas palavras de Tedlock (1971: 114).

Arnold Krupat, numa recensão à antologia *Traditional American Indian Literatures: Texts and Interpretations*, organizada por Karl Kroeber, afirma que até àquele momento [1983], “the production of an Indian literature in writing (in English), remain[ed] determined by Euroamerican versions of ‘poetry’ and ‘science,’ as much as by the Native oral tradition” (1983: 3). Mary Austin, a quem já me referi acima e que hei-de voltar a referir mais adiante, na sua famosa colectânea *The American Rhythm* (1923), apresentou-nos a «poesia» índia como precursora da poesia imagista. Já nos anos 70, Dennis Tedlock, com a ajuda de um gravador (fita magnética), produziu a sua antologia de textos zuni *Finding the Center* (1972), servindo-se de uma série de marcas tipográficas para transmitir as importantes alterações de altura, tom, ritmo – onde se incluem as pausas – e volume nas narrativas índias, ausentes da maioria das traduções. Jerome Rothenberg, poeta e colega de Tedlock, fez a sua tentativa de «tradução total» em *Shaking the Pumpkin: Traditional Poetry of the Indian North Americas* (1972). Apesar da diferença (para melhor, sobretudo da parte de Tedlock) de conceptualização e de metodologia destas traduções, Arnold Krupat dirigiu-lhes um remoque:

[I]t seems hard not to conclude that here, as well, Indian style (whatever that might be), has also, perhaps inevitably, been lost to the Euroamerican inscriber's commitment to a definition of "poetry" deriving from his own culture, his own historical moment; what we get from Tedlock and Rothenberg is postmodernist performance style. (1983: 3)

Do lado «científico», temos as traduções de Melville Jacobs – estudante de Boas numa fase tardia – dos textos dos Chinook Clackamas nos anos 50 e 60 do século passado, merecendo particular destaque *The Content and Style of an Oral Literature* (1959) e, talvez mais influente, o trabalho de Lévi-Strauss em *Mythologiques* (1968-1971), começando pelos mitos dos índios sul-americanos e terminando com a mitologia das tribos da costa noroeste dos Estados Unidos. O tratamento dado por Lévi-Strauss a esta última foi muito menos exaustivo e muito mais parcial do que aquele a que havia submetido os mitos do hemisfério sul. Dell Hymes critica o antropólogo francês, dizendo que o material parece encaixado num modelo imposto de fora. E acrescenta: "In general, myths may have revealing similarities and differences along dimensions in addition to that examined by Lévi-Strauss, dimensions that require recognition of the presence of literary art and personal voice" (1990: 600). Resumindo, o problema da Identidade e da Diferença está na origem da tentativa euroamericana para pensar a «literatura» americana nativa (marcando igualmente a tentativa de construir um discurso crítico acerca dessa mesma literatura). Arnold Krupat afirma-o de forma eloquente:

Reading under the sign of Difference, the first invader-settlers of America named the Devil the cause of the "inaccessibility" they felt, celebrating that "inaccessibility" as tangible evidence of their own nearer relation to God. Difference also ruled the reading of the scientist-revolutionaries of the eighteenth century who did not, like the Puritans, stop their ears, but, instead, listened that they might describe, catalogue, and subdue to use alien phenomena as curious as lightning or steam pressure. It was the Romantic nineteenth century that first adopted the principle of Identity, assimilating it to poetry rather than to science, as it considered Indian "literature." Since then the Euroamerican attempt to constitute an Indian "literature" in writing has been governed by aspects of Identity mediated by the prevailing conceptions of "poetry" and of "science." (1983: 4)

Os dois mitógrafos contemporâneos mais influentes, Dell Hymes e Dennis Tedlock, empenharam-se na mediação da distância entre Identidade e Diferença nas suas transcrições e traduções. Hymes centrou-se nas narrativas do Noroeste, retranscrevendo e retraduzindo muitas delas, pondo ênfase na qualidade dramática do *storytelling* índio numa perspectiva linguística e narratológica, concebendo ao mesmo tempo um sistema de divisões em actos e cenas e um método de tradução que nos dá as narrativas índias em

“measured verse”,⁸⁹ isto é, o fim de cada verso é determinado pela ocorrência/recorrência de partículas linguísticas nas transcrições originais a partir das quais trabalha o autor, o mais próximo da performance oral (possível) do texto. O interesse de Hymes na performance, no entanto, é predominantemente discursivo (1981: 79-86), não discutindo as dinâmicas das performances em si mesmas. São estas dinâmicas que estão exactamente no centro das atenções de Dennis Tedlock, com a ajuda de gravações efectuadas, transcritas e traduzidas pelo próprio. O método de Tedlock, a que aludi mais acima, consiste essencialmente em fazer coincidir a mudança de linha/verso com as pausas do narrador e de transcrever cada linha/verso com marcas tipográficas que nos indicam o andamento da narração, a pronúncia do performer, a altura e até a resposta do auditório. Estas técnicas estão orientadas para aquilo a que o próprio chamou “performable translation” (1983: 13), com a ajuda de um «Guia Para a Leitura em Voz Alta» (1983: 20-22).

Na sua obra clássica sobre tradução, George Steiner postula que o movimento hermenêutico da tradução se divide em quatro. Tudo começa por um acto de fé (*initiative trust*) por parte do tradutor, partindo do princípio de que, perante o texto adverso, há «ali algo» para ser extraído e compreendido. Esta crença, no entanto, nunca deve ser absoluta, podendo ser traída pela descoberta de que «não há nada ali» para ser compreendido e traduzido.⁹⁰ O tradutor expõe-se a dois riscos (com relação dialéctica entre si e mútua determinação metafísica): “He may find that “anything” or “almost anything” can mean “everything”. [...] Or he may find that there is “nothing there” which can be divorced from its formal autonomy, that every meaning worth expressing is monadic and will not enter into any alternative mould” (Steiner, 1992: 313).

O segundo movimento é o da «agressão» (*aggression*). Steiner apoia-se na tese de Heidegger:

⁸⁹ Para o método de Hymes e a distinção entre “metered verse” e “measured verse” ver o seu ensaio “Discovering Oral Performance and Measured Verse in American Indian Narrative” (*New Literary History* 8.3 (1977): 431-457).

⁹⁰ Steiner invoca Walter Benjamin quando este diz que há textos que só serão traduzidos «depois de nós». Em «A Tarefa do Tradutor» escreve Benjamin: «Com efeito, a tradução vem depois do original e assinala, nas obras mais significativas, que nunca encontram o seu tradutor de eleição na época do seu nascimento, o estádio da sua sobrevida». E, mais adiante, continua: «As traduções que são mais do que meios de transmissão de conteúdos nascem quando, na sobrevida de uma obra, esta atinge o seu período áureo». Walter Benjamin, «A Tarefa do Tradutor», em *Linguagem, Tradução, Literatura*. Edição e tradução de João Barrento. Porto: Assírio & Alvim, 2015: 93-94.

The relevant analysis is that of Heidegger when he focuses our attention on understanding as an act, on the access, inherently appropriative and therefore violent, of *Erkenntnis* to *Dasein*. *Da-sein*, the “thing there”, “the thing that is because it is there”, only comes into authentic being when it is comprehended, i.e. translated (Steiner, 1992: 313).

Steiner avança no seu argumento com imagens de apropriação, cerco, ingestão, invasão e exaustão. Alguns textos foram exauridos pela tradução, enquanto outros foram negados pela transfiguração através de um acto excessivo de agressão e transferência, de modo a tornar o original mais agradável do ponto de vista estético (314).⁹¹

Passamos ao terceiro movimento, o da «incorporação». Seja qual for o grau de «naturalização», diz Steiner, o acto de importação pode potencialmente provocar uma ruptura ou uma realocização da estrutura nativa. “No language, no traditional symbolic set or cultural ensemble imports without risk of being transformed” (315). Num passo particularmente relevante para a relação entre as literaturas orais índias e sua tradução para a cultura dominante, afirma Steiner:

Societies with ancient but eroded epistemologies of ritual and symbol can be knocked off balance and made to lose belief in their own identity under the voracious impact of premature or indigestible assimilation. The cargo-cults of New Guinea, in which natives worship what airplanes bring in, provide an uncannily exact, ramified image of the risks of translation. (1992: 316)

O quarto movimento é o da «restituição». Após o acto de fé inicial, que logo nos desequilibra, cercamos e agredimos o texto que nos confronta. Voltamos a causar desequilíbrio ao retirar do «outro», com possíveis consequências ambíguas, para acrescentar ao «nosso». O fluxo de energia da fonte para o receptor alterou a harmonia de todo o sistema. Para que, idealmente, haja troca sem perda é necessário compensar; esse ideal torna explícita a exigência de equidade no processo hermenêutico (1992: 318). Neste ponto, Steiner refere a «noção-chave» de «fidelidade». Não se trata de literalidade, mas sim de fidelidade ao texto: “The translator, the exegetist, the reader is *faithful to his text*, makes his response responsible, only when he endeavours to restore the balance of forces, of integral presence, which his appropriative comprehension has disrupted” (318). A tradução, acrescenta Steiner pode ser entendida como uma negação da entropia, onde a ordem é preservada em ambos os extremos do ciclo. E conclui da seguinte maneira: “A translator is accountable to the diachronic and synchronic mobility and conservation of

⁹¹ Exactamente o que aconteceu com as literaturas orais ameríndias até aos anos 70 do Séc. XX.

the energies of meaning. A translation is, more than figuratively, an act of double-entry; both formally and morally the books must balance” (1992: 319).

Os tradutores nem sempre vivem para ver este ciclo completo, uma vez que obras recém-publicadas podem ter de esperar para serem merecedoras de «incorporação», como se deduz das palavras de Benjamin citadas mais acima. Ou então, como no caso de Schoolcraft, cujo trabalho sobre os mitos ojibwa foi aproveitado por Longfellow quase de imediato e carreado para o universo dominante da língua inglesa, o assunto pode ser dado por concluído, deixando nas mãos das gerações futuras os problemas na área da «restituição». Do ponto de vista histórico, a voz literária nativa, sempre necessariamente em tradução, não contribuiu de modo significativo para a formação das literaturas do Novo Mundo. Mas, segundo John Bierhorst, houve três vagas que influenciaram directamente a corrente dominante.

A primeira foi a publicação de *The Song of Hiawatha* (1855) por Henry Wadsworth Longfellow, texto onde o autor incorporou a maior parte da matéria-prima literária nativa da América do Norte dos meados do século XIX, e que muitos consideram o primeiro grande poema épico da literatura dos Estados Unidos, sobrevivendo hoje mais como recordação do nacionalismo romântico. Na sua obra sobre as transformações da imagem do índio no pensamento americano no contexto da literatura, Roy Harvey Pearce afirma que a melhor estratégia para a corrente – literária, pelo menos – dominante se ver livre do «bom selvagem», “because it was a strategy that allowed the poet also to hold on to him”, era mostrar que foi a sua própria nobreza selvagem que levou ao seu desaparecimento. “This was a strategy which, even if it did not completely accommodate the noble savage to the idea of savagism, at least made his destruction intelligible in relation to the progress of American civilization” (Pearce, 1965: 188).

Após vários exemplos de poemas que celebram a morte do «bom selvagem» e a chegada da civilização, a maior parte com um padrão suficientemente homogêneo para servirem de modelo para a construção da imagem das relações entre os americanos e os índios, Pearce aponta outra estratégia de sustentação da imagem do «bom selvagem»:

Another strategy for sustaining the image of the noble savage was to deal with him when he was yet out of contact with a white civilization, to put him safely in the past and to see him as the embodiment of a heroic American antiquity. This would be to give still another literary image of civilized progress; but the Indian would be so indirectly involved in that progress that the poet would not need to concern himself with the real complexity of the savage’s fatefully inferior relationship to civilized man. (1965: 190)

Ainda segundo Pearce, foi Longfellow quem melhor percebeu as possibilidades desta imagem do «bom selvagem» para os americanos de meados do Séc. XIX:

[Longfellow] had available to him [...] the general feeling that the Indian belonged nowhere in American life but in dim prehistory [...]. Thus, in *Hiawatha* (1855) he was able, by matching legend with a sentimental view of a time far away enough to be safe and near enough in space to be appealing, fully to image the Indian as noble savage. For the time Longfellow wrote *Hiawatha*, the Indian as direct opponent of civilization was dead, yet was still heavy on American consciences. (1965: 191-192)

A segunda vaga, nas palavras de Bierhorst, “is that series of primitivist ripples heard in the 1920s as part of a quest for poetic renewal led by Ezra Pound and T. S. Eliot” (1992: 52). Ambos os expatriados evitaram a utilização de material literário índio, não sendo o caso de Amy Lowell, Mary Austin e de D. H. Lawrence, um expatriado de sentido inverso, embora por pouco tempo, sobretudo devido a motivos de saúde.⁹² Vou servir-me do termo «primitivist», na citação de Bierhorst, para tentar fazer a ligação entre a invenção do «americano primitivo» e o movimento literário modernista. Segundo Helen Carr, sobretudo no Século XVIII, «primitivo» passou a conotar muito mais um lugar no tempo do que no espaço: “What had been a geographical remove from the metropolis was transformed into a temporal one. It is this controlling and coercive metaphor which [...] underlies not only western anthropology but also colonialism” (Carr, 1996: 2).

Os mitos legitimadores da América estão profundamente interligados com as respectivas representações dos índios. De símbolo do que eram os Estados Unidos, os nativos, sobretudo a partir dos anos de 1850, passaram a representar tudo o que os americanos não eram. Diz Helen Carr:

The United States came into being as a critique of modernity, made legitimate by its difference from the corruptions and oppressions of a decadent Europe. In the Enlightenment critique of over-civilisation on which it relied, the primary example and symbol of freedom-loving natural man was the American Indian, the image or mirror of the new American. But increasingly, as the frontier was pushed remorselessly back, the Native American became the defining Savage Other by which the Civilised American could be known. (1996: 8)

O mito do tempo mais difundido nos Estados Unidos é o de que esta nação não tem passado. Para Baudrillard, a América é a «*única sociedade primitiva actual*», a «versão

⁹² Podíamos incluir aqui Mário de Andrade, que para além de pensadores como Spengler e Herder, poetas como Homero e romancistas como José de Alencar, também se serviu das obras de Capristano de Abreu, Oliveira Vianna e Paulo Prado.

original da modernidade»;⁹³ isto é, primitivo e moderno significam a mesma coisa: sem raízes e sem história. Estas representações míticas dos Estados Unidos como sendo tanto o autêntico primitivo como o verdadeiramente moderno, implicando um corte radical com o passado, remontam sobretudo ao período da construção de um novo país em busca da sua nacionalidade. Se no momento da fundação dos Estados Unidos o americano branco buscou identificar-se com o nativo naquilo que nele havia de mais natural e incorrupto – sempre na perspectiva do colono –, não demorou muito para que só o branco pudesse representar esse papel. Helen Carr é precisa e eloquente neste ponto:

The new Americans had defined their nation in terms of opposition to injustice, and of belief in inalienable natural rights, but they found that only by injustice and the alienation of rights could they bring their nation into being. In order to create the future, the nation had to argue that the *present* (the living Indian) was already the *past*. (1996: 9)

Desde a criação da novíssima república americana, e durante mais de meio século, houve várias iniciativas na vida cultural da nação para evocar o índio como símbolo da América, com alguns a servirem-se do pouco que conheciam das tradições mitopoéticas nativas na busca de uma identidade cultural nacional. Mas, progressivamente, como já sublinhei mais acima, a identidade do americano civilizado deixou de ser confirmada através da semelhança com o *noble savage*, mas antes através da diferença em relação ao *ignoble savage*. Esta dicotomia esteve igualmente na base da abordagem literária ao índio, dividindo-se sempre entre Caliban e Uncas. Entretanto, a ideia da existência de «raças superiores» e «inferiores» ganhou estatuto científico entre naturalistas e antropólogos. Não apenas científico, mas também político e ideológico. A retórica do iluminismo no pensamento dos Pais Fundadores consolidou a assunção de que a cultura americana nativa se encontrava num patamar inferior de evolução. Apesar de todas as suas virtudes nesse «estádio de evolução», e de admitirem a capacidade dos nativos para «progredirem», o lugar deles pertencia indubitavelmente ao passado e não havia lugar para esse passado na América moderna. Mas, de forma paradoxal, novamente nas palavras de Helen Carr, “it was in these anthropologists’ researches into the nature of this savage state, which by then they took for granted preceded the development of the arts, that white Americans began to understand something of the Native Americans’ cultural richness” (1996: 55).

⁹³ Jean Baudrillard, *Amérique*. Paris: Bernard Gasset, 1986, 21 (itálico no original): 151. Tradução minha.

No início do Século XX, o progresso moral e material protagonizado pelo Adão americano, que havia substituído o selvagem primitivo enquanto símbolo da América moderna, começou a ruir enquanto narrativa convincente para a Humanidade. Na nova crítica da modernidade, o mundo moderno não significava inequivocamente um futuro melhor. Foi neste contexto que surgiu um novo tipo de interesse pela literatura nativa. Helen Carr chama-lhe a *modernist interest*, e explica:

By this I mean not only the explosion of interest in “primitive” art associated with literary and artistic modernism, but also a new focus on these traditions in American anthropology, which was transformed during that same period by what I would see as one of the central strands in modernism, the move from a positivist understanding of reality to a sense of the subjective and language-bound nature of our perceptions of ourselves and the world. (1996: 198)

O índio, na versão «bom selvagem», começou a representar tudo o que se havia perdido, na percepção de muitos, na cultura urbana americana: identidade cultural, sentido de comunidade, respeito pela natureza, ligação à terra e uma poesia que se alimentava dos ritmos da vida. Segundo Edward Marx, “[t]he Native American came to be seen as an antidote to modern urbanism, industrialism, and the loss of spirituality” (Marx, 2004: 121). No entanto, adoptar o nativo como esteio para uma tradição americana indígena distinta e distintiva punha uma questão complexa. Após séculos de genocídio, tendo-se os americanos mostrado muito mais interessados em matar os índios do que em aprender com eles, a ideia de ir buscar uma tradição poética americana ao americano nativo implicava uma profunda negação da História. Alguns serviram-se de figuras índias como Hiawatha ou Pocahontas. Na terceira secção de “Our Mother Pocahontas”, poema de Vachel Lindsay, podemos ler: “We here renounce our Saxon blood. /Tomorrow’s hopes, an April flood, /come roaring in. The newest race /Is born of her resilient grace.”⁹⁴

Edward Marx, na sua obra *The Idea of a Colony: Cross Culturalism in Modern Poetry*, escreveu um capítulo a que deu o título «The Red Man in the Drawing Room: T.S. Eliot and the Nativists», aproveitando uma recensão da pioneira antologia de poesia índia *The Path on the Rainbow*, organizada por George Cronyn, recensão saída da pena de Eliot e publicada sob o título «War-Paint and Feathers» no número de 17 de Outubro de 1919 do periódico londrino *The Nation and Athenaeum*. Eliot deve ter-se divertido

⁹⁴ Publicado originalmente em *Poetry: A Magazine of Verse*, Vol.X, No IV (July 1917): 169-172. <https://archive.org/details/jstor-20571273>. Acesso a 5/03/2017.

bastante com o seu texto à custa do leitor ignorante das coisas índias, inventando tribos que nunca existiram, à custa da performance poética dos Chippaway, que parece não impressionar, e à custa da “New York and Chicago intelligentsia” (2004: 120). No entanto, ao contrário do que poderia parecer, Eliot não estava interessado em denegrir a imagem do «selvagem». O que mais lhe interessava era a apropriação do poeta primitivo “*as a poet*”, segundo Edward Marx, que acrescenta:

Although Eliot does not explicitly link this knowledge [to know everything that has been accomplished in poetry] to the modern reconfiguration of poetic practice, the implication is clear: reorienting poetry toward the primitive could provide a crucial justification for the rejection of what modernists viewed as outworn poetic methods. (2004: 120)

Numa conferência proferida na Washington University, em St. Louis, Missouri, a 9 de Junho de 1953, intitulada «American Literature and the American Language», T. S. Eliot afirmou: “The *point de repère* usually and conveniently taken, as the starting point of modern poetry, is the group denominated ‘imagists’ in London about 1910” (Eliot, 1991: 58).⁹⁵ Os anos de 1912/1913 são cruciais neste relato. Harriet Monroe, fundadora da revista *Poetry: A Magazine of Verse* (ainda hoje em publicação!), pediu a Ezra Pound que fosse director da revista no estrangeiro. Em Outubro de 1912, Pound envia-lhe três poemas de Richard Aldington e outros três de H.D. Em Novembro sai o número dois da revista, onde foram incluídos os três poemas de Aldington («Choricos», «To a Greek Marble» e «Au Vieux Jardin». Os poemas de H.D. («Hermes of the Ways», «Priapus» e «Epigram») foram publicados no quarto número, em Janeiro de 1913. Na capa deste número, a seguir ao nome da poeta, separada por uma vírgula, surge entre aspas a palavra «Imagiste», que já aparecera no segundo número da revista. A palavra foi depois anglicizada para «imagists». O número de Abril de 1913 contém 15 poemas: 13 de Pound, um de Harriet Monroe e outro de W. B. Yeats. O último dos poemas de Pound, «In a Station of the Metro», ficou como texto poético de referência do imagismo. No número do mês anterior haviam sido publicados dois textos teóricos fundadores, «Imagisme» e «A Few Don'ts by an Imagiste», ambos escritos por Pound, embora o primeiro tivesse sido atribuído a F. S. Flint.⁹⁶

⁹⁵ Por «poesia moderna» aqui, segundo julgo, deverá entender-se o modernismo literário anglo-americano.

⁹⁶ Todos os números mencionados da revista *Poetry* foram lidos/consultados em <https://poetryfoundation.org/poetrymagazine/archive>. Acesso a 3 e 4/03/2017.

A primeira obra de relevo a dar a conhecer o índio enquanto poeta ao público americano foi *The Indian's Book*,⁹⁷ uma colectânea de traduções de canções e lendas que Natalie Curtis publicou em 1907, contando com os bons ofícios do presidente Roosevelt e com a ajuda de Charlotte Osgood Mason, que viria a ser «madrinha» da *Harlem Renaissance*. Curtis era música e musicóloga, tendo estudado alguns anos na Europa, e acabou por seguir o exemplo de Alice Fletcher, desistindo da sua carreira de pianista para se dedicar à recolha de canções e folclore índio. Apesar de esta colectânea ser essencialmente o trabalho de uma etnomusicóloga, contendo mais de cento e cinquenta canções de dezassete tribos diferentes, a obra ficou mais conhecida como uma antologia de *poesia nativa*,⁹⁸ marcando assim o início de uma leitura estética ocidental do que passou a ser entendido como uma forma artística, mais do que artefacto cultural recolhido e registado por antropólogos. Neste processo, como já ficou claro mais acima neste capítulo, há ganhos e perdas. Como sublinha Arnold Krupat (1992: 4), uma abordagem estética/literária tem tendência para privilegiar aquilo que é idêntico ao que já conhecemos; uma abordagem antropológica põe ênfase no que é diferente.

Segundo Helen Carr, há que dar dois méritos a Natalie Curtis:

Firstly, she emphasised the symbolic density of Indian song, where any one image might need a lengthy English explanation, a quality which would be seized with the advent of the imagist movement. Secondly, she suggests, albeit tentatively [...] that there are ways in which Indian artistry could be the basis of a new American national culture [...]. (1996: 217)

Para além de constituir a primeira grande introdução popular à poesia nativa, *The Indian's Book* tem ainda o significado de ser, segundo Michael Castro, “the first major statement of the theme that has characterized twentieth-century writers interest in the Indian: that the red man represented in some ways the missing aspects of the American self” (1991: 11).

Para terminar este capítulo, tendo sempre em mente os movimentos de incorporação e restituição descritos por Steiner na sua teoria da tradução e aquilo a que

⁹⁷ Título completo: *The Indian's Book: Song and Legends of the American Indians Recorded and Edited by Natalie Curtis*.

⁹⁸ Esta obra foi objecto de muitas recensões, a maior parte delas favoráveis, apesar de algumas serem vincadamente racistas pelo seu chauvinismo e atitude de condescendência. Vale a pena citar um passo da recensão surgida na revista *The Dial* (1 December 1907: 302). Depois de ter incluído o livro numa lista de “Miscellaneous Holiday Books”, pode ler-se que “to most white readers this book will be a revelation of the vague stirring genius and the art, mystic in its intent, spontaneous in its symbolism, of a child race”. Citado em Castro (1991: 10).

Bierhorst designa como a segunda vaga da influência da literatura americana nativa na corrente literária dominante (o modernismo em particular), falta uma breve análise daquela que foi, verdadeiramente, nas palavras de Mary Austin, “the first authoritative volume of aboriginal American verse” (1918: xv): *The Path on the Rainbow: An Anthology of Songs and Chants from the Indians of North America*, organizada por George Cronyn e publicada em 1918. A nostalgia romântica de uma «raça» em vias de extinção marca desde logo presença na dedicatória: “To those who have labored faithfully in the collection and transcription of the Art Forms of a Vanishing Race this book is respectfully dedicated” (1918: vi). Embora em 1918 já houvesse uma quantidade muito apreciável de poesia nativa em tradução, fruto do esforço de etnógrafos, tradutores e intérpretes, foi o número da revista *Poetry* dedicado à poesia aborígene⁹⁹ que inspirou Cronyn a organizar a antologia. Nos agradecimentos podemos ler: “To *Poetry*, a Magazine of Verse, the editor is indebted for the inspiration of this book and to the cordial support of its contributors, for many interpretations [...]” (ix).

Path on the Rainbow tem mais de trezentas e cinquenta páginas de poesia traduzida. A primeira secção, a mais longa, conta com cento e oitenta e nove páginas de traduções etnográficas, a maioria previamente publicadas em boletins de etnologia e revistas académicas. Estas traduções foram distribuídas por subsecções de acordo com o que Cronyn e Mary Austin pensavam ser características estilísticas regionais distintas e a distribuição geográfica dos grupos tribais nativos: Eastern Woodlands, Southeast, Great Plains, Southwest, California, Northwest Coast e Far North. Seguem-se cento e cinquenta páginas de «interpretações» de poesia nativa pelas poetas Constance Lindsay Skinner, Mary Austin, Alice Corbin Henderson e Pauline Johnson, e ainda pelo poeta Frank S. Gordon. Finalmente, a terceira secção, com noventa páginas, inclui “The Hako: A Pawnee Ceremony”, com tradução de Alice Cunningham Fletcher. Segundo Michael Castro,

The inclusion of “The Hako” in *Path on the Rainbow* served to suggest the rich ceremonial context of Indian poetry in general and to present an example of an extended Native American form. It made explicit for American readers the holistic awareness implicit in much of the shorter work. (1991: 20)

⁹⁹ *Poetry*, 9 (5), February 1917. Edição electrónica digitalizada descarregada a 09.10.2016. URL: <http://www.jstor.org/stable/20571070>

Para a minha análise da importância da incorporação da poesia nativa na poesia modernista americana, a maior contribuição desta antologia é a introdução de Mary Austin. Segundo ela, esta colectânea não era uma mera recolha de curiosidades literárias, residindo todo o seu interesse na relação “which seems about to develop between Indian verse and the ultimate literary destiny of America” (1918: xv-xvi). E continua:

That there is such a relationship any one at all familiar with current verse of the past three or four years must immediately conclude on turning over a few pages. He will be struck at once with the extraordinary likeness between much of this native product and the recent work of the Imagists, vers librists, and other literary fashionables. He may, indeed, congratulate himself on the confirmation of his secret suspicion that Imagism is a very primitive form; he may, if he happens to be of the Imagist's party, suffer a check in the discovery that the first free movement of poetic originality in America finds us just about where the last Medicine Man left off. (1918: xvi)

Nesta altura já Ezra Pound havia guinado em direcção ao vorticismo. Quando Austin fala em «this native product», não fica claro se os elementos do imagismo que ela refere estavam presentes no original ou se resultam de artefactos do processo de tradução. A comparação presente neste passo também perde alguma força devido à mistura indiscriminada entre “Imagists, vers librists, and other literary fashionables”. A profecia de Austin sobre a relação entre poesia índia e o derradeiro destino literário da América só seria aprofundada passados cinco anos sobre esta introdução, em *The American Rhythm* (1923), onde Austin tornou claro que toda a grande arte nacional retirava a sua característica mais distintiva da terra que a alimentava, reforçando o que havia escrito na introdução a *Path on the Rainbow* quando afirma que a poesia, de entre todas as actividades humanas, era a que melhor resposta dava ao ambiente natural, “the most sensitive and truest record of his [man’s] reactions to its skyey influences, its floods, forests, and morning colors” (xvi). Criticando o que entendia ser a alienação psicológica, espiritual e literária dos seus contemporâneos, visível na dependência de formas e valores que não eram indígenas, Austin achou que a antologia organizada por Cronyn surgiu num momento “when the sole instinctive movement of the American people is for a deeper footing in their native soil” (xvii). Se figuras ligadas à antropologia como Alice Fletcher,¹⁰⁰ sobretudo, e Frances Densmore, menos, tiveram um papel contraditório na

¹⁰⁰ Fletcher esteve essencialmente de acordo com os reformistas do tempo dela, tendo contribuído para a eliminação da cultura que serviu de base para o seu trabalho. Fletcher achava que a única solução para o «problema índio» era alterar o sistema das reservas, efectivamente corrupto e mal gerido, para um sistema de propriedade individual. A Lei Dawes, de 1887, é

sua ligação à cultura e à literatura nativas, Mary Austin também não ficou isenta de críticas negativas. Mas esta ideia da necessidade de a América – sobretudo os seus homens e mulheres de letras – «virarem nativos», e da profunda ligação da literatura à paisagem americana, influenciaram de maneira bem vincada a obra de poetas como Carl Sandburg, Vachel Lindsay, Hart Crane e William Carlos Williams, para apontar alguns nomes de relevo. Em *In the American Grain*, Williams faz a seguinte exortação: “The land! don’t you feel it? Doesn’t it make you want to lift dead Indians tenderly from their graves, to steal for them – as if it must be clinging to their corpses – some authenticity?” (Williams, 1956: 74).

A terceira vaga de que fala Bierhorst começa aproximadamente em 1960 e prolonga-se pelos anos 90. Diz o autor:

The movement draws upon powerful currents (Indianist, Latin American nationalist, environmentalist, feminist, non-Christian spiritualist, anti-elitist, anti-ethnocentrist) that would stir up a revolution against the literary establishment in the major languages. If in fact it does not divert the mainstream, it may help widen it. (1992: 52)

Na obra de Gary Snyder encontramos eloquentes exemplos daquilo de que fala Bierhorst. O poema «this poem is for bear», publicado originalmente em 1960 pela Totem Press e republicado pela New Directions em 1978, no volume *Myths & Texts* (secção «Hunting» 23-25), incorpora traduções para inglês da lenda da Mãe Urso, parte integrante da mitologia da costa noroeste (tsimshian, em particular), recontando a estória «Woman Who Marries a Bear»:

.....

The others had all gone down
From the blackberry brambles, but one girl
Spilled her basket, and was picking up her
Berries in the dark.
A tall man stood in the shadow, took her arm,
Led her to his home. He was a bear.
In a house under the mountain
She gave birth to slick dark children
With sharp teeth, and lived in the hollow
Mountain many years. (lines 11-20)

geralmente vista como a «mãe de todas as leis» visando a transformação do índio em proprietário individual, lei pela qual Fletcher fez aguerrida campanha, mas o modelo sobre o qual a Lei Dawes viria a assentar havia já sido criado por Fletcher quando concebeu a Lei Omaha de 1882, usando de toda a sua influência para a pôr em prática. Ver Helen Carr, *Inventing the American Primitive*, p. 175.

Neste poema de Snyder as fontes da estória são reconhecíveis nos antigos mitos dos americanos nativos, mas há também uma alusão à história mítica da cultura euroamericana (“Odysseus was a bear”; v. 37). Podemos questionar o impacto desta mistura de mito e história natural, de perspectivas públicas e privadas, num público contemporâneo. Sobre os poemas de Snyder, afirma Bernard Quetchenbach:

by their elevation of the individual experience to the level of myth, a myth clearly intended for public recitation and information, they explore one avenue by which the poet can link individual experience in the natural world and communication of a decidedly social nature, providing a basis for an experiential poetry that addresses the community and imbues individual experience with shared meaning. (2000: 121)

A este respeito, talvez valha também a pena lembrar que quase toda a obra de Snyder continua disponível, algo notável para um prosador e raro para um poeta. Nos anos de 1960, são também notáveis os casos de Octavio Paz, com o seu poema «Salamandra», recriando o mito do rei asteca Axólotl a partir de uma velha tradução para castelhano, e de W. S. Merwin, em «The Creation of the Moon», com origem na tradução de um mito cashinahua (Peru) feita pelo próprio poeta a partir do original indígena. Merwin, muito influenciado pelas literaturas medievais, nunca escondeu a sua dívida para com as literaturas orais. Numa entrevista concedida a Ed Folsom e Cary Nelson, o poeta deixa este facto bem vincado:

I have a debt, as I think everyone does whether they know it or not, to Anonymous; to oral literature as the best one can work toward it. That’s the real matrix of possibilities that’s always there. I keep saying I’m going to stop translating, and then I found someone else I want to translate. There’s still so much possibility that one hasn’t touched, found, heard. (1982: 25)

Na segunda metade do século XX, alguns romancistas incorporaram mitos indígenas nas suas obras a partir de traduções feitas durante a primeira metade desse século. É o caso de *Maira*, romance de Darcy Ribeiro publicado em 1978, que assenta a trama narrativa no mito tupi dos gémeos. Mario Vargas Llosa, em *El hablador*, publicado em 1987, a exemplo do caso de Darcy Ribeiro, convida o leitor a resolver um *puzzle*: qual a razão que levou o contador das estórias – Mascarita, um judeu de Lima aparentado com Cristo –, com origem nos mitos dos Machiguenga, da selva amazónica peruana, a renunciar à cultura ocidental para se converter à cultura machiguenga. Ao longo da obra, o modo machiguenga de contar estórias serve para recontar a vida de Cristo, a história da diáspora judaica e a *Metamorfose*, de Kafka. Em 1989, *El hablador* foi traduzido e

publicado nos Estados Unidos como *The Storyteller*. Para encurtar uma história longa e finalizar este capítulo, vou deixar de lado dois romances canónicos, *House Made of Dawn* e *Ceremony*, para fazer referência a um último nome: Ernesto Cardenal. Servindo-se de traduções de textos maias, astecas, guaranis e lakotas, disponibilizadas no período que vai, sensivelmente, de 1930 a 1965, Cardenal usou de engenho e arte nos seus poemas para fazer acusações aos governos da Guatemala (“Ardilla de los tunes de un Katún”), do Paraguai («Los hijos del bosque de las palabras-almas»), do México (*Quetzalcoatl*), dos Estados Unidos («Grabaciones de la pipa sagrada») e da sua Nicarágua natal antes da revolução de 1979 («Netzahualcoyotl»)¹⁰¹. No próximo capítulo, de maneira necessariamente curta e parcial, veremos como o processo de incorporação também funcionou/funciona em sentido inverso.

¹⁰¹ Todos os poemas mencionados podem ser lidos numa excelente edição bilingue castelhano/inglês: Ernesto Cardenal, *Los Ovnis de Oro/Golden UFOs: The Indian Poems*. Edited by Russell O. Salmon. Translated by Carlos and Monique Altschul. (Bloomington: Indiana University Press, 1992). As fontes de que Cardenal se serviu para os poemas podem ser consultadas em Brian Swann, ed. *On the Translation of Native American Literatures* (Washington: Smithsonian Institution Press, 1992): 62.

CAPÍTULO 4

THERE IS ALWAYS ONE MORE STORY

No início do capítulo anterior fiz menção a alguns acontecimentos que marcaram a história das relações entre índios de diferentes tribos/nações e o governo federal dos Estados Unidos, em particular a ocupação de Alcatraz, o assalto ao edifício do BIA e a tomada de Wounded Knee, e que causaram grande sobressalto na sociedade americana. De seguida, fiz uma resenha da história da literatura americana nativa até meados do século XX, tendo dedicado especial atenção às relações entre literatura nativa oral e tradução, assim como à naturalização do índio enquanto poeta no movimento modernista anglo-americano.

A publicação de *House Made of Dawn*, de N. Scott Momaday, em 1968, marcou o início de uma nova etapa na literatura americana nativa e, também, na apreciação crítica dessa literatura por parte da academia. É importante referir aqui o papel desempenhado por muitas antologias na divulgação e afirmação de grande número de autores índios contemporâneos, tanto poetas como romancistas. Em 1969, a *South Dakota Review* publicou um número especial sob o título “The American Indian Speaks”.¹⁰² O director desta publicação, John Milton, soube reconhecer o potencial da escrita americana nativa contemporânea e deu continuidade à sua publicação num momento em que muitos a ignoravam. Este número especial foi republicado em forma de livro no mesmo ano,¹⁰³ e constituiu, segundo Joseph Bruchac, «a primeira antologia de escrita americana nativa digna desse nome. Entre os mais de 40 escritores e artistas nela incluídos, constam nomes como James Welch, Janet Campbell Hale, Bea Medicine e Simon Ortiz» (Bruchac, 1996: 317).

Ao longo dos anos 70 e 80 do século passado foram publicadas dezenas de antologias de escrita americana nativa contemporânea – sobretudo poesia – por parte não apenas de pequenas editoras, mas também com a chancela de casas mais reputadas. Entre as mais influentes, destacam-se as organizadas por Benet Tevedten (*An American Indian Anthology*, Blue Cloud Abbey, 1971), Dick Lourie (*Come to Power*, The Crossing Press,

¹⁰² Vol. 7 (2).

¹⁰³ John R. Milton (ed.), *The American Indian Speaks*. Vermillion: University of South Dakota/Dakota Press, 1969.

1974), Diane Niatum (*Carriers of the Dream Wheel*, Harper & Row, 1975), David Day e Marilyn Bowering (*Many Voices*, J. J. Douglas, 1977, sendo esta uma antologia de autores canadianos), Joseph Bruchac (*Songs from This Earth on Turtle's Back*, Greenfield Review Press, 1983), e Diane Niatum (*Harper's Anthology of 20th Century Native American Poetry*, 1988). É devida uma menção especial à antologia organizada por Geary Hobson, *The Remembered Earth: An Anthology of Contemporary Native American Literature*, publicada em 1979 na editora do próprio Hobson, a Red Earth Press. Nas palavras de Joseph Bruchac, esta antologia «permanece [...] a melhor introdução a todo o espectro de poesia, ficção e não-ficção da autoria de escritores americanos nativos contemporâneos» (Bruchac, 1996: 318).

A antologia *Earth Power Coming: Short Fiction in Native American Literature*, organizada por Simon Ortiz e publicada em 1983, reveste-se de interesse especial não apenas pelo(s) género(s) literário(s) que abarca, mas também pelo facto de ter sido publicada por uma instituição de ensino tribal (Navajo Community College Press). As antologias organizadas por Rayna Green (*That's What She Said* – Indiana University Press, 1984), reunindo poesia e ficção de mulheres índias, e Beth Brant (*A Gathering of the Spirit*), também publicada em 1984 num número duplo especial da revista *Sinister Wisdom* (22/23), onde figuram grande número de autoras índias lésbicas e/ou prisioneiras, são testemunho da força e do poder das vozes das mulheres na escrita americana nativa contemporânea. Desta última antologia disse Craig Womack:

More than anything that had been published to that point, it broke with established notions of literary merit, the makeup of the canon, and modernist aesthetics. And this was before cultural studies was really beginning to take hold. By virtue of its very existence it demonstrated the hegemonic nature of literary inclusion in mainstream society. (Womack, 2008: 14)

Estas primeiras antologias tiveram o efeito de criar uma comunidade de autores índios familiarizados com o trabalho uns dos outros, o que acabou por chamar a atenção da esfera da crítica académica para o que parecia uma novidade digna de análise. Surgiram então várias antologias de ensaios de críticos brancos sobre literatura americana nativa contemporânea, destacando-se os volumes organizados por Abraham Chapman, Karl Kroeber, Brian Swann, Andrew Wiget – que também publicou um volume só de sua autoria –, Arnold Krupat, Alan Velie e Kenneth Lincoln, estes dois últimos com obras apenas assinadas por eles.

Com a exceção parcial de Andrew Wiget, para estes críticos a literatura americana nativa parece ter começado com a publicação de *House Made of Dawn*. Kenneth Lincoln é bem explícito quando fala do escopo da sua obra mais conhecida: “The Native American renaissance here targeted, less than two decades of published Indian literature, is a written renewal of oral traditions translated into Western literary forms” (Lincoln, 1985: 8). Depois de ler este passo, ocorre-me perguntar: o que era uma literatura com mais de duzentos anos antes de ser ressuscitada? O resultado mais óbvio desta primeira vaga de estudos críticos académicos feitos por não-índios foi a canonização de cinco obras literárias de autores americanos nativos, com a particularidade de todas essas obras serem romances: começando por *House Made of Dawn* (1968), seguem-se *Winter in the Blood*, de James Welch (1974), *Ceremony*, de Leslie M. Silko (1977), *Darkness in Saint Louis Bearheart*, de Gerald Vizenor (1978) e *Love Medicine*, de Louise Erdrich (1984). Que motivos estão na origem desta escolha? Uma resposta possível pode ser aquela que já dei noutra lado:

The high-modernist literary techniques used by these writers, validated by non-Indian critics, legitimized their works as literary texts, something that was denied to a large corpus of Indian writing, which, from a cultural point of view, was still seen as based on “oral tradition” and “ceremony,” omitting the literary history of and the changes in oral tradition over time. (Gonçalves, 2016 : np)

Os autores nativos, no entanto, não deixaram de produzir os seus próprios textos críticos que, em muitos casos, serviram de esteio teórico para a sua praxis literária, social e política. Um desses textos fundadores, do qual já falei na Introdução, é da autoria de Simon Ortiz: “Towards a National Indian Literature: Cultural Authenticity in Nationalism” (MELUS 8.2 Summer 1981: 7-12). Desde o início da colonização, segundo Ortiz, “Indian songmakers and story-tellers have created a body of oral literature which speaks crucially about the experience of colonization” (1981: 10). No decurso deste processo criativo, esses autores usaram, e usam, a língua dos invasores “for their own purposes” (Ortiz, 1981: 10). Nas palavras de Ortiz fica implicado que os povos nativos da América do Norte tiveram a visão de apropriar o Inglês (e o Francês) como se de línguas indígenas se tratassem, tendo os povos da mesoamérica e da América do Sul feito o mesmo com o Castelhana e o Português. Mais: ao fazê-lo, os povos indígenas asseguraram a sua sobrevivência ao longo de gerações, cometendo, em simultâneo, um *acto de resistência*. Ortiz aproveita também para atacar o clichê segundo o qual os índios

e respectivas línguas eram vítimas do Inglês, havendo sido forçados a renunciar aos seus eus nativos:

Along with their native languages, Indian women and men have carried on their lives and their expression through the use of the newer languages, particularly Spanish, French, and English, and they have used these languages on their own terms. This is the crucial item that has to be understood, that it is entirely possible for a people to retain and maintain their lives through the use of any language. There is not a question of authenticity here; rather, it is the way that Indian people have creatively responded to forced colonization. And this response has been one of resistance; there is no clearer word for it than resistance. (Ortiz, 1981: 10)

A celebração da profunda indianidade do Inglês por parte de Ortiz põe em causa duas ideias comuns a alguns críticos: uma, a de que existe um abismo intransponível entre o Inglês e as línguas índias, e outra, segundo a qual «quando os índios escrevem romances, poemas, contos ou peças de teatro estão [...] empenhados num acto de hibridismo devido às propaladas origens europeias da língua e respectivos empreendimentos literários» (Weaver et al., 2006: xviii). Para Ortiz não parece existir nada de particularmente «unindian» na utilização de géneros literários ocidentais «tradicionais». Atente-se no seguinte passo sobre os dias de festa na comunidade do autor:

Obviously, there is an overtone this is a Catholic Christian ritual celebration because of the significance of the saints' names and days on the Catholic calendar. But just as obviously, when the ceremony is held within the Acqumeh community, it is an Acqumeh ceremony. It is Acqumeh and Indian [...] in the truest and most authentic sense. This is so because this celebration speaks of the creative ability of Indian people to gather in many forms of the socio-political colonizing force which beset them and to make these forms meaningful in their own terms. In fact, it is a celebration of the human spirit and the Indian struggle for liberation.

Many Christian religious rituals brought to the Southwest (which in the 16th century was the northern frontier of the Spanish New World) are no longer Spanish. They are now Indian because of the creative development that the native people applied to them. Present-day Native American or Indian literature is evidence of this in the very same way. (Ortiz, 1981: 8)

No prefácio que escreveu para *American Indian Literary Nationalism*, obra ensaística organizada por Jace Weaver, Robert Warrior e Craig Womack, Ortiz reafirma a importância da tradição oral indígena «e a experiência-conhecimento que aquela transmite [...] enquanto base da nossa Existência cultural humana» (Ortiz, 2006: viii). As implicações destas palavras também não oferecem dúvidas: quando uma pessoa nativa

escreve, está igualmente a falar. A existência cultural de que fala Ortiz só se torna possível quando os índios ganham consciência deles mesmos enquanto seres culturais através de escrever-falar, «visto que escrever-falar expressa a continuidade da nossa Existência enquanto povos indígenas» (2006: ix). Convém sublinhar que a consciência cultural é o ponto de partida para a soberania cultural através do processo dinâmico da identidade cultural:

The dynamic of cultural identity is not wholly dependent upon spoken language [...]. In fact, Indigenous identity is more than what is provided by oral tradition; Indigenous identity simply cannot be dependent only upon Indigenous languages no matter how intact the languages are. Because identity has to do with a way of life that has its own particularities, patterns, uniqueness, structures, and energy. Because Indigenous identity cannot simply be attributed to only one quality, aspect, or function of culture. Because identity has to be relevant and pertinent to other elements and factors having to do with land, culture, and community. (Ortiz, 2006: xi)

Para grandes franjas da sociedade euroamericana os índios *a sério* já não existem – considerando o que entendem ser o desaparecimento das respectivas culturas –, se não na totalidade, pelo menos naquilo que as tornava diferentes das outras. Como podem ser índios se já não falam as suas línguas nativas? Ortiz rebate este ponto de vista «oficial», afirmando que, apesar de todas as tentativas para os aniquilar física e culturalmente, «os Índios ainda são Índios», centrando o seu discurso em assuntos tão importantes como a terra, a cultura e as comunidades em todo o continente. “This means Indigenous peoples have completely relied upon their Indigeneity to state their case for sovereignty in cultural and self-governance matters” (Ortiz, 2006: xii).

Joy Harjo e Gloria Bird, na introdução que fazem à antologia que organizaram sobre a escrita contemporânea de mulheres indígenas da América do Norte, com o sugestivo título *Reinventing the Enemy's Language*, estabelecem um eloquente diálogo sobre o que as levou a organizar esta antologia. Joy Harjo explica-nos que tudo começou com um convite que lhe foi endereçado para falar da sua obra num congresso sobre educação aborígine; mais concretamente, sobre a educação das crianças aborígenes num mundo governado pela cupidez das grandes multinacionais. Harjo prossegue o seu relato dando-nos conta do seu encontro com um grupo de escritores, editores e activistas canadianos que fizeram questão de não deixar a literatura do lado de fora do congresso. Diz ela a propósito da dicotomia escrita/oralidade:

To write is often still suspect in our tribal communities, and understandably so. It is through writing in the colonizer's languages that our lands have been stolen, children

taken away. We have often been betrayed by those who first learned to write and to speak the language of the occupier of our lands. Yet to speak well in our communities in whatever form is still respected. This is a dichotomy we will always deal with as long as our cultures are predominantly expressed in oral literatures. (Harjo, 1997: 20)

Joy Harjo continua a sua narrativa acerca do que rodeou e estimulou o nascimento desta antologia enquanto voz colectiva das mulheres falando da presença indígena contínua naquelas paragens, e de como haviam sobrevivido a sucessivas vagas de destruição. Diz a poeta que os americanos nativos ainda têm de lidar com um holocausto de proporções infames que os reduziu a meio por cento da população (no hemisfério norte). Todos os males da colonização, acrescenta Harjo, abateram-se sobre os indígenas nas suas muitas vertentes do ódio, onde se incluem a pobreza, o alcoolismo, a depressão e a violência contra as mulheres, entre outras. E esta guerra, velha de séculos, ainda não acabou. Cito de seguida dois parágrafos que julgo cruciais nesta minha análise sobre as relações entre a apropriação da língua do colonizador pelos escritores índios e a resistência/sobrevivência dos respectivos povos:

Many of us at the end of the century are using the “enemy language” with which to tell our truths, to sing, to remember ourselves during these troubled times. Some of us speak our native languages as well as English, and/or Spanish or French. Some speak only English, Spanish, or French because the use of our tribal languages was prohibited in schools and in adoptive homes, or these languages were suppressed to near extinction by some other casualty of culture and selfhood. Shame outlines the losses.

But 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. These colonizer’s languages, which often usurped our own tribal languages or diminished them, now hand back emblems of our cultures, our own designs: beadwork, quills if you will. We’ve transformed these enemy languages. (Harjo, 1997: 21-22)

Com estas últimas palavras, Joy Harjo vai ao encontro da tese de Simon Ortiz no seu famoso ensaio de 1981. Gloria Bird, ainda no diálogo introdutório à antologia que tenho vindo a citar, depois de dar ênfase à questão de saber quem tem o controlo da publicação de autores/as índios/as, sendo que há muito poucas mulheres neste universo, com o decorrente privilégio da voz nativa masculina, afirma ser esta antologia apenas um começo. E acrescenta, a propósito do título:

“Reinventing” in the colonizer’s tongue and turning those images around to mirror an image of the colonized to the colonizers as a process of decolonization indicates that

something is happening, something is emerging and coming into focus that will politicize as well as transform literary expression. (Bird, 1997: 22)

Gloria Bird, no entanto, lamenta que o «inimigo» tenha conseguido levar a geração anterior à dela – a primeira a expressar-se sobretudo em inglês – a não ensinar as línguas tribais à geração seguinte. Assim, segundo a autora, a colonização conseguiu, ao longo de duas gerações, cortar o elo entre línguas nativas e a produção de cultura (24). Bird, porém, não considera o Inglês uma nova língua nativa: “What we have is a native literature produced in English that is written for an English-speaking audience and that incorporates a native perception of the world in limited ways” (25). Na sequência desta afirmação, Gloria Bird aproveita para sublinhar o facto de existir apenas um volume de poesia inteiramente escrito numa língua nativa, sem qualquer tradução para inglês.¹⁰⁴ No caminho a percorrer até uma literatura produzida em língua nativa para um público nativo, Bird faz votos para que a «reinvenção» da língua inglesa «reverta o processo de colonização e que a nossa literatura [de autores/as nativo/as] possa ser encarada e lida enquanto processo de *descolonização*» (25). Quando Joy Harjo afirma que a temática desta antologia gira à volta do tema nuclear da sobrevivência (25), está a estabelecer uma relação nítida entre linguagem, resistência e sobrevivência, relação que irei necessariamente aprofundar a partir da leitura da poesia – sem deixar de fora a prosa e a obra ensaística – de Simon J. Ortiz. E de mais vozes que mereçam ser convocadas.

Simon Ortiz nasceu em 1941, na localidade de McCartys, Novo México, no seio de uma família Pueblo Acoma do clã da águia (Dyaamih hanoh). Até aos seis anos, quando entrou para a «escola primária», ouviu e aprendeu Acoma (Keresan), a sua língua materna, salpicada com palavras e expressões inglesas, e até com um pouco de castelhano «acomizado», que acabou incorporado na língua nativa. Nessa idade, diz-nos o poeta na sua introdução a *Woven Stone*,¹⁰⁵ não sentiu necessidade de fazer distinção entre línguas, até porque não teve consciência de nenhuma diferença entre elas até uma idade posterior:

I simply understood and spoke “a language” with my parents, sisters and brothers, grandparents, aunts and uncles. This early language from birth to six years of age in the Acoma family and community was the basis and source of all I would do later in poetry, short fiction, essay, and other works, as a storyteller and as a teacher of creative writing and Native American literature. (Ortiz, 1992: 6)

¹⁰⁴ Aceito esta informação de Bird como credível, apesar de a minha pesquisa sobre o caso ter sido infrutífera.

¹⁰⁵ Colectânea de três volumes de poesia antes publicados individualmente: *Going for the Rain, A Good Journey* e *Fight Back: For the Sake of the People, For the Sake of the Land*.

No seio da família e da comunidade, segundo Ortiz, a língua acoma constituía uma ligação vital à sobrevivência do povo (hanoh) no seu todo (Ortiz, 1992: 5).

O inevitável encontro do poeta com a língua inglesa durante a escolaridade oficial, iniciada na Escola Índia de Albuquerque, com a conseqüente proibição do uso da língua materna sob pena de punição física, levou Ortiz a uma reflexão de particular importância para as relações entre poesia e tradução (num contexto neocolonial) e, em simultâneo, para a sua prática poética em particular:

Years later, when I learned English well and began to use it fluently, at least technically and intellectually, I found myself “objectifying” my native language, that is, in translation. And I felt awkward, almost like I was doing something I was forbidden but doing it anyway. I’ve posed myself the frequent question: Is it possible to translate from the Acoma language to another? Yes, I’ve insisted, but I’m not sure I am convinced of it or of how complete the translation is. (Ortiz, 1992: 5-6)

Numa gravação (cassete) destinada a acompanhar *Understanding Poetry*, da autoria dos «novos críticos» Cleanth Brooks e Robert Penn Warren, o poeta Robert Frost afirma: «I like to say, guardedly, that I could define poetry this way: it is that which is lost out of both prose and verse in translation» (Brooks and Warren, 1961: 7). Esta definição de poesia surge vulgarmente truncada como «Poetry is what gets lost in translation». O que se perdeu/perde na tradução do Keresan para o Inglês na poesia de Ortiz?

Não sei a resposta à pergunta que encerra o parágrafo acima. E também não sei se essa pergunta tem resposta. Em “Deer Dancer”, poema (em prosa) inaugural da secção “The Wars” do seu premiado volume de poesia *In Mad Love and War*, Joy Harjo interroga-se:

How do I say it? In this language there are no words for how the real world collapses. I could say it in my own and the sacred mounds would come into focus, but I couldn’t take it in this dingy envelope. So I look at the stars in this strange city, frozen to the back of the sky, the only promises that ever make sense. (Harjo, 1990: 5)

Tanto Ortiz como Harjo sabem que a língua dos colonizadores dos respectivos povos nunca poderá expressar todo o espectro do que é comunicável, sendo ambos oriundos de culturas com experiências e visões radicalmente diferentes das do colonizador. Apesar de também ser música e pintora, Harjo sabe que a poesia é a única forma de arte que consegue falar numa língua/linguagem que serviu/serve de instrumento para a aniquilação dos povos tribais de que ela e Ortiz fazem parte. A dado passo num texto de

cunho autobiográfico, Joy Harjo fala da sua luta com a língua inglesa em busca de formas de expressão da experiência nativa que a satisfaçam:

Aprendemos a identificar o mundo através da língua que falamos. Neste ponto da minha vida só sei bem Inglês, um pouco de Creek (Muskogee) e algum Navajo. À medida que vou envelhecendo, escrevendo mais, sentindo mais, chego à conclusão de que o Inglês não chega. É uma língua masculina, sem características tribais, sem suficiente espiritualidade. É difícil expressar certos conceitos, certas visões, certos tempos e lugares na língua inglesa. Mais uma vez, talvez seja essa a razão pela qual escrevo poesia, porque a poesia pode moldar a língua, manipulá-la de maneira a abarcar esses conceitos, visões, tempos e lugares que a língua em si mesma e por ela mesma não consegue.¹⁰⁶

Do ponto de vista técnico, de que fala Ortiz na citação mais acima, a poesia de ambos pode ser *em* Inglês. No entanto, a esfera da língua passa a incorporar memória, ritual, espiritualidade e, sobretudo no caso de Ortiz, a tradição oral, que ele define como «a consciência do povo» (1992: 7). Neste sentido, podemos afirmar que ambos escrevem não *em* Inglês, mas *através* do Inglês, resistindo aos colonizadores na língua da colonização. Ellen Welcker, num artigo intitulado “Only Poems Can Translate Poems: On the Impossibility and Necessity of Translation”, no qual olha para a tradução através das lentes do (pós-) colonialismo, diz-nos o seguinte:

In important ways, using English can mean acknowledging the history of colonization, rather than rejecting it. Forcing the language to accommodate, to bend. Language has a long memory, and it is the job of the postcolonial poet, the writer, and even the citizen not only to choose their words wisely, but also to remember how easily words can lie, and to consider it our duty as writers to strive for a language that is as full and complicated and messy and culturally loaded as it is to be human. (Welcker, 2010: np)

Em certa medida poderemos afirmar que a poesia de Ortiz, ao transmitir-nos a sua experiência enquanto índio *através* do Inglês, ajuda a língua do colonizador a incorporar a língua do colonizado, fazendo com que a primeira abarque um leque maior da sua história cultural. A sobrevivência da cultura acoma e de muitas outras culturas nativas deve-se também, em parte, à escolarização de poetas e outros artistas nativos na língua dominante. Diziam os anciãos a Ortiz: «Go to school, stay in school, and get educated so you can help our people» (Ortiz, 1992: 10). A experiência da escola ajudou Ortiz a ter

¹⁰⁶ O texto de onde extraí este passo não tem título e surge em língua inglesa, com a data de Abril de 1981, na antologia *Songs from This Earth on Turtle's Back: Contemporary American Indian Poetry*, organizada por Joseph Bruchac (New York: The Greenfield Review Press, 1983): 91-92. A versão integral em língua portuguesa, da minha autoria, pode ser lida no número 2 da revista *Flauta de Luz* (2014): 69-70.

uma consciência nítida do que estava em causa: «Later when I learned the language to think and talk about colonialism, I knew the Aacqumeh hanoh were in resistance against the more destructive elements of American education and policy» (Ortiz, 1992: 10).

A propósito do que ficou dito no parágrafo acima, desta vez no contexto da colonização do Brasil, vou servir-me de um texto evocado por Ellen Welcker no artigo supracitado – recordo que o artigo de Welcker se debruça sobre a tradução em contexto pós-colonial – que me parece ilustrar esta questão de forma exemplar. Em 1928, Oswald de Andrade publicou *Manifesto Antropófago*, obra que desempenhou papel fundamental no movimento contra a dependência cultural do Brasil. Este manifesto, segundo Welcker, reflecte o encontro violento entre as três principais culturas do Brasil: a indígena e a de origem africana de um lado, a europeia do outro. Oswald de Andrade, no entanto, não situa estas culturas em extremos opostos, servindo-se antes da metáfora do canibalismo para enquadrar o elemento estrangeiro em relação ao elemento indígena. A autora explica:

Rooted in the indigenous traditions of Brazil, the metaphor was revolutionary because the analogy's primary audience was the colonized, not the colonizers, reversing the usual assimilative strategies of the time. In fact, this metaphor would have been considered highly taboo to European cultures. For native Brazilians, it was empowering, brilliant: by ingesting that which is foreign, you neutralize its power over you. As it becomes a part of you, it ceases to be external. With digestion comes absorption, affirming what is nutritious or beneficial, and excreting toxins and those aspects of colonialism that poison indigenous society. (Welcker, 2010: np)

«Só a antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente (...). Tupi, or not tupi that is the question», postula Oswald de Andrade.¹⁰⁷

A tradição oral acoma em particular e nativa em geral é a fonte de inspiração da poesia de Simon Ortiz, como o próprio faz questão de vincar em muitas ocasiões.¹⁰⁸ Antes de me dedicar à leitura da poesia de Ortiz, tentando perceber como nela se articulam língua/linguagem, resistência e sobrevivência, não posso deixar de convocar uma estória que ilustra a relação entre linguagem e sobrevivência como poucas o farão. Confessa-nos N. Scott Momaday que «The Arrowmaker» foi uma das primeiras estórias que o pai lhe contou. «The Arrowmaker», o «homem feito de palavras», é uma estória

¹⁰⁷ «Manifesto Antropófago» em https://pib.socioambiental.org/files/manifesto_antropofago.pdf (acesso a 11.12.2017).

¹⁰⁸ Julgo ter contribuído para esclarecer o que se deve entender por «tradição oral» e *storytelling* no capítulo anterior.

sobre as estórias, uma estória sobre a eficácia da linguagem e o poder das palavras, diz-nos Momaday (1997: 9). Se uma flecha for bem feita tem marcas de dentes. A explicação é simples: os Kiowa são exímios flecheiros, endireitando as flechas com o auxílio dos dentes. De seguida, levam-nas ao arco para ver se estão direitas. A estória é a seguinte:

Once there was a man and his wife. They were alone at night in their tepee. By the light of a fire the man was making arrows. After a while he caught sight of something. There was a small opening in the tepee where two hides had been sewn together. Someone was there on the outside, looking in. The man went on with his work, but he said to his wife, "Someone is standing outside. Do not be afraid. Let us talk easily, as of ordinary things." He took up an arrow and straightened it in his teeth; then, as it was right for him to do, he drew it to the bow and took aim, first in this direction and then in that. And all the while he was talking, as if to his wife. But this is how he spoke. "I know that you are there on the outside, for I can feel your eyes upon me. If you are a Kiowa, you will understand what I am saying, and you will speak your name." But there was no answer, and the man went on in the same way, pointing the arrow all around. At last his aim fell upon the place where his enemy stood, and he let go of the string. The arrow went straight to the enemy's heart. (Momaday, 1997: 9-10)

Nesta estória interessa muito menos o que faz o flecheiro do que aquilo que ele diz e o facto de o dizer. Momaday acerta em cheio quando afirma: «He ventures to speak because he must; language is the reposit of his whole knowledge, and it represents the only chance he has for survival» (1997: 11). O flecheiro é ele mesmo o «homem feito de palavras». Está implícito nesta estória que as palavras, a língua, a linguagem, envolvem sempre um elemento de risco e de responsabilidade. Momaday acrescenta: «Language determines the arrowmaker, and his story determines our literary experience» (1997: 12). E conclui: «For the storyteller, for the arrowmaker, language does indeed represent the only chance for survival. It is appropriate that he survives in our time and that he has survived over a period of untold generations» (1997: 12).

A responsabilidade no uso das palavras enquanto garantia da continuidade e da sobrevivência das gerações futuras de muitos povos nativos através da tradição oral é um elemento decisivo na teoria e na prática poéticas de Simon Ortiz e de outros poetas nativos. Ortiz conta-nos uma estória que a irmã mais velha lhe havia contado acerca de um rapazinho de quatro anos que, ao contrário das outras crianças da mesma idade, ainda não falava. As irmãs do menino bem tentaram, mas nenhum estímulo resultou. Lembraram-se então de que tinham um avô líder espiritual e homem-medicina, conhecedor da arte e da ciência de restabelecer o equilíbrio de uma pessoa com a vida do

povo Aacqumeh. Decidiram ir chamá-lo, pedindo-lhe que ajudasse a criança a falar. «Talvez o rapaz não tenha nada para dizer», disse o avô às raparigas. Mas estas insistiram tanto que o avô aquiesceu. Na presença do rapaz, disse-lhe o ancião:

Talvez, Nana, não tenha ainda chegado o momento de falares, mas hás-de falar quando chegar a hora. Só através da fala te darás a conhecer a ti mesmo enquanto pessoa e enquanto filho da tua família. Só com sabedoria e com palavras conhecerás o amor e o expressarás por ti e pelo teu povo. Dzenhi neeyah – através da língua – *e com responsabilidade* para contigo e para com os outros, hás-de falar (...). (Ortiz, 1997: 7; *itálico meu*)

Para ter a certeza de que o rapaz ia mesmo falar, o avô pediu-lhe para abrir bem a boca. Levando a mão a um bolso das calças, sacou de uma grande chave que inseriu na boca do rapaz, e disse: «Agora, meu neto, chegou a hora de falares». A irmã concluiu a estória da seguinte maneira: «Desde essa altura ainda não conseguimos fazer com que ele se calasse». Ortiz remata este episódio dizendo que, no final, a irmã olhou para ele e sorriu, como se ele fosse o rapaz da estória.

A ideia de uma poética da responsabilidade associada a uma ética da crítica e da acção está naturalizada na maior parte da produção poética e teórica dos poetas índios contemporâneos, embora deles não seja apanágio exclusivo. Dou aqui uma pequena guinada («swerve») para logo retomar a estrada. Na sua obra com o revelador título *The Poethical Wager*, a poeta, crítica e professora Joan Retallack evoca Epicuro e a comunidade por ele fundada, «O Jardim», afirmando, entre outras coisas, que a crença de Epicuro no livre arbítrio estava na origem de um elevado sentido de responsabilidade ética. Esta comunidade, que aceitava mulheres e as colocava em pé de igualdade com os homens, desviava-se de tal maneira do padrão e das ideias dominantes da época que não tardou a ser denegrida e vilipendiada. Pergunta e responde Retallack:

If innovative ideas with the best of intentions are likely to be misunderstood or maligned, isn't it better to forgo the trajectory of the swerve for routes more familiar and thus more widely intelligible from the outset? [...] My inclination is to respond by identifying a certain poetics of responsibility with the courage of the swerve, the project of the wager – what I call a poethical attitude. Swerves (like antiromantic modernisms, the civil rights movement, feminism, postcolonial critiques) are necessary to dislodge us from reactionary allegiances and nostalgias. (Retallack, 2003: 3)

É importante ter em conta que na comunidade de Epicuro os valores estéticos não eram separáveis dos valores éticos, algo de extremamente relevante no contexto da produção poética e crítica americana nativa, como terei oportunidade de sublinhar.

Simon Ortiz advoga uma poética da responsabilidade que contraria o que Arnold Krupat designou por «a falácia do universalismo estético», característica do pensamento eurocêntrico na sua pretensão de universalidade. Diz Krupat: «The first type of esthetic universalism holds that for all the differences in cultural custom all over the world, art is, nonetheless, essentially the same everywhere» (Krupat, 1992: 180). Poderia até acrescentar que a arte não é nem universal, nem acessível a todos. Em «Postcolonial Ghost Dancing: Diagnosing European Colonialism», afirma James (Sákèj) Youngblood Henderson: «[C]laiming universality often means aspiring to domination. Universality creates cultural and cognitive imperialism, which establishes a dominant group's knowledge, experience, culture, and language as the universal norm» (2000: 63-64). No entanto, por mais que as teorias e as práticas dos estudos pós-coloniais tenham ajudado a desconstruir estas relações de poder, acabam muitas vezes por reinscrever nova metanarrativa no lugar de outra que se quer morta, sobretudo quando os críticos pós-coloniais insistem em que os sujeitos subalternos utilizem as suas ferramentas e técnicas se quiserem ser ouvidos e participar no debate literário mais alargado.

É precisamente neste contexto que se inscreve a poética da responsabilidade de Simon Ortiz. Trata-se ao mesmo tempo de uma responsabilidade ética – o poeta tem o dever de lutar pela soberania do seu povo, de forma que este se autogoverne e detenha o controlo da terra – e estética, através da utilização de recursos literários próprios.

[I]t is not the oral tradition as transmitted from ages past alone which is the inspiration and source for contemporary Indian literature. It is also because of the acknowledgement by Indian writers of a responsibility to advocate for their people's self-government, sovereignty, and control of land and natural resources; and to look also at racism, political and economic oppression, sexism, supremacism, and the needless and wasteful exploitation of land and people, especially in the U.S., that Indian literature is developing a character of nationalism which it indeed should have. It is this character which will prove to be the heart and fibre and story of an America which has heretofore too often feared its deepest and most honest emotions of love and compassion. It is this story, wealthy without an illusion of dominant power and capitalistic abundance, that is most authentic. (Ortiz, 1981: 12)¹⁰⁹

¹⁰⁹ Gostaria de reforçar esta ideia de responsabilidade do poeta, da poeta neste caso, regressando ao texto de Joy Harjo que já citei mais acima e transcrever o seguinte passo: «Tenho um forte sentido de responsabilidade em relação a tudo/o que me fez: em relação a todos os avós, passados e futuros,/ à minha terra natal, a todos os chãos em que toco e/que são eu, a todas as vozes, a todas as mulheres, a todos/os da minha tribo, a todas as pessoas, a toda a terra e, para além disso, a/todos os começos e todos os fins. De modo algo estranho/sinto-me libertada ao

Para os autores e críticos nativos uma *poética* da responsabilidade não chega. Tem igualmente de haver ética e responsabilidade na respectiva produção teórica. Não deve ser fácil para um artista nativo separar a estética, dando-lhe prioridade, de todas as maleitas sociais que afectam a comunidade em que se insere, ignorando assim tudo o que a destrói. Craig S. Womack (Creek-Cherokee) fala:

An ethical theory, I believe, has to be built on dreams as much as realities, another conundrum in our effort to achieve a theory that both depicts the world as it is and looks beyond to what it might be. This theory then will move in and out of historical dates – in them to assess the state of Native America and out of them to dream something better. We claim a commitment to a realism that can also embrace artistic vision. Reality does not straddle us and hold us earthbound; it is the necessary beginning point for artistic flights of fancy. (Womack, 2008: 9)¹¹⁰

Em *Red on Red*, Womack afirma que, durante séculos, os índios foram levados a pensar que não tinham qualquer tradição intelectual própria que lhes pudesse fornecer quadros teóricos para a análise da sua vida política, social, cultural e artística (Womack, 1999: 12). Bem ao contrário, Womack contrapõe de forma contundente dizendo que as literaturas tribais não são um ramo à espera de ser enxertado no tronco, e acrescenta: «Tribal literatures are the tree, the oldest literatures in the Americas, the most American of American literatures. We *are* the canon» (1999: 6-7). Apesar da já longa tradição intelectual nativa, como sustenta Robert Warrior,¹¹¹ a «literatura nativa» e os «Estudos Americanos Nativos» foram durante muito tempo encarados pela academia como uma área de estudos «nova» ou «emergente». Lisa Brooks (Abenaki) corrobora a tese de Womack de forma eloquente:

I believe that for us [...] there can be no move more important than establishing that our work, our writing is part of an extensive indigenous intellectual tradition. What we have at stake is not only the recognition of the validity of our knowledge, but the sustenance of indigenous epistemologies [...]. Our claims to an indigenous perspective don't rest on

acreditar em mim, ao ser capaz de falar,/ter voz, porque é vital; só assim poderei sobreviver.» *Flauta de Luz 2* (2014): 70.

¹¹⁰ Craig Womack, Jace Weaver e Robert Warrior, os «três W» da literatura americana nativa, todos críticos e académicos, são autores de obras que instalaram (muita) polémica nos meios académicos, sendo frequentemente acusados de «essencialistas», «separatistas» e/ou «nacionalistas». As dicotomias «hibridismo»/«essencialismo» e «separatismo» ou «nacionalismo»/«dialogismo» têm relevo para a minha discussão e serão analisadas no capítulo seguinte.

¹¹¹ «[W]e are doing something that Natives have done for hundreds of years – something that can be and has been an important part of resistance to assimilation and survival» (1995: 2).

identity politics, or some inherent connection to ancestral voices; it's about understanding literature from a perspective embedded in long-standing sources of knowledge. (Brooks, 2008: 235)

Lisa Brooks evoca três princípios fundadores decorrentes do mito da criação Wabanaki (Abenaki): o respeito pelo poder do Grande Espírito, que tudo habita, nunca abandonar a terra que o Grande Espírito deu ao povo e nunca esquecer a nossa mãe, a mãe primordial. Segundo a autora, estes três princípios suscitam-lhe algumas questões fundamentais: «How can we keep our writing home?» Ou, por outras palavras, “how can we write from home, and in ways that can speak to and contribute to our own communities [...]?” Por último, Brooks pergunta ainda: “[W]ho is our mother?” Traduzindo: “[W]hat are the sources of our intellectual tradition and what can we learn from them about practicing an ethical criticism?” (Brooks, 2008: 235).

A minha análise dos temas da identidade, da resistência e da sobrevivência na poesia de Simon Ortiz começa pela poesia reunida num único volume – *Woven Stone* (1992) – composto pela junção de três volumes publicados originalmente em separado: *Going for the Rain* (1976), *A Good Journey* (1977) e *Fight Back: For the Sake of the People, For the Sake of the Land* (1980), escrito para comemorar os trezentos anos da revolta dos Pueblo.

Antes de prosseguir, no entanto, regresso à ideia-chave de que a «tradição oral» é a consciência do povo, devido ao seu carácter inclusivo: abarca as acções, os comportamentos, as relações e as práticas sociais, económicas e espirituais desse mesmo povo (*WS* 7). Torna-se imperativo destacar a seguinte frase do poeta: «Oral tradition evokes and expresses a belief system, and it is specific activity that confirms and conveys that belief» (7). Esta tese leva-me de volta a N. Scott Momaday quando postula que as histórias são verdadeiras apenas e só por assentarem na crença: “In the oral tradition stories are told not merely to entertain or to instruct; they are told to be believed. Stories are not subject to the imposition of such questions as true or false, fact or fiction. Stories are realities lived and believed. They are true.” (Momaday, 1997: 3).

No ensaio “Always the Stories: A Brief History and Thoughts on My Writing”, publicado numa colectânea com o sugestivo título *Coyote Was Here: Essays on Contemporary Native American Literary and Political Mobilization*, organizada por Bo Schöler, Ortiz começa pelo seguinte parágrafo:

There were always the stories. And they weren't just stories, they were the truth. They were views on the truth of life. And the truth of this life was that it was a way of life, the

way we – the community of Acoma Pueblo, the larger Native American world, the world in general – lived. And it was the stories which opened my eyes, my mind, my soul upon that way of life, that world in which I lived. And because the world continued and I continued with it, the stories went on, constantly in the making, changing, reaffirming the belief that there would always be the stories. (Ortiz, 1984: 57)

Ortiz prossegue afirmando que foi exactamente esta tradição oral que mais o inspirou na sua escrita, sobretudo no ambiente do activismo social e político da década de 1960, com forte participação dos americanos nativos, como já tive oportunidade de referir anteriormente. Durante quase cinco séculos – na altura em que este texto foi escrito –, estes americanos viveram sob o domínio de um sistema político, social e económico enquanto povos colonizados (1984: 63). A minoria que foi sobrevivendo era invisível aos olhos da maioria, muito mais invisível, para recuperar a metáfora do véu, do que a minoria dos americanos africanos. E assim continua hoje.

Para o índio pouco sobrava, excepto uma coisa: as estórias. Havia sempre as estórias, como diz o poeta, que não viu nelas apenas uma nostalgia do passado: «[...] they were also symbolic of what we were to work towards; they were illustrations and teachings of a vast continuing knowledge contained within the oral tradition of Native American people» (Ortiz, 1984: 64). Assim, importava resistir evitando a continuação do epistemicídio associado ao genocídio. No início, influenciado pela leitura de poetas da geração *beat* e de romancistas como John Updike, Flannery O'Connor ou Norman Mailer, Ortiz queria ser *apenas* um escritor americano, não se vendo como um escritor americano *nativo*. Mas a partir do momento em que decidiu pegar no repositório da cultura do seu povo e continuar um legado que garantia a sobrevivência do mesmo, ajudado pela convulsão social e política do final da década de 1960, algo mudou: «But now I was a writer and poet who was Native American from Acoma Pueblo and [...] I was committed to expressing a distinctive literary voice which was nationalistic, i.e., Native American, in nature» (Ortiz, 1984: 65).

Foi sob a influência deste contexto que Ortiz publicou *Going For The Rain*, em 1976: «[R]eaders [...] will find the poetry expresses themes found in Native American cultural tradition spoken through personal experience for the most part [...]» (Ortiz, 1984: 65). O poeta, no entanto, insiste em não fechar a temática dentro do seu universo nativo, almejando uma ressonância mais «universal»:

The important thing was to speak as a human person who was Native American, who came from a distinct cultural background, whose literary sources were his people and the

stories he loved. Although *Going For The Rain* was not an openly political statement as later works would be identified, it did express a cultural stance inspired by the larger social-political movement of the 1960s and early 1970s. (Ortiz, 1984: 65-66)

Going For The Rain (*GFR*), como julgo ter explicitado mais acima, foi publicado inicialmente enquanto volume autónomo de poesia e constitui a primeira das três secções em que se divide *Woven Stone* (*WS*), dividindo-se por sua vez em quatro partes: «The Preparation», «Leaving», «Returning» e «The Rain Falls». Não será difícil perceber aqui um ciclo característico de uma viagem de ida e volta. Todas as viagens, porém, necessitam de preparação prévia. Neste caso, temos um prólogo onde o poeta evoca uma canção para convocar os «shiwana», os «fazedores de chuva» da cultura acoma, para abençoar a terra e o povo. Os temas e os motivos que emergem desta participação activa num ciclo de renovação centram-se no lar, nos filhos, na língua e no eu interior.

Antes de partir, as orações e os cânticos: «A man makes his prayers; he sings his songs» (*WS* 37). Feita a preparação física e espiritual, a partida: «A man leaves; he encounters all manners of things» (37). A viagem implica perigos, construção de sentido e ausência dele. Mas o caminho tem de ser percorrido. A viagem é ela mesma uma prece. A viagem de Ortiz enquanto poeta tem início na busca das suas raízes – lugar de pertença e comunidade – para só depois buscar a beleza e o sentido da vida, ou procurar beleza no sentido em vez de hostilidade e confronto. Está na hora de regressar: «A man returns, and even the returning has moments of despair and tragedy. But there is beauty and there is joy» (37). O regresso não é apenas físico, da mesma maneira que a partida não o fora. Finalmente, a chuva. Os shiwana ouviram o viajante e este trouxe a chuva com ele. A terra agradece. Está completado um ciclo de conhecimento e autoconhecimento que há-de reverter a favor da continuidade do povo e da vida: «[L]ife has beauty and meaning and it will continue because life has no end» (38).

«The Creation, According to Coyote», o primeiro poema de «The Preparation», é um mito da criação que conta a origem do povo Pueblo Acoma (Keresan) na sua viagem por mundos sucessivos até emergirem à superfície da terra através de um *sipapu* (buraco). Ortiz usa um paralelismo – uma das marcas de água da tradição oral – quando faz uma comparação implícita entre a sua própria aventura da viagem e as aventuras dos deuses gémeos keresan da guerra, Uyuyayeh (irmão mais novo) e Masaweh (irmão mais velho), e as migrações dos que vieram antes dele. Apesar de não ser de total confiança, o Coiote é um contador de estórias, como Ortiz, e esta identificação entre ambos mantém-se em

muitos poemas.¹¹² Mais uma vez, o que interessa é acreditar: «“First of all, it’s all true.”/Coyote, he says this, this way, .../. E para que não haja dúvidas sobre a verdade da estória,

My uncle told me all this, that time.
Coyote told me too, but you know
how he is, always talking to the gods,
the mountains, the stone all around.

And you know, I believe him. (WS 42)

Esta secção de *Going For The Rain*, focada sobretudo nas relações familiares e na relação dos humanos com a terra, inclui vários poemas dedicados tanto ao filho como à filha de Ortiz, Raho Nez e Rainy Dawn, respectivamente. «Four Poems for a Child Son» são para Raho, «Forming Child» e «To Insure Survival» para Rainy. O último dos quatro poemas dedicados a Raho, «WHAT MY UNCLE TONY TOLD MY SISTER AND ME», por um lado, ilustra bem o sentido comunal nativo que estabelece laços entre os humanos e o mundo natural que os rodeia; por outro lado, o papel de um tio que ensina a lição familiar demonstra que a família americana nativa é uma família alargada onde os anciãos têm papel fulcral:

Respect your mother and father.
Respect your brothers and sisters.
Respect your uncles and aunts.
Respect your land, the beginning.
Respect what is taught you.
Respect what you are named.
Respect the gods.
Respect yourself.
Everything that is around you
is part of you. (WS 47)

Em «Forming Child», dividido em oito secções – oito meses de gestação? – o poeta fala com a filha na barriga da mãe, pedindo-lhe que honre e respeite a mãe,¹¹³ apreciando o pão que ela amassa e coze, pensando como ela mesma foi concebida e cresceu dentro dela. Finalmente, em «To Insure Survival», o nascimento que há-de garantir a sobrevivência:

You come forth

¹¹² Uso a maiúscula para a personagem mítica. Mais adiante hei-de aprofundar a importância do Coiote, sobretudo, mas não apenas, na poesia de Simon Ortiz.

¹¹³ A mãe de Rainy Dawn é Joy Harjo, a poeta, música, pintora e activista creek. Aqui, a biografia também conta.

The color of a stone cliff
At dawn,
Changing colors,
Blue to red
To all the colors of the earth. (WS 48)

Neste breve monólogo dramático o pai dirige-se à filha no momento em que esta nasce, fazendo da estrofe inicial a primeira «estória» que a criança ouve acerca da natureza do mundo em que acaba de entrar. Nestas primeiras palavras, o acontecimento que é o parto da criança é identificado com o acontecimento que é o romper da aurora nas terras altas do Novo México. Nesta estrofe encontramos dois níveis de identificação: a sequência de cores por que passam tanto a terra como a criança, e a *visão* unificadora do nascer do sol que se avizinha e do parto enquanto passagem da vida de um estado mais escuro para outro mais luminoso e multicromático. É importante sublinhar que a identificação da criança com a terra neste texto depende de um acto de visão. Trata-se de um acontecimento que tem de ser *visto* antes de poder ser falado e depois ouvido.

Na estrofe seguinte, a criança é abençoada por Grandmother Spider, a co-criadora dos humanos em muitas mitologias das culturas do Sudoeste. A última estrofe evoca mais uma importante tradição espiritual Acoma, bem como de outros povos do Sudoeste, sobretudo dos Hopi:

In five more days,
they will come,
singing, dancing,
bringing gifts,
the stones with voices,
the plants with bells.
They will come.
Child, they will come. (WS 49)

Trata-se de clara alusão aos *katsinas*, os espíritos da vida que, em ocasiões cerimoniais importantes, se deixam ver na forma e no movimento de dançarinos mascarados. Na tradição Acoma, se um recém-nascido sobrevive aos quatro primeiros dias de vida, então os *katsinas* aparecem ao romper da aurora do quinto dia para dar as boas-vindas a este novo ser humano dentro da sua família alargada. O (re)aparecimento dos *katsinas* é uma promessa da continuação da vida para o Povo, da mesma maneira que o aparecimento desta criança «assegura» a sobrevivência física da identidade cultural acoma por mais uma geração. As palavras do pai podem ser lidas como uma oração, bem como uma promessa de que a criança lá estará dentro de cinco dias para ver e ouvir os *katsinas* dançar e cantar em sua honra. As palavras e a visão neles codificada ajudam igualmente a

assegurar a sobrevivência da mesma maneira que a tradição oral sempre ajudou o Povo, através da articulação de uma visão da identidade humana com a terra e a passagem dessa visão às gerações seguintes.

Filha de Joy Harjo e de Simon Ortiz, Rainy Dawn foi mãe de Krista Rae em 1992. Este apontamento biográfico tem por único fito sublinhar um motivo identitário que se tornou recorrente na poesia nativa contemporânea. No seu ensaio «Dawn/Is a Good Word: Naming an Emergent Motif of Contemporary Native American Poetry», Robert Nelson serve-se do poema de Carter Revard «When Earth Brings» – que o poeta escreveu no ano de nascimento de Krista Rae, coincidente com o primeiro festival de escritores nativos norte-americanos (Norman, Oklahoma, 1992) – para sustentar a sua tese. Apesar de o poema valer por si, levar em conta o contexto familiar justifica-se, segundo Nelson, pelo facto de Revard evocar os nomes de «Joy», «Simon», «Rainy Dawn» e «Krista Rae» na dedicatória do poema. Diz Nelson: «A second reason is that Revard crafted the poem’s controlling motif and core term, “dawn,” to function as what I want to call a *merge site*.» A explicação vem logo de seguida:

By this I mean that, in Revard’s use of the term, dawn becomes a place where, and a time when, Harjo’s Creek and Ortiz’s Acoma and Revard’s own Osage origin traditions not only intersect but also merge in the image of a grandchild who is both metaphorically and literally Dawn’s offspring, the next living generation of the People. (Nelson, 2003: 208)

O poema de Revard, segundo Nelson, representa uma fase adiantada no processo de desenvolvimento de um motivo que, não sendo específico de nenhuma cultura tribal, é definitivamente americano nativo, combinando as ideias de nascimento, sobrevivência, regresso e renovação na imagem da aurora (208). Em seguida, o crítico faz uma breve história da presença deste motivo na poesia índia contemporânea, começando pelo poema de Linda Hogan «Celebration: Birth of a Colt», publicado em 1978, que considera ser «the dawn of the dawn motif as a tribally nonspecific merge site» (209).¹¹⁴ O nascimento da criança no poema de Ortiz ou do potro no poema de Hogan, duas emergências, estão temporalmente e formalmente associados a outra emergência: o romper da aurora. À coincidência do nascimento da criança ou do potro com o nascer do dia junta-se a consciência destas emergências por parte de quem as observa. Assim, e ainda segundo

¹¹⁴ Aqui atrevo-me a discordar de Robert Nelson. Como decorre da minha análise de «To Insure Survival», este motivo já aí marca a sua presença como não tendo especificidade tribal e o poema foi publicado em 1976. Nelson afirma ainda que nos poemas de Hogan imagens de «sangue» e «vermelho» significam indianeidade (210). No poema de Ortiz também encontramos «red» e «blood».

Nelson, o motivo da aurora está desde o início associado ao conceito de descoberta, mais concretamente à descoberta da identidade nativa (210). Desde muito cedo também se verificou a incorporação neste motivo de um outro elemento não especificamente tribal: a ideia de que a identidade nativa se enraiza no lugar, na terra. Uma ideia que impregna a poesia de Simon Ortiz.

Na segunda secção de *Going For The Rain*, «Leaving», o poeta alarga literalmente os horizontes para abarcar as experiências das suas viagens através da América. Em «Leaving» encontramos muitos poemas que descrevem a paisagem dos vários lugares percorridos. Este movimento de um lugar para outro, sublinho, não pode ser lido como o vaguear sem rumo dos desenraizados; pelo contrário, cada etapa, cada jornada, traça uma linha de orientação espiritual que implica uma profunda ligação à terra e identificação com ela.

Em «Many Farms Notes», Ortiz revela grande mestria de concisão poética – fazendo justiça ao título do poema –, aliada a um humor sardónico. Na nota 3 (num total de 13), o poeta¹¹⁵ responde a uma rapariga de Tuba City¹¹⁶ que lhe havia perguntado se ele às vezes se inspirava numa pintura para escrever: «I tell her that I write/with visions in my head» (*WS* 65). Na nota 10, ao cruzar-se com três cabras, duas ovelhas e um borrego, o viajante, com uma boina vermelha enterrada até às orelhas, sente-se alvo da curiosidade dos ovinos e dos caprinos, que não só o olham como parecem esperar que aquela personagem «weird» diga quem é ou ao que vai. «I said, “Yaahteh, my friends./I’m from Acoma, just passing through.”» Enquanto a cabra com o chocalho o cumprimenta com duas chocalhadelas, o viajante quase jura ter ouvido a ovelha mais velha a dizer para a mais nova: «“You don’t see many/Acoma poets passing through here.”» (68). Na nota 11, o poeta volta a ser questionado, subentende-se, pela mesma rapariga navajo, e não se esquiva a responder:

“What would you say that the main theme
of your poetry is?”
“To put it as simply as possible,
I say it this way: to recognize
the relationships I share with everything.” (68)

¹¹⁵ Uso «poeta» por comodidade. Não estou a confundir «persona poética» com autor empírico, embora continue a sublinhar a importância da biografia na produção literária de Ortiz e na de muitos outros autores índios.

¹¹⁶ Alberga a maior comunidade da nação Navajo.

As ideias de relacionamento e de partilha, ou de relacionamento enquanto partilha, são reveladoras da herança cultural americana nativa, da qual faz parte uma filosofia de respeito por tudo o que existe numa visão global. Em «Old Hills» o poeta presencia a rodagem de um filme no deserto sobre um velho índio que viera enterrar a sua filha, devolvendo-a à terra. A ironia da seguinte estrofe é eloquente sobre a visão do poeta:

The completed film, in color,
worth six semester credit hours,
was about life. The director
was a young Crow man
who had grown up in Los Angeles. (69)

O jovem realizador índio criado na megapólis não se apercebe da fragmentação da paisagem causada pela câmara, estilhaçando o equilíbrio entre o deserto, as colinas e o cosmos, para filmar uma cena assente num argumento estereotipado para consumo de brancos ou jovens índios urbanos como ele. A paisagem, feita de deserto e de colinas «older than all of millennium's sign painters», sobrevive à existência humana, demonstrando enorme paciência para connosco. A figura do jovem índio universitário estabelece um contraste entre a sabedoria da terra e a ignorância presunçosa dos seus jovens filhos dela alienados. Mas fica uma réstia de esperança de que o jovem possa um dia compreender melhor a integridade daquilo que um dia fragmentou, passando a partilhar elementos de sabedoria antiga:

The rocks and cacti tolerate us
very quietly; they probably laugh
softly at us with the subtle chuckle
of ancient humor that our jubilant youth
knows not yet to recognize and share. (69)

A relação do viajante com os lugares fica bem vincada em «Travels in the South». Bem tratado nalguns lados, deslocado, desorientado ou mal tratado noutros, o poeta nunca deixa de andar à procura de «índios»: «When I got to Dallas I did not want to be there./I went to see the BIA Relocation man. He told me, “I don't know how many Indians/there are in Dallas; they come every week.”» (72). Mas vai-os encontrando, pela simples razão de que eles estão em todo o lado: «Once, in a story, I wrote that Indians are everywhere./Goddamn right.» (73).¹¹⁷ Na auto-estrada a caminho de Atlanta, o poeta

¹¹⁷ O poeta refere-se a «The San Francisco Indians», publicado originalmente em *The Man to Send Rain Clouds* (colectânea organizada por Kenneth Rosen), em 1974. Este conto foi 116

ouve falar do massacre na Kent State University,¹¹⁸ no Ohio, e reage mostrando dor e compaixão profundas por uma nação que se virara contra si mesma:

I was on that freeway to Atlanta
when I heard about the killings at Kent State.
I pulled off the road just past a sign which read
NO STOPPING EXCEPT IN CASE OF EMERGENCY
and hugged a tree. (74)

Ainda no mesmo poema, já em Atlanta, o poeta atribui, com óbvia ironia, o mau bocado que aí passou à falta de fato e gravata. Alojado num hotel carote, «a classy joint, for an Indian meeting», depressa sentiu a discriminação racial na atitude de espanto do recepcionista quando lhe pediu um quarto com uma toalha enrolada debaixo do braço, um par de livros e um saco com poemas.

I had to tell him who I really wasn't.
He charged me twenty dollars for a room,
and I figured I'm sure glad
that I'm not a Black man,
and I was sure happy to leave Atlanta. (75)

Em Atlanta, se fosse negro talvez não conseguisse passar por quem não era. Mas, em geral, é muito mais frequente os brancos quererem passar por índios ou quererem que os índios encaixem em determinados estereótipos. Depois de uma série de experiências negativas, o poeta acaba a conversar com um esquilo e com um cardeal, embora nem o «irmão» esquilo nem o «irmão» cardeal aceitem as migalhas que o poeta lhes oferece. Esta tentativa de estabelecer uma relação familiar com o mundo natural situa o poeta numa tradição cultural heterárquica, onde o humano não ocupa o centro.

Em «Relocation», Ortiz fala do resultado das políticas federais em relação às diferentes tribos e nações índias nos anos 50 do século passado, em especial a tentativa do BIA de retirar os índios das reservas e transplantá-los para as cidades com o objectivo de promover a sua dissolução no *mainstream*. O tom seco e ríspido do poema espelha bem a raiva reprimida de uma experiência amarga e dolorosa: «Who questions my

republicado por Ortiz na sua colectânea *Men on the Moon*, em 1999. Mais adiante vou servir-me desta estória para falar de estereótipos e questões identitárias.

¹¹⁸ A 4 de Maio de 1970 a Guarda Nacional do Ohio disparou de forma indiscriminada e injustificada sobre estudantes em protesto nesta universidade, matando quatro e ferindo muitos outros. Na sequência destes acontecimentos, foram organizados enormes protestos por todo o país, levando ao encerramento de centenas de escolas.

pain,/the tight knot of anger/in my breast?». As imagens que o poeta nos dá da cidade são bem as metáforas de um ambiente marcadamente hostil: «blinding city», «down streets gray with cement/and glaring glass and oily wind». A transplantação para a cidade implicou um corte radical com as tradições sociais e culturais da comunidade de origem. Novas regras de higiene, doutrinação no cristianismo, novos hábitos alimentares, incluindo a fome, e a queda no alcoolismo. Mais a solidão.

.....
I am ashamed.
I am tired.
I am hungry.
I speak words.
I am lonely for hills.
I am lonely for myself. (WS 76-77)

Neste poema em particular, Ortiz esbate as fronteiras entre o pessoal e o político, o passado e o futuro, o indivíduo e a comunidade.

Em *Going For The Rain* encontramos muitos poemas de perda, de recuperação e de desorientação. O poeta perde os poemas, o bilhete de avião e quase se perde a si mesmo: «New York City almost got me/last night at Kennedy Airport./So messed up. /.../» (WS 84). A fome e o alcoolismo, que assolam e devastam as comunidades índias nas reservas ou nas cidades, são objecto de poemas como «Hunger in New York City» e «For Those Sisters & Brothers in Gallup». Neste último, Ortiz fala de uma cidade no limite da reserva Navajo, no Novo México, onde convivem outros povos, como os Zuni e os Hopi. Por este motivo, Gallup é conhecida como «Heart of Indian Country» ou «Indian Capital of the World», por onde passaram várias estrelas de Hollywood quando a cidade servia de cenário a muitos filmes, sobretudo *westerns*. Mas Gallup também é conhecida pelas piores razões: uma cidade devastada pelo crime, pelo alcoolismo e pelo desemprego. O poema começa com a imagem de um sem-abrigo debaixo de uma ponte: «He is that twisted shadow/under the bridge: he is/that broken root/ (88). Uma forasteira embriagada – índia, com muita probabilidade – tropeça e vai de encontro ao poeta, «with her opaque remorseful eyes», pedindo-lhe que lhe pague uma bebida enquanto grita:

I HAVE DRUNK AND TRIED TO KILL
MY ANGER IN YOUR GODDAMNED TOWN
AND I'M AFRAID FOR YOU AND ME
WHEN I WILL COME BACK AGAIN. (WS 89)

O poeta demonstra compaixão e tenta aplacar-lhe a ira, dizendo-lhe que, quando a chuva vier, os olhos dela hão-de voltar a brilhar.

Após demandar horizontes que não consegue ver com nitidez numa caminhada pela praia ao pôr-do-sol, mas sem nunca desistir da busca («It's a duty with me,/I know, to find the horizons,/and I keep on walking on the ocean's edge,/looking for things in the dim light.» (90), o poeta está pronto para o regresso a casa, à terra, como um rio correndo para o seu destino. Em «A Patience Poem for the Child That Is Me» (90), o último da segunda secção, Ortiz reúne e repete palavras que foram surgindo em poemas anteriores («patience», «quiet», «child»), conferindo maior densidade simbólica ao regresso à terra enquanto centro do ser e da consciência, ideia que está no cerne da filosofia em acção do poeta. Transcrevo o poema na minha versão para português («Poema de Paciência Para a Criança Que Sou»):¹¹⁹

Sê paciente, meu menino,
sê paciente, sossega.
Os rios correm para o centro
da terra
e à volta
tudo fazem girar
sempre correndo para o centro.
Sê paciente, meu menino,
sossega.

A viagem de regresso, porém, não traz o sossego desejado, apesar da esperança que alguns poemas transmitem. A terceira secção de *Going For The Rain* começa com um poema onde está presente o desespero perante uma América que cortou todos os seus laços com a terra, servindo-se dela sobretudo para a cobrir de betão. «The horse across the road/stands within a fence,/silent in the hot afternoon.//A mile north is some construction./I tell the horse,/ “That's America building something.”» (93). A cerca que impede o cavalo de ser livre e de onde observa a construção pode bem simbolizar uma prisão que tem tanto de físico como de espiritual, onde o silêncio prevalece enquanto ausência de sentido e o sonho não é possível:

I wonder now if the horse still stands
silent in the dark night,

¹¹⁹ Publicada no N° 1 da revista *Flauta de Luz* (Edição e coordenação de Júlio Henriques. Painel da Antiqueira, 2013: 21).

dreamless and stifled,
having no resources left
except to hope his silence
will soon go away
and the meaningfulness enter. (WS 94)

Em «Notes on the Steps of the San Diego Bus Depot», o mesmo cavalo, a mesma mensagem: «Across the street/America is putting together/another Federal Building.//The Wisconsin Horse looks through the chainlink fence. He turns and tells me with his eyes» (WS 111).

Na poesia de Ortiz, a construção em terra roubada aos antepassados implica sempre uma profanação e um sacrilégio, particularmente em lugares onde aqueles estão sepultados. Em «Washyuma Motor Hotel», em vez de indignação por o motel ter sido construído num desses sítios, temos os espíritos antigos do povo a conspirar «sacred tricks» sob as fundações de betão, a contar histórias e anedotas rindo sem parar. Na sua passagem efêmera pelo local, os americanos do *mainstream* não se apercebem de que, por baixo deles, há forças a minar as fundações: «They haven't noticed that the cement/foundations of the motor hotel/are crumbling, bit by bit» (WS 98). As fundações do motel simbolizam as fundações corrompidas da América que hão-de ruir pela acção de forças originais poderosas, levando à regeneração da terra. Se os índios forem pacientes, claro.

A paciência e o betão, em conjunto com uma parafernália de *americana* – «motéis, bombas de gasolina, escolas, igrejas, etc.», – voltam a associar-se em «Crossing the Colorado River into Yuma». Junto a Yuma, o rio já não corre no leito original, mas antes em manilhas de cimento, domesticado e sem vida. No mesmo autocarro onde segue o poeta, um homem quase a chegar a casa tenta cheirar o rio, mas em vão. O poeta volta a apelar à paciência, à semelhança de «Poema de Paciência...», e à compaixão em vez de ressentimento:

Neon is weak.
Concrete will soon return
to desert.

Be patient, child, be kind
and not bitter.

Prepare for the morning.
Go down to the river bed.
It will let you.

Sing a bit, be patient.
Wait. (WS 104)

A necessidade de fuga das grandes cidades, metáforas da violenta separação entre a terra e a humanidade, é recorrente em muitos poemas de *Going For The Rain*. Em «East of San Diego» é dessa América de aço e betão que fala o poeta, quando diz ao condutor do autocarro: «Keep to the hills/and avoid America/if you can» (*WS* 111). Esta divisão da paisagem americana em colinas e cidades reflecte a divisão da própria psique do poeta entre a sua cultura nativa e a cultura anglo, levando o poeta-viajante a buscar formas de reconciliação e, até, de redenção. «Fragment» espelha essa necessidade de salvação e de redenção que o poeta encontra numa pequena pedra que apanha a caminho do tribunal onde vai ser julgado. É Março, estação da renovação do mundo natural, e a Páscoa, festa cristã da redenção, está perto. É tempo de aspirar a um novo começo depois de ter passado pela prisão, de ter esperança de se reencontrar. Aquele fragmento ajuda-o a ultrapassar a situação de perda e de autodestruição. Em suma, ajuda-o a seguir em frente ao funcionar como o único elo de ligação do poeta ao centro da terra, redimindo-o. O poeta muda a pedra de mão e acaricia-a com as pontas dos dedos suados: «I find it is moist/ and realize it is a fragment/ of the earth center/ and I know that it is/my redemption» (110).

Ortiz fez o serviço militar, mas nunca combateu no Vietname. No entanto, em «The Significance of a Veteran's Day», considera-se um veterano de muitas maneiras diferentes e faz questão de nos revelar o que diz ser uma parte dele: «that I am a veteran of at least 30,000 years/when I traveled with the monumental yearning/of glaciers, relieving myself by them,/growing, my children seeking shelter/by the roots of pines and mountains» (108). Este poema estabelece um forte contraste entre o longo caminho de construção e busca de sentido de um povo vindo de outro continente, viajando, movendo-se, contemplando «the continuance of the universe» com sentido de humildade, e o modo de vida vazio e fútil do mundo ocidental onde se encontram agora presos. A última estrofe é uma súplica de tudo o que lhes aconteceu desde o contacto:

Caught now, in the midst of wars
against foreign disease, missionaries,
canned food, Dick & Jane textbooks, IBM cards,
Western philosophies, General Electric,
I am talking about how we have been able
to survive insignificance. (*WS* 108)

A América tecno-industrial perdeu sobretudo a capacidade de captar e entender a beleza, tendo construído um modo de vida onde as pessoas vão com pressa para todo o

lado sem saberem bem porquê e ao que vão. É disso que o poeta nos fala em «Albuquerque Back Again: 12/6/74», poema vincadamente autobiográfico: «After leaving Joy at class,/Rainy falls asleep/on the way back to the house» (115). A criança adormece, alheada da «insanidade do quotidiano». Na viagem de regresso, o Coiote despediu-se das montanhas e fez uma prece «/.../ for safety, strength,/and the ability to see beauty» (115). Mais perto de casa, em «East of Tucumcari», o poeta pede ao motorista para o deixar antes da localidade precisamente para captar a beleza das montanhas e entregar-se ao prazer sensorial que a visão, o tacto e o olfacto lhe proporcionam. Note-se a ideia de sensualidade presente na descrição da rocha e das fendas por onde escorre a água:

I saw the brown water
falling from a rock.
It felt so good
to touch the green moss.
A woman between
the mountain ridges
of herself –
it is overwhelming. (WS 116)

Finalmente, para que o arrebatamento seja total, o olfacto: «I could even smell/the northern mountains/in the water» (116).

«The Rain Falls», a última secção de *Going For The Rain*, concentra muitos dos temas e motivos dominantes do volume. Redenção pessoal numa viagem «em busca de índios», fuga da alienação dos espaços urbanos hostis, regresso a casa, necessidade de uma visão de harmonia e de integração com o mundo natural, fazendo o poeta questão de lembrar a si mesmo que é apenas uma parte entre muitas: «I must remember/that I am only one part/among many parts,/not a singular eagle/or one mountain, I am/a transparent breathing» (121-122). Esta secção começa com um poema dedicado a Joy Harjo, «Earth Woman», figura criadora na mitologia navajo, também conhecida como Changing Woman ou White Shell Woman, símbolo das «chuvas fêmeas»¹²⁰ e que preside à beleza dos lagos, dos rios e das montanhas.

«For Nanao» fala do momento de epifania vivido por um poeta japonês amigo de Ortiz quando descobre, em conversa com uma mulher navajo no Canyon de Chelly, que

¹²⁰ No Nº 3 da revista *Flauta de Luz* (2015: 67), traduzi dois poemas de Laura Tohe, intitulados, respectivamente, «Chuva Fêmea» e «Chuva Macho».

ambos partilham uma língua comum que remonta à Idade do Gelo, na Ásia. A partir de uma fotografia secular de outra mulher navajo, em «Juanita, Wife of Manuelito», o poeta imagina como ela seria em criança, «conduzindo o rebanho», ao mesmo tempo que evoca um acontecimento que faz parte de uma longa história de genocídio, exílio forçado e roubo de terras indígenas: a Longa Marcha dos Navajos, também conhecida como a Longa Marcha Para Bosque Redondo, iniciada na Primavera de 1864, em que cerca de 9000 navajos foram expulsos das suas terras tradicionais no Arizona por tropas sob o comando de Kit Carson e James Carleton e forçados a caminhar perto de quinhentos quilómetros até Fort Sumner, no Novo México, em condições deploráveis.¹²¹ Juanita foi mulher do famoso chefe e guerreiro navajo Manuelito, e ambos fizeram a marcha. Aquela fotografia tem uma lição de paciência e de sobrevivência para ensinar e o poeta quer transmiti-la à geração seguinte:

I can see, Navajo woman,
that it is possible for dreams
to occur, the prayers full of the mystery
of children, laughter, the dances,
my own humanity, so it can last unto forever.

That is what I want to teach my son. (*WS* 133)

Ortiz celebra o lar e a terra natal em «Four Deetseyamah Poems»,¹²² pintando quadros de vida familiar tão comezinhos como uma noite em que toda a família passou frio por causa de uma porta que se abria durante a noite sem que ninguém tivesse dado conta, ou o prazer de tomar o pequeno-almoço com os pais e observar a vida matinal. Mas neste poema o comum também se mistura com questões simbólicas e filosóficas. Ao iniciar a última secção de *Going For The Rain* com um poema onde invoca a deusa navajo das montanhas e da água, elementos/motivos presentes ao longo de todo o volume, Ortiz confere aos últimos a importância de um espaço onde casa e memória se fundem. Na sua peregrinação em busca de «índios», quer dizer, em busca de si mesmo, o poeta viu muitas montanhas, lagos e rios. Mas aquela que vê da casa dos pais é a que o mantém fixado às origens, orientando o pensamento-saudade:

.....

I have never seen a Mountain

¹²¹ Em 1868, numa atitude excepcional, o governo federal permitiu o regresso dos navajos às suas terras ancestrais.

¹²² *Deetseyamah* é o nome acoma de McCarty's, terra natal de Ortiz.

that has stood so clearly
in my mind; when I have needed
to envision my home, when loneliness
for myself has overcome me,
the Mountain has occurred.
Now, I see it sharing its being
with me, praying. (*WS* 128)

Recorrendo à geobiografia do poeta – neste caso, o lugar de onde ele fala e vê –, a Montanha, com maiúscula, é Mount Taylor, ou Kwaeshtima (Cume Nevado), sagrada para os Navajo (uma das quatro que marcam os pontos cardeais, neste caso o Sul), para os Acoma, os Hopi, os Laguna e os Zuni. A Montanha, presença central, presta-se à partilha com o humilde observador numa prece conjunta. Não o contrário, segundo a filosofia-ideologia judaico-cristã, em que o humano preside ao mundo natural (do qual não faz parte). Esta presença esmagadora da montanha leva o poeta, em diálogo com Joy [Harjo] a inquirir sobre o sentido de presença: «What is it? How does it come about?» (128). Após uma série de especulações, chega uma resposta mais assertiva: «Essentially, it is how you fit/into that space which is yourself,/how well and appropriately» (129).

Até ao final de *GFR* encontramos vários poemas centrados na visão, o que entendo ser a busca de uma percepção mais aguda por parte do poeta. Dois desses poemas têm nomes de aves de rapina: «Hawk» e «Buzzard». No final deste encontramos uma pequena explicação em prosa para o facto de, segundo um ancião, este abutre americano começar por comer os olhos das carcaças. Para o poeta trata-se de uma questão de ritual, de uma memória condizente com a história das gerações anteriores da ave. Ao começar pelos olhos, o abutre presta homenagem à memória da sua linhagem, tradição que garante a continuidade da espécie. «Yes, that must be what it is. Eyes have a quality of regenerating visions which must continue first and last of all» (139). Em «A Deer Dinner», a matriarca do clã, antes de fazer a sua prece, serve-se dos olhos do veado, porta de entrada para o espírito do animal. Esta imagética da visão tem elevada expressão poética em «Morning Star», onde o «olho» que é a estrela representa o centro de «todos os lugares», vindo para fora e sempre para dentro. Na mitologia e nas práticas rituais pueblo, a estrela da manhã está directamente associada a Masaweh, um dos deuses gémeos da guerra a que já fiz referência, que, tal como a estrela, também é um guia. A estrela da manhã é o prenúncio da luz que revela a vida do que é vivo adormecido na quietude da noite que se esvai

for the morning star
finds that dawn
on its journey
through our single being,
the all that has depth
and completeness,
the single eye
through which we see
and are seen. (WS 144)

Lidos individualmente, muitos dos noventa poemas de *GFR* mais parecem fragmentos líricos, dando voz a um largo espectro de emoções, do arrebatamento ao desespero, passando por monólogos interiores. No entanto, lidos no contexto da introdução a *Woven Stone*, cada poema é mais um passo de uma viagem em quatro etapas que recupera o movimento sagrado da tradição cerimonial dos *shiwana*, o Povo das Nuvens (Acoma), cuja função é a de garantir a continuidade da vida para o povo e para a terra através do regresso periódico da chuva. Ao identificar-se metaforicamente com o movimento da vida de Acu – o lugar onde a vida acontece –, a persona destes poemas, segundo Andrew Wiget, garante o seu próprio regresso à vida do povo Acoma (Acumeh hanoh), o que constitui, em simultâneo, um «regresso a si mesmo» (Wiget, 1994:484).

Todos os momentos, experiências e emoções vividos em lugares tão díspares e distantes acabam por se transformar em dádivas que o poeta oferece ao seu povo no regresso a casa. Para concluir esta breve leitura de *Going For The Rain*, peço emprestadas as palavras de Andrew Wiget:

This journey in all directions further reestablishes Acu – the place of origin as origin as the destination of what otherwise appear to be pointless wanderings – as the geographical as well as spiritual center of the storytelling persona's identity, a pattern which incidentally confirms the traditional American Indian concept of the healing power of human identity with sacred place. (Wiget, 1994: 484-85)

Como afirma o pai do poeta em «A Story of How a Wall Stands», «Underneath what looks like loose stone,/there is stone woven together» (WS 145).

Os temas de *A Good Journey (AGJ)*, segundo volume da trilogia *Woven Stone*, publicado originalmente em 1977, não diferem muito daqueles que servem de esteio a *Going For The Rain*: a experiência do crescimento pessoal, a paternidade, a viagem à procura de si mesmo, a mitologia das culturas do Sudoeste, a violência que perpassa pela sociedade americana. No entanto, o estilo e a técnica marcam uma diferença. *A Good*

Journey divide-se em cinco secções ou capítulos, como lhes chama Ortiz em «Always the Stories: A Brief History and Thoughts on My Writing» (Ortiz, 1984: 66): «Telling», «Notes For My Child», «How Much He Remembered», «Will Come Forth in Tongues and Fury» e «I Tell You Now».

Ao chamar «capítulos» a cada uma das cinco secções de *AGJ*, Ortiz parece estar a empurrar este volume para o campo da prosa. Basta ouvir o poeta para perceber que o caso é bem diferente. No prefácio a *AGJ*, um pequeno tratado sobre a relação entre poesia, música (*song*) e *storytelling* numa perspectiva índia – relação que alguns poetas contemporâneos não-índios, americanos na sua maioria, também desenvolveram nos seus textos teóricos –, Ortiz diz-nos de maneira muito clara qual a técnica utilizada e o efeito pretendido: «I wanted to show that the narrative style and technique of oral tradition could be expressed as written narrative and that it would have the same participatory force and validity as words spoken and listened to» (*WS* 151). Numa entrevista a Joseph Bruchac, sempre a propósito de *AGJ*, o poeta afirma a sua vontade de fazer da poesia uma arte performativa: «I wanted the word *as act*, you know, poem *as act*» (Bruchac, 1987: 226).

Ainda no prefácio a *AGJ*, Ortiz põe ênfase na relação necessária entre poesia e música, irmãs separadas sobretudo a partir do final do século XIII, postulando que só lendo em voz alta o que está escrito na página conseguirá o leitor obter o efeito desejado pelo poeta: «[...] to achieve the direct impact that spoken narrative has. If it does not succeed as words on a page, I think that it has considerable effect when it is read aloud» (*WS* 151). Ortiz explica muito bem as razões por trás da necessidade da leitura em voz alta, sendo que parte delas já foram discutidas no capítulo 3 a propósito da tradução/performance das literaturas orais:

For me, poetry and most prose stories should be read aloud because the voice and other movements of the general body language are critical to what is shared by speaker and listener. Without this sharing in the intellectual, emotional, physical, and spiritual activity, nothing much happens. The poetic effect becomes muted, sometimes dissipating totally. With *A Good Journey* I try to show that the listener-reader has as much responsibility and commitment to poetic effect as the poet. When this effect is achieved, the compelling poetic power of language is set in motion toward vision and knowledge. (*WS* 151)

Antes de partir para uma breve discussão dos temas e dos motivos de *AGJ*, e na sequência da teorização de Ortiz, parece-me pertinente ir ao encontro de ideias sobre a relação, ou as relações, entre poesia e música/som em obras de poetas e académicos

ocidentais, onde acabamos por encontrar vários pontos de contacto entre as literaturas orais mais antigas e a moderna produção poética. Na introdução a *Close Listening*, volume de ensaios que se debruça precisamente sobre as relações entre poesia, linguagem e som, Charles Bernstein deixa bem clara a sua ideia sobre a questão em apreço:

To be heard, poetry needs to be sounded – whether in a process of active, or interactive, reading of a work or by the poet in performance. Unsounded poetry remains inert marks on a page, waiting to be called into use, by saying, or hearing, the words aloud. The poetry reading provides a focal point for this process in that its existence is uniquely tied to the reading aloud of the text; it is an emblem for the necessity for such reading out loud and in public. (Bernstein, 1998: 7)

O divórcio entre poesia e som começou no final do século XIII e acentuou-se ao longo do século XIV, com o progressivo desaparecimento dos trovadores e o início da galáxia de Gutenberg. No prelúdio a *The Poetry of Sound / The Sound of Poetry*, organizado por Marjorie Perloff e Craig Dworkin, o poeta/matemático Jacques Roubaud, figura importante do movimento vanguardista e experimentalista OuLiPo, fundado em 1960 por Raimond Queneau, enuncia uma série de proposições de que destaco as seguintes:

@ 5. The breaking of the bond between word and sound, which occurred during the fourteenth century, brought about a new *double form* called *poetry*. This form would combine the words of a language in writing and in speech such that they would be indissociable.

@ 6. That other form which brings word and sound together has by no means disappeared; we call it *song*.

@ 7. A song is not a poem and a poem is not a song. (Roubaud, 2009: 18)

Nas literaturas orais ameríndias não só esta dissociação entre palavra e som não ocorreu, como nelas ainda hoje encontramos a canção enquanto categoria especial de artefacto verbal, com recursos linguísticos e processos de composição próprios.

Apesar de o processo de divórcio entre palavra e som ter tido início no final do século XIII, a consumação deu-se com o romantismo. Como afirma Marjorie Perloff, foi sobretudo a teoria romântica da lírica, onde «poesia» e «lírica» se confundem, juntamente com o entendimento da lírica enquanto o «modo da subjectividade» (“the mode in which a solitary ‘I’ is overheard in meditation or conversation with an unnamed other”) que mais contribuiu para relegar o som para segundo plano (Perloff, 2009: 2). De seguida,

Perloff cita Harold Bloom para continuar a ilustrar a sua tese, citação cuja eloquência e relevo justificam que dela me sirva em segunda mão:

[F]rom 1744 [the death of Alexander Pope] to the present day the best poetry internalized its subject matter, particularly in the mode of Wordsworth after 1798. Wordsworth had no true subject except his own subjective nature, and *very nearly all significant poetry since Wordsworth ... has repeated Wordsworth's inward turning*.¹²³

Marjorie Perloff invoca o ensaio “Lyric and Modernity”, de Paul de Man, enquanto texto paradigmático do uso de «poesia» por «lírica» e vice-versa, acrescentando que este paradigma se manteve mesmo após os departamentos de literatura se terem virado para os Estudos Culturais e Estudos Pós-Coloniais.

Em “America in Poetry”, Irene Ramalho Santos serve-se de três poemas atribuídos ao poeta-rei Nezahualcoyotl para falar do que chama “The Where-before-America”, oferecendo-nos primeiro o poema em Nahuatl e depois as traduções para castelhano e inglês, conforme constam na(s) obra(s) de Miguel León-Portilla. Ouvidos ou recitados em Nahuatl, diz Irene Ramalho Santos, os poemas têm uma sonoridade fluida, ritmada e agradável. À medida que vão sendo traduzidas para castelhano e para inglês, no entanto, o som vai-se tornando cada vez mais áspero. A autora não deixa também de manifestar alguma perplexidade ao perceber que a tradução para inglês é mais palavrosa do que a tradução para castelhano.

Irene Ramalho Santos aproveita então para nos lembrar questões importantes subjacentes ao processo de tradução, sobretudo da tradução de poesia, mais ainda no contexto da tradução das literaturas orais, que, como já tive ocasião de sublinhar, é da maior importância para a leitura da obra de Simon Ortiz:

The original and the translation of the original do not say the same thing in two different languages. Not language alone gets translated in a translation, particularly when the translation of poetry is in question. Hence Spivak's opportune concept of “cultural translation” [...]. If you know both languages well enough, you fully realize the complexity of the poetic process. Its essence. If you do not know the language of the original, Benjamin would say, all you get from the translation is mere monophonic saying, or communication [...], hence something inessential [...] to the poetic. (Ramalho Santos, 2012: 257)

¹²³ Harold Bloom, *Agon: Towards a Theory of Revisionism* (New York: Oxford University Press, 1982): 11, *apud* Perloff, 2009: 2. A ênfase é de Marjorie Perloff.

Numa nota de rodapé do texto em apreço, Irene Ramalho Santos, mentora e principal organizadora dos Encontros Internacionais de Poetas que decorreram em Coimbra de 1992 a 2010, esclarece-nos que os poetas, vindos um pouco de todo o mundo, eram convidados a ler os seus poemas, ou fazer uma performance a partir deles, nas respectivas línguas maternas. Árabe, hebreu, russo, mandarim, quéchuá ou tailandês foram algumas das línguas mais «estrangeiras» que por ali se ouviram. Diz Irene Ramalho Santos: “Our students (and the public in general) learn about the power of poetry in the sheer music of the words” (2012: 258). Ramalho Santos ilustra a sua afirmação citando o poeta próspero saíz (nascido em território navajo, no Arizona): “the ear opens the eye” ou “(see with the ear ... see with the ear)”.

Na secção seguinte do mesmo ensaio, “The Where-before-and-after-America”, Irene Ramalho Santos fala-nos do «antes e do depois da América» na poesia precisamente através de um volume de poesia de próspero saíz, *The Chants of Nezahualcoyotl*, publicado em 1996. Neste volume, saíz convoca as vozes de três poetas de Texcoco: Nezahualcoyotl, o filho deste, Nezahualpilli, e o neto, Cacamatzin. Afirma Ramalho Santos: “As the stories of these poets, both in the sense of the stories known or told about them and the stories they tell in their songs, are re woven into saíz’s poem, the voice of the contemporary American poet reverberates throughout” (Ramalho Santos, 2012: 263). Neste erudito ensaio, a autora não parte apenas em busca do «onde» da América na poesia. Nesta demanda, a teorização do processo poético surge como inevitável, começando pelas múltiplas perguntas sobre os poetas e a poesia. Sem perder de vista o que Ortiz escreveu no seu prefácio a *A Good Journey*, interessa-me particularmente uma dessas perguntas e os versos do poema de saíz escolhidos por Irene Ramalho Santos: “Who theorizes the poetic process itself as pure sense?”

when the ear cannot ear
nothing good can happen
what the eye sees must
in the end
be heard (37)

É notável como Simon Ortiz e próspero saíz não rimam apenas no apelido. Rimam quando o primeiro diz “nothing much happens” e o segundo afirma “nothing good can happen”, referindo-se ambos à nefasta separação entre palavra e som/música. Irene Ramalho Santos faz-nos ainda ver como próspero saíz sente o profundo anseio de reinventar a poesia lírica enquanto música pura, teorizando sobre o abismo entre canção

(*song*) e escrita (Ramalho Santos, 2012: 265). É precisamente este abismo que Simon Ortiz tenta estreitar em *A Good Journey*.

Este prólogo à leitura de *AGJ* já vai um pouco longo, mas, sempre a pensar no estreito laço entre poesia e tradução, julgo importante sublinhar a traço grosso o que já foi dito por quem sabe: “the language of poetry is always the same and always foreign” (Ramalho Santos, 2017: 228). Mas não se fica por aqui: “[...] it interrupts conventional and institutionalized life and reality, and existence in general, by asking radical questions about them” (Ramalho Santos, 2012: 255). Marjorie Perloff, na esteira da filosofia da linguagem de Wittgenstein, já nos havia falado da linguagem poética enquanto “the strangeness of the ordinary” (Perloff, 1996: 21). Em *The Sound of Poetry*, voltamos a encontrar a mesma ideia: “*Poetic* language is language made strange, made somehow extraordinary by the use of verbal and sound repetition, visual configuration, and syntactic deformation. Or again, it is language perhaps quite ordinary but placed in a new and unexpected context [...]” (Perloff, 2009: 7).

Se a linguagem poética interrompe a tradição, o discurso do quotidiano, a linguagem institucional, como muito bem postula Irene Ramalho Santos, então também interrompe a linguagem da prosa, entendida no seu sentido mais etimológico: marcha (sem desvios). Um, dois, esquerdo, direito. Assim, da mesma maneira que ninguém poderá afirmar que *Spring and All* não é poesia porque Williams mistura prosa com verso, também ninguém poderá afirmar que *A Good Journey* não é poesia porque Ortiz utiliza as técnicas da narrativa oral. É *tradução*. E, como afirma Dennis Tedlock, “poetry is translation” (Tedlock, 1998: 189).¹²⁴

¹²⁴ Em «Towards a Poetics of Polyphony and Translatability» Tedlock é muito eloquente ao ensinar-nos/lembrar-nos que existe uma relação estreita entre poesia e geografia. Se um poema consistir na escolha das palavras «certas» e apenas essas, à imagem do que acontece na literatura inspirada na cultura greco-romana, então, diz o ensaísta, há mundos nos quais um poema nunca estará acabado, nunca será definitivo. Para poetas de outros mundos, sublinha Tedlock, a paráfrase nunca foi uma heresia e a tradução nunca foi traição (179). Para ilustrar a sua tese sobre poesias alternativas – à tradição ocidental, supõe-se –, Tedlock serve-se do *Popol Vuh*, ou «Livro do Concílio», obra do século XVI escrita numa língua maia conhecida como Quiché, embora com os caracteres do alfabeto latino, uma vez que, após a invasão europeia, os livros escritos em caracteres maias eram apreendidos e queimados. Nas palavras do autor, esta poética paralela opõe-se, entre outras coisas, ao projecto literário de proteger os poemas contra a «heresia da paráfrase», encarando-os como objectos sagrados (texto bíblico), compostos apenas e só pelas «palavras certas». Diz Tedlock: “To paraphrase (and invert) Charles Bernstein’s rephrasing of the orthodox position of I. A. Richards and/or Cleanth Brooks, a parallel poetics is one in which a poem *not* said in any other way is not a poem in the first place” (187). A leitura do *Popol Vuh*, sempre segundo Tedlock, ajuda-nos a perceber que estamos num domínio onde não se aplica a velha noção popular de inimizade entre poesia e tradução (traduttore traditore). Para concluir sobre a ideia da necessidade e inevitabilidade da

Quem mais e melhor interrompe a tradição, o discurso do quotidiano, as regras estabelecidas, a prosa prosaica, senão o Coiote, esse velho vagabundo, um verbo andrajoso de quatro patas sempre em movimento, a caminho de todo o lado sem ir a lado nenhum? Simon J. “Coyote” Ortiz, inaugura *Going for the Rain* com «The Creation, According to Coyote», poema a que fiz a devida referência, e volta a fazer o mesmo em *A Good Journey*, desta vez com «Telling About Coyote», sendo que a persona do Coiote percorre *AGJ* do princípio ao fim.

Antes de discutir alguns poemas de *AGJ*, julgo importante sublinhar que na literatura americana nativa figuras como o Coiote, o Gaio Azul, a Rã ou o Urso não são personagens de estórias para crianças, como a Lebre e a Tartaruga, nem são comparáveis a «tricksters» modernos como algumas personagens dos *looney tunes* da Warner Bros. (Bugs Bunny ou até mesmo Wile E. Coyote). William Bright esclarece-nos:

They are First People, members of a race of mythic prototypes who lived before humans existed. They had tremendous powers; they created the world as we know it; they instituted human life and culture – but they were also capable of being brave or cowardly, conservative or innovative, wise or stupid. (Bright, 1993: xi)

ambém não há nenhuma «moral» a tirar das estórias, na tradição de Esopo ou La Fontaine, embora por vezes seja possível inferir uma «lição». É a diferença entre uma perspectiva mais etiológica e uma perspectiva mais cosmológica.

Mais uma vez, e correndo o risco de me repetir, importa lembrar que nas tradições europeias as estórias estão cimentadas no código da escrita através dos séculos, sem variações assinaláveis. Na transmissão oral das estórias, onde se enquadram as tradições americanas nativas, a memória vai pregando partidas – à semelhança do Coiote – e, assim, as estórias nunca têm uma única versão fixa/«correcta». No entanto, uma vez que o auditório nativo ouve muitas das estórias uma infinidade de vezes ao longo da vida, as respectivas personagens tornam-se arquétipos familiares e a trama narrativa é tão conhecida que as estórias, mesmo numa performance mais truncada, não perdem o seu poder evocativo. Quando a estória é transposta para uma língua/cultura europeia, por exemplo, gera-se um problema de compreensão por parte do respectivo público, não

tradução na construção do processo poético: “[I]n a tradition that does its main work above the phonetic level, translation is one of the principal means by which poems are constructed in the first place. Translation into a further language at a later date, like nonvertabim quotation at a later date, then becomes the continuation of a process already under way in the poem itself” (189).

apenas por desconhecimento do contexto cultural, mas também porque alguns elementos narrativos são/foram omitidos pelo contador de estórias nativo.

As estórias onde Old Man Coyote é a personagem principal, diz-nos William Bright (1993: xiii), têm sido traduzidas utilizando os mais diferentes registos e técnicas: tradução literal para linguistas, paródia do registo bíblico para um público mais generalista, versões sanitizadas para crianças.¹²⁵ O que aqui mais importa sublinhar, independentemente do estilo ou da técnica, é que as traduções dos mitos americanos nativos foram feitas em *prosa*, com algumas canções interpoladas. Pelo menos até às traduções «etnopoéticas» de Dennis Tedlock (1972) e Dell Hymes (1981), autores a que já fiz referência alongada no capítulo 3, passando o *verso* a ser considerado a unidade básica. Para concluir, cito o que Bright tem a dizer sobre esta questão:

In brief, I believe that the translation of Native American texts in terms of lines has two types of value. First, it represents an effort to present the elements of phonological, grammatical, and semantic *parallelism* that exist in the originals and that are basic to their effectiveness. Second, it represents a typographic attempt to focus the attention of readers: to encourage the type of close reading that we might not accord to a page of run-on, wall-to-wall prose. (Bright, 1993: xiv)

Sobretudo a partir da década de 70 do século passado, o Coiote passou igualmente a ser avistado por poetas anglófonos brancos, embora com lentes distintas. Em «The Rise of the White Shaman as a New Version of Cultural Imperialism» (1977), Geary Hobson faz uma crítica feroz àqueles que designou como «xamãs brancos», impostores literários que adoptam nomes «índios» e se apropriam de temas e motivos «índios», numa demonstração de enorme arrogância cultural implícita na apropriação de valores culturais índios para ganharem notoriedade e dinheiro. Leslie Marmon Silko foi ainda mais virulenta do que Hobson em «An Old-Time Indian Attack Conducted in Two Parts» (1976), sobretudo em relação a Oliver La Farge e a Gary Snyder. Se não é difícil concordar com Silko no que toca a La Farge, estou com Hobson quando este afirma não ter logo de início concordado com ela nas suas duras críticas a Snyder, mantendo a mesma posição 25 anos depois.¹²⁶

¹²⁵ Há muitas estórias do Coiote com referências sexuais explícitas. Para gozo de eruditos, há algumas traduções para latim de passos eróticos de certas estórias. William Bright faz referência a um mito paiute (do Sul) recolhido por Edward Sapir, onde a tia do Coiote lhe diz: “Affer instrumentum meum masturbationis quod ibi jacet”. Tradução para inglês: “Bring me my dildo that’s lying over there!” (Bright, 1993: xiii-xiv).

¹²⁶ Cf. Geary Hobson, «The Rise of the White Shaman: Twenty-Five Years Later». *SAIL* (2) 14, Numbers 2&3, Summer/Fall 2002: 1-11. <https://alamogordo.wordpress.com/2008/11/15/the-132>

A lista destes xamãs impostores é longa, incluindo nomes famosos como Carlos Castaneda, Jamake Highwater e Lynn Andrews.¹²⁷ Mas o pódio da imposturice talvez continue a pertencer a Forrest Carter, pseudónimo de Asa Earl (“Ace”) Carter, com o seu *The Education of Little Tree* (1976), publicado enquanto a autobiografia de um órfão criado por avós cherokees. Carter nem foi órfão, nem foi criado pelos avós, e muito menos avós cherokees. Foi, isso sim, membro de organizações racistas/segregacionistas como “The North Alabama White Citizens Council” e dirigente de uma filial do Ku Klux Klan. Apesar de hoje não haver dúvidas sobre estes factos, *The Education of Little Tree* continua a gozar de grande popularidade tanto num público juvenil como num público adulto, chegando a aparecer em listas de leitura de cursos de literatura americana nativa.

Num ensaio sobre a persona do Coiote na poesia de Simon Ortiz, Patricia Clark Smith explica muito bem o fenómeno da apropriação de «Old Man Coyote»: “Because his presence is supposed to lend a sense of place, too often poets don the Coyote mask to self-consciously, utter the coyote cry too automatically, too much on cue, to give any real sense of native westernness” (Clark Smith, 1983: 193). Clark Smith prossegue, chamando a atenção para o que designa como «fenómeno yucca na poesia regional»: “stick some yucca in a poem and call the poem southwestern; trot out Coyote and call the poem a work of native wisdom and humor” (Clark Smith, 1983: 193-94). O que a autora mais critica, no entanto, parece ser a ânsia dos poetas de fundir culturas, *todas* as culturas, “making easy, hip-shot allusions to suggest that good old nondualistic Coyote is just another Buddhist in a fur coat” (Clark Smith, 1983: 194). Peter Blue Cloud (Mohawk), talvez o poeta que mais cultivou o Coiote na sua poesia, oferece-nos uma visão esclarecedora sobre o xamanismo branco e a apropriação do Coiote em «Coyote, Coyote, Please Tell Me», que aqui ofereço em tradução minha:

Coiote, Coiote, Diz-me por favor

O que é um xamã?

De xamãs não percebo

nada.

rise-of-the-white-shaman/ (Acesso a 18.05.2018). Em “The Incredible Survival of Coyote” Snyder fala com eloquência sobre o fascínio que o Coiote exerceu sobre ele e sobre os seus contemporâneos, numa época em que alguns poetas americanos brancos, desencantados, se sentiram atraídos por uma personagem anti-heróica e não dualista que opera fora das categorias do bem e do mal.

¹²⁷ Apesar de haver quem tenha dado, ou ainda dê crédito às obras da série *Don Juan*, Castaneda é hoje muito mais desacreditado do que o contrário.

Eu mesmo sou médico.
Quando pratico medicina
é entre mim,
o meu doente
e a Criação.
.....
Coiole, Coiole, Diz-me por favor,
A quem pertences?
Segundo o último
inquérito, há certas
pessoas que, em jeito poético
ou académico,
me reclamaram como
um troféu de conquistador.
Deixa-me só dizer-te
de uma vez por todas
e para terminar:
O Coiole
não pertence a ninguém.¹²⁸

Na obra de Ortiz, o Coiole não é uma figura pedida emprestada, reciclada, domesticada, um budista num casaco de peles pronto para truques de prestidigitação. Está presente na criação e tem uma ligação profunda ao mundo natural, como vimos em «The Creation, According to Coyote» (*WS* 41-42). Clark Smith explica melhor:

“[...]Coyote’s antisocial and outrageous behavior, like that of Pueblo clowns, springs not merely from foolishness and conceit, but from a vision of creation so deep and true that it can make human rules for proper behavior and discreet action seem ripe for mocking.”
(Clark Smith, 1983: 194)

Clark Smith acerta em cheio quando acrescenta: “In his myriad-mindedness, his actions silly and shrewd, Coyote establishes the range of human possibility. He is what we are and what we could be” (Clark Smith, 1983: 194).

Numa entrevista a Joseph Bruchac, Ortiz fala do Coiole na sua poesia de maneira muito explícita. A citação é longa, mas muito eloquente e esclarecedora. À pergunta «Who is Coyote and why does he visit your writing so frequently»? , Ortiz responde:

¹²⁸ *Flauta de Luz* 2 (2014): 81-82.

I have used Coyote mainly to demonstrate the oral tradition and its transformation into the present writing – and the continuation of the oral tradition itself. [...] Coyote has, for me, been the creative act. The act of creation and beyond. It is something that never dies. It is a symbol, for me, of continuation. No matter what the circumstances are – like in the traditional stories when, through some mishap, maybe his fault, maybe another person's trickery, Coyote sort of dies. But something happens and he or she comes back. Maybe a skeleton fixer comes along and says, "Hey, I wonder whose bones those are. I think I'll put him back together." So he or she is brought back to life and the story goes on. The story never ends.

You *must* tell a story. That's the way I think it's possible for life to have meaning and for it to continue. That's how we have to maintain ourselves. And Coyote, for me, is a symbol of that continuation. Indian people have various totems – at least I've read so in anthropological journals. But there are figures – animals – who are relatives, who are our brothers and sisters in life through whom human qualities or lack of qualities speak. It's human aspiration and human desperation, but the human experience is spoken through some relative being; he may be Coyote or Raven or Bear or others that speak for us and with us. Peter Blue Cloud sent me some stories. I really like them because they are transformations of Coyote in present-day circumstances. This is evidence again that the story may be old, but you have to make it new in order for it to be healthy and useful in today's terms. (Bruchac, 1987: 228)

A dinâmica da renovação/reinvenção das histórias é fundamental para garantir a continuidade da tradição, garantindo igualmente a sobrevivência cultural. No excerto de uma entrevista antes do início de *A Good Journey*, Ortiz responde à pergunta «Why do you write? Who do you write for?», dizendo que os índios contam sempre uma história e que, segundo o Coiote, essa é a única maneira de seguir em frente. Garantir a sobrevivência implica passar o testemunho oral aos filhos, dando-lhes a conhecer coisas sobre eles mesmos: "how they were born, how they came to this certain place, how they continued" (WS 153). Já a resposta à pergunta «Who do you write for besides yourself?» há-de servir, mais adiante, para fazer o contraste entre «writing back» e «writing home», diferença crucial para a análise da poesia de Simon Ortiz.

Em «Telling About Coyote», Ortiz usa a técnica de chamada-resposta, característica da tradição oral, criando um ambiente de (aparente) interação entre contador e auditório, adequado à recriação de uma narrativa tradicional pueblo. Pehrru ou «Old Man Coyote», vagamundo, é uma das máscaras do Coiote mais avistadas, que neste

poema Ortiz rebaptiza como «The existencial Man,/Dostoevsky Coyote».¹²⁹ Ia ele a caminho de Zuni para se casar quando se juntou a um grupo de jogadores, confiante na sorte. “But he lost/everything. Everything./And that included his skin, his fur/which was the subject of envy/of all the other animals around” (*WS* 158). Não fosse a compaixão de uns ratos que os levou a colarem-lhe na pele desnudada uns bocados de pêlo velho e o Coiote teria morrido de frio. Vingou-se no Corvo, animal muito admirado por todos devido à brancura das suas penas. Enquanto outros animais decidiam acerca do calendário das estações, o Coiote ia alimentando a fogueira com cavacas de pinho cheias de pez. No dia seguinte, o Corvo, que se encontrava na direcção do vento, estava todo coberto de fuligem. “And he’s been like that since then” (*WS* 159).

Esta trágica experiência de perda encontra paralelo, por exemplo, com «The Poems I Have Lost», em *Going For the Rain* (*WS* 82-83), onde o poeta perde o que tem de mais precioso, mas sobrevive, tal como em «Grants to Gallup, New Mexico», em *A Good Journey*: “Once, I been to California./Got lost in L.A., got laid/in Fresno, got jailed in Oakland,/got fired in Barstow,/and came home” (*WS* 242). Noutro nível, sem querer esticar demasiado a corda da interpretação, o Coiote desnudado, privado do que tinha de mais precioso, pode bem ser uma metáfora do processo de genocídio físico e cultural dos índios, em especial dos índios do Sudoeste, neste caso ao longo de mais de quatrocentos e setenta e cinco anos. Não será demais lembrar como foi – e ainda é – complexo o processo de colonização do Sudoeste, primeiro pelos espanhóis, depois por mexicanos e a seguir por americanos, até hoje.

Quando Ortiz cita o Coiote, segundo o qual «os índios contam sempre uma estória», e que contar estórias é a única maneira de seguir em frente, está dar-lhe o estatuto simultâneo de curador/contador das estórias e de principal personagem das mesmas. E isto constitui novidade se pensarmos no papel desta personagem na obra de outros autores nativos. Mesmo não havendo nenhuma tradição acoma em que o Coiote seja o contador das estórias, afirma Clark Smith: “[T]he role Ortiz gives him is a logical imaginative extension of Coyote’s personality both in nature – his is the most striking natural voice of the Southwest – and in the old tales” (Clark Smith, 1983: 199). Não sendo um contador de estórias no sentido mais literal, a sua capacidade de atirar areia para os olhos dos outros graças aos seus dotes verbais garantem-lhe a sobrevivência.

¹²⁹ O *Bricoleur*, o Glutão, o Lascivo, o Ladrão, o Falhado, o Palhaço, o Sobrevivente, são outras tantas máscaras do Coiote.

O Coiote na obra de Ortiz não simboliza apenas a sobrevivência, a continuidade do povo. Nos poemas que recriam as estórias antigas, Ortiz fala do Coiote mais na posição de observador, na terceira pessoa. Mas nos poemas em que o Coiote é um visionário ou alguém em busca de uma visão, existe uma relação narrativa mais próxima, onde o poeta e a sua máscara-coiote se confundem. É o caso de «How Close», em *GFR*:

I wonder if I have ever come close
to seeing the first seed, the origin,
and where?

I've thought about it, says Coyote.

Once I thought I saw it in the glint
of a mica stratum a hairbreadth deep.

I was a child then,
cradled in my mother's arms.

We were digging for the gray clay
to make pottery with.

That was south of Acoma years back;
that was the closest I've gotten yet.

I've thought about it, says Coyote. (*WS* 83)

O poeta-coiote relembra uma visão de infância que quase lhe abriu as portas do mistério da criação. Nas palavras de Clark Smith, “[t]he poet’s deepest self lives in touch with that creation, and Ortiz’ name for that self is Coyote” (1983: 197).

Devido à fama de mentiroso e fanfarrão, a credibilidade do Coiote está sempre sujeita a validação. Na maioria dos poemas do Coiote, Simon Ortiz deixa claro que acredita no velho vagamundo. No poema de abertura de *GFR*, «The Creation, According to Coyote», o próprio Coiote começa por afirmar a veracidade do que vai dizer: “‘First of all, it’s true.’/Coyote, he says this, this way,/humble yourself, motioning and meaning/what he says./ (*WS* 41). Dito pelo Coiote, no entanto, não é suficiente e Ortiz mantém uma tensão deliberada até ao penúltimo verso entre o estereótipo do fanfarrão em quem, por princípio, não devemos confiar, e elementos que nos ajudam a fazer dele uma voz fidedigna: a estória é conhecida do auditório e, talvez ainda mais relevante, corroborada pelo tio do poeta. No seio de muitos povos índios, como é o caso dos vários Pueblo, os tios são muito respeitados no seu papel de educadores e fonte credível do património da tradição oral: “My uncle told me all this, that time./Coyote told me, too, but you know/how he is, always talking to the gods,/the mountains, the stones all around./

(*WS* 42). A tensão entre acreditar ou não acreditar no Coiote contador de estórias fica agora muito aliviada, mas só é totalmente resolvida no último verso: “And you know, I believe him.” (*WS* 42).

Se fala com os deuses e necessita que acreditem nele, sobretudo quando estão em causa textos fundadores, então o Coiote só pode ser um poeta com outro nome. Em «Two Coyote Ones», o poeta evoca uma estória do seu património onde o Coiote não se cansa de exhibir uma fivela de prata – ou não – que teria comprado a um navajo «com dificuldade de equilíbrio» por 5 dólares e um pacote de farinha de trigo (roubado), “and so on./And you can never tell.” (*WS* 230). Cada leitor/ouvinte que imagine o resto da estória. De enfiada, nova estória, desta vez com contornos autobiográficos.¹³⁰

One night in summer in southern Colorado,
I was sitting by my campfire.
Rex, the dog, was lying down
on the other side of the fire.
.....
And this
blonde girl came along, I mean that.
She just came along, driving a truck,
and she brought a cake.
That was real Coyote luck, a blonde girl
and a ginger cake. We talked.
..... (*WS* 230-31)

Na boca do Coiote fanfarrão tudo poderia ter acontecido a partir daqui. No entanto, o poeta mantém-se *cool*, apesar de um cenário convidativo para quem se encontrava sozinho há muito: “I think I could have/done something with that gimmicky-sounding/line, which was true besides, but I didn’t./It was just nice to have a blonde girl/to talk with.” (*WS* 232). Na última estrofe, no entanto, passamos da autobiografia ao mito,¹³¹ da primeira pessoa para a terceira:

There’s this story that Coyote was telling
about the time he was sitting at his campfire
and a pretty blonde girl came driving along
in a pickup truck, and she ... and so on.

¹³⁰ Ortiz teve mesmo um cão chamado Rex.

¹³¹ No final do prefácio ao seu *A Coyote Reader*, William Bright agradece a Peter Blue Cloud, acrescentando que quando lhe escreveu a dizer-se interessado no «mítico coiote», Blue Cloud lhe enviou um postal de volta, perguntando: “You sure Coyote is a myth?” (Bright, 1993: xix)

And you can tell, after all. (*WS* 232)

Agora que conhecemos a «verdade», será que esta se manteve ou tudo acabou em «a one night stand»? Fica à imaginação de cada um.

O título deste poema, num plano mais imediato e literal, tem como tradução implícita «Duas Estórias do Coiote». Mas na formulação escolhida por Ortiz há uma ambiguidade propositada: duas estórias ou dois coiotes? Um poeta-coiote e um coiote-poeta? Recorro de novo às palavras certeiras de Patricia Clark Smith:

One can say of Coyote's stories what one says of all good poetry: even if it didn't really happen, it's true [...]. Coyote, then, gets to be the storyteller and the poet in Ortiz' works for a number of reasons: because of his traditional verbal skills and his ultimate reliability and because "you know, Coyote/is in the origin and all the way/through," [...]. We should take note of one remaining affinity between Coyote and poet that Ortiz seems especially drawn to: the particular way in which both manage to continue. (Clark Smith, 1983: 204)

Nada melhor para ilustrar este método de sobrevivência e continuidade¹³² do que «And there is always one more story», estória de Coyote Lady que a mãe do poeta lhe contou, que por sua vez a tinha ouvido da boca de uma mulher... *and so on*. Uma estória validada, portanto. Validada não apenas pelas diferentes vozes fidedignas que a têm contado ao longo do tempo, mas igualmente pela técnica de recriação de um ambiente de *storytelling*, onde se misturam vozes de crianças com apartes do próprio contador da estória. A Mulher Coiote estava com algumas Mulheres Codorniz, estas a moer milho e aquela a moer bagas de zimbros num dia de muito calor, quando as últimas decidiram desceder-se e convidaram a Mulher Coiote para as acompanhar. Como a água se encontrava numa pequena cisterna no topo de uma alta montanha, tinham de voar para lá chegar. As Mulheres Codorniz sentiram compaixão pela Mulher Coiote, que não tinha asas, e arrancaram algumas das suas penas para depois as espetarem na Mulher Coiote. Esta foi a última a beber e enquanto o fazia as Mulheres Codorniz decidiram pregar-lhe uma partida: arrancaram-lhe as penas que antes lhe haviam emprestado e deixaram-na sozinha no alto da montanha.

Estava a Mulher Coiote a cogitar como sair daquela embrulhada quando surge a Avó Aranha (Spider Grandmother) para beber água. A Avó Aranha aceita ajudar a Mulher Coiote a descer num cesto preso a um fio dela na condição de esta não olhar para cima, nem por um segundo. A Mulher Coiote não resistiu e olhou mesmo – «viu-lhe o

¹³² Ortiz faz uma clara distinção entre «survival» e «continuance» no prefácio a *Woven Stone* (p. 32).

traseiro!», como exclamou um rapaz do auditório –, vindo montanha abaixo até se estatelar, feita em cacos. Neste ponto, o contador interpela o auditório, convocando o seu conhecimento antecipado de que a estória não acabava ali. Na verdade, não chegara o fim da Mulher Coiote porque entretanto surge o Reparador de Esqueletos (Skeleton Fixer) e, levado pela curiosidade de saber de quem eram aqueles ossos, encaixa-os todos, cantando e dançando à volta deles até o esqueleto se erguer. Para seu grande espanto e desgosto, era a Mulher Coiote.

Oh, it's just you, Coyote – I thought
it was someone else.

And as Coyote ran away,
Skeleton Fixer called after her,

“Nahkeh-eh,

bah aihatih eyownih trudrai-nah!”

Go ahead and go, may you get crushed
by a falling rock somewhere! (*WS* 180-81)

A única coisa que se pode apontar à Mulher Coiote foi não ter respeitado o acordo feito com a Avó Aranha. Pagou cara a insolência. Mas não será humano ceder à curiosidade e pisar o risco? O padrão de cura simbólico de fragmentação/reparação (cura) através de práticas rituais presente nesta estória é recorrente nas culturas navajo e pueblo. O Coiote reergue-se a partir dos fragmentos do seu corpo físico e o poeta fá-lo a partir dos fragmentos da sua cultura, estilhaçada por séculos de epistemicídio. A única garantia de que é sempre possível reunir os ossos dispersos e revesti-los de carne é guardar a memória das velhas estórias e transmiti-las à geração seguinte. É o que o poeta nos diz em «SURVIVAL THIS WAY»: “We traveled this way,/gauged our distance by stories/and loved our children./.../We told ourselves over and over/again,/'We shall survive this way.’ E o Coiote?

O yes, last time...
when was it,
I saw him somewhere
between Muskogee and Tulsa,
heading for Tulsy Town I guess,
just trucking along.
.....

He'll be back. Don't worry.
He'll be back. (*WS* 160)

Ei-lo de volta em «Like myself, the source of these narratives is my home» com duas estórias. Na primeira, uma caçada ao coelho organizada pelos lagunas acaba na morte do Coiote devido a um problema de tradução. A expressão que significa «rabbit hunt» em Laguna – «tchaiyawahni ih» – traduz-se por «hunting and killing each other» em Acoma. As instruções dadas aos caçadores foram claras: cumprir as regras e, muito em particular, não matar o Coiote porque alguns pertenciam ao mesmo clã dele. Mas o único caçador acoma que participava na caçada não entendeu uma parte das instruções e acabou por matar o Coiote, suscitando a ira dos do respectivo Clã, que começaram a insultá-lo e a persegui-lo. De repente, eis que o Coiote se levanta de um pulo e foge. A perseguição termina e o acoma é convidado para voltar a ser parente dos lagunas.

Em muitas estórias onde o Coiote se «arma em esperto», essa esperteza vira-se contra ele no final. Não é o caso da estória sobre a extraordinária panela de Pehrru que chamou a atenção de uns soldados. Intrigados por verem a panela ferver sem que houvesse lume por baixo, os soldados vão fazendo comentários enquanto o Coiote se finge ocupado a cozinhar, como se não fosse nada com ele. Até ao momento em que os soldados não resistem à curiosidade: “How is it that the stew is boiling/when there is no fire under your kettle?”. Resposta do Coiote: “Oh, it’s just that that’s the kind/of kettle it is. It boils like that by itself” (*WS* 170). Segue-se uma negociação pela panela com o Coiote a fazer-se difícil no início e depois a ceder gradualmente até os soldados lhe oferecerem o peso dele em ouro pela panela. “And the sandahlrrutitra brought Pehrru/his weight in gold and Pehrru gave them/the plain old smoke-blackened kettle/and they rode away...” (*WS* 171).

Na primeira estória, a ênfase é posta na infindável capacidade de sobrevivência do Coiote, nem que seja por artes mágicas. Em «Anchorage», Joy Harjo fala-nos desse espanto: «Quem poderia acreditar/na fantástica e terrível história da nossa sobrevivência/daqueles que não estavam destinados/a sobreviver?»¹³³ Em «And another one», Pehrru luta pela sobrevivência através da destreza no uso do verbo. Quando um grupo de quatro pessoas que estavam a comer viram o Coiote aproximar-se decidiram não o convidar para se juntar a eles. «É um grande mentiroso», disse um deles. Depois de uma troca de palavras de circunstância, Pehrru responde a um deles: “Oh, as usual I don’t know much of anything”, para depois emendar: “Oh wait, I do know a bit of something”, suscitando assim a curiosidade dos comensais. Segue-se a estória fantasiosa de uma vaca

¹³³ *Flauta de Luz* 5 (2018): 74.

que teria parido cinco vitelos, mais um dos que os tetos disponíveis, deixando uma das crias sem leite, levando assim o grupo a entender o subtexto e oferecer-lhe um lugar à mesa. O diálogo entre o Coiote e os outros quatro desenrola-se segundo a técnica narrativa de chamada-resposta, com o contador de estórias – o Coiote – a levar o auditório a colaborar na construção da estória através da confirmação irónica do que lhes parece não passar do óbvio, até ao momento da peripécia e posterior cedência. Por outro lado, a utilização da língua nativa do poeta, às vezes sem tradução, para além de tornar estrangeira a língua inglesa, transmite um cunho de autenticidade ao mesmo tempo que fixa a estória no lugar de origem.

As boas vibrações que muitos poemas do Coiote nos transmitem estão presentes em «How to make a good chili stew», receita-poema onde o poeta nos ensina que para confeccionar um prato que ajude a restaurar o nosso equilíbrio com o que nos rodeia a receita tem de incluir mais do que os ingredientes propriamente ditos. Cozinhar ao ar livre poderia ser uma actividade banal se Ortiz não falasse a partir de uma cultura onde as actividades do quotidiano se podem revestir de múltiplos significados. Nos povos Pueblo em geral, o símbolo da comida funciona como um meio de manter o equilíbrio do/no mundo e de o restaurar em caso de ruptura. A preparação da comida tem importantes implicações cerimoniais e religiosas, cabendo esse papel aos homens. Ortiz tem perfeita noção desse papel tradicional, celebrando neste poema tanto uma actividade banal do dia-a-dia como a performance de um processo ritualístico remanescente de um acto social sagrado.

O chili, cozinhado ao ar livre na grande panela de ferro fundido, é parte integrante do lugar onde é feito. O cozinheiro deve ter apurado sentido olfactivo e prestar atenção a tudo o que o rodeia:

Smelling and watching are important things, and you really shouldn't worry too much about it – I don't care what Julia Child says – but you should pay the utmost attention to everything, and that means the earth, clouds, sounds, the wind. All these go into the cooking. (WS 175)

Não querer saber do que diz Julia Child é não querer ser cúmplice da desvalorização do que é nativo em favor da moda importada. Cozinhar durante quatro horas em harmonia com tudo o que nos rodeia, incluindo as pegas, uma espécie de *soul kitchen* ao ar livre, é um *acto de resistência* contra o *american way of life*, materializado na *fast food* ultracongelada, ultrapasteurizada, ultra-aditivada, liofilizada, engolida em dez minutos

com a pessoa sentada ao balcão a olhar para a parede ou a comê-la em andamento dentro de embalagens de esferovite. No fundo, serve como metáfora da resistência ao colonialismo cultural e subsequente dessacralização de gestos e actos importantes do quotidiano que são ritualizados em muitas culturas americanas nativas.

A temática do estranhamento e da alienação induzidos pelo confronto com a paisagem tecno-industrial, assente em metáforas de perda, desorientação e vazio, é recorrente na obra de Simon Ortiz, como já se percebera em *Going for the Rain*. Na primeira secção de *AGJ*, esta temática está bem presente em dois poemas contíguos: «A San Diego Poem: January-February 1973» e «UNDER L.A. INTERNATIONAL AIRPORT». O primeiro poema divide-se em duas secções, reflectindo na primeira secção a necessidade de observar certas práticas ritualísticas – normalmente traduzidas numa oração – antes do início de qualquer viagem. A descolagem com destino a L.A. simboliza o corte com a terra, traduzido num arrepio que transmite ao viajante a sensação momentânea de vazio. O poeta tenta religar-se à terra procurando uma estória nos rostos dos outros passageiros, mas o vazio persiste na inexpressividade daqueles, fazendo-o sentir-se encurralado. A paisagem familiar da terra vermelha e das formações rochosas vistas do alto no início da viagem, os pontos cardeais das raízes do poeta, dá lugar à paisagem da civilização tecno-industrial à chegada a L.A., deixando-o apreensivo e desorientado: “Where am I?” (*WS* 166).

Do solo para as alturas, das alturas de novo para o solo, do solo para o subsolo. É este o movimento de «A San Diego Poem» até «UNDER L.A. INTERNATIONAL AIRPORT», com um viajante ainda anestesiado pelo voo com o andar e a mente entorpecidos ao longo dos subterrâneos labirínticos do aeroporto internacional de L.A. “I allow an escalator to carry me downward,/it deposits me before a choice of tunnels./Even with a clear head, I’ve never been good/at finding my way out of American labyrinths./ (*WS* 167). Volta após volta, o poeta sente-se perdido. Mas não de todo, pelo menos na estrita localização geográfica: “My apprehension is unjustified/because I know where I am I think./I am under L.A. International Airport,/on the West Coast, someplace called America./ (*WS* 167). No entanto, apesar da noção do lugar, apesar de ser uma pessoa instruída e de saber usar uma bússola, todo esse conhecimento se revela inútil, fazendo-o sentir-se descoroçoado:

I am a poor, tired wretch in this maze.
With its tunnels, its jet drones, its bland faces,
TV consoles, and its emotionless answers,

America has obliterated my sense of comprehension.
Without this comprehension, I am emptied
of any substance. America has finally caught me.
I meld into the walls of that tunnel
and become the silent burial. There are no echoes. (*WS* 167)

Estes dois poemas, a partida e a chegada, estão repletos de imagens que funcionam como metáforas do estranhamento, do vazio e da alienação (desenraizamento) do índio quando transplantado da sua geografia, do seu *lugar*, para a megapólis hostil. O uso/a repetição de vocábulos carregados como «emptiness», «blandness», «trapped», «enclosures», «apprehension», «numbed», «lost», «burial», reflecte bem a mistura de sentimentos negativos gerados por essa hostilidade, por um lado, e pela total ausência de referências familiares, por outro. A saída do labirinto é a entrada do túnel, a entrada num espaço de silêncio e morte. A ausência de ecos transmite uma imagem que parece ser de falta de esperança, de desistência, à medida que o poeta avança pelo túnel da assimilação. «America has finally caught me». Ou talvez não, porque a distância percorrida e a percorrer é medida pelas estórias, como nos diz o poeta em «SURVIVAL THIS WAY», poema que, não por acaso, surge imediatamente a seguir e a que já fiz referência mais acima: “We shall survive this way” (*WS* 168), isto é, contando estórias e transmitindo-as às gerações seguintes. Sobreviver com a bagagem cheia de estórias é um verdadeiro *acto de resistência* contra a assimilação.

A segunda secção de *AGJ*, «Notes For My Child», inclui vários poemas que celebram a ligação do filho e da filha recém-nascida do poeta à terra, à sua nova casa. A abrir a secção, «Grand Canyon Christmas Eve 1969» é mais um poema que nos fala da necessidade de aprendermos a maior lição de todas: a sobrevivência também depende em grande medida da confiança e do respeito que depositarmos na terra, entendida como nossa mãe. É esta lição que o poeta quer ensinar ao filho quando o leva a acampar na floresta e faz uma prece:

We have come to pay respect
to you, my mother earth,
who makes all things
bless me
we are humble
bless my sons
make them strong
bless my wife

give her that subtle timelessness
of stones and mist and beauty
the strength
bless me who prays awestruck. (WS 185-86)

Neste poema é igualmente reiterada a importância de ritualizar todo o processo de confecção das refeições, sem pressas, passo a passo, como em «How to make a good chili stew». Trata-se também de uma aprendizagem para Raho, filho do poeta: saber esperar. Mais tarde, Raho há-de perceber que acampar com o pai naquele sítio e comer carneiro assado nas brasas feitas da lenha recolhida na floresta foi um *acto de transgressão* que se constitui igualmente como *acto de resistência*. A transgressão decorre do incumprimento de normas legais: fazer campismo «selvagem» e apanhar lenha sem pagar. Esta transgressão, no entanto, é de tal maneira consciente e alimentada pela indignação que acaba por funcionar como imagem da resistência àqueles que usurparam aquele lugar aos antepassados do poeta, impondo-lhe agora normas e taxas para dele poder usufruir:

This is ridiculous.
You gotta be kidding.
Dammit, my grandparents
ran this place
with bears and wolves.
They even talked
with each others about it,
and you don't even listen. (WS 188)

O poema termina com imagens de apaziguamento, onde ainda é possível acreditar que as forças e entidades mitológicas têm influência decisiva sobre os mortais que sonham num lugar sagrado: “Here it is possible/to believe eternity.” Em «Canyon de Chelly», o pequeno Raho põe uma pedra na boca, levando o pai a pensar: “The taste of stone./What is it but stone,/the earth in your mouth./You, son, are tasting forever.” (WS 202). O acto de incorporar a pedra no seu corpo liga a criança à eternidade e à esfera mitológica.

«Notes For My Child», poema que dá o nome a esta secção de *AGJ*, celebra o nascimento da filha do poeta e tem a particularidade de incluir na sua composição versos/estrofes de outros poemas como «The Wisconsin Horse» (WS 93-94) e «To Insure Survival» (WS 48-49). Este último, aliás, tem repetição integral, sublinhando a importância da ideia de sobrevivência que há-de ser abençoada pela Avó Aranha e pelos katsinas no seio de um ritual mágico. Os katsinas chegam mesmo no poema seguinte, celebrando a renovação das energias criativas/criadoras no centro do povoado. Como já

afirmei de outro modo na minha leitura de «To Insure Survival», na cultura pueblo os katsinas transmitem a força necessária para a continuidade da vida. “Nyow skhetsashru./Endure./Nyuu Skhetsashru./Be enduring./BE ENDURING.” Esta é a atitude adequada a tomar, que deve ser acompanhada pelo pensamento que a sustenta: “/.../ Think of all things you love./Think peace and humility/and certainty and strength./It shall end well./It shall continue well./.../” (WS 213).

Num texto de grande importância para a análise da temática da minha tese, a que darei maior relevo no capítulo seguinte, Boaventura Sousa Santos fala-nos do «pensamento abissal» enquanto sistema de distinções visíveis e invisíveis, de linhas radicais que dividem a realidade em dois universos distintos: o universo deste lado da linha e o universo do outro lado da linha, sendo que este desaparece enquanto realidade (sendo mesmo produzido enquanto inexistente). Diz Sousa Santos que «[o] conhecimento e o direito modernos representam as manifestações mais bem conseguidas do pensamento abissal» (2010: 24), sendo que no campo do conhecimento o pensamento abissal outorgou à ciência moderna o monopólio da distinção universal entre o verdadeiro e o falso, e no campo do direito faz-se a distinção entre o legal e o ilegal (25, 26). Para já, no entanto o que me interessa aqui pôr em destaque é a tese da primeira parte do ensaio:

Em suma, a minha tese é que a cartografia metafórica das linhas globais sobreviveu à cartografia literal das *amity lines* que separavam o Velho do Novo Mundo. A injustiça social global está, desta forma, intimamente ligada à injustiça global. A luta pela justiça social global deve, por isso, ser também uma luta pela justiça cognitiva global. Para ser bem sucedida, esta luta exige um novo pensamento, um pensamento pós-abissal. (Sousa Santos, 2010: 31-32)

No próximo capítulo, sempre no contexto dos povos indígenas, vou falar da necessidade de a resistência política ter como esteio a resistência epistemológica (como muito bem sublinha Sousa Santos, não pode haver justiça social global sem justiça cognitiva global). Mas estas duas justiças só são realizáveis com a concorrência de uma outra justiça: a *justiça ambiental* (global, de preferência). A ideia de justiça ambiental atravessa toda a obra de Ortiz e, claro, de muitos outros autores índios, cujas comunidades se viram privadas do melhor que a natureza lhes proporcionava, pelo menos antes de serem desterrados para zonas áridas e inóspitas para, em muitos casos, verem as suas terras transformadas em lixeiras radioactivas ou campos de exploração petrolífera,

com o conseqüente envenenamento das águas e de toda a cadeia alimentar.¹³⁴ Em *A Good Journey* encontramos vários poemas que nos falam desta injustiça ambiental, que também está intimamente ligada com a propriedade e uso da terra pelos nativos.

Em «Burning River», o poeta diz que há-de repetir vezes sem conta ao filho “Do not let the rivers burn”. Enquanto é conduzido da Kent State University (Ohio) até ao aeroporto pela sua anfitriã, esta diz-lhe: “This is the only river in America that ever burned”. O rio em questão é o Cuyahoga, junto a Cleveland, que mais parecia um rio de petróleo até aos anos de 1970. Apesar de já ter ardido em ocasiões anteriores, com muita relevância para a deflagração de Novembro de 1952, foi o incêndio de Junho de 1969 que ficou famoso devido a ter sido capa da *Time* um mês depois, embora a revista tenha usado uma fotografia do fogo de 1952, muito mais «espectacular». Diz o poeta: “I am appalled and try to smother the apprehension that makes me think that soon we shall suffer many burning rivers.” É essa apreensão que o leva a repetir ao filho que os rios não são feitos para arder.

Como afirmei noutra lugar,¹³⁵ o desenvolvimento de uma relação entre as pessoas e a terra pode transformar um lugar estranho numa casa. Joy Harjo, em «Oklahoma: The Prairie of Words», di-lo assim: «[O Oklahoma] é um lugar que passou a significar casa para muitos povos tribais» (Harjo, 1980: 43). Entretanto, para os que permaneceram nas suas terras ancestrais, ou perto delas, o ambiente físico pode não ser «estranho», mas a terra e o povo foram/são frequentemente sujeitos a tentativas de alienação, muitas delas concretizadas, que acabam por criar efeitos culturais, políticos e psicológicos próprios de espaços fronteiriços. «A New Mexico Place Name» é um exemplo eloquente do que acabo de afirmar. Assim como em «The State’s Claim», de que falarei a seguir, o lugar é objecto de conflito. «A New Mexico Place Name» (*WS* 207-9) centra-se em Cochiti City, uma urbanização construída sobre terra sagrada terraplanada dos Pueblo Cochiti, cujos promotores são «vendedores/da Califórnia do Sul». O cerne da questão, diz o poeta, é «comer ou morrer de fome», reconhecendo uma base económica para o conflito doloroso

¹³⁴ Destaco aqui a luta bem recente de milhares de índios e vários outros activistas contra a construção de um oleoduto na reserva dos Sioux Standing Rock, no Dakota do Norte, que culminou com uma marcha em Washington após vários meses de luta e de protestos dentro da reserva, incluindo muitos e às vezes violentos confrontos com forças policiais. Em Dezembro de 2016, Barack Obama mandou interromper a construção do oleoduto, tendo a empresa responsável prometido procurar trajectos alternativos, mas logo após ter tomado posse, em Janeiro de 2017, Donald Trump assinou uma ordem executiva dando luz verde ao empreendimento como planeado (e sem qualquer estudo de impacto ambiental).

¹³⁵ Gonçalves, 2017: 197 *passim*.

no seio do povo índio. O conflito sobre o que é este «New Mexico Place» e o que deveria ser ecoa nas diferentes repetições da palavra «city» em vários contextos. O poeta e alguns amigos visitam os trabalhos de construção «armados com um gravador e perguntas», pedindo para serem recebidos pelo responsável. Aparece-lhes um «homenzinho anafado [...], de sorriso atrevido», com um molho de brochuras e impressos que nem todos aceitam. Depois de várias perguntas «para as quais não havia qualquer hipótese realista de resposta», o poeta e os amigos, à saída da urbanização, deparam com alguns operários índios a abrir um grande buraco. Sam, um dos amigos do poeta, tira-lhes uma fotografia a que promete dar o irónico título «Índios a Construir um Novo Modo de Vida». O resultado da renomeação e do «desenvolvimento» é a progressiva redução ao silêncio dos inconformados («bebemos em silêncio»). Se as narrativas de Ortiz se fundam no que ele chama de «lar», aqui, inversamente, o silenciamento das vozes nativas deriva da profanação de um lugar sagrado e da relação de um povo com ele.

Em «The State's claim»¹³⁶, o próprio título estabelece uma clivagem entre o povo Acoma e os representantes da cultura económica dominante, ou seja, o governo dos Estados Unidos e os grandes interesses económicos: “American RAILROADS, ELECTRIC LINES, GAS LINES, HIGHWAYS, PHONE COMPANIES, CABLE TV.” Nas vozes do poeta, respectiva família e vizinhos, as secções do poema, nomeadas segundo cada um destes interesses, recontam a história da repetida invocação de direitos de passagem por parte de poderosos interesses externos, deixando implícitas e explícitas todas as consequências para o povo e para a terra. As estórias contadas pelo povo nunca deixam de denunciar a falta de credibilidade do Estado, providenciando ao mesmo tempo vozes de resistência falando uma linguagem diferente na essência: directa, concreta, pessoal. Da mesma maneira que em “A New Mexico Place Name”, a profanação da terra e a ruptura da relação do povo com a sua terra ancestral implicam uma ruptura na linguagem e na comunicação:

The elder people at home do not understand.
It is hard to explain to them.
The questions from their mouths
And on their faces are unanswerable.
.....
They ask, “The Americans want my land?”

¹³⁶ Título completo: «The State's claim that it seeks in no way to deprive Indians of their rightful share of water, but only to define that share, falls on deaf ears.» (*WS* 254-260).

You say, "Yes, my beloved Grandfather."
.....

There is silence.
There is silence.
There is silence because you can't explain
and you don't want to...

.....
You don't want that silence to grow
Deeper and deeper into you
Because that growth inward stunts you,
And that is no way to continue. (*WS* 259-60)

Mas, como já vimos antes, há uma maneira de resistir: "And so you tell stories./.../That is the only way." (*WS* 260).

Da quarta secção de *AGJ*, diz-nos Simon Ortiz: "The chapter "Will Come Forth in Tongues and Fury" is a view of the needless waste caused by the U.S. social system's insensitivity, exploitation, and neglect" (Ortiz, 1984: 66). O título desta secção é o último verso de um interessante e inesperado poema chamado «Irish Poets on Saturday and an Indian».¹³⁷ Numa noite de boémia e poesia, com um só poeta índio entre vários poetas irlandeses, diz o primeiro a dado momento:

And then,
I tell about the yet unseen translation
where Indians have been backed up into
and on long liquor nights, working
in their minds, the anger and madness
will come forth in tongues and fury. (*WS* 240)

O primeiro poema desta secção fala-nos da apropriação e da violação de espaços outrora habitados por povos indígenas, transformando-os em espaços de lazer pagos, com o alegado propósito de os preservar (ao abrigo de uma lei aprovada no tempo de Theodore Roosevelt). O poeta vai comentando os diferentes letreiros informativos com que depara pelo caminho. O primeiro diz quanto custam as entradas: "This morning,/I have to buy a permit to get back home./, reage o poeta, denunciando com ironia a lógica colonial(ista) perversa de pôr as coisas ao contrário: " "Thank you for letting me come to see you./I tell them that." (*WS* 235). Mais adiante outro letreiro: "PRESS BUTTON",

¹³⁷ Além de ter sido aproveitado para títulos de artigos académicos (ver, por exemplo, "Will Come Forth in Tongues and Fury": Relocating Irish Cultural Studies", de Katie Kane, em *Cultural Studies* 15 (1) 2001), este verso evoca um passo bíblico, em Isaías (66: 15): "For, behold, the LORD will come with fire, and with his chariots like a whirlwind, to render his anger with fury, and his rebuke with flames of fire." (Authorised King James Version: 698. Ver referência completa na Bibliografia).

numa cabine de madeira, “[f]or a glimpse into the lives/of these people who lived here.” O poeta descreve o que vê como tratando-se da exumação de uma criança, «com as pestanas ainda intactas», segurando paus com pinturas: “Girl, my daughter, my mother,/softly asleep./They have unearthed you.” À profanação da terra junta-se a profanação dos corpos. No letreiro seguinte celebra-se a criação da lei cuja designação em inglês é: “An Act for the Preservation of American Antiquities”, que punia qualquer pessoa que fizesse escavações em locais/monumentos históricos ou pré-históricos, ou de qualquer forma os danificasse ou destruísse. Na prática, esta lei fez dos arqueólogos e antropólogos os donos das «reliquias» deixadas em antigos povoados habitados por povos nativos. E, segundo o último letreiro, quem quiser saber mais sobre os Sinagua, o povo que edificou o monumento erroneamente designado por «Montezuma Castle», deve dirigir-se ao museu do parque para mais informações. Uma vez mais, a identidade dos americanos nativos está dispersa em fragmentos por museus, com as respectivas culturas cristalizadas num ecrã enquanto algo exótico, remoto e virtual.

«Grants to Gallup, New Mexico» e «Time to Kill in Gallup» são dois poemas que reforçam a ideia de uma América violenta e racista em relação, sobretudo, aos seus habitantes indígenas, embora vivendo à conta do turismo dos estereótipos identitários (em boa medida criados pela indústria cinematográfica) e da exploração de urânio e de petróleo que se vira contra os nativos: “Texans from the oilfields/come to dig uranium/for Phillips Petroleum./.../Real Indian Village,/reptiles, moccasins, postcards 5c,/restrooms, free water./ Quando, mais acima, me detive no poema «For Those Sisters & Brothers in Gallup», fiz referência aos dois aspectos que mais deram visibilidade a Gallup: o cenário de vários *westerns* e o crime. “Gallup, Indian Capital of the World,/shit geesus, the heat is impossible,/the cops wear riot helmets,/357 magnums and smirks, you better/not be Indian.../”. Seguir viagem parece ser a única maneira de escapar à violência racista: “West, sometimes I feel like/going on./West into the sun at evening./ (WS 242). Mas mesmo onde só parece haver desespero e violência, onde as ruas nunca serviram para mais nada a não ser para verter lágrimas, há esperança, compaixão e possibilidade de mudança, e esta é uma marca de água da filosofia de Ortiz. “/.../There is change./.../She walks on./The streets are no longer/desperation./She sings then,/the water in her eyes/is clear as a child,/of rain./It will happen again, cleansing./The People will rise.” (WS 250).

A compaixão estende-se ao morticínio sem sentido dos irmãos gaio azul, pintassilgo, picanço e esquilo, vítimas do passo demasiado rápido da civilização tecno-industrial: “They all loved life./And suddenly,/it just stopped for them. Abruptly,/the

sudden sound of a speeding/machine,/and that was it.” (*WS* 251). O poeta fala de uma «guerra totalmente desnecessária», que vitima tanto as aves como os humanos, pede desculpa e promete fazer o que estiver ao alcance dele – nomeá-los contra o esquecimento já é um acto político: “You tell the stories of their struggles/.../That’s the only way./” (*WS* 260). Human people ou bird people, tudo é gente, tudo é povo.

Well, I’m sorry for the mess.
I’ll try to do what I can
to prevent this sort of thing
because, Gold Finch, goddammit,
the same thing is happening to us. (*WS* 252)

Não me parece irrelevante notar que as cores das aves deste poema – azul, amarelo e vermelho – estão simbolicamente associadas aos pontos cardeais na cultura acoma.

A última secção de *AGJ* abre com imagens esperançosas da aurora, sonhos e visões, do pai do poeta a cantar ou a tecer paredes, o regresso de anciãos (Uncle Jose, o cego Amado Quintana que consegue ver “in his mind”), aliviando um pouco o tom mais amargo da secção anterior. No entanto, Ortiz inclui dez poemas nesta secção aglutinados sob o título «Poems from the Veterans Hospital», cada um depois com um título próprio, que têm uma ligação directa com o problema de alcoolismo com que se debateu.¹³⁸ Em «Traveling», o poeta fala dele na terceira pessoa como um homem que passou o dia inteiro na biblioteca do hospital a olhar para mapas, atlas, para o globo, à procura de lugares e a tomar notas. Mas esse homem andava sobretudo à procura dele, à procura das estrelas para o orientarem numa viagem sem destino pré-estabelecido: “He is Gauguin, he is Coyote, he is who he is, /traveling the known and unknown places, / traveling, / traveling.” (*WS* 276).

O último poema de *AGJ* é uma conversa imaginária com uma índia (Pueblo) Isleta, cujo passo é demasiado rápido para a capacidade discursiva do poeta. Mesmo reconhecendo os limites da linguagem/comunicação, o desejo de a ouvir e de que ela o ouça é suficientemente forte para uma tentativa:

.....
O, I guess the words are adequate enough –
they point out American depredations,
the stealing of our land and language,

¹³⁸ Ortiz esteve internado no Veterans Army Hospital, em Fort Lyons, no início dos anos de 1970, para fazer uma desintoxicação e livrar-se do vício do álcool.

how our children linger hungry and hurt
on street corners like the ones I just passed,
but then I get the feeling that these
words of my youth are mere diatribes.
They remain useless and flat, when what I really wish
is to listen to you and then have you listen to me.
I've been wanting to tell you for a long time.

I tell you now. (*WS* 281)

A parte do poema em prosa fala da opressão a que os Pueblo Isleta foram/são submetidos, mas igualmente da resistência e das lutas, começando pela expulsão do padre «com um nome alemão» que lhes havia cimentado o chão da igreja, numa referência à *kiva*, câmara subterrânea onde se realizavam cerimónias religiosas tradicionais dos Pueblo. A resistência à apropriação de terras para infra-estruturas do Estado fica bem vincada: “The fight the Isleta people put up against the State when the State wanted to use your land for na Interstate was really something.” (*WS* 282). Mas também a total indiferença do Estado pela segurança da população nativa: “I don't like the fact that one Fall a family was killed by a train at the crossing into the village because the AT&SFRY railroad never bothered to protect you when they laid their tracks through your land.” (*WS* 282). O poema termina em verso, permitindo deixar uma marca mais forte na necessidade de dizer o que é preciso dizer para que nos conheçamos melhor uns aos outros:

These few things then,
I am telling you
because I do want you to know
and in that way
have you come to know me now. (*WS* 283)

É verdade que em *AGJ* encontramos alguns dos motivos de *Going for the Rain*, como o da própria viagem, com o espírito *shiwana* a percorrer a terra – sobretudo no eixo Sudoeste-Nordeste – e onde a vida ainda retira as suas cores e textura distintivas da terra onde tem origem. No seu conjunto, no entanto, em *AGJ* o centro da identidade da persona poética não é tanto um lugar específico, mas muito mais a tradição oral que habita esse lugar, ou esses lugares, e a viagem tem por objectivo manter essa tradição (e respectivos valores culturais) vivos e em movimento. Os títulos das cinco secções de *AGJ*, começando com «Telling» e acabando em «I Tell You Now», dão aos poemas um cunho de performance oral que lhes dá uma vida que não teriam se fossem apenas poemas-

objecto, através da utilização de técnicas de polifonia vocal, interpelação directa, repetição, citação e/ou comentário interno.

Como salientei no início, é o próprio Ortiz que explica o que está em causa na resposta às perguntas que teriam sido retiradas de uma entrevista (*WS* 153), quando afirma que a sua visão criadora se dirige à linha geracional de que ele faz parte, com os filhos numa ponta e os avós na outra. *A Good Journey* é o movimento contínuo de um legado que vem das gerações anteriores, atravessa a do poeta e prossegue nas seguintes. A preservação deste legado faz-se através do *retelling* das histórias, falando sobre como nasceram, como passaram a fazer parte de determinado lugar, como evoluíram, nas palavras do poeta. “The only way to continue is to tell a story and that’s what Coyote says.” Só assim será possível resistir, sobreviver e seguir em frente.

CAPÍTULO 5

WE'RE NOT LOST

Em 1960, ainda sem ter completado vinte anos, Simon Ortiz foi trabalhar na mineração de urânio para a multinacional Kerr-McGee. Essa experiência está na origem de *Fight Back: For the Sake of the People, For the Sake of the Land*, publicado vinte anos depois. Na altura, o jovem operário índio ganhava consciência da discriminação racial e étnica que o rodeava e que o afectava também a ele e à sua comunidade, confessando-se um homem zangado por ver que havia minorias a lutar por uma mudança política e social – a minoria americana africana, por exemplo – e que a dele, e outras comunidades indígenas, pareciam apenas engolir a raiva. Julgo interessante recordar aqui que o «National Congress of American Indians», a primeira organização activista intertribal moderna, fundada em 1944, tinha uma linha de acção que passava pela negociação pacífica assente na lei e nos tratados. Tudo o que fosse protesto/Acção directa era contrário à filosofia da organização, cujo lema era precisamente «Indians don't demonstrate».

Em «Always the Stories», Ortiz fala do espírito e do tom que presidiram à escrita de *Fight Back*: “The book is a political statement in thrust, nature, and intent; it had to be. Its view points, perceptions, ideas are expressed in the spirit of protest, resistance, political literature of the Civil Rights-Third World-Vietnam War years” (1984: 67). Ortiz centrou este volume de poesia no seu Sudoeste nativo, embora a temática vá muito para além desse espaço circunscrito. O poeta fala-nos de um ponto de contacto entre escritores do Sudoeste: “If there is a kind of interface [among Southwestern writers], it is struggle, I mean, the Southwest is essentially still a territory, colonized territory, colonial territory, so to speak” (Dunaway, 2004: 16). A sua condição colonial transforma este espaço num lugar de conflito, “a serious contest of codes and representations”, como afirma José David Saldívar (1990: 259), referindo-se à cultura de fronteira do Sudoeste.

Laura Tohe (Navajo Diné), em contraponto com o ambiente cultural em que foi mergulhada na infância, diz-nos que Simon Ortiz lhe surgiu como um dos primeiros autores nativos a falar de vilas/cidades fronteiriças («border towns»), capitalismo, exploração, poluição ambiental e racismo: “No one was writing of border towns, those little havens of racism and exploitation hubs that simmered near the reservations in those days, except for Simon” (2004: 55). Como já disse noutra lado (Gonçalves, 2017: 199-

200),¹³⁹ os termos «border», «borderland» e «border writing», muito comuns nas discussões sobre a cultura chicana, também são válidos para uma análise diferenciada da poesia índia contemporânea. Gloria Anzaldúa define «borders como algo construído para nos distinguir *deles*, e acrescenta: “A borderland is a vague and undetermined place created by the emotional residue of an unnatural boundary” (1987: 3). A partir desta definição podemos estabelecer diferenças fundamentais entre as terras fronteiriças na cultura chicana e nas culturas indígenas. A principal fronteira a que Anzaldúa se refere é a que separa os Estados Unidos do México dos Estados Unidos da América,¹⁴⁰ enquanto para os indígenas destes últimos existem múltiplas dessas fronteiras políticas.

Como afirmo também no mesmo texto, uma reserva não pode ser considerado um «lugar vago e indeterminado», mesmo tendo em consideração as constantes alterações de fronteira a que esses espaços foram sujeitos ao longo do tempo. No entanto, há algumas semelhanças a considerar. A ambivalência e a morte nas terras fronteiriças de que fala Anzaldúa (1987: 3-4) estão presentes na seguinte afirmação de Renato Rosaldo, também ela válida para muitos autores índios: “[F]or Chicanos, the border is as much a homeland as an alien environment” (1987: 67). Ao passo que para Anzaldúa a luta é interior desde o início, sendo depois transposta para territórios exteriores, para os americanos nativos, no contexto histórico, os conflitos fronteiriços começaram desde logo com as agressões externas da colonização. O facto de serem continuamente desapossados das suas terras e o ataque contra as suas culturas tradicionais, como sublinho no texto citado, acabaram por transformar o que começou como um conflito externo num conflito interno para muitos.

Num editorial do último número de 1970 de *ABC* («Americans Before Columbus»), periódico publicado pelo «National Indian Youth Council», intitulado «The Death of a Sun», Ortiz fala da invasão/violação das terras tribais dos Pueblo Cochiti pelas grandes multinacionais americanas, através da construção de uma grande barragem. Este texto, como muitos outros, é revelador da preocupação do autor com a destruição das terras indígenas pelos interesses do capitalismo, que não hesita em apropriar-se da água que é vital para uns, desviando-a para as actividades lúdicas de outros:

The Cochiti project goes far beyond Cochiti. In order to provide enough water for the white people's playground, water rights of the surrounding Pueblos will be taken way. Water is the blood of a Pueblo the land is the flesh of a Pueblo.... Tradition is the soul

¹³⁹ Ver bibliografia.

¹⁴⁰ Agora mais visível do que nunca.

of a Pueblo. If Cochiti dies, it would not be an isolated event; it would affect the other Pueblos like a death in the family. (Ortiz, 1970: 4)

O uso estratégico da palavra «família» vai ao encontro de ideias semelhantes no seio de outras nações indígenas. Lisa Brooks cita o exemplo dado por Joseph Bruchac (Abenaki), na sua obra *Roots of Survival*, da(s) palavra(s) para «nação» em abenaki: «Mizi Negewet Kamigwezoi», o que significa «families gather together». Diz Brooks: “Thus the activity of nation-building, in the Abenaki sense, is not a means of boundary making but rather a process of gathering from within” (2006: 229). Esta ideia crucial de nação faz parte dos alicerces da resistência aos poderes coloniais na obra de vários autores nativos, e na de Ortiz em particular. Mais para o fim do editorial já citado acima, Ortiz convoca o legado da Revolta dos Pueblos: “Indian leadership always remember that one night in 1680 the Pueblo people revolted and drove the Spanish out of New Mexico. May those white people who will dwell in Cochiti City dream on that” (1970: 4).

Estas palavras ecoam na ênfase que o poeta acoma põe na importância da continuidade do espírito da Revolta dos Pueblos no contexto do movimento «Red Power».¹⁴¹ Na introdução a *Woven Stone*, Ortiz explica que foi aquela revolta que serviu de inspiração a *Fight Back*, obra que qualifica como «declaração política sobre o que estava a acontecer à nossa terra e às nossas vidas na região de Acoma-Grants-Laguna, onde a mineração de urânio era mais activa»:

I had looked back three hundred years at the Pueblo Revolt of 1680 when the dispossessed, oppressed poor led by the Pueblo Indian people rose against the civil, religious, and military rule of the Spanish. The rebellion was against theft of land and resources, slave labor, religious persecution, and unjust tribute demands The American political-economic system was mainly interested in control and exploitation, and it didn't matter how it was achieved – just like the Spanish crown had been ignorant of people's concerns and welfare. I understood the reason for the Pueblo Revolt of 1680, and with poetry and prose I tried to express my perception and hope for the present and future in *Fight Back*. (1992: 30-31)

Aproveito a última frase da citação acima para falar da mistura de géneros em *Fight Back*. Julgo haver o propósito de esbater as fronteiras tradicionais (euroamericanas) entre os géneros literários, e outros, de maneira a abarcar/transmitir toda a qualidade e

¹⁴¹ Tendo em conta o programa político deste movimento, que assenta sobretudo na recuperação dos tratados, fazendo respeitar o que neles consta em relação às terras tribais, o termo «power» na expressão «Red Power», no meu entendimento, deverá ser lido/traduzido como «Earth Power».

variedade de experiências. Assim, a autobiografia entrelaça-se com a história tribal, a poesia e a prosa coexistem na mesma página, a tradição oral e a história apoiam-se uma na outra, acabando por redefinir o próprio significado de relato histórico. A justaposição de poesia, prosa, autobiografia, história e mito, por exemplo, não é novidade na produção literária indígena americana. Leslie Silko, em *Storyteller*, e N. Scott Momaday, em *The Way to Rainy Mountain*, fizeram o mesmo e ainda acrescentaram fotografia, no caso de Silko, e desenhos, na obra de Momaday.

Fight Back, a exemplo de outras obras de autores nativos, evidencia um padrão de temas, motivos e personagens que fazem lembrar a estrutura de uma teia de aranha. Em vez de um padrão linear, Ortiz realça o carácter circular dos acontecimentos: o texto é construído através da junção de novos elementos ao mesmo tema, mas sob perspectivas diferentes. Alguns dos temas recorrentes da obra são a ligação umbilical entre a terra e o povo que a habita, o sentido de alienação que resulta do desapossamento da terra e da objectificação do povo e, não menos importante, a maneira como a linguagem funciona, ou pode funcionar, como um remédio poderoso para curar/aliviar o sentimento de alienação. Trazer os valores tradicionais para o mundo contemporâneo e reavaliá-los, no sentido de os pôr ao serviço da resistência ao colonialismo, é função da linguagem das imagens e dos temas da tradição oral acoma, e pueblo em geral, para falar das preocupações políticas e espirituais do presente.

À primeira vista, *Fight Back* é uma obra sobre a defesa e recuperação da posse da terra. A consciência da profundidade desta ideia na cultura pueblo acoma, no entanto, confere um significado mais denso a esta questão na obra. Restabelecer uma relação com a terra é, nas palavras de N. Scott Momaday, «uma espécie de investimento espiritual na paisagem» (Coltelli, 1990: 4). A paisagem é o maior elemento de ligação entre a literatura americana indígena e a «outra» literatura americana. A «americanidade» da literatura americana está na singularidade de uma determinada paisagem, como diz Momaday numa entrevista a Charles Woodward: “It [American literature] focuses upon a unique landscape, and that makes the difference. If there is anything American about American literature, it has to be that. The awareness of this landscape” (Woodward, 1989: 72).

O título completo da obra de Ortiz agora em análise implica uma igualdade entre os humanos e o lugar que habitam, isto é, uma relação de reciprocidade, em que o povo e a terra estabelecem uma relação de familiaridade que necessita de alimento mútuo. *Fight Back* divide-se em duas secções: «Too Many Sacrifices» e «No More Sacrifices». A

primeira, composta sobretudo por poemas, fala da ruptura ocorrida na comunidade acoma e nas comunidades circunvizinhas, resultado da exploração da terra pelas grandes multinacionais de mineração de urânio, apoiadas pelas políticas económicas do governo federal. O quadro sombrio da alienação gerada pela violação da terra tem como contraponto referências reiteradas ao êxito de lutas passadas, com destaque para a Revolta dos Pueblos de 1680, um forte sentido de humor – a figura do *trickster* contribui para isso em boa medida –, e o sentido de comunidade que continua bem vincado, apesar da oposição de forças externas. A segunda parte, composta apenas por dois textos, sendo o último um poema, põe mais ênfase nos aspectos positivos intercalados na primeira parte, reiterando a necessidade da luta pela sobrevivência cultural, bem como os valores básicos da comunidade pueblo, com destaque para a centralidade da terra no respectivo sistema cultural, ao mesmo tempo que alarga a visão cosmopolítica ao incluir americanos nativos de outras tribos e de outros países.

A seguir aos dois poemas introdutórios – que funcionam como dedicatória, o primeiro, e como oração às forças criadoras da vida para que o povo sobreviva e continue o seu caminho, o segundo –, temos «It Was That Indian», o primeiro poema da primeira secção de *Fight Back*, que começa assim: “Martinez/from over by Bluewater/was the one who discovered uranium/west of Grants” (*WS*: 295). Ao longo de toda a obra, a imagem da «descoberta» serve como metáfora da mercantilização do povo e da terra acoma, que obrigou as pessoas, de maneira bastante violenta, a ajustarem-se a uma economia de «mercado». Não é difícil estabelecer aqui um paralelismo entre a «descoberta» de urânio e a «descoberta» da América. Entretanto, Paddy Martinez passou de herói a vilão quando todas as consequências nefastas da exploração de urânio começaram a ser evidentes. Num texto em prosa na segunda secção de *Fight Back* sobre a usurpação e mercantilização do território do Sudoeste pelas grandes empresas de petróleo, gás, carvão, juntamente com a «Atomic Energy Commission» e laboratórios nucleares de Los Alamos, podemos ler: “No, it was not that Navajo man who discovered uranium. It was the U.S. government and economic and militar interests which would make enormous profits and hold the world at frightened bay which made that discovery in a colonized territory” (*WS*: 354).

A devastação do ambiente é uma das causas mais comuns da ruptura entre o equilíbrio entre a terra e quem a habita. No caso das comunidades acoma e navajo, por exemplo, essa ruptura não começou com a mineração de urânio, mas com a contaminação da água, outrora potável, pelo caminho de ferro e pela indústria da extracção de madeira:

The railroads were the first large industrial users of the water belonging to the land and people. They found it easy enough to get; they simply took it. The railroads had been given grants of land by the U.S. government and they got right of way through Indian land.... As it pushed westward, the railroads took right of way through Navajo people's land too. As it was easy enough to take water from the land and feed the train engines, it was easy enough to disregard the farming livelihood that was taken away. The railroads replaced the traditional agricultural livelihood with wage labor which maintained the railroads – thereafter the people would make their living by working for the railroad, just like the Irishman. (*WS*: 343)

No poema intercalado na mesma página, o poeta fala do antes e do depois:

.....
My mother said the people
drank
from the nearby river
when she was a girl.
But when I was a boy,
we used it only for washing clothes.
We could not drink it.

No passo em prosa citado acima, Ortiz explica-nos de maneira exemplar como se pode destruir todo um modo de vida, transformando agricultores livres em escravos assalariados, através da apropriação e contaminação da água, juntamente com a expropriação da terra. Um pouco mais adiante, o autor fala-nos do conhecimento antigo do povo acoma («The people knew many things») e de como a mudança foi sempre uma realidade na vida da comunidade, ficando registada na tradição oral: catástrofes várias, como guerra e fome, dissensões entre famílias e clãs, falta de liderança competente devido a inépcia, corrupção e escolhas erradas. Mas houve uma mudança tão destrutiva e radical que o povo não conseguiu controlar:

The oral tradition does not ignore bad times and mistakes that people have made throughout their history. And it is told in mythic proportion in order to impress upon those hearing that there are important lessons, values, and principles to be learned.... The Aacqumeh hanoh speak in the oral tradition about the certainty of life and growth and change. And just as certainly, they note there came a change that was bent upon a kind of destruction that was total and undeterred and over which they seemed to have no control. (*WS*: 345-46)

Em 1692 ocorreu a reconquista sangrenta do território do Novo México, liderada por Diego de Vargas, com os espanhóis a permanecerem até 1821. Mas a convivência

com os nativos durante esse período foi mais tolerável e tolerada do que anteriormente: “Although the Spaniard remained among the people until 1821 in the present day Southwest, he was never the outright killer and thief that he was before the revolt” (*WS*: 347). A era do desapossamento através da mentira e da impostura surge quando o «Mericano» começou a apoderar-se da terra sem que os seus legítimos habitantes tenham dado conta logo de início: “The Aacqumeh hanoh had never seen thieves like the Mericano before. They were so shrewd, talkative, even helpful, and so friendly, they didn’t even look like thieves” (*WS*: 347). Ortiz aponta a razão principal para o logro: “They couldn’t or didn’t speak English or write; that’s why it turned out badly for them they decided” (*ibid.*).

Em «Margins», na primeira secção de *Out There Somewhere*, o poema de abertura, «Headlands Journal»,¹⁴² tem dez entradas, datadas de 14 de Junho a 24 de Julho, nas quais Ortiz fala da lua, das conversas com os seus colegas artistas, da comida, do tempo, do alcoolismo, de memórias várias e da família, lançando um feroz ataque ao governo federal dos Estados Unidos na entrada correspondente a 14 de Julho.¹⁴³ A progressão que vai da observação da lua após o pôr-do-sol no Pacífico até ao ataque verbal ao governo e instituições federais, passando pela crítica a um sistema prisional racista, simboliza a desmontagem das noções romanceadas dos índios americanos através da inapelável imposição do arbítrio autoritário de instituições opressivas.

O poeta pondera a ideia de «risco» na arte, e não só, com os colegas residentes no HCA, em solo sob a tutela de uma instituição federal, para concluir: “No. There is nothing at risk. /There is nothing at risk in this fucked up nation and epoch. /THEY got it all. And they don’t have to risk. /THEY want us to risk. But for THEM, there is no risk” (2002: 9). Daqui surge a ideia de uma *resistência imaginária* ou *hipotética*:

.....

What would happen if we put up signs saying NO ENTRY, PRIVATE PROPERTY.

Signs which stated **US. GOVERNMENT STAY OUT.**

Signs which state

ATTENTION LIARS, THIEVES, AND KILLERS

¹⁴² Ortiz foi artista residente no «Headlands Center for the Arts» (HCA) em Sausalito, na Califórnia, em 1994.

¹⁴³ Pode ser mera coincidência, mas o simbolismo da data mantém-se.

U.S. \$ only.)

.....
(OTS: 9-11)

Uma das melhores sínteses da atitude dos acoma perante a terra encontra-se no poema «We Have Been Told Many Things but We Know This to Be True»: “The land. The people. / They are in relation to each other. / We are in a family with each other. / The land has worked with us. / And the people have worked with it. / This is true: / Working for the land / and the people – it means life / and its continuity” (WS: 324-25). A terra e o povo estão ligados através de uma relação de intercâmbio vital para a sobrevivência do último. Este é o motivo pelo qual a separação da terra corresponde ao período mais negro da história do povo – acoma e outros –, ocorrido no início do século XX. O poeta socorre-se da voz do pai para falar desses anos terríveis, entre 1914 e 1920: “Dark years, / boyhood years. / The people sick, / sunken with hunger, / loss, and grief. / Terrified / of being totally alone, / orphaned. / His voice would drift / away” (WS: 348).

Em «That’s the Place Indians Talk About», Ortiz invoca a autoridade de um ancião paiute para falar de Coso Hot Springs,¹⁴⁴ lugar de peregrinação sobretudo para os shoshones, onde buscam aconselhamento espiritual e bem-estar físico, rodeados por instalações militares onde se efectuam testes de armamento e vedações por todo o lado:

And now,
they have a fence around the Coso Hot Springs
We go up there, but they have a fence around.
They have a government fence all around Coso Hot Springs.

.....
The People go up there to talk with the hot springs,
to use the power, to keep ourselves well with,
but there is a fence with locks all around,
and we have to talk with the Navy people
so they can let us inside the fence to the hot springs.

.....
For many years,
the People went up there.
Families from all over.
From Nevada, from Utah, from Arizona,
from north California, from south,

¹⁴⁴ Sítio de águas geotermiais vulcânicas no deserto do Mojave, onde ainda hoje se realizam cerimónias organizadas por nativos.

from all over, from anyplace.

.....

Hearing,

that's the way you listen.

The People talking,

telling the power to come to them

and pretty soon it will come.

It will come,

the moving power of the voice,

the moving power of the earth,

the moving power of the People.

That's the place Indian People talk about. (*WS*: 323-24)

Podemos dizer, sem réstia de dúvida, que Ortiz se revela esperançoso e otimista quanto ao resultado da luta persistente do Povo.

Em «Returning It Back, You Will Go On» temos novo exemplo da diferença abissal entre os povos indígenas e os povos das sociedades tecno-industriais na maneira de encarar a relação com a terra: a diferença entre dar e receber e tirar tudo sem dar nada. O poeta deixa um aviso: “But America must give back. /That is the only way the land will regenerate. /That is the only way the People will be freed” (*WS*: 331). Em *Fight Back*, como noutras obras de Ortiz, encontramos vários exemplos de como a linguagem pode ser usada como ferramenta de alienação das populações nativas, embora, como já vimos, também possa ser usada a favor delas. No poema que citei no início deste parágrafo, o poeta dá-nos conta de como terras índias foram rebaptizadas com nomes ingleses e castelhanos: “/.../ For sure, those names /don't sound like Indian names, /but for sure those are Indian lands / and the People who live there / are Indian People” (330).

Em «Our Homeland, A National Sacrifice Area», Ortiz volta ao assunto quando fala dos mapas das estradas e dos postos de turismo: “U.S. and New Mexico maps and tourist bureaus do not know the Aacqumeh hanoh's name for the local community. It is Deetseyamah – The North Door” (337). Depois de descrever a paisagem circundante, com destaque para a «montanha mãe» Kaweshtima, o poeta enumera os únicos sítios onde os nomes indígenas perduram: “the people's hearts and souls and history and oral tradition, and in their love. But you will find the easy labels: Mt. Taylor, Elevation 11,950 ft., and Acoma: The Sky City” (338). A terra que deveria servir de sustento ao um povo vê-se assim reduzida a uma atracção turística.

Outra maneira de alienar as populações indígenas é modificar elementos estruturais do ambiente onde habitam e, ao mesmo tempo, retirar-lhes direitos básicos enquanto seres humanos. Ortiz resume os fundamentos da decisão da Comissão de Energia Atômica e do Ministério do Interior que levou à exploração de urânio em terras índias nas seguintes palavras: “It was the west afterall, barren and undeveloped, with only a few vanishing red men and jackrabbits on it” (*WS*: 354). «Ray’s Story» ilustra de maneira eloquente a objectificação dos indígenas na sua condição de indígenas, funcionando ao mesmo tempo com metáfora da objectificação de uma força de trabalho descartável. O poema conta a história de Lacey, um índio muskogee, “[who] wasn’t any special person / except for one thing /.../ Gawd, the Okies would say, / that Indian is big, / and made remarks about his poor wife. // Well, that made Lacey noticeable / but what really made him special / was what happened” (*WS*: 299).

Ao contrário dos outros operários, índios ou não, Lacey nunca conseguiu sair de onde ninguém queria ficar muito tempo: o triturador primário. “I think they said because / he couldn’t read or write too well / or they didn’t say anything at all” (300). O que aconteceu foi que Lacey, ao querer retirar um cabo de aço da passadeira que levava o minério ao triturador ficou preso no cabo e acabou triturado junto com o minério. O capataz, furioso com aquele «índio estúpido» que não havia retirado o cabo, desce ao poço.

But on the way down, he said,
 he noticed that the ore on the conveyor was wetter than usual,

 and then the next thing he noticed
 was what was left of Lacey,
 who he didn’t recognize at all
 except for the only thing
 that had been noticeable about Lacey before
 lying up there,
 mixed in with the uranium ore from 30,
 the conveyor all stopped stock still,
 operations all shut down. (*WS* 302)

Com Lacey transformado numa polpa ensanguentada, o capataz só conseguiu reconhecer o índio pelos generosos órgãos genitais. Exactamente aquilo que fabricava a sua identidade para os outros. Uma identidade ligada à ideia de fertilidade, crescimento e

continuidade, mesmo que para os outros tudo se resumisse a uma questão de inveja, disfarçada no comentário «coitadinha da mulher».

Ao longo de toda a sua obra, Simon Ortiz fez da desmontagem dos estereótipos construídos à volta do «índio», que tanto contribuíram para o seu genocídio físico e cultural, outro discurso de resistência. *Fight Back* é uma obra particularmente poderosa e incisiva neste campo. Para falar apenas do período correspondente ao movimento «Red Power», nos anos 60 e 70 do século passado, os estereótipos dos índios foram produzidos, reproduzidos e, alguns, recuperados pelos média populares, reforçando a narrativa dominante construída pelo colonialismo americano. Os americanos nativos viram-se enredados em, pelo menos, três estereótipos: o guerreiro «selvagem» e sanguinário, a «vanishing race» romântica – muito bem representada nas fotografias de Edward S. Curtis – e, ainda havendo índios aqui e ali, alcoólicos e estúpidos. Os índios das planícies, com particular ênfase nos Sioux de diferentes tribos, foram os escolhidos por Hollywood para perpetuar a imagem dos indígenas enquanto seres pré-modernos e «selvagens». Mesmo nalguns filmes contemporâneos, com belíssimas intenções de nos apresentar uma imagem mais «moderna» dos americanos nativos, velhos estereótipos dão lugar a novos.¹⁴⁵

Vine Deloria explica-nos muito bem o que está em questão: “The American public feels most comfortable with the mythical Indians of stereotype-land who were always THERE To be an Indian in modern American society is in a very real sense to be unreal and ahistorical” (Deloria, 1988: 2). Em *Fight Back*, Ortiz quer levar o leitor a perceber que as opiniões e as ideias dos americanos nativos são fundamentais na política contemporânea e que as populações indígenas são uma realidade contemporânea vital. Em muitos poemas, e também nos textos em prosa, Ortiz faz uma crítica cultural contra quaisquer expectativas mais primitivistas que o leitor possa ter. Grande número de *westerns* retratam os índios como indivíduos que pouco mais sabem dizer do que «ugh»,

¹⁴⁵ Kevin Costner, em «Dances with Wolves», tentou pintar um quadro mais realista da vida das tribos das planícies do que as anteriores produções hollywoodescas. Alguns actores, por exemplo, foram treinados na língua lakota por uma anciã falante dessa língua. Apesar desta tentativa, o filme perpetua alguns dos estereótipos clássicos: os índios continuam a ser divididos em «bons» e «maus» segundo a maior ou menor aceitação do homem branco, por exemplo. Os lakotas, por terem feito um percurso que vai da rejeição inicial até à integração do branco na tribo, ficam com uma imagem muito mais positiva dos que os crow, que escolheram manter a integridade da sua cultura. Outro estereótipo tem a ver com o facto de a acção estar situada no passado, encorajando as pessoas a assumir que as culturas americanas nativas desapareceram ou que têm muito pouca importância no presente. Para não falar da cena final...

gente com uma capacidade de expressão primária, muito limitada. Em «What I Mean», Agee contraria este estereótipo, revelando-se capaz de explicar aos seus colegas mineiros os respectivos direitos enquanto trabalhadores e incitando-os a fazer greve. As razões aduzidas para o tradicional carácter reservado dos indígenas contrastam igualmente com o pensamento comum: “Some people say Indians are just like that, / shy and reserved and polite, / but that’s mostly crap. Lots of times / we were plain scared / and we kept our mouths shut” (*WS*: 327).

Outro estereótipo criticado em *Fight Back* é o dos «nomes índios». Em «The First Hard Core», Herb, um mineiro racista, não consegue entender por que razão os seus colegas mineiros indígenas não têm nomes como Straight Arrow, Running Bear, Broken Bow ou Sitting Bull, em vez de Simon e Art. O poema torna-se bastante irónico quando os outros trabalhadores tentam convencer Herb que o senador Goldwater é índio, porque a ressonância do nome assim leva a crer. O facto de o racista se chamar «Herb» acrescenta ironia ao poema – o único nome que corresponde a algo de material –, acabando o estereótipo por funcionar em sentido inverso. O último poema de *Fight Back*, «A New Story» – o próprio título começa logo por ser irónico –, desmonta um dos mais difundidos estereótipos, herança dos velhos *westerns*, quando se fala de «índios»: tinta e penas. Em vez de índios de papel no «Desfile do Dia da Fronteira», a organizadora do evento queria um índio «a sério»: ““We want to make it real, you understand, / put a real Indian on a float, / not just a papier mache dummy / or an Anglo dressed as an Indian / but a real Indian with feathers and paint. / Maybe even a medicine man.”” (*WS*: 364). A recusa do poeta em participar no desfile corporiza a resistência à exploração e carnavalesca da sua cultura. «No» é, de maneira emblemática, a última palavra do poema e da obra.

No capítulo anterior fiz referência a uma colectânea de contos de Ortiz (*Men on the Moon*) onde se inclui «The San Francisco Indians». A acção tem o epicentro no bairro de Haight-Ashbury, nos tempos áureos do movimento *hippie*. O Chefe «Black Bear» e a sua tribo, um pequeno clã de *hippies* brancos em trajes índios, vagueiam pela cidade «à procura de um índio» para servir de guia numa cerimónia de integração de uma rapariga na «tribo»:

The Chief and his Tribe went to the American Indian Center at Mission and 16th. They were looking for an Indian.
They had walked all the way from Haight. A lock hung on the door of the Center. They stood by the door, wondering whether they should go back to Haight, wait around, or call somebody.
“I wonder where all the Indians are?” one of the tribe said.

“Maybe it’s a day off or something,” the other Tribe member said.
The Chief pushed against the door of the center again. He searched for a notice, but there was nothing. Just a “Fuck FBIs” graffiti slogan. (1999: 117)

Esta situação e este diálogo surreais ilustram bem a ignorância destes diletantes usurpadores de identidade, a brincar ao «faz de conta». Sem saber muito bem do que andava à procura quando procurava um anúncio qualquer, o «Chefe» nem sequer percebe que o *graffiti* a dizer «Fuck FBI» é o anúncio mais gritante que poderia encontrar enquanto afirmação política de resistência indígena à vigilância e investigação por parte de uma autoridade colonialista e ignora-o, concluindo que não havia ali «nada».

O bando encontra finalmente o seu índio. “The Indian man was around seventy years old. His gray suit jacket was wrinkled and dirty and his shoes were scuffed ‘It’s an Indian,’ the other Tribe member said. ‘Yes, it’s an Indian,’ Chief Black Bear said” (118). Ao longo de toda a estória, o índio *a sério* permanece anónimo. Jane Haladay analisa este anonimato da seguinte maneira:

In this way, just as many Pueblo stories open with old Coyote “just going along,” the nameless Indian man becomes and remains the powerful focus of Indigeneity in Ortiz’s story, in sharp contrast to the story’s hippie Indians. Thus, even as the Indian man’s namelessness on one level allows him to function as merely an objectified Other, a tabula rasa on which the San Francisco Indians project their extensive mishmash of stereotypical beliefs and romanticized desires, this same anonymity assures that the Indian man’s authenticity is not usurped by Chief Black Bear and his tribe. Partly because they never ask him who he is – not his name or his nation – the Indian man fully retains his identity in delicious resistance to their vampirish cravings that he somehow makes them “real.” (2014: 12)

Ficamos a saber que o índio tinha ido à procura da neta, entretanto desaparecida da escola. “I was told she came to San Francisco,” the Indian said. “I was told to go to the Indian Center. I was told this is where the Indians are. That’s why I am here” (119). A partir deste ponto, a estória gira à volta desta declaração simples, mas poderosa, do índio. Aquela «tiny Tribe» tinha, finalmente, um excelente motivo para mostrar solidariedade e empatia com um índio «a sério», mas preferiu atraí-lo para Haight, onde viviam, pensando no seu único objectivo: “Indians sometimes come to the Haight,” Chief Black Bear said. “Maybe they will know. Come with us” (119). Após uma caminhada colina acima, colina abaixo, eis o cenário com que deparou o índio à procura da neta:

Haight Street was crowded. And noisy. And gaudy with color. The Indian saw mostly young people just sitting or just walking. Like the young men with whom he walked, some were dressed in Indian fashion.

Since no one seemed to be doing anything but sitting or walking, the Indian wondered if it was a day off. (119)

A referência cruzada ao «dia de folga» revela, de maneira irônica, a diferença de mundivisão entre as duas culturas. Não admira o desprezo – a confusão, no mínimo – que os americanos nativos sentiam em relação à cultura *hippie*, sobretudo quando testemunhavam, como este índio da estória, a maneira superficial como aquela juventude da classe média alta se travestia de «índio», sobretudo de dia, regressando às suas confortáveis mansões para dormir, em zonas urbanas¹⁴⁶ onde os nativos enfrentavam duras condições de vida, quando não viviam mesmo na pobreza extrema.

Depois de alojado e de ter comido uma sandes de queijo – não sabemos se bebeu o vinho que lhe foi oferecido junto com a sandes –, o índio começa a duvidar da possibilidade de encontrar a neta naquele lugar, onde se ouvia música alta através das paredes e ruído abafado vindo da rua. O «Chefe Urso Negro», entretanto, parte à procura de mais «índios», como se não estivesse na presença de um. O diálogo que dá início à cena final da estória tem tanto de absurdo como de hilariante. É um pouco longo, mas vale a pena transcrevê-lo como exemplo eloquente dos estereótipos de identidade.

He was almost asleep when a girl's voice startled him awake.

It was a girl with blond hair who wore a colorful Indian necklace.

"Hello," the Indian said.

"Hi," she said. "I heard Chief Black Bear found an Indian. Are you the Indian he found?"

"I am an Indian," the Indian said.

The girl looked at him. She seemed to study him. And then she smiled. "I'm so glad," she said. And then she studied him again.

After a long quiet moment had passed, she said, "We have some peyote from Mexico."

The Indian did not say anything.

"We have songs," she said.

The Indian still did not say anything. But he looked like he was also studying the girl.

¹⁴⁶ Além de Haight-Ashbury, a outra meca urbana do movimento *hippie* era East Village, em Nova Iorque. Quer num lugar quer noutra, as relações entre negros, hispânicos e outras comunidades de imigrantes eram bastantes tensas, especialmente porque os membros destas comunidades sentiam-se ofendidos, e gozados, quando os jovens *hippies* «brincavam aos pobres», fantasia da qual podiam escapar a qualquer momento.

“I’m not a member of the Black Bear Tribe. But Chief Black Bear told me that when we have the ceremony, I will join the Tribe,” the girl said.

The Indian man saw that the skin of the blonde girl was very white.

“I asked Chief Black Bear to find an Indian to guide us in the ceremony. So it can be real when I join the Tribe.”

The Indian man did not know anything about peyote. He had heard some songs and prayers for the ceremony, but he did not know anything about the ceremony. And he did not know how a person could *join* a Tribe.

“I want to join,” the girl said. “That’s why I’m so happy Chief Black Bear found you.”

At that moment, Chief Black Bear returned. “There are no Indians around the Haight today,” he said. “I don’t know where all the Indians are.” (120-21)

A seguir a uma quebra gráfica no texto, sugerindo silêncio e reflexão, chega a vez de o tão procurado e desejado índio falar, apenas para dizer que está na hora de partir e agradecer a comida e a bebida, para grande consternação do «chefe» e da rapariga, que não param de lhe suplicar que fique porque tudo está pronto para a «cerimónia», desde o peyote às canções. O índio, no entanto, focado na responsabilidade de saber do paradeiro da neta, resiste e afasta-se, conseguindo ainda ouvir o grito angustiado da rapariga: “I want it to be real.” Sobre algumas das implicações deste texto, dou de novo a palavra a Jane Haladay:

[W]hile readers are invited to laugh at the ridiculous behavior of the spiritually starving white hippies in Ortiz’s story, what’s not so funny is the fact that even now, forty years after the publication of “The San Francisco Indians,” Indigenous peoples must still fight to assert and maintain their authenticity against colonialized thinking that attempts to define for them who and what is “real.” Simon Ortiz remains one of the most vigilant and influential warriors of the Native literary resistance, reminding us through teasing and through outrage that Indigenous identity isn’t a matter of braids and beads, but of blood, history, and community belonging. (2014: 21-22)¹⁴⁷

«Fight Back», em *Fight Back*, não significa «ripostar» no sentido bélico do termo. Implica, antes de mais, não ceder à transformação das diferentes culturas indígenas, numa perspectiva hemisférica, em mercadoria transaccionável, e manter as tradições orais enquanto alicerce epistemológico. Mas há mais qualquer coisa. Numa entrevista a Mary Lindroth e Kathleen Anderson, a última prepara a pergunta “[H]ow does a person ‘fight’ without becoming a tyrant oneself?” afirmando: “I noted your optimism as well [in *Fighting Back*], and there’s a remarkable absence of malice or venom in your stories,

¹⁴⁷ «The San Francisco Indians» foi publicado em 1974.

despite the oppression reflected through them” (Lindroth and Anderson, 1997: 201). Final da resposta de Ortiz:

My own book, *Fight Back*, is an insistence on “emii I hanoh, amoo o hanoh” – compassion and love for the people. The complete subtitle of *Fight Back – For the Sake of the People, for the Sake of the Land* – is a statement of compassion and love for the land and the people. This is a principle, a value, and a very clear statement of spiritual commitment and responsibility that is very material and very practical. (1997: 202)

Simon Ortiz nunca deixou de vincar a ideia de que a resistência ao colonizador e ao imperialismo passa por uma atitude de «compaixão e amor», não só pelo «povo», mas por todas as vítimas do sistema colonial-imperial, onde se incluem muitos dos colonos brancos que «desbravaram» e «conquistaram» os territórios indígenas. Numa entrevista já citada de Joseph Bruchac a Simon Ortiz, aquele afirma que mesmo nos poemas que falam de situações onde os índios são vítimas de brutalidade, encarcerados, expostos a radiações e impedidos de votar, encontra uma notória falta de raiva e azedume. «Why is this so»? Resposta:

It probably has to do with seeing the value that language has itself Perhaps how we can best say it is to affirm ourselves. We’re not lost. We’re not just fighting for survival. We’re going beyond survival. There is meaning beyond mere breathing and walking. (Bruchac, 1987: 227)

Conclusão

Rescrever a história dos Estados Unidos implica não apenas nela incluir as atrocidades e o genocídio, mas igualmente o que nos diz Howard Zinn: “I am supposing, or perhaps only hoping, that our future may be found in the past’s fugitive moments of compassion rather than in its solid centuries of warfare” (1999: 11). Foi o que Simon Ortiz fez em *Fight Back*: reconsiderar o passado do ponto de vista das populações oprimidas, procurando ao mesmo tempo momentos de compaixão e de amor entre diferentes culturas. Para escrever *Fight Back*, o poeta recuou à Revolta dos Pueblos de 1680. Para escrever *From Sand Creek*, Ortiz não precisou de recuar tanto: menos de dois séculos, até ao massacre de Sand Creek, em 1864, e menos de duas décadas até ao massacre de My Lai, no Vietname, em 1968.

Mais conhecido pelas suas longas narrativas épicas, Simon Ortiz publicou *From Sand Creek* em 1981, logo a seguir a *Fight Back* (1980). O prefácio que escreveu para a edição de 2000 começa com a seguinte frase: “How to deal with history.” E prossegue:

That was the question on my mind when I began to write *from Sand Creek*. By *history* I mean the history that included me personally as a Native American, the history that included Native people and our culture, the American history that I and other natives sometimes felt foreign to. (2000: np)¹⁴⁸

Na sua obra, Ortiz estabelece com alguma frequência relações directas entre as experiências históricas dele e do seu povo com outros povos nativos, por um lado, mas também entre a situação dos nativos e as condições vividas por outros grupos oprimidos e deserdados da história, onde se incluem os brancos pobres dos Estados Unidos. A mensagem política de Ortiz não deixa dúvidas: o colonialismo não só está vivo como goza de óptima saúde em todo o hemisfério – em todo o planisfério, acrescento eu –, com dinâmicas de dominação cada vez mais fortes e subtis ao mesmo tempo. Na entrevista de Joseph Bruchac que volto a citar, depois de afirmar que é um artista com empenhamento político e que é necessário resistir para garantir um futuro melhor, Ortiz confessa o seguinte: “I think I suggest in *From Sand Creek* that we have to be revolutionary poets.

¹⁴⁸ «não paginado». Em numeração árabe, corresponderia à página 6.

Decolonization requires it, decolonization as African peoples, as the people of Central and Latin America, are determining for themselves” (1987: 226-27).

Com a publicação de *From Sand Creek*, o seu primeiro volume de poesia, Simon Ortiz conseguiu resolver uma certa tensão anterior entre formas narrativas curtas e longas, alcandorando-se ao mesmo tempo, em minha opinião, no lugar cimeiro dos poetas nativos dos Estados Unidos, ombreando com outros poetas ditos canónicos. O texto combina vários elementos do estojo poético do autor, que já anteriormente havia combinado prosa e poesia, mas não da maneira como o fez em *From Sand Creek*, através da justaposição de passos de prosa na página par e poemas, ou fragmentos de poemas, na página ímpar, conseguindo um contraste entre a qualidade emocional dos últimos e um certo equilíbrio, que se revela num tom mais seco e tendencialmente mais neutro. O efeito é poderoso.

A abrir o volume, Ortiz dá-nos o enquadramento do que há-de seguir-se numa cadência seca e factual:

November 29, 1864: On that cold dawn, about 600 Southern Cheyenne and Arapaho people, two-thirds of them women and children, were camped on a bend of Sand Creek in southeastern Colorado. The People were at peace The Reverend Colonel Chivington and his Volunteers and Fort Lyons troops, numbering more than 700 heavily armed men, slaughtered 105 women and children and 28 men By mid-1865, the Cheyenne and Arapaho People had been driven out of Colorado Territory. (2000: np)

O massacre de Sand Creek está suficientemente documentado,¹⁴⁹ não constituindo estes factos surpresa para quem estiver minimamente familiarizado com a história dos Estados Unidos. Repeti-los pode até ter o efeito contrário do pretendido, gerando redundância e diminuindo o impacto do horror intrínseco do seu significado junto do leitor. Para que tal coisa não aconteça, na página ímpar Ortiz extrai a verdadeira essência do que acabou de dizer na página oposta:

**This America
has been a burden
of steel and mad
death**

Com a sua visão nítida e bem estabelecida, o poeta avança para o tema abrangente da obra, decorrente da compreensão da carnificina do passado, com o objectivo de alcançar um futuro diferente:

¹⁴⁹ No primeiro capítulo fiz um resumo dos principais factos relativos a este caso.

**but, look now, there are flowers
and new grass
and a spring wind
rising
from Sand Creek. (np)**

Simon Ortiz fala com frequência do que para ele são os custos sociais e políticos do fracasso continuado em lidar com as realidades das relações Índio-Branco. Escreve ele na página 14: “Repression works like shadow, clouding memory and sometimes even to blind, and when it is on a national scale, it is just not good.” O leitor poderia voltar a passar ao lado do significado intenso presente numa afirmação que parece um tanto desgarrada de contexto, mas logo é confrontado com implicações nas quais poderia não ter pensado, mas que Ortiz inter-relaciona:

In 1969

XXXX Coloradoans
were killed in Vietnam.

In 1978

XXXX Coloradoans
were killed on the highways.

In 1864

there were no Indians killed.

Remember My Lai.

In fifty years,
nobody knew
what happened.

It wasn't only the Senators.

Remember Sand Creek. (15)

Leio nestes versos que o fracasso em compreender o significado do massacre de Sand Creek em toda a sua amplitude, isto é, incluindo o que esteve na sua gênese, fazendo dele mais um símbolo da «Conquista do Oeste», tem como consequência a sua repetição permanente. My Lai, diz-nos Ortiz, já tinha acontecido antes em Sand Creek. My Lai aconteceu porque Sand Creek foi esquecido. Lembra-nos Ward Churchill: “Sand Creek, in the sense Simon Ortiz deploys the massacre, signifies the whole of an ongoing and very American process” (1996: 504). A referência de Ortiz ao número de habitantes do Colorado que morreram no Vietname e nas estradas americanas um século depois não é

fortuita: estas mortes são resultado do mesmo processo triturador que ceifou as vidas de nativos «civis» naquela «aurora fria» de 1864.

Simon Ortiz invoca a figura de Walt Whitman para estabelecer um forte contraste entre duas visões da América. Ortiz sente-se humilde nas estórias porque as estórias são sempre maiores do que qualquer um. Esta humildade na visão humanista de Ortiz contrasta com a narrativa colonialista de um humanismo abrangente e totalizante. Num poema de *Going for the Rain*, «Hunger in New York City», há um verso que encarna a resistência a essa narrativa: “So I sang to myself quietly” (*WS*: 86). Este verso não pode deixar de invocar o famoso primeiro verso de *Song of Myself*: “I celebrate myself, and sing myself”. Apesar de o *self* de que falam ambos os poetas se referir a um colectivo, a um povo comum, a historiografia de Ortiz é outra. Enquanto o *self* de Whitman enforma a visão e o sonho da democracia e da liberdade americanas na era industrial para o americano «comum» em meados do século XIX, o *self* de Ortiz foca-se nos americanos «nativos» deslocados e desapaosados do último quarto do século XX e não deverá sentir-se assim tão «satisfeito» para lhe apetecer «dançar, rir e cantar»:

.....

They wasted
their sons and uncles
as they came westward,
suddenly insisting
that perhaps, O Whitman,
O Whitman, he was wrong
and had mis-read the goal
of mankind.

And Whitman
who thought they were his own –
did he sorrow?
did he laugh?
Did he, did he? (81)

Vou concluir esta leitura da obra de Simon Ortiz para falar não propriamente da «busca da felicidade», mas da «busca do sonho». No último capítulo de *Black Elk Speaks*, intitulado precisamente «The End of the Dream», Black Elk teria dito, se falasse português:

Eu não sabia então a que ponto tantas coisas estavam acabadas. Quando agora olho para trás, desta alta colina da minha velha idade, continuo a ver as mulheres e crianças

massacradas, jazendo aos montes e espalhadas ao longo da ravina tortuosa, tão claramente como quando as vi com olhos ainda jovens. Vejo que algo mais ali morreu, naquela lama ensanguentada, e foi enterrado pelo temporal de vento e neve. O sonho de um povo morreu ali. Era um belo sonho. (2000: 262)

É hoje sabido que John Neihardt fez dos dois últimos parágrafos a sua sùmula do desaparecimento de uma nação (Lakota) em conjunto com a morte das visões dos xamãs, fazendo com que todas as visões dos americanos nativos pareçam vazias, desprovidas de sentido e de futuro. Esta retórica justifica todo um projecto colonial.

Na página 40 de *From Sand Creek*, espanta-se Ortiz: “It’s almost inexplicable that Black Elk would say the dream ended; we know why now, and we know it did not and will not end.” O último poema de *From Sand Creek* também é uma visão. Viva, cheia de sentido e de futuro.

**That dream
shall have a name
after all,
and it will not be vengeful
but wealthy with love
and compassion
and knowledge.
And it will rise
in this heart
which is our America.**

Bibliografia

- A Bíblia Sagrada. Traduzida em Português, Segundo a Vulgata Latina, pelo Padre António Pereira de Figueiredo. Lisboa: Depósito das Escrituras Sagradas, 1920.
- Abrahamson, Irving, ed. *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*. New York: Holocaust Library, 1985.
- Agostinho, Santo. *A Cidade de Deus* (3 Vols.). Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991 (Vol. I), 1993 (Vol. II), 2008 (Vol. III).
- Allen, Chadwick. "A Transnational Native American Studies? Why Not Studies That Are Trans-Indigenous?" *Journal of Transnational American Studies* 4.1 (2012): 1-22.
<https://escholarship.org/uc/item/82m5j3f5> (Acesso a 25.09.2018).
- Allen, Paula Gunn, ed. *Studies in American Indian Literature: Critical Essays and Course Designs*. New York: The Modern Language Association of America, 1983.
- Andrade, Oswald de. «Manifesto Antropófago».
https://pib.socioambiental.org/files/manifesto_antropofago.pdf (acesso a 11.12.2017).
- Anzaldúa, Gloria. *Borderlands/La Frontera*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.
- Baudrillard, Jean. *Amérique*. Paris: Bernard Gasset, 1986.
- Bauman, Richard. *Verbal Art as Performance*. Rowley, MA: Newberry House, 1977.
- Benjamin, Walter. *Linguagem, Tradução, Literatura*. Edição e Tradução de João Barrento. Porto: Assírio & Alvim, 2015.
- Bernheimer, Richard. *Wild Men in the Middle Ages: A Study in Art, Sentiment, and Demonology*. Cambridge: Harvard University Press, 1952.
- Bernstein, Charles, ed. *Close Listening. Poetry and the Performed Word*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Bierhorst, John. "Incorporating the Native Voice: A Look Back from 1990." in Brian Swann, ed. *On the Translation of Native American Literatures*. Washington: Smithsonian Institution Press, 1992: 51-63.
- Bright, William. *A Coyote Reader*. Berkeley: The University of California Press, 1993.
- Brooks, Cleanth and Warren, Robert Penn, eds. *Conversations on the Craft of Poetry With Robert Frost, John Crowe Ransom, Robert Lowell and Theodore Roethke: A Transcript of the Tape Recording Made to Accompany Understanding Poetry*. New York: Holt, Reinhart and Winston, 1961.
- Brooks, Lisa. "Digging at the Roots: Locating an Ethical, Native Criticism." in Craig S. Womack et al., eds. *Reasoning Together. The Native Critics Collective*. Norman: The University of Oklahoma Press, 2008: 234-264.
- Bruchac, Joseph. *Songs from This Earth on Turtle's Back: Contemporary American Indian Poetry*. New York: The Greenfield Review Press, 1983.
- _____. "Contemporary Native American Writing: An Overview." in Andrew Wiget, ed. *Handbook of Native American Literature*. New York: Garland Publishing, 1996: 311-328.

- _____. "The Story Never Ends. An Interview with Simon Ortiz." in Joseph Bruchac, ed. *Survival This Way. Interviews with American Indian Poets*. Tucson: The University of Arizona Press, 1987.
- Bruyneel, Kevin. *Third Space of Sovereignty: The Postcolonial Politics of U.S.-Indigenous Relations*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2007.
- Canny, Nicholas. *Kingdom and Colony: Ireland in the Atlantic World, 1560-1800*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1988.
- Castro, Michael. *Interpreting the Indian: Twentieth-Century Poets and the Native American*. Norman: University of Oklahoma Press, 1991.
- Chorovoer, Stephan L. *From Genesis to Genocide: The Meaning of Human Nature and the Power of Behavior Control*. Cambridge: The MIT Press, 1979.
- Churchill, Ward. *A Little Matter of Genocide. Holocaust and Denial in the Americas 1492 to the Present*. San Francisco: City Lights Books, 1997.
- _____. "Another Vision of America: Simon J. Ortiz's *From Sand Creek*." In Ward Churchill, *From a Native Son. Selected Essays on Indigenism 1985-1995*. Boston: South End Press, 1996.
- _____ and Glen T. Morris. "Table: Key Indian Laws and Cases." in M. Annette Jaimes, ed. *The State of Native America: Genocide, Colonization, and Resistance*. Boston: South End Press, 1992.
- Clements, William M. "'Tokens of Literary Faculty': Native American Literature and Euroamerican Translation in the Early Nineteenth Century." in Brian Swann, ed. *On the Translation of Native American Literatures*. Washington: Smithsonian Institution Press, 1992: 33-50.
- _____. "'Identity' and 'Difference' in the Translation of Native American Oral Literatures: a Zuni Case Study." *Studies in American Indian Literatures*, 3 (3), 1991: 1-13. www.jstor.org/stable/20736526 (Acesso a 13.04.2017)
- Coltelli, Laura. *Winged Words: American Indians Speak*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1990.
- Cook, Sherburne F. and Woodrow Borah. "The Aboriginal Population of Hispaniola." in Cook and Borah, eds. *Essays in Population History: Mexico and the Caribbean*. Berkeley: University of California Press, 1971: 376-410.
- Cronyn, George. *The Path on the Rainbow: An Anthology of Songs and Chants from the Indians of North America*. New York: Boni and Liveright, 1918. Edição electrónica digitalizada em <https://archive.org/details/pathonrainbowant00cron> (Acesso a 17.04.2017).
- Dawidowicz, Lucy. *The Holocaust and the Historians*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.
- Day, David. *Claiming a Continent: A New History of Australia*. Sydney: HarperCollins, 1997.
- Deloria Jr., Vine. *Custer Died for Your Sins: An Indian Manifesto*. Norman: The University of Oklahoma Press, 1988.
- Diamond, Stanley. *In Search of the Primitive: A Critique of Civilization*. New Brunswick, N.J.: Transaction Books, 1974.
- Dozier, Edward. *The Pueblo Indians of North America*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1970.
- Drinnon, Richard. *Facing West: The Metaphysics of Indian Hating and Empire Building*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1980.

- Dunway, David. "An Interview with Simon Ortiz July 14, 1988." *Studies in American Indian Poetry* (Special Issue in Honor of Simon J. Ortiz) 16.4 (2004): 12-19.
- Eliot, T. S. *To Criticize the Critics and Other Writings*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1991.
- Emerson, Everett, ed. *Letters from New England*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1976.
- Finkelstein, Norman. *A Indústria do Holocausto. Reflexões Sobre a Exploração do Sofrimento dos Judeus*. Tradução de Ana Barradas. Lisboa: Antígona, 2000.
- Fixico, Donald L. *The Urban Indian Experience in America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2000.
- Gonçalves, Fernando. «Por Amor ao Povo, Por Amor à Terra: A Geografia do Desapossamento na Poesia de Simon J. Ortiz». In Isabel Caldeira, Graça Capinha e Jacinta Matos, orgs. *The Edge of One of Many Circles. Homenagem a Irene Ramalho Santos*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2017: 197-212.
- _____. " 'Some Upsetting is Necessary': Native American Criticism in the Late 20th Century." *Cabo dos Trabalhos* 13 (2016): np.
- Gorn, Elliott J., Randy Roberts and Terry D. Bilhartz. *Constructing the American Past: A Source Book of a People's History*. New York: HarperCollins, 1991.
- Haladay, Jane. "Keeping It Real: Simon Ortiz Resists 'The San Francisco Indians.'" *Wicazo Sa Review* 29 (2), 2014: 5-24.
<http://muse.jhu.edu/journals/wic/summary/v029/29.2.haladay.html> (Acesso a 06.04.2015)
- Hanke, Lewis. *Aristotle and the American Indians: A Study in Race Prejudice in the Modern World*. Bloomington: Indiana University Press, 1970.
- Harjo, Joy. *In Mad Love and War*. Hanover, NH: Wesleyan University Press, 1990.
- _____. "Oklahoma: A Prairie of Words." in Geary Hobson, ed. *The Remembered Earth: An Anthology of Contemporary Native American Literature*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1980: 43-45.
- Henderson, James (Sákéj) Youngblood. "Postcolonial Ghost Dancing: Diagnosing European Colonialism," in Marie Battiste, ed. *Reclaiming Indigenous Voice and Vision*. Vancouver: University of British Columbia Press, 2000: 57-75.
- Hoig, Stan. *The Sand Creek Massacre*. Norman: University of Oklahoma Press, 1961.
- Homero. *Odisseia*. Tradução de Frederico Lourenço. Lisboa: Cotovia, 2003.
- Horowitz, Irving L. "Genocide and the Reconstruction of Social Theory: Observations on the Exclusivity of Collective Death," in Isidor Wallimann and Michael N. Dobkowski, eds. *Genocide and the Modern Age: Etiology and Case Studies of Mass Death*. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1987: 61-80.
- Hymes, Dell. *"In Vain I Tried to Tell You": Essays in Native American Ethnopoetics*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1981.
- Jordan, Don and Michael Walsh. *White Cargo: The Forgotten History of Britain*. New York: New York University Press, 2008.
- Katz, Stephen T. "The Pequot War Reconsidered." *New England Quarterly*, 64 (1991): 206-24.
- Krupat, Arnold. "Identity and Difference in the Criticism of Native American Literature." *Diacritics*, 13 (2), 1983: 2-13. www.jstor.org/stable/464655 (Acesso a 13.04.2017).
- _____. *Ethnocriticism: Ethnography, History, Literature*. Berkeley: University of California Press, 1992.

- _____. *Red Matters: Native American Studies*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2002.
- _____. *The Voice in the Margin: Native American Literature and the Canon*. Berkeley: University of California Press, 1989.
- Las Casas, Bartolomé de. *Brevíssima Relação da Destruição das Índias*. Tradução de Júlio Henriques. Lisboa: Antígona, 1990.
- Le Goff, Jacques. *L'imaginaire médiéval. Essais*. Paris: Gallimard, 1985.
- Lemkin, Raphaël. *Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation, Analysis of Government, Proposals for Redress*. Washington, D.C.: Carnegie Endowment for International Peace, 1944.
- Leupp, Francis. *The Indian and His Problem*. New York: Scribner's, 1910.
- Lincoln, Kenneth. *Native American Renaissance*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1983.
- Lindroth, Mary and Kathleen Anderson. "An Interview With Simon J. Ortiz." in Farhat Iftekaruddin *et alii*, eds. *Speaking of the Short Story. Interviews with Contemporary Writers*. Jackson: University of Mississippi Press, 1997.
- Lipstadt, Deborah. *Denying the Holocaust: The Growing Assault on Truth and Memory*. New York: Free Press, 1993.
- Locke, John. *Dois Tratados do Governo Civil*. Introdução e tradução de Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70, 2006.
- Loomba, Ania. *Colonialism/Post-Colonialism*. New York: Routledge, 2000.
- Marx, Edward. *The Idea of a Colony: Cross-Culturalism in Modern Poetry*. Toronto: University of Toronto Press Inc., 2004.
- Mather, Cotton. *Magnalia Christi Americana; or, The Ecclesiastic History of New England*. New York: Russell & Russell, 1967 [1702].
- Mayer, Arno J. *Why Did the Heavens not Darken? The "Final Solution" in History*. Expanded Edition. New York: Pantheon Books, 1990.
- McKenzie-Jones, Paul R. *Clyde Warrior: Tradition, Community, and Red Power*. Norman: University of Oklahoma Press, 2015.
- McLeod, Neil. *Cree Narrative Memory: From Treaties to Contemporary Times*. Saskatoon: Purich, 2007.
- Merwin, W. S., Ed Folsom and Cary Nelson. "Fact Has Two Faces: An Interview with W.S. Merwin." *The Iowa Review* 13.1 (1982): 30-66. Web.
<http://ir.uiowa.edu/iowareview/vol13/iss1/9> (Acesso a 26.07.2017).
- Momaday, N. Scott. *The Man Made of Words*. New York: St. Martin's Press, 1997.
- Morgan, Edmund S., ed. *The Founding of Massachusetts: Historians and the Sources*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1964.
- Nabokov Peter. "American Indian Literature: A Tradition of Renewal," *ASAIL Newsletter* 2 (Autumn 1978): 31-40.
- Nagel, Joane. *American Indian Ethnic Renewal: Red Power and the Resurgence of Identity and Culture*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Neihardt, John G. *Alce Negro Fala. A História da Vida de um Homem-Santo*. Tradução de Fernando Gonçalves e Júlio Henriques. Lisboa: Antígona, 2000.
- Niatum, Duane, ed. *Harper's Anthology of 20th Century Native American Poetry*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1988.

- Ortiz, Simon J. "Towards a National Indian Literature", *MELUS* 8.2, 1981: 7-12.
- _____. "Always the Stories: A Brief History and Thoughts on My Writing." in Bo Schöler, ed. *Coyote Was Here: Essays on Contemporary Native American Literary and Political Mobilization*. Aarhus: Seklos, 1984: 57-69.
- _____. *Woven Stone*. Tucson: The University of Arizona Press, 1992.
- _____. *Men on the Moon. Collected Short Stories by Simon J. Ortiz*. Tucson: The University of Arizona Press, 1999.
- _____. *From Sand Creek*. Tucson: The University of Arizona Press, 2000.
- _____. *Out There Somewhere*. Tucson: The University of Arizona Press, 2002.
- Perloff, Marjorie and Craig Dworkin, eds. *The Sound of Poetry / The Poetry of Sound*. Chicago: The University of Chicago Press, 2009.
- Quetchenbach, Bernard W. *Back from the Far Field: American Nature Poetry in the Late Twentieth Century*. Charlottesville: University Press of Virginia, 2000.
- Ramalho Santos, Irene. "What the Poet Meant ... Teaching Stevens to Portuguese Students." *The Wallace Stevens Journal* 41.2 (Fall 2017): 226-234.
- _____. "Who Owns American Studies? Old and New Approaches to Understand the United States of America." *OpCit. A Journal of Anglo-American Studies*, 2nd Series 2 (2013): 1-21. <https://sites.google.com/site/opcitapeaa/issues/2013---2nd-series-no2> (Acesso a 05/07/2015)
- _____. "America in Poetry." In Isabel Caldeira, Maria José Canelo, Irene Ramalho Santos, eds. *America Where? Transatlantic Views of the United States in the Twenty-First Century*. Bern: Peter Lang, 2012: 247-281.
- Reichard, Gladys. "Individualism and Mythological Style." *The Journal of American Folklore* 57 (223), Franz Boas Memorial Number (Jan. - Mar., 1944): 16-25.
- Retallack, Joan. *The Poethical Wager*. Berkeley: The University of California Press, 2003.
- Rosaldo, Renato. "Politics, Patriarchs, and Laughter." *Cultural Critique* 6 (1987): 65-86.
- Rowe, John Carlos. *The New American Studies*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2002.
- Rubenstein, Richard L. *The Cunning of History: The Holocaust and the American Future*. New York: Harper & Row, 1978.
- Russell, Frederick H. *The Just War in the Middle Ages*. Cambridge: University Press, 1975.
- Russell, Jeffrey B. *Witchcraft in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press, 1972.
- Saldívar, José David. "The Limits of Cultural Studies." *American Literary History* 2 (1990): 251-266.
- Santos, Boaventura Sousa. «Para Além do Pensamento Abissal: Das Linhas Globais a uma Ecologia de Saberes». In Boaventura Sousa Santos e Maria Paula Meneses, orgs., *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2010: 23-71.
- Scarangella, Linda. "Indigeneity in Tourism: Transnational Spaces, Pan-Indian Identity, and Cosmopolitanism." In Maximilian C. Forte, ed., *Indigenous Cosmopolitans: Transnational and Transcultural Indigeneity in the Twenty-First Century*. New York: Peter Lang, 2010: 163-188.
- Slotkin, Richard and James K. Folsom., eds. *So Dreadful a Judgment: Puritan Responses to King Philip's War, 1676-1677*. Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1978.

- Slotkin, Richard. *Gunfighter Nation. The Myth of the Frontier in Twentieth-Century America*. Norman: University of Oklahoma Press, 1998.
- Smith, Patricia Clark. "Coyote Ortiz: *Canis latrans latrans* in the Poetry of Simon Ortiz." in Paula Gunn Allen, ed. *Studies in American Indian Literature. Critical Essays and Course Designs*. New York: The Modern Language Association of America, 1983: 192-210.
- Stannard, David E. *American Holocaust. The Conquest of the New World*. New York: Oxford University Press, 1992.
- Steiner, George. *After Babel. Aspects of Language and Translation*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Svaldi, David. *Sand Creek and the Rhetoric of Extermination: A Case Study in Indian-White Relations*. New York: University Press of America, 1989.
- Swann, Brian, ed. *On the Translation of Native American Literatures*. Washington: Smithsonian Institution Press, 1992.
- Takaki, Ronald T. *Iron Cages: Race and Culture in 19th Century America*. New York: Alfred Knopf, 1979.
- Tedlock, Dennis. "Towards a Poetics of Polyphony and Translatability." in Charles Bernstein, ed. *Close Listening. Poetry and the Performed Word*. New York: Oxford University Press, 1998: 178-199.
- _____. "On the Translation of Style in Oral Narrative." *The Journal of American Folklore* 84 (331), Toward New Perspectives in Folklore (Jan. - Mar., 1971): 114-133. <http://www.jstor.org/stable/539739> (Acesso a 14.04.2017)
- Teuton, Sean. *Red Land, Red Power: Grounding Knowledge in the American Indian Novel*. Durham: Duke University Press, 2008.
- The Holy Bible. Authorised King James Version. Glasgow: CollinsBible, 1957.
- Tohe, Laura. "'It Was That Indian.' Simon Ortiz, Activist Poet." *Studies in American Indian Literatures* 16.4 (2004): 54-56.
- Viveiros de Castro, Eduardo. «Os Involutários da Pátria». *Flauta de Luz* (5), 2018: 15-19.
- Welcker, Ellen. "Only Poems Can Translate Poems: On the Impossibility and Necessity of Translation." *The Quarterly Conversation* Issue 18 (Winter 2010): np. <http://quarterlyconversation.com/only-poems-can-translate-poems-on-the-impossibility-and-necessity-of-translation> (Acesso a 20/11/2017).
- Wiget, Andrew, ed. *Handbook of Native American Literature*. New York: Garland Publishing, 1996.
- Williams, William Carlos *In The American Grain*. New York: New Directions, 1956.
- Womack, Craig S. et al., eds. *Reasoning Together. The Native Critics Collective*. Norman: The University of Oklahoma Press, 2008.
- Womack, Craig S. *Red on Red: Native American Literary Separatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.
- Woodward, Charles. *Ancestral Voices: Conversations with N. Scott Momaday*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1989.
- Zinn, Howard. *A People's History of the United States*. New York: HarperCollins, 1999.