

A LITERATURA INDÍGENA E A SUSTENTABILIDADE

Marta R. Oliveira
UFRGS

Introdução

Nesses pelo menos 10 mil anos de ocupação, os povos indígenas da América desenvolveram uma atenção e relação profunda com o local que habitam. Essa relação desenvolveu-se através de costumes, cerimônias e linguagens, que os colocam atualmente na posição de profundos conhecedores dos animais, da botânica, da agricultura, do clima e ciclos desses locais. De fato, tão profundo é sua relação e respeito pela terra e tudo que vive através dela, que o intelectual yuchi, muscogee, Daniel R. Wildcat, afirma, já no subtítulo do seu livro *Red Alert!: Saving the Planet with Indigenous Knowledge* [Alerta Vermelho!: Salvando o Planeta com o Conhecimento Indígena], a possibilidade dos indígenas salvarem o planeta do desastre ambiental, uma vez que eles possuem o conhecimento necessário para reverter o caos em que esse se encontra. Nesse pequeno livro, Wildcat faz uma avaliação dos desequilíbrios ambientais e como eles afetam as populações indígenas, que são as primeiras a sentir o impacto das brutais transformações ambientais. Além disso, ele mostra que, através de seus sistemas de conhecimento e cosmovisões próprios, os indígenas detêm o verdadeiro conhecimento prático do sistema natural além do humano, capaz de transformar as relações culturais e recriar uma relação sustentável com os locais de habitação humana. Apesar de ser bastante esclarecedor em relação às bases que sustentam sua afirmação, Wildcat, em momento algum, aponta para soluções globais que possam ser aplicadas em larga escala longe dos territórios indígenas. As soluções, segundo ele, são sempre locais.

Diante disso, constata-se o caráter fundamental da literatura indígena como instrumento de transformação do mundo, por permitir que o leitor passe a entender uma outra forma de se relacionar com o meio em que vive. Através de suas palavras, os indígenas mostram uma cosmovisão mais ampla, que vai além do humano, a ponto de incluir relações de reciprocidade com toda a vida neste planeta. A fim de mostrar como a literatura indígena faz isso, na primeira seção deste artigo, discorro sobre os fundamentos dessa literatura, cuja visibilidade é recente, mas cuja história é longa. A seguir, analiso dois romances publicados em língua inglesa. O primeiro é o romance *Ceremony* [Cerimônia] de Leslie Marmon Silko (pueblo laguna), e o segundo, *Solar Storms* [Tempestades Solares] de Linda Hogan (chickasaw). A seguir, sugiro como essa literatura pode revelar uma nova visão dos acontecimentos atuais.

É importante ressaltar, neste momento, que, embora o foco aqui dado seja à



literatura indígena escrita em língua inglesa, as literaturas indígenas das Américas, malgrado as suas diferenças geográficas, históricas, linguísticas, culturais, possuem mais em comum do que a velha distinção entre colonização inglesa, francesa, espanhola ou portuguesa nos poderia fazer crer.

A literatura indígena

Em primeiro lugar, é preciso entender do que se trata quando falamos de povos indígenas e, mais precisamente, de literatura indígena. O erro geográfico de Colombo se cristalizou na língua e, até hoje, nos referimos à diversidade de povos das Américas como se compartilhassem a mesma língua, costumes, tradições, visão de mundo, relação com a terra, espiritualidade e, até mesmo, literatura. Trata-se de centenas de povos diferentes que sobreviveram e continuam aqui, não só como continuidade genética de seus antepassados mas também como comunidade, isto é, como sujeitos com história, com culturas próprias e vivas. Isso apesar da perseguição sangrenta a que muitas vezes foram submetidos, das doenças virulentas contra as quais não tinham imunidade e que dizimaram porcentagens altas das populações e das variadas formas de genocídio cultural impostas a esses povos. Além do descrédito atribuído aos seus saberes, muito significativamente, o uso e a transmissão das línguas nativas era coibido, seja pela privação do contato familiar, como foi o caso em grande parte da América do Norte, através da criação dos internatos cujo lema era “mate o índio, salve o homem”, seja pela brutalidade física que poderiam sofrer aqueles que afirmassem sua identidade como indígenas. Eliane Potiguara, por exemplo, nos conta em seu livro *Metade Cara, Metade Máscara* (2004), que sua avó a criou trancada “a sete chaves dentro de um quarto escuro” do qual quase nunca saía e que: “Quando via o sol, desmaiava” (p. 25). Tudo isso para escapar à violência e à exploração de gênero a que mulheres indígenas sozinhas na sociedade, já em plena segunda metade do século XX, estavam expostas¹. Ao nos depararmos com histórias como essa, não é difícil imaginar que muitos indígenas preferissem, se é que tinham escolha, não falar seu idioma nativo, escondendo assim sua identidade.

Diante disso, como imaginar a continuidade das tradições orais e a invenção da literatura indígena escrita²? Muito se perdeu, por certo, mas não apenas os indígenas continuam aqui (para surpresa de muitos que acreditavam que eles desapareceriam por assimilação ou em consequência de fatores como fome, guerras, doenças, suicídio, crimes organizados, inadaptação) como também suas tradições se mantêm vivas. Nas palavras de N. Scott Momaday (kiowa / cherokee):

1 Em seu livro, Eliane conta que sua avó e suas irmãs fugiram da Paraíba após o assassinato do seu bisavô, tendo inicialmente migrado para Pernambuco, de onde sua avó mais tarde, já separada do “homem que lhe fez” (p. 25) três filhos, a primeira quando ainda tinha doze anos, partiu em direção ao Rio de Janeiro.

2 Tomo a expressão “invenção da literatura indígena” emprestada do título do livro de Robert Dale Parker.



A tradição oral através da qual [a história de uma ideia, a ideia que o homem faz de si,] foi preservada sofreu uma deterioração com o tempo. O que resta é fragmentário: mitologia, lenda, sabedoria e boato — e, é claro, a ideia propriamente dita, tão crucial e completa como sempre foi. Esse é o milagre. (p. 4)³

E esse milagre, por assim dizer, da continuidade da ideia que comunidades inteiras fizeram de si e transmitiram via oral de geração em geração através dos tempos se mantém vivo, nem sempre nas línguas [*language*] que o moldaram, nem através das línguas [*tongue*] daqueles que o renovam com responsabilidade e imaginação a cada vez que ele é recontado. Nesse processo, mudam os meios (do oral para o escrito ou cinematográfico), muda a forma (da plena presença de quem fala e narra para uma ampla gama de gêneros literários, muitas vezes híbridos, com que os escritores indígenas vêm experimentando).

Essa mudança da oralidade para os meios escritos faz com que o público atingido seja cada vez maior. Se antes os indígenas narravam suas histórias apenas para a comunidade em que viviam, hoje a possibilidade de atingirem um público longínquo é uma realidade. Portanto, ao escrever, o indígena tem em mente dois tipos de públicos, o indígena e o não índio. No primeiro caso, é frequente encontramos histórias sob a forma de materiais didáticos, muitos deles bilíngues, para serem usados nas escolas. Sabe-se também de obras escritas em língua indígena que circulam apenas localmente, visto se direcionarem à comunidade de origem. Na verdade, pela própria questão da língua e pelo meio restrito em que circulam, essa produção de cunho muito particular e local não será tratada aqui. Para além desse material de circulação mais direcionado às comunidades de origem, há obras visando um público mais amplo, escritas predominantemente nas línguas de origem européia, como o português, o inglês, etc. Me aprofundarei aqui na produção indígena estadunidense, por vezes canadense, escrita em língua inglesa. Essa produção dirige-se tanto ao público não índio quanto a uma comunidade pantribal cada vez mais interconectada, embora, e é preciso salientar isso, muitas obras se situem em contextos tribais bastante particulares, levando, inclusive, teóricos indígenas a defenderem abordagens tribais da literatura indígena, isto é, a buscarem contextos e conceitos teórico-filosóficos dentro da própria cultura que gerou a obra, visando, assim, aprofundar a leitura que fazemos dela. Greg Sarris (índios federados da Rancheria Graton), por exemplo, é muito claro quando, numa palestra, afirma que:

Agora estamos querendo ampliar o cânone. Ótimo! Mas vamos continuar falando das literaturas ameríndias, por exemplo, da mesma maneira como falamos sobre Shakespeare? Dá para usar Freud e

3 Todas as traduções são minhas, exceto quando indicado ao contrário. "The verbal tradition by which [the history of an idea, man's idea of himself] has been preserved has suffered a deterioration in time. What remains is fragmentary: mythology, legend, lore, and hearsay — and of course the idea itself, as crucial and complete as it ever was. That is the miracle."



outras teorias disciplinares para esses textos? Acho que não. Acho que podemos, mas o que precisamos fazer é usar pontos de vista e experiências indígenas para informar a teoria, ao invés de continuar a usar a teoria para nos informar e disciplinar. Então temos que voltar atrás e como podemos fazer isso, senão cruzando o abismo, senão usando aquilo que é pessoal na nossa vida e nos sentindo empoderados para fazer isso.⁴ (“Poetics and Politics”).

Veremos, então, de que maneira os povos indígenas vêm contribuindo, através de sua literatura, para resistir ao assalto colonizador sobre suas culturas e terras e instaurar novas perspectivas para que possamos pensar o que significa sustentabilidade.

As lições são muitas e variadas. Encontrar-se com a literatura indígena é praticamente encontrar-se com uma literatura estrangeira. Um olhar outro que nos remete a um senso desnorteador de comunidade, de lugar, de planeta, pois subverte o discurso ocidental que nos forma e nos informa nas nossas práticas cotidianas. Como, por exemplo, ampliar a prática historiográfica que até agora silenciou e separou a história indígena da história da nação, quando se percebe que a incorporação da história indígena acarreta uma necessidade de alteração discursiva radical, visto que parte de pressupostos epistemológicos diferentes? É evidente que tais questionamentos já estão em curso, pois, por exemplo, não se fala mais em descobrimento como antes, porém ainda estamos longe de entender os trânsitos transatlânticos a partir de uma perspectiva mais ampla, que não considere as Américas como uma grande tabula rasa sobre a qual os exploradores, os colonizadores, as corporações vieram e plantaram sua marca. Essas vozes silenciadas – minoritárias porque subrepresentadas no discurso da cultura hegemônica –, no entanto, estão aí, como sempre estiveram. Com a diferença de que agora já aprenderam o suficiente sobre a cultura euroamericana para nos ensinarem a ouvi-las. Talvez se fôssemos escolher uma característica compartilhada pela maioria dos escritores indígenas seria esta: a incorporação de um discurso mediador, cujo cunho didático visa ensinar seus leitores a como entender as diferenças discursivas e epistemológicas que se fazem presentes em grande parte das obras. Chama a atenção o fato dessa mediação ser uma forma de continuidade com as tradições orais, pois, na narração oral, o narrador narra e comenta, incorporando na sua prática discursiva o metadiscurso que orienta a recepção dos seus ouvintes para que ouçam a história e façam a relação com a sua vida. Leslie Marmon Silko ressalta essa característica da tradição oral quando afirma que:

4 “Now we’re trying to open up the canon. Well, great. But are we still going to talk about American Indian literatures, for instance, in the same ways that we’ve been talking about Shakespeare? Can we use Freud and other kinds of framing theories for these texts? I think not. I think we might, but what we need to do is use Indian points of view and experiences to inform the theory. Rather than have the theory continue to inform us or frame us. So we have to go backwards and how can we do that unless we begin to cross that chasm, unless we begin to use what’s personal in our own life and feel empowered to do that.”



Uma das coisas que me ensinaram desde pequena foi a ouvir a história sobre você neste momento. Perceber o que ela significa naquele momento e o que ela significa para o futuro. Mas ao mesmo tempo, pensar como ela se encaixa com aquilo que você fez ontem, na semana passada, talvez ironicamente, entende, de forma drasticamente diferente.⁵ (*apud* RUPPERT, p. 74).

Assim, a história nunca está plenamente separada do ouvinte, mas é narrada para que o ouvinte reorienta a sua própria vida em relação à história que se apresenta, conferindo-lhe não um significado imanente mas dialógico. Sarris reforça essa ideia, indo, como sempre, de volta à sua experiência para mostrar como história e ouvinte estão sempre sendo informados um pelo outro. Ele conta que, quando pensamos no universo como uma rede de relações, nossa posição nunca é dada *a priori*, de uma vez por todas, mas é sempre relativa. Por isso é necessário estarmos sempre atentos à história, repensarmos nosso lugar nela, informar e sermos informados por ela. Nas palavras de Sarris:

... para nós, o significado da história e a vida da história dependem tanto do “aqui” quanto da pessoa que fala. Você é que está na posição de dar sentido à história. Como minha Tia Mabel McKay disse, “Não me pergunte o que significa, a história. A vida vai te ensinar sobre ela, assim como ela te ensina sobre a vida.” E a minha Tia Violet Chappell diz, “Para nós, uma palavra ou uma história, nos faz pensar, e pensar. Você sabe por quê? Porque vamos carregá-la conosco por bastante tempo, por toda a nossa vida.” Ela diz que pensamos sobre os cantos, as histórias dos cantos, sua genealogia, as próprias histórias que os acompanham. Ela diz que nós pensamos porque não sabemos tudo [...]

Para nós, sabe, o coioite foi o criador, mas ele era um *trickster*⁶. Assim, toda a criação, até certo ponto, é, pode ser, um truque ou uma piada em cima de você. Isso lhe posiciona como alguém que tem que buscar fazer sentido do que está a sua volta. Mas ao tentar fazer sentido e ordenar o mundo, você também pode se tornar um tolo como o coioite, certo? Então, você é constantemente des-centrado enquanto conhecedor, como aquele que conhece tudo, certo? E você é sempre cuidadoso tendo que refletir e pensar quem sou eu e o que estou fazendo nessa situação.

5 “One of the things I was taught to do from the time I was a little child was to listen to the story about you personally right now. To take all of that in for what it means right now, and for what it means for the future. But at the same time to appreciate how it fits in with what you did yesterday, last week, maybe ironically, you know drastically different.”

6 O *trickster* é uma figura simbólica que aparece em diversas culturas indígenas. Ele assume diversas formas: coioite, homem, mulher, personagem. Sua capacidade transformativa permite que ele seja um pregador de peças, ao mesmo tempo em que pode ser a vítima de suas próprias artimanhas. Seja qual for o seu papel, suas ações demonstram a forma correta de agir em prol da evolução individual e bem estar da comunidade. Por agir errado muitas vezes, o *trickster* mostra, através do exemplo contrário, o que não deve ser feito. Talvez a aproximação mais própria que se possa fazer dele, na cultura ocidental europeia, seja com a figura do bobo da corte, que conta piadas e é, muitas vezes, vítima de suas próprias brincadeiras. No entanto, ele é o único autorizado a dizer a verdade ao rei, quando ninguém mais ousa contradizê-lo.



Há um texto que você aprende e descobre quem você é nele, E para nós, o lugar está sempre mudando, sempre em movimento, e você não tem como saber tudo.⁷ (“Poetics and Politics”).

Dessa maneira, como a fala de Sarris demonstra, é importante conceber que, do ponto de vista tradicional indígena, não há uma prática narrativa linear, porém narrativas que se constroem em forma de rede, estabelecendo não apenas relações entre os elementos narrativos, mas também incorporando as histórias das palavras, as outras vozes, o comentário, como dito anteriormente, a relação com o lugar, de modo que a construção da história se torna um ato sem fim. As histórias narradas são sempre parte da história do povo, a história do povo e sua conexão com um lugar. São essas histórias que asseguram a identidade, pois é essa camada discursiva, que cobre, como um manto fino, toda a paisagem onde habita o povo, que faz com que se possa afirmar o pertencimento a um povo e lugar. Citando Silko novamente:

Basicamente, a história da origem constrói nossa identidade – com essa história, sabemos quem somos. Somos os lagunas. Este é o lugar de onde viemos. Viemos desse caminho. Viemos por esse lugar. E, por isso, desde o tempo em que éramos crianças, ouvimos essas histórias, para que, quando sairmos para o mundo, quando nos perguntarem quem somos ou de onde viemos, imediatamente saibamos: somos o povo que veio do norte. Somos as pessoas dessas histórias. (“Language”, p. 50-51).⁸

Ou seja, identidade e lugar estão intimamente conectados, sendo a conexão reforçada cada vez que, ao passar por um certo local, as histórias são novamente recontadas. Nesse sentido, a qualidade temporal da linguagem se torna secundária, pois não se trata de construir uma história com passado, presente e futuro, mas uma presença que se inscreve no ambiente, nas relações estabelecidas com todas as formas de vida que nos circundam. Relações essas que se definem não só pela sua

7 “But for us, a story's meaning and story's life is as much dependent on the "here" as it is on the speaker. You're the one who is in a position to make that story meaningful. As my Auntie Mabel McKay said, "Don't ask me what it means, the story. Life will teach you about it the way it teaches you about life." And my Auntie Violet Chappell says, "For us, a word or a story, for us Indians, makes us wonder, makes us wonder. You know why? Because we're going to carry it with us for a long time, for our entire life." She says we wonder about the songs, the story's songs, its genealogy, its own stories that go with it. She says, we wonder because we don't know everything. [...]

For us, you know, a coyote was a creator but he was a trickster. So that, all of creation, to some extent, is, could be, a trick or a joke on you. That positions you as someone who has to make sense of what's around you. But in trying to make sense and order your world, you can also become foolish like coyote, right? So you're constantly de-centered as a knower, as someone who knows it all, right? And you're always cautious at having to reflect and think about who am I and what am I doing in this situation.

There's a text that you learn and you figure out your place in it. And for us, the place is always changing, always moving, and you can't know it all.”

8 Tradução de Patrícia Feiten. No original, lê-se: “Basically, the origin story constructs our identity — with this story, we know who we are. We are the Lagunas. This is where we come from. We came this way. We came by this place. And so from the time we are very young, we hear these stories, so that when we go out into the world, when one asks who we are or where we are from, we immediately know: we are the people who came from the north. We are the people of these stories.”



interdependência, mas também pela necessária reciprocidade que o reconhecimento e o respeito mútuo impõem. Saímos aqui, portanto, do âmbito do humano para incluir não só aquilo que o Ocidente reconhece como vidas não humanas, isto é, os animais e as plantas, mas para incluir também aquelas que o Ocidente não reconhece como formas de vida: as águas, o sol, as montanhas, a lua, os corpos estelares, em geral, os ventos, os minerais, etc.⁹

Portanto, as histórias que geram histórias umas dentro das outras ou apenas relacionadas e que tratam das nossas relações nesse espaço que coabitamos apresentam-se como uma possibilidade de aprendizado de um novo paradigma de relações e de comportamento ético, pois exigem uma ação baseada na responsabilidade que considere o respeito à comunidade. Que tais paradigmas estão embasados numa epistemologia diferente daquela que o mundo industrial contemporâneo nos oferece deve ficar mais claro à medida que olhamos para algumas das produções literárias dos povos indígenas da América.

Em 1969, N. Scott Momaday recebe o Pulitzer pelo seu romance *House Made of Dawn* [*Casa Feita de Orvalho*]. Não se trata do primeiro romance indígena em língua inglesa, com certeza, mas até então os poucos romances escritos e publicados já haviam caído no esquecimento.¹⁰ Só mais tarde, com o *boom* dos estudos indígenas, é que foram recuperados, sendo que alguns foram reeditados, e passaram a ser estudados já sob uma nova ótica. O romance de Momaday chama a atenção não apenas pela amplitude de seus temas, estética literária, inovação no tratamento de temas tradicionais indígenas e visão abrangente da situação indígena na contemporaneidade, mas também por surgir num momento histórico bastante relevante para a população indígena que habita o atual território dos Estados Unidos. Após a experiência de assimilação forçada representada pelos internatos, para onde milhares de crianças indígenas foram enviadas e forçadas a aprender inglês, em

9 O conceito de Gaia usado pelos ambientalistas é a forma mais próxima a que chegamos dessa visão mais ampla do conceito de vida. Embora o Ocidente vá caracterizar o pensamento ameríndio como animista, essa leitura é bastante inadequada, ainda resquício de uma antropologia que vê o conceito de vida como uma “projeção” de qualidades humanas em seres inanimados. Tal conceito ignora uma visão de relação baseada na trajetória e presença num determinado espaço (ver Ingold e Abram).

10 Entre os romances escritos antes de 1968 se encontram aqueles escritos no século XIX, *The Life and Adventures of Joaquín Murieta, the Celebrated California Bandit* (1854) de John Rollin Ridge (cherokee), *Wynema, a Child of the Forest* (1891) de Sophia Alice Callahan (creek), *Queen of the Woods* (1899) de Simon Pokagon (potawatomie) e *The Life and Traditions of the Red Man* (1893) de Joseph Nicolai (penoscot). Já no século XX encontramos os dois romances de D'Arcy McNickle (confederated salish / kootenai), *The Surrounded* (1936) e *Wind from an Enemy Sky* (somente publicado em 1978, após sua morte); outros dois de John Joseph Mathews (francês / galês / osage), *Wah'Kon-Tah: The Osage and the White Man's Road* (1932) e *Sundown* (1934), seu trabalho mais conhecido; além do romance *Cogewea, the Half-Blood* (1927) escrito pela okanagan Mourning Dove, também conhecida por Hum-Ishu-Ma ou Christine (ou Christal) Quintasket. Ela também escreveu uma coleção de histórias okanagan chamada *Coyote Stories* (1933). Em 1987 publicou-se o romance da escritora mokawk E. Pauline Johnson *The Moccasin Maker* (1913), e, mais recentemente, em 2007, publicou-se pela primeira vez outro romance escrito nas primeiras décadas do século XX: *The Singing Bird: A Cherokee Novel* de John Milton Oskison (cherokee). A coletânea de poemas *Changing is Not Vanishing: A Collection of American Indian Poetry to 1930* foi editada recentemente por Robert Dale Parker (2011). É possível que ainda se venha a conhecer outros romances desse período através do empenho dos pesquisadores interessados em conhecer melhor as obras e contextos da então incipiente literatura indígena.



1953 o Congresso dos Estados Unidos passou a *House Concurrent Resolution 108*, mais conhecida como o Ato de Término, que unilateralmente extinguiu mais de 100 tribos, favorecendo o deslocamento de grandes números de indígenas das reservas para centros urbanos, onde, segundo lhes foi prometido, os governos estaduais os ajudariam a conseguir empregos. Essa nova política desastrosa de assimilação foi rejeitada formalmente na década de 1960, porém serviu de incentivo à integração de índios de diferentes comunidades e à formação de um ativismo indígena que se manifestou em várias frentes, inclusive na literatura, com o aumento exponencial de novos autores e obras desde então.

Seria uma tarefa praticamente impossível tentar uma lista exaustiva de autores indígenas contemporâneos e suas obras de 1968 até o presente momento. Basta dizer que os temas são variados, abordando de formas inovadoras a experiência indígena relacionadas a diversos tópicos, como: os internatos, o alcoolismo, a participação indígena no exército americano, a proibição das religiões tradicionais, os efeitos da política nuclear e da exploração de minérios sobre terras indígenas, o abuso infantil resultante do trauma dos internatos, a luta pela repatriação de artefatos e cemitérios indígenas, a violência contra a mulher, a tradição oral, o sucesso e reconhecimento na sociedade americana, os efeitos da síndrome do alcoolismo fetal etc. A lista poderia se estender sobre virtualmente todos os aspectos da experiência indígena. Me concentrarei em apenas um desses temas: a água.

Ceremony: restabelecendo o equilíbrio e a não separatividade

Em 1977, Leslie Marmon Silko (pueblo laguna) publica seu primeiro romance, chamado *Ceremony*. Ambientado na reserva Pueblo Laguna, no Novo México, o romance conta a história do veterano da segunda guerra mundial, Tayo, que volta em 1948 para casa, após ter sido capturado pelos japoneses e sobrevivido a Marcha da Morte de Bataan. Sofrendo de malária e transtorno de estresse pós-traumático (TEPT), Tayo permanece um período num hospital da Califórnia até, finalmente, receber alta e ser liberado, não totalmente curado, para retornar a sua terra natal. O romance propriamente dito inicia em meio a um pesadelo, em que Tayo mistura vozes japonesas, uma canção em espanhol, e as águas revoltas de uma enchente. Ao acordar com os primeiros raios de sol, sua náusea não diminui, sendo acrescida pelo mal-estar derivado da sua culpa por não ter podido proteger e trazer de volta da guerra seu primo, por não saber onde está o gado que seu tio, agora falecido, comprara para o rancho da família e pela seca que assola a região há seis anos. Todos esses elementos se confundem na cabeça do jovem Tayo, um mestiço, cuja mãe se afastara da comunidade e, por não ter condições de cuidá-lo por causa da sua vida incerta na cidade, o trouxera para ser criado junto ao primo pelos tios e pela avó. A doença de Tayo possui vários níveis: físico, mental, emocional, espiritual, mas



também ecológico e comunitário, pois Tayo não é o único a sentir o desajuste na volta. Seus companheiros também não se adaptam no pós-guerra, bebendo para lembrar o tempo da guerra, quando eram reconhecidos como iguais pela sociedade branca, e para mascararem seus sentimentos de inferioridade e revolta por não terem o que fazer. Ao contrário destes, porém, Tayo conta com os cuidados familiares. Uma vez que a medicina dos brancos não foi suficiente para curar Tayo, sua avó insiste em chamar um curandeiro tradicional. A cerimônia, designada para aplacar os espíritos dos inimigos mortos (*the scalp ceremony*), no entanto, não funciona plenamente. Como poderia? Afinal, nem Tayo sabe como explicar ao velho curandeiro que não tinha certeza se havia matado alguém, uma vez que as guerras hoje se faziam de outros modos. Mas Tayo sabe porque ele veio e o ouve atentamente, apesar da sua dificuldade em entender a linguagem usada pelo velho:

‘Mas, você sabe, filho, este mundo é frágil.’

A palavra que ele escolheu para expressar “frágil” vinha cheia da complexidade de um processo contínuo e com uma força inerente às teias tecidas pelas aranhas nas trilhas dos morros de areia, onde, cedo pela manhã, o sol fica emaranhado em cada filamento da teia. Levou bastante tempo para explicar a fragilidade e a complexidade porque nenhuma palavra existe sozinha e a razão para escolher cada palavra tem que ser explicada com uma história de porque ela deve ser dita dessa forma. Essa era a responsabilidade que vinha com o fato de ser humano, o velho Ku’oosh disse, a história por trás de cada história deve ser contada para que não haja nenhum erro no significado do que foi dito; e isso exigia uma enorme paciência e amor. (p. 35-36).¹¹

Para novos tempos, novas cerimônias, é a solução apresentada no romance através do curandeiro Betonie. Assim a cerimônia de cura de Tayo, planejada há muitas gerações, tomará a forma de uma jornada que incluirá o deslocamento de Tayo nas sete direções ao redor de Laguna¹² em busca do gado, que Tayo descobre ter sido roubado por um rico fazendeiro texano, culminando com sua reinserção no centro da comunidade. Ao final, Tayo irá narrar para os velhos, no interior do Kiva (*casa ceremonial*), seus diversos encontros com a mulher-pensamento, a figura criadora dos mitos pueblos, e seus avatares, assegurando, assim, sua proteção para a comunidade. Mais importante, porém, é o fato de que, em sua jornada, Tayo passa

11 “But you know, grandson, this world is fragile.”

The word he chose to express “fragile” was filled with the intricacies of a continuing process, and with a strength inherent in spider webs woven across paths through sand hills where early in the morning the sun becomes entangled in each filament of web. It took a long time to explain the fragility and intricacy because no word exists alone, and the reason for choosing each word had to be explained with a story why it must be said this certain way. That was the responsibility that went with being human, old Ku’oosh said, the story behind each word must be told so there could be no mistake in the meaning of what had been said; and this demanded great patience and love.

12 As sete direções se referem aos quatro pontos cardeais, o nadir e o zênite (representado pela configuração das estrelas no equinócio de outono (sic)) e, por fim, o centro com a entrada de Tayo no kiva, o centro sagrado dos pueblos.



a compreender o mal e suas estratégias, uma vez que seus amigos, ainda apegados ao ódio e à ideia de separação entre povos e pessoas, acabam por destruírem uns aos outros, sem que Tayo sucumba à tentação de interferir e, conseqüentemente, participar das suas cerimônias desintegradoras.

A jornada de Tayo, ao mesmo tempo real e mítica, é orientada pelas narrativas tradicionais e pelos seres liminares que o guiam nas diversas etapas. Entre eles estão não apenas os dois curandeiros, os animais, mas também o menino-urso – ajudante de Betonie –, as mulheres mestiças que podem ser consideradas avatares da avó aranha, isto é, da mulher-pensamento, e a própria mãe de Tayo, que, assim como a mulher amarela das narrativas pueblos tradicionais, se afasta da comunidade, e através da sua audácia, coragem de viver a sua sexualidade e ação correta na necessidade, volta trazendo o filho que ajudará o povo. É assim que, na cerimônia de cura de Tayo, da qual o leitor participa através do seu aprendizado de leitura de outras epistemologias, Tayo não apenas recobra o gado roubado, mas passa por profundos aprendizados que vão reinseri-lo no seio da comunidade, pois ele novamente reequilibrou o universo ao compreender a não separatividade do bem e do mal, dos povos, da vida e da morte, dos brancos e dos índios e das histórias. “Nada é de todo bom ou de todo ruim”¹³ (p. 11), é uma das primeiras grandes lições que seu tio lhe ensina. Apesar dessa lição ser desenvolvida em diversos níveis da narrativa, há dois elementos que marcam mais profundamente a necessidade de não separatividade expressa no romance: o urânio usado para a fissão nuclear que gerou a bomba atômica e que é obtido na região, tendo sido processado em Trinity Site, a poucos quilômetros da reserva Laguna, e a água. O primeiro, quando separado da sua forma natural, gera destruição; o segundo é o elemento vital que deve ser mantido em equilíbrio.

Elemento central na cerimônia e no romance, a seca que assola a região quando Tayo volta da guerra é central para que entendamos a doença de Tayo. Através das lembranças desconexas da guerra, ficamos sabendo que Rocky, o primo amado de Tayo, a quem ele se sentia na obrigação de proteger, foi ferido quando os japoneses os capturaram. Durante a Marcha, Tayo carrega junto com um cabo, o primo ferido enrolado num cobertor em meio à chuva tropical que não para. Com medo de cair e atrair a atenção dos japoneses, Tayo amaldiçoa a chuva incessantemente. Seu esforço é em vão, pois, ao resvalarem na lama, um soldado japonês vem e dá um coronhaço com o rifle no crânio do primo, matando-o, enquanto Tayo grita em desespero.¹⁴ Dessa forma, a água descontrolada que Tayo amaldiçoa durante a guerra é apenas o

13 “Nothing was all good or all bad either.”

14 Na verdade, a intensa chuva tropical é uma liberdade poética de Silko para servir o enredo. Embora Silko descreva a Marcha da Morte de Bataan de forma historicamente acurada, com seus índices elevados de malária e soldados feridos abandonados no caminho, diferentemente do romance, a Marcha se deu sob temperaturas altíssimas e um sol torrencial. A canção em espanhol que atormenta Tayo, “Y volveré” (p. 6), alude à promessa do General MacArthur de voltar para resgatar os soldados que foram abandonados à própria sorte na frente oriental, sem condições de se defenderem do exército japonês (Beidler).



outro extremo da falta dela, da seca que assola os pueblos quando retorna para casa, fazendo com que se sinta culpado pela seca. A cerimônia visa restaurar não só o equilíbrio interno de Tayo, mas também o meio ambiente. Tayo passa a compreender que a seca é uma manifestação do desequilíbrio maior da incompreensão das relações, visto que nada é inteiramente bom ou ruim, como o romance reitera várias vezes. Assim, quando a chuva retorna, após seis anos de seca, tem-se a água mantenedora da vida, que vai alimentar o milho e auxiliar o povo. Observe-se ainda que as ajudantes femininas de Tayo estão todas associadas à água, pois Tayo as encontra em dias de chuva ou junto ao rio, local liminar por excelência, de cruzamento de fronteiras, locais em que, muitas vezes, a mulher amarela das narrativas orais encontra o homem com quem vai se relacionar. De fato, em importantes etapas da realização da cerimônia no romance, Tayo verá ou as katsinas¹⁵ – entidades espirituais dos pueblos –, do outro lado do rio, ou sua amante. Além disso, sua tia lhe conta que, a última vez que ela viu a mãe de Tayo viva, ela estava do outro lado do rio. Portanto, as katsinas, a amante de Tayo e sua própria mãe associam-se com o elemento água e, como benfeitoras do povo, trazem a chuva de volta. Sendo assim, a chuva que retorna após a seca marca o novo equilíbrio e a cura de Tayo, pois a água não só é o elemento vital que garante a vida, mas é também o elemento que faz a ligação entre os vivos e os mortos, visto que, para os pueblos, são os ancestrais que atuam como intermediários entre os vivos e as katsinas para a vinda da chuva.

O romance finaliza, assim, em pleno equilíbrio com o término da cerimônia. Mesmo o mal, representado pelos destruidores (os supostos amigos de Tayo, o fazendeiro texano que roubou o gado, os responsáveis pela fabricação e uso da bomba atômica), está momentaneamente apaziguado. *“It is dead for now / It is dead for now / It is dead for now / It is dead for now”* [Está acabado por enquanto], diz o final do romance (p. 261). Ainda em relação à água, Silko publica em 1992 um pequeno livro, inicialmente numa edição artesanal, em que relata a importância da água para os pueblos, povos do deserto, e suas próprias experiências com o elemento na região. O livro contém ainda fotos, em preto e branco, de nuvens carregadas de chuva tiradas e reproduzidas pela própria autora. No final, ela relata as alterações percebidas na água por ocasião de um incidente com um animal que morreu num poço: *“Alguns meses depois do acidente de Chernobyl”*¹⁶ (*Sacred*, p. 68). Silko experimenta com plantas e descobre uma planta capaz de purificar a água de metais pesados, enquanto outra consegue tirar a radiação da água. Tais experimentos revelam-se preciosos,

15 As katsinas são entidades espirituais da cosmovisão dos pueblos. São elas que fazem a conexão entre o povo e os deuses, que se encontram inacessíveis. São representadas comumente através de bonecos de madeira confeccionados de acordo com os ensinamentos espirituais ancestrais. Têm o poder de trazer a chuva e controlar outros elementos do clima, de estabelecer punições e ajudar em várias atividades do pueblo. De acordo com os ensinamentos dos pueblos, as katsinas visitam os pueblos numa das metades do ano e agem como mensageiros espirituais. Ainda na cultura dos pueblos, os ancestrais, como a mãe de Tayo, são os intermediários entre os pueblos e as katsinas. Assim, também são reverenciados como portadores da chuva.

16 “Some months after the Chernobyl accident.”



ainda mais se considerarmos que parte da água subterrânea da região encontra-se contaminada pela mineração de urânio e pelos testes nucleares no estado de Nevada. Dessa forma, conclui Silko, a água é sagrada e a Mãe Terra é inviolável. Seja o que viermos a fazer de nós mesmos, a terra se purificará (*Sacred Water*, p. 76).

Solar Storms: do trauma multigeracional ao verdadeiro ser humano

Um segundo romance que traz a água como elemento central da narrativa é *Solar Storms* (1995) de Linda Hogan¹⁷. Nesse romance, em que a narradora se define como “viajando em direção a mim mesma, como a chuva caindo num lago”¹⁸ (p. 26), acompanhamos a jovem Angel¹⁹, de 16 anos, no seu retorno a Adam’s Ribs, onde moram suas avós, após uma saga por várias casas adotivas. Trata-se de um local imaginário, “no norte”²⁰ (p. 21), onde “os cursos de água [...] tinham uma história”²¹ (p. 21) e “os velhos diziam que era o lugar onde a terra e a água haviam se unido num pacto antigo, agora quebrado”²² (p. 21).

O retorno de Angel, que foi retirada da casa das suas avós e entregue a sua mãe, para logo em seguida ser dada em adoção para famílias brancas, é marcado por uma escuta atenta, um desejo de descobrir sua história e seu lugar no mundo. Sabia que suas mentiras, furtos, fugas e escapadas sexuais não lhe trariam nada aqui, já que essa era a última possibilidade de ser aceita em algum lugar. Aos poucos vai sabendo mais sobre aquelas pessoas, sua mãe, aquele lugar, as cicatrizes que lhe estampam o rosto. No entanto, cada um tem seu tempo, e a história vai se construindo aos poucos. Como diz Bush, uma de suas avós: “O ato de lembrar é como um canto. Possui uma voz diferente para cada cantor”²³ (p. 71). A história de Angel confunde-se com a do lugar, Angel é filha dos destroços da história, dos remanescentes após a passagem dos exploradores, caçadores e missionários que deixaram as comunidades tendo que arcar com os rastros da violência: fontes de água medicinal destruídas, populações famintas que se alimentaram de carcaças de animais envenenados com cianeto, prostituição, fome, matança de animais (lobos,

17 É imprescindível salientar que a água figura com muita frequência e prominência nos escritos indígenas. Com a sua habitual ironia, Thomas King escreve o seguinte diálogo no seu romance *Green Grass, Running Water* [Grama Verde, Água Corrente – título alusivo à vigência dos tratados indígenas]: “Hmmmm,” disse Coiote, “todas essas imagens de água devem significar alguma coisa” (p. 391). [Hmmmm,” says Coyote, “all this water imagery must mean something.”]

18 “I was traveling towards myself like rain falling into a lake.”

19 Angel apresenta-se inicialmente, na carta que envia a sua avó, como Angela Jensen, filha de Hannah Wing (p. 23). Logo trocará seu nome por Angel e, após o encontro com a mãe, por Angel Wing (p. 290). Ao final, será reconhecida na comunidade como Maniki, a garota que se tornou um verdadeiro ser humano (p. 295).

20 “in the north country.”

21 “The waterways [...] had a history.”

22 “The elders said it was where land and water had joined together in an ancient pact, now broken.”

23 “Remembering [...] is like a song. It has a different voice with every singer.”



castores, alces, ursos, etc.). Hanna, a mãe de Angel, é descrita como um lugar, o reservatório em que toda essa história se acumulou, transformando-a em puro gelo, já não mais um ser humano, mas um falso norte, como as histórias cree sobre

o coração gelado do mal que era a fome, a inveja e a cobiça, como ele atraía as pessoas para a morte ou doença ou as deixara loucas. Nessas histórias, a única coisa que podia salvar uma alma era encontrar um meio de derreter o coração da pessoa, aquecê-lo de novo para voltar a ser água. Mas todos nós sabíamos que a sua mãe, Hannah Wing, estava sobre uma passagem sem fundo para o submundo. Ela estava ferida. Era perigosa. E não havia como derreter o seu coração.²⁴ (p. 13-14).

Hannah é, então, o símbolo da água petrificada; ela já não participa mais da “sopa densa do amor”²⁵ (p. 81), nas palavras de Dora-Rouge, pois não conseguiu escapar dos infortúnios da história. Angel, por outro lado, vai aos poucos aprendendo as histórias do lugar, as relações de amor que unem as pessoas, o respeito aos animais, uma outra relação com os elementos e o tempo. O ano é 1972, quando o ativismo pan-indígena ganha corpo através do AIM (American Indian Movement) e da ocupação de Wounded Knee na Reserva Pine Ridge (lakota) (p. 156). É também o ano em que jovens tradicionais chegam à comunidade de Adam’s Ribs para denunciar os planos do governo de construir várias hidroelétricas na região entre Estados Unidos e Canadá. Enquanto a ocupação recebe pouca atenção no noticiário, as barragens e transposição dos rios ao norte não recebem nenhuma. Angel e suas avós (Bush, a esposa do seu avô; Agnes, sua bisavó; e Dora-Rouge, sua trisavó), decidem navegar em dois botes para se aliar ao protesto contra a construção das barragens, aliando seus respectivos interesses pessoais à resistência comunitária. É interessante observar que, embora as personagens que participam na viagem sejam todas mulheres, e bastante independentes, todas encontram homens tradicionais que se mostram confiáveis e dignos delas.

A viagem é cuidadosamente preparada, e Bush estuda os mapas, lendo neles a história da colonização, pois conhece as histórias que lembram os períodos sem aurora boreal, fenômeno que influencia o degelo dos rios e conseqüentemente a quantidade de água. No entanto, “como um compasso neste território norte repleto de ferro subterrâneo, os mapas não eram confiáveis”²⁶ (p. 122). De fato, a viagem dura algumas semanas, durante as quais relógios, calendários e mapas se revelam

24 “[...] stories about the frozen heart of evil that was hunger, envy, and greed, how it had tricked people into death or illness or made them go insane. In those stories the only thing that could save a soul was to find a way to thaw the person’s heart, to warm it back into water. But we all knew that your mother, Hannah Wing, stood at the bottomless passage to an underworld. She was wounded. She was dangerous. And there was no thawing for her heart. “

25 “a dense soup of love”

26 “[...] like a compass in this northern place of [underground iron], the maps were not reliable.



inúteis, e as mulheres despertam para um conhecimento mais ancestral do território, à medida que descobrem outras maneiras de se relacionar com o ambiente e se deixam guiar por Dora-Rouge. Após familiarizar-se com o elemento água, Angel passa a sonhar com plantas. Além de verificar a destruição causada pelo início das obras ao norte, tais como os animais ilhados sem alimento, elas buscam salvar as plantas medicinais de que o povo depende e que em breve serão inundadas pelas águas. Ao chegar perto de um dos rios que pretendiam navegar, descobrem que ele foi inundado por outro e está inavegável. De fato, o pânico toma conta das viajantes, pois não conseguem entender a disposição das águas, já que a configuração das áreas afetadas com seca e inundação não faz sentido para elas.

O [rio] Se Nay rugia com uma voz tão alta que não se podia ouvir nada além dele. “Ele está furioso,” disse Dora-Rouge. Me inclinei para escutá-la. “Os rios estão brabos. Os dois.” Era por isso que rugiam tão forte, ela disse, tão alto que parecia o som da terra se partindo em fúria.²⁷ (p. 192).

Em vão procuram um ponto onde as águas estejam mais calmas. É neste momento que Dora-Rouge decide conversar com o rio. Pouco depois volta dizendo que o rio concordou em deixá-las passar. Porém não revela que fez um acordo com o rio. Em troca da livre passagem, Dora-Rouge compromete-se a desistir de seu propósito inicial da viagem, que era de voltar para sua terra natal para morrer, e compromete-se a ficar viva para lutar junto com os outros pelo rio. Assim, conseguem seguir viagem. Porém, segundo Dora-Rouge descobre mais tarde, ele cobra a vida que seria deixada de qualquer jeito. Alguns dias depois do pacto, sua filha Agnes fica doente e morre, sem que Angel consiga trazer a tempo as ervas sonhadas que poderiam salvá-la.

Ao chegarem ao território dos *Fat-Eaters* [O Povo Comedor de Banha], que se autodenominavam “*the Beautiful Ones*” [o Povo Bonito] antes da colonização, descobrem que muitos já foram deslocados pela construção da hidroelétrica. Aqui os danos sobre as populações locais se fazem sentir mais vividamente. Muitos animais já haviam desaparecido, os lugares sagrados haviam sido inundados, as pequenas casas das pessoas transplantadas se intercalavam com máquinas de coca-cola e guloseimas, a água estava insalubre e precisava ser comprada em garrafas, os olhares vazios e os rostos inchados das pessoas, já sem asseio nenhum, traíam o desolamento da alma. A única esperança de sobreviverem como povo estava no protesto contra a hidroelétrica e a transposição dos rios.

O período do protesto dura alguns meses e é marcado por confrontos com a polícia e os trabalhadores de fora, que se mostram insensíveis à destruição a sua

27 “The Se Nay yelled out in a voice so loud, nothing could be heard above it. ‘It’s angry,’ said Dora-Rouge. I leaned toward her to hear. ‘The rivers are angry. Both of them.’ That was why it was a strong roar, she said, so loud it sounded like earth breaking open and raging.”



volta. Moldado nos acontecimentos em torno da construção da hidroelétrica de James Bay, no Canadá, e que afetou profundamente os cree, os protestos acabaram sendo transferidos para as cortes de justiça, onde finalmente conseguiram cancelar a Fase II do projeto (SAM-CROMARTY, p. 100). Ao final, Angel já não é mais a jovem revoltada que desconhecia seu passado e escondia seu rosto cheio de cicatrizes. Durante o movimento de resistência, Angel recebe outro nome: Maniki, “um verdadeiro ser humano”. Em paz com a morte de suas avós Agnes e Dora-Rouge e tendo reencontrado sua mãe e assistido-a na morte, Angel ainda sente quando Dora-Rouge toca o seu lindo rosto e lhe diz “que um humano é água viva, que a criação ainda não está terminada”²⁸ (p. 350). E assim podemos entender o seu processo de cura, como um processo de formação de um ser humano verdadeiro, que entende o processo ininterrupto da criação de que somos parte e co-autores, junto com todos os outros seres, inclusive as águas.

A jornada de Angel e suas avós retrata o aprendizado que a protagonista faz de toda a história da interdependência das populações locais com o meio ambiente e da importância da luta para salvar as águas, as plantas medicinais, os animais famintos que estão sendo engolidos pelas águas e terras lamacentas. Além disso, ela testemunha a mudança no estilo de vida que torna os indígenas dependentes economicamente de um sistema que os exclui, gerando dívidas, desemprego, alcoolismo, prostituição, doenças sexualmente transmissíveis, dependência energética, perda da dieta tradicional e, até mesmo, a perda do convívio entre as famílias.

No romance *Solar Storms*, portanto, através da jornada de reintegração de Angel na família e na comunidade, podemos ver a importância da água como o elemento vital de que as comunidades indígenas dependem para o seu sustento. Afinal, é o seu curso natural que permite manter os métodos ancestrais de auto-sustentação – como a caça, a pesca, a agricultura –, o equilíbrio das espécies locais, as pinturas nas rochas e os locais sagrados, além de, obviamente, prover a água não contaminada. Trata-se então de uma sobrevivência não apenas física mas também cultural. A construção das hidroelétricas e a resistência indígena à sua construção, baseadas em fatos reais, ao ganhar um tratamento ficcional, alcançam afetivamente um público amplo, que normalmente é alvo da propaganda política que apresenta as hidroelétricas como uma fonte de energia limpa e sutilmente descarta o dano local sobre o meio ambiente como menor, vendo as populações tradicionais como “povos sacrificados em prol da nação”²⁹ (SAM-CROMARTY, p. 100).

No romance, a água encontra-se também intimamente conectada com o equilíbrio das relações, pois reconhecer-se como “água voltando para o seu elemento”³⁰ (p. 55) é reconhecer o seu lugar dentro de uma rede de relações “mais-que-humanas”, para

28 “... that a human is alive water, that creation is not yet over.”

29 “national sacrifice peoples”

30 “Water going back to itself.”



tomar emprestado o termo de David Abram. Perceber-se como “água viva” ao invés do gelo que endurece o coração e lhe tira a humanidade é perceber-se como fonte de vida e sustentação para a comunidade, como alguém que é capaz de olhar além das cicatrizes da história, da raiva e do medo que a haviam moldado (p. 26-27) e provar que há a possibilidade de cura para além das atrocidades do passado. Isso não implica esquecer o passado, nem a própria identidade, mas nutrir a rede de relações através do amor.

Esses dois romances, *Ceremony* e *Solar Storms*, exemplificam como a sustentabilidade ecológica está aliada à sustentabilidade cultural e como, na forma de rede, é possível estabelecer relações em círculos concêntricos cada vez maiores. Através do entrelaçamento de histórias tradicionais com as narrativas romanescas de seus protagonistas Leslie Marmon Silko e Linda Hogan mostram que, para pensar a sustentabilidade, não basta pensar pelo outro lado, mas de um outro modo, um modo que enxergue o impacto de nossas ações sobre a vida concebida de amplo modo.

Repensando nosso papel

Jeannette Armstrong (okanagan syilx), importante ativista, afirma numa entrevista que a maneira como a sociedade ocidental compreende sustentabilidade é diferente de como o termo se traduz na sua língua nativa. Se, por um lado, o conceito ocidental de sustentabilidade ressalta a capacidade de manter a saúde para que possamos prosperar de modo a não destruir tudo, o que parece estar de acordo com a visão nativa, por outro lado, tal conceito quando traduzido na sua língua nativa, revela-se inadequado, porque permite a sustentação de um comportamento destrutivo. Para Armstrong, a sustentabilidade deve ser pensada em termos de 100% para que nenhuma geração futura fique sem. Qualquer coisa menos que isso, segundo ela, significa não estar pensando no limite da capacidade humana. Assim, pensar sobre a colheita, por exemplo, implica utilizar toda a imaginação humana para que as cerimônias e as festas acolham a responsabilidade que vem com o fato de ser humano. Faltar com essa responsabilidade significa que está faltando conhecimento. Conhecimento não apenas de como funcionam os sistemas, mas sobre você mesmo. Ainda segundo ela, da perspectiva okanagan, não saber como praticar um nível de 100% de sustentabilidade significa se colocar em perigo, comprometer a comunidade inteira e as gerações futuras.³¹

31 “Sustainability on one level means to be able to maintain and sustain the fullness of health that needs to be there for us to thrive, and for everything else to thrive. In that context it sounds like it fits with the way I would think about sustainability in my language. But the way in my language that it translates is sustaining the human abuse to a certain level, and keeping it at a level that it doesn’t quite destroy everything. So that’s not an adequate definition. We need to be able to think about the definition that our people have which maybe translates to something like: a hundred-percent sustainability (laughter) with that built into it. What that means for the Okanagan is that, if you cannot practice that, if you do not know how to practice that, then you are a



E é dessa forma que sugiro que a literatura indígena nos ajuda a pensar a sustentabilidade. Num tempo em que o país está construindo um dos maiores complexos hidroelétricos do mundo sem que as vozes indígenas sejam ouvidas ou tenham acesso aos meios de comunicação, quando o discurso desenvolvimentista ainda obscurece as mentes daqueles que estão longe, em grandes centros urbanos, fazendo-os crer que a necessidade energética justifica esses custos “menores”, sem menção alguma aos danos irreparáveis sobre culturas tradicionais, a biodiversidade, a dessacralização da terra e a morte das águas, sem contar os custos de geração de produção atuais e futuros, os povos indígenas nos alertam para os perigos envolvidos. Não apenas Belo Monte ameaça os povos tradicionais – indígenas e ribeirinhos –, a biodiversidade, o saber botânico dos povos da floresta, a própria floresta e a vida dos rios, mas também, ao se apropriar das terras indígenas, abre caminho para as mineradoras, muitas das quais já possuem concessões para explorar as jazidas minerais em 63% da terra indígena. A violação dos direitos humanos e a vulnerabilidade de comunidades indígenas voluntariamente isoladas é uma realidade que acompanha os pesados investimentos na região (Dossiê Belo Monte).

Considerando, como alerta Daniel R. Wildcat, que grande parte da população, isolada entre quatro paredes nas grandes cidades, não está ciente da gravidade das alterações ambientais, enquanto os indígenas estão perto de onde os problemas estão se manifestando, seja na grande floresta amazônica, no complexo do Xingu ou no pólo norte, é imprescindível que o conhecimento indígena seja resgatado, pois o profundo conhecimento das possibilidades curativas de cada local é a nossa mais eficaz possibilidade de reverter os danos criados até então e garantir a sustentabilidade das comunidades e suas relações. Como diz Anthony Weston em seu ensaio “Is It Too Late?” [É Tarde Demais?], o discurso fatalista é próprio do Ocidente, mas não uma realidade irreversível. Ou nas palavras de Ts’eh Montaño em *Ceremony*, quando alerta Tayo sobre a necessidade de lembrar as histórias para poder resistir ao poder daqueles que não entendem a interconexão e interdependência de todos:

O fim da história. Eles querem mudá-lo. Eles querem que ela termine aqui, da mesma maneira que todas as histórias deles terminam, se fechando lentamente até estrangular toda a vida. A violência do combate os deixa excitados, e a matança os acalma. Eles têm histórias a nosso respeito – índios que não têm o que fazer e só estão esperando o fim.³² (*Ceremony*, p. 231-232).

danger. You’re endangering a whole community, you’re endangering generations of children that are coming. You have to be able to understand how to do that, and if you don’t have the knowledge, and if you don’t understand how to do that then you have to seek that knowledge, and you have to find a way to be able to. Otherwise, you’re not living up to your human capacity. You’re remaining ignorant and you’re remaining uncivilized, if you cannot achieve one hundred percent sustainability of everything that you’re using. So, you’re lacking knowledge. You’re lacking systems. You’re lacking knowledge and philosophy about yourself. It’s not just about the land, but it’s about yourself.”

32 “The end of the story. They want to change it. They want it to end here, the way all their stories end, encircling slowly to choke the life away. The violence of the struggle excites them, and the killing soothes them. They



O que os povos indígenas nos mostram através de sua literatura é que há formas de resistência que implicam a cooperação de todos a fim de garantir a nossa continuidade e das futuras gerações. Tal resistência se dá em diferentes níveis e implica descolonizar a mente, entender quem somos e nosso lugar neste planeta. Uma tarefa nada fácil, mas aí estão os povos indígenas nos dando o exemplo e esperando que assumamos a nossa parte. Por fim, gostaria de adaptar um trecho que o escritor Thomas King (cherokee/grego/alemão) usou, com variações, para terminar os capítulos de seu livro *The Truth about Stories* [A Verdade sobre as Histórias]:

Sir Isaac Newton disse: “Para cada ação se opõe sempre uma reação idêntica”. Se ele fosse escritor, poderia ter dito simplesmente: “Para cada ação, há uma história”.

Pegue [essa] história, por exemplo. Ela é sua. Faça com ela o que você quiser. Conte-a para os amigos. Transforme-a num filme para a tv. Esqueça-a. Mas não diga nos anos que virão que você teria vivido sua vida diferente se ao menos tivesse ouvido essa história.

Você a ouviu agora.³³ (p. 28-29).

REFERÊNCIAS

ABRAM, David. A More-Than-Human World. *An Invitation to Environmental Philosophy*. Edited by Anthony Weston. New York, NY: Oxford University Press, 1999. 17-42.

ARMSTRONG, Jeannette (Entrevistada), e Hall, David E. (Entrevistador). Native Perspectives on Sustainability: Jeannette Armstrong (Syilx) [Entrevista]. Recuperado do website do projeto Native Perspectives on Sustainability. Disponível em: <http://www.nativeperspectives.net/Transcripts/Jeanette_Armstrong_interview.pdf>.

BEIDLER, Peter G. Bloody Mud, Rifle Butts, and Barbed Wire: Transforming the Bataan Death March in Silko's Ceremony. *American Indian Culture and Research Journal* (2004) 28.1 23-33.

DOSSIÊ BELO MONTE. Disponível em: <<http://raoni.com/belo-monte-onu.php>>. Acesso em: set. 2013.

HOGAN, Linda. *Solar Storms*. New York: Scribner, 1995.

INGOLD, Tim. Rethinking the Animate, Re-Animating Thought. *Ethnos*, 71.1 (March 2006): 9-20.

KING, Thomas. *Green Grass, Running Water*. New York: Bantam, 1993.

KING, Thomas. *The Truth About Stories: A Native Narrative*. Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press, 2005.

have their stories about us—Indian people who are only marking time and waiting for the end.”

33 “It was Sir Isaac Newton who said, ‘To every action there is always opposed an equal reaction.’ Had he been a writer, he might simply have said, ‘To every action there is a story.’

Take Charm's story, for instance. It's yours. Do with it what you will. Tell it to friends. Turn it into a television movie. Forget it. But don't say in the years to come that you would have lived your life differently if only you had heard this story.

You've heard it now.”



MOMADAY, N. Scott. *The Way to Rainy Mountain*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1976. [1969]

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

POTIGUARA, Eliane. *Metade Cara, Metade Máscara*. São Paulo: Global Editora, 2004. (Série Visões Indígenas / direção de Daniel Munduruku)

RUPPERT, James. *Mediation in Contemporary Native American Fiction*. Norman, OK: University of Oklahoma Press, 1997.

SAM-CROMARTY, Margaret. Family Closeness: Will James Bay Be Only a Memory for My Grandchildren? *Defending Mother Earth: Native American Perspectives on Environmental Justice*. Edited by Jace Weaver. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996. 99-106.

SARRIS, Greg. Poetics and Politics. Tucson, March 9, 1992 Online. Internet. Disponível em: <<http://poeticsandpolitics.arizona.edu/sarris/sarris.html>>.

SILKO, Leslie Marmon. *Ceremony*. New York: Penguin, 1986. [1977]

SILKO, Leslie Marmon. Language and Literature from a Pueblo Perspective. *Yellow Woman and a Beauty of the Spirit: Essays on Native American Life Today*. New York: Touchstone, 1996. 48-59.

SILKO, Leslie Marmon. *Sacred Water*. 2nd ed. Tucson, Arizona: Flood Plain Press, 1993.

WILDCAT, Daniel R. *Red Alert!: Saving the Planet with Indigenous Knowledge*. Golden, CO: Fulcrum, 2009.

