

A PRESENTIFICAÇÃO DAS HISTÓRIAS E DAS (h)ISTÓRIAS EM *THE WAYS OF MY GRANDMOTHERS*, DE BEVERLY HUNGRY WOLF

Alvany Guanaes*

Resumo

Em sua autobiografia *The Ways of my Grandmothers*, a escritora Beverly Hungry Wolf da tribo *Blood*, pertencente à comunidade *Blackfoot*, reespacializa o Canadá por meio de um lugar de recuperação e de reconstrução de sua identidade como mulher indígena, distanciada do *self* cultural pela intervenção da educação católica e da vida urbana. O resgate de um legado feminino na reconstituição histórica do povo *Blackfoot*, a partir de reminiscências presentes nos depoimentos de várias senhoras que ela denomina suas avós, perfaz o corpus narrativo. Portanto, o espaço autobiográfico de *The Ways of my Grandmothers* ganha materialidade nas histórias do eu entrelaçadas às histórias contadas por mulheres da nação *Blackfoot*, intentando legá-las a gerações futuras. O objetivo desse artigo é analisar o material historiográfico trazido pela autora em sua autobiografia à luz de conceitos sobre o tempo e sobre a história e discutir a legitimidade do testemunho oral na reconstrução do passado de um povo marginalizado.

Palavras-chave

Autobiografia; Beverly Hungry Wolf; História *Blackfoot*; *Grandmothers*; Memória.

Abstract

In her autobiography, *The Ways of my Grandmothers*, Beverly Hungry-Wolf from the Blood Tribe, a branch of the Blackfoot Community, re-spatialize Canada through a quest for recovery and reconstruction of her identity as a Native Canadian woman, detached from her cultural self due to the intervention of Catholic education and urban life. The rescue of a feminine legacy on Blackfoot historical reconstitution, through reminiscences present on several ladies' accounts, whom she defines as her *grandmothers*, are the gist of narrative corpus. This way, the autobiographical space of *The Ways of my Grandmothers* materializes itself in stories of the self weaved together with the stories told by Blackfoot women, with the intent to legate them to future generations. The aim of this essay is to analyze the historical material brought upon by the author on her autobiography through concepts on time and on history and discuss oral testimonial legitimacy in the reconstruction of a marginalized people's past

Keywords

Autobiography; Beverly Hungry Wolf; Blackfoot History; *Grandmothers*; Memory.

* Mestre e doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos e Literários em Inglês – Universidade de São Paulo –USP – CEP: 04003-000 - São Paulo – SP – Brasil. E-mail: alvanyg@terra.com.br

Introdução

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

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

Desde os anos em que comecei a seguir os passos de minhas avós eu passei a valorizar os ensinamentos, histórias e exemplos diários que elas dividiam comigo. Tenho pena das meninas mais jovens do futuro que não terão a chance de encontrar algumas dessas grandes anciãs (WOLF, 1980, p. 16)¹⁵.

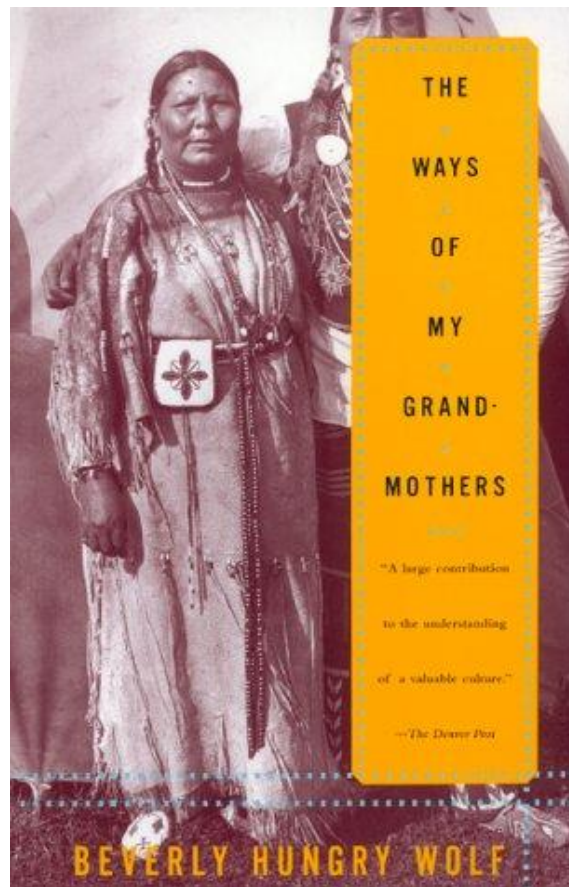
Ao imbuir-se dessas narrativas, a autora pretende diminuir os efeitos do afastamento espaço-temporal das novas gerações seduzidas aos modos modernos do viver contemporâneo.

O eu e os muitos eus: o passado no presente

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

"Amo acordar cedo numa manhã de verão e ouvir alguma pessoa idosa cantando em uma das cabanas" (WOLF, 1980, p. 107), revela Hungry Wolf sobre sua participação nos acampamentos cerimoniais. Todas suas emoções e sentimentos no romance são referentes às experiências comunais e práticas culturais. Seu eu introspectivo é abafado para dar voz a um eu tribal constituído também comunitariamente, pois o seu pertencer cultural está acima do 'ser' ou 'ter' extracomunidade. Podemos perceber a prevalência do eu comunal até mesmo a partir das fotografias que compõem o romance, a começar pela capa da edição utilizada nesse artigo:

¹⁵ No original: "In the years since I began following the ways of my grandmothers I have come to value the teachings, stories, and daily examples of living which they shared with me. I pity the younger girls of the future who will miss out on meeting some of these fine old women" (WOLF, 1980, p. 16). Todas as traduções são de Fernando Poiana e Marcela de Araújo Pinto.



Capa de *The Ways of my Grandmothers*, feita por Bernard Schleifer

Vemos a foto de um casal indígena, na qual o homem aparece encoberto pelo título lateral do romance. Inferimos, portanto, que a ênfase imagética, assim como o título, são dados à figura feminina. Não há referência de parentesco ou identidade; somos informados apenas da fonte da imagem: UPI/Corbis Bettmann. Assim como na capa do romance, a autora não aparece na maior parte das fotografias dispostas ao longo do texto. Vemos Beverly Hungry Wolf em apenas sete delas, e em nenhuma está sozinha: há uma fotografia na qual aparece com sua família (o marido e quatro filhos); outra em cuja legenda lê-se "eu e Ponah"; na terceira, ela está com AnadaAki (sua avó) e com Ruth Little Bear, sua mãe; uma outra com seu filho Okan, na qual ela aparece de perfil, privilegiando a imagem do *cradleboard* (carregador de bebês) explicado na legenda; há outra com AnadaAki, mas o fogão usado no acampamento é o destaque em primeiro plano; em uma das fotos, muito escura, mal podemos distinguir sua imagem com o filho Inskim e, por último, a fotografia comentada a seguir. Vestida com roupas típicas *Blackfoot*, Beverly aparece no meio de quatro senhoras a quem se refere na legenda como 'my old ladies'. Todas olham para a câmera e Beverly é a mais alta e mais jovem do grupo, o que lhe dá destaque, apesar de ela não ser o único foco. Por analogia, essa imagem representa o texto no sentido de que a autoria é assinada por Hungry Wolf, mas o seu próprio relato aparece disposto entre as muitas histórias de suas avós, expressas em primeira pessoa. Assim como se destaca na imagem, Hungry Wolf se sobressai também no texto, pois é a voz principal como narradora e etnógrafa, uma vez que ela transcreve as histórias. Porém, assim como na imagem, o foco narrativo se

alterna entre ela e suas avós na construção da subjetividade que emerge do diálogo entre o 'eu' e o 'nós'.

É a partir do sentimento de pertencer que construímos nossa identidade e podemos ler o outro assim como podemos nos ler. Segundo Jacqueline Authier-Revuz "a exterioridade está no interior do sujeito" (AUTHIER-REVUZ, 1990, p. 29). Só podemos imaginar o que somos na relação de alteridade através de uma constante negociação. Todas essas instâncias estão sendo construídas pela autora em *The Ways of my Grandmothers* a partir do recorte cultural da cultura *Blackfoot* por ela escolhido tendo como ponto de partida uma subjetividade que negocia o eu etéreo, essencial, imaterial; o eu indígena; o eu mulher; o eu singular e o eu plural. Todos esses "eus" se construíram na pluralidade de vozes (as várias mulheres) e de gêneros textuais (histórias, mitos, passagens históricas, canções, receitas) presentes no livro, os quais se reúnem para dar conta de um eu autobiográfico que condensa as várias vozes presentes nessa autobiografia. As várias mulheres agem como heterônimos de Hungry Wolf, pois ao mesmo tempo em que são distintas, incluem-se na formação subjetiva da autora. Assim como esta, todas ressaltam em seus testemunhos as passagens históricas e as responsabilidades cerimoniais e domésticas das mulheres. O conhecimento passado pelas *grandmothers* é o que constitui o eu indígena de Beverly, com nuances participativas constituídas de suas opiniões e sentimentos a respeito de fatos e depoimentos: "Para mim, elas [as *grandmothers*] eram todas mulheres sagradas" (WOLF, 1980, p. 31 – colchetes nossos); "a melhor parte do acampamento *Sun Dance* era a oportunidade de visitar todas as minhas avós" (WOLF, 1980, p. 108); "Acho que as histórias sobre os indígenas sempre negligenciaram as mulheres" (WOLF, 1980, p. 109). Toda experiência transmitida pelas *grandmothers* amplia a noção do eu para as esferas histórica, cultural e simbólica que constituem SikskiAki, o eu tribal da autora. O que Beverly destaca na narrativa é o jogo de 'ser o que havia deixado de ser' ao resistir a forças coloniais de assimilação e reconstruir um novo eu no resgate do passado.

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

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

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

Há melhor modo de aprender qual é a melhor madeira para uma fogueira, e que tipo de carne é melhor para assar? De que outra forma saberia eu que uma das melhores recompensas por ser uma anciã vem de sair do acampamento cedo a cada manhã, para enfrentar o sol nascente e evocar os nomes de todos os filhos, netos, bisnetos e amigos durante uma oração que

mostra a gratidão e a humildade da anciã diante do Criador, e emociona aqueles que no acampamento podem ouvi-la? (WOLF, 1980, p. 110-111)¹⁶.

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

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

“Rejeitar a retórica e as instituições do colonizador ao abraçar os símbolos de sua cultura e de suas tradições é uma estratégia para recuperar a primazia de seu próprio contexto no mundo, contra a imposição do colonialismo” (GREEN, 2007, p. 27)¹⁷.

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

Agora entendo que as comunidades humanas são seres vivos que continuam a mudar, enquanto pode haver um conceito do índio "tradicional" [...] tal e qual ser jamais existiu. Mudanças sempre ocorreram; para os povos antigos quaisquer noções de "tradição" incluíam necessariamente a noção de se contentar com o que estivesse disponível, ou adaptação para a sobrevivência (WOLF, 1980, p 200)¹⁸.

¹⁶ No original: "What better way is there to learn which wood burns best in a fire, and which kind of meat is best to roast? How else would I know that one of the finest rewards for being an old woman comes from going outside the camp circle early each morning, to face the rising sun and call out the names of all the children, grandchildren, great-grandchildren, and friends, during a prayer that shows the old woman's thankfulness and humbleness before the Creator, and brings cheerful tears into the eyes of all those in the camp who can hear?" (WOLF, 1980, p. 110-111).

¹⁷ No original: "Rejecting the rhetoric and institutions of the colonizer by embracing the symbols of one's culture and traditions is a strategy for reclaiming the primacy of one's own context in the world, against the imposition of colonialism" (GREEN, 2007, p. 27).

¹⁸ No original: "I understand now that human communities are living beings that continue to change; while there may be a concept of the "traditional" Indian [...] no such being has ever existed. All along there have been changes; for the ancient people any notions of "tradition" necessarily included the notion of making do with whatever was available, or adaptation for survival" (WOLF, 1980, p. 200).

Tudo que concebemos como tradicional está sujeito a mudanças de acordo com as necessidades de cada povo. Como exemplo, tomemos a descrição de Beverly sobre a pele de búfalo usada na confecção de vestimentas pelos *Blackfoot*, que foi substituída por cobertores ou xales fornecidos pelo governo após a extinção dos búfalos (WOLF, 1980, p. 218). Nesse raciocínio, entendemos que o elemento primordial das tradições é justamente sua plasticidade e persistência através dos signos que são transformados e legitimados e reconhecidos como tradição por aqueles que 'performatizam' tais conversões. Concebendo a tradição como linguagem, entendemos que a sobrevivência da cultura não reside em um estado puro, mas em adaptações necessárias que somente reforçam a capacidade de sobrevivência das tradições. Entre os *Blackfoot*, assim como entre muitas culturas indígenas (CRUIKSHANK, 1990; EINHORN, 2000; WEAVER, 1997), a tradição na contemporaneidade necessita do registro escrito para perpetuar essas histórias orais.

Hungry Wolf emerge do diálogo entre tradição e modernidade e constrói-se na narrativa como eu indígena a partir de suas interpretações de um indivíduo *Blackfoot* tradicional. Os ensinamentos das avós através das histórias pautam sua conduta, e é nesse caminho que a autora reinventa sua herança cultural e recria sua subjetividade nos moldes indígenas. Mas, se por um lado falamos da plasticidade da tradição, por outro entendemos que seguir rígidos padrões pode ser uma empreitada laboriosa. Hungry Wolf descreve suas dificuldades em seguir os costumes relacionados aos acampamentos (o uso da laboriosa tipi em vez de barracas de acampamento); as trabalhosas confecções das vestimentas (o processo de fazer mocassins); as adaptações na culinária (o acréscimo de temperos às receitas tradicionais); as regras de educação dos filhos (principalmente as condutas de respeito com os mais velhos), enquanto muitos *Blackfoot* incorporaram meios modernos para facilitar seu cotidiano. O autor e escritor indígena norte-americano Gerald Vizenor (1999) entende a tradição como um domador, não um libertador, o que parece se contrapor à noção de plasticidade cultural. No entanto, entendemos que Beverly utilizou essa característica domadora como estratégia de reconstrução e asserção de sua identidade indígena. As tradições dos *Blackfoot* nas pesquisas realizadas pela autora para a concepção de seu livro e o registro das várias histórias que fazem parte dele emergem como ferramentas indispensáveis para sua reinvenção como uma mulher *Blackfoot*. A cultura e história *Blackfoot* irrompem como uma celebração à resistência, e assim vemos *The Ways Of My Grandmothers* como um ícone de asseveração cultural.

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

Cada uma das mulheres que me ajudavam achavam que um livro como este só poderia beneficiar as gerações mais jovens do nosso povo, que precisam entender seus hábitos ancestrais para apreciá-los. Este livro também deve dar

àqueles que não são da nossa tribo uma oportunidade melhor para respeitar e admirar os caminhos trilhados por minhas avós (WOLF, 1980, p. 09)¹⁹.

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

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

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

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

Algumas das narrativas trazem recordações de Hungry Wolf sobre seu aprendizado entre os *Blackfoot*, os ensinamentos recebidos de suas avós e de sua mãe e passagens de sua vida familiar. Agregadas aos seus relatos, há histórias das avós (o casamento aos sete anos; a vida nas escolas internas; a participação na construção de lares modernos; passagens humorísticas como a da avó Mrs. Rides-At-The-Door, que acidentalmente sentou-se em cima de ovos); fatos históricos (o Tratado de 1877; o exílio de Sitting-Bull no Canadá; as guerras entre os *Blackfoot* e outros povos); rituais (a *Scalp Dance*; a confecção do *Holy Woman's Headdress* – o *Natoas Bundle*; a passagem do desenho sagrado a ser usado nas tipis, o *Lodge Pattern*); tradições (a nomeação como homenagem e boa sorte, por exemplo, Mrs-Rides-At-The-Door, cujo nome indígena é Stealing-Different-Things, dado por um guerreiro, orgulhoso de seus

¹⁹ No original: "Each of the women who helped me felt that a book like this could only benefit the younger generations of our people, who need to understand their ancestral ways to appreciate them. This book should also give those who are not of our tribe a better chance to respect and admire the ways followed by my grandmothers" (WOLF, 1980, p. 09).

espólios; o encargo da mulher como organizadora e cozinheira dos acampamentos) e os mitos (a menina que se transformou em urso; a mulher que se casou com uma gota que se transfigurou em homem; a mulher que intermediou o retorno dos búfalos ao se comunicar com uma pedra falante). Além disso, há receitas e dicas de culinária, instruções para confecções de vestuário e artefatos, orientações sobre contracepção e sobre cuidados com a casa, além das ilustrações e fotografias. Pela variação de gêneros textuais, Helen Hoy considera *The Ways of my Grandmothers* uma "plethora de discursos" (HOY, 2001, p. 29) na qual se move uma subjetividade "polissêmica e fragmentada" (idem), refletindo o eu-narrador cindido e amalgamado às outras vozes. Sendo assim, Beverly, Beverly Little Bear, Beverly Hungry Wolf, SikskiAki, Black-Faced Woman, ou seja, os muitos eus da autora estão fragmentados entre as outras vozes, pois o seu eu indígena, nessa volta à casa, só pode se reconstruir através da comunidade que se faz conhecer através das histórias.

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

Meu nome é Beverly Hungry Wolf. Meu nome de família é Little Bear, que foi herdado do meu avô paterno. Eu nasci no Blood Indian Hospital, em 1950, e fui criada na Blood Indian Reserve, que é a maior do Canadá (WOLF, 1980, p. 15)²⁰.

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

Na autobiografia do nativo americano, o eu, mais tipicamente, não é constituído pela conquista de uma voz distinta e especial que o separa dos outros, mas, ao invés disso, pela conquista de uma posição particular em relação às muitas vozes sem as quais ele não poderia existir (KRUPAT *apud* HOY, 2001, p. 108)²¹.

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

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

²⁰ No original: "My name is Beverly Hungry Wolf. My family name is Little Bear, which was handed down from my father's grandfather. I was born in the Blood Indian Hospital in 1950, and I was raised on the Blood Indian Reserve, which is the largest in Canada" (WOLF, 1980, p. 15).

²¹ No original: "In Native American autobiography the self most typically is not constituted by the achievement of a distinctive, special voice that separates it from others, but, rather, by the achievement of a particular placement in relation to the many voices without which it could not exist" (KRUPAT *apud* HOY, 2001, p. 108).

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

Beverly passou do estágio de tentar apagar suas raízes “tentei com afinco aprender o modo de vida moderno” (WOLF, 1980, p. 15) ao processo de recuperação de suas raízes: “Agora eu tento viver à maneira de minhas avós” (WOLF, 1980, p. 16), o que, na verdade, demonstra os dois lados da mesma “moeda de genocídio cultural” (ANDERSON, 2008, p. 25). O movimento centrífugo e consecutivamente centrípeto, tendo a cultura *Blackfoot* como núcleo, explicita o genocídio cultural como elemento motivador na vida de Beverly Hungry Wolf.

O projeto narrativo de uma história *Blackfoot* teve início com o desejo de sua mãe de compendiar os relatos de mulheres de sua comunidade. Sendo assim, apesar da insistência de Adolf de que esse livro fosse resultante de uma narrativa exclusivamente dela, já estavam presentes as vozes de seu marido e de sua mãe, conforme ela explica na introdução. Essa polifonia ampliou-se na forma inovadora de compilar, junto à sua própria história, um conjunto de vários depoimentos, configurando-se uma construção “transpessoal” do ser (HOY, 2001, p. 114).

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

proposto pela autora, apesar de sua ancestralidade mista e sua vida eurocêntrica, abre caminhos que questionam as imposições simplistas de identidade. Isso aponta para a discussão proposta por Anderson ao declarar que “todas as pessoas de ancestralidade nativa possuem uma ‘experiência nativa’, porque, infelizmente, parte de nossa experiência como povos nativos implica sermos realocados, despossuídos de nossos modos de vida, adotados por famílias de brancos e assim por diante,” e conclui ser próprio da existência nativa “sentir que *não o somos!*” (WOLF, 1980, p. 27 - grifo da autora). Nesse raciocínio ‘o deixar de ser’; ‘o não ser’ e o ‘querer ser’ são movimentos de resgate por uma identidade indígena *Blackfoot*.

Beverly explica a produção de sua autobiografia como um esforço por “preencher um espaço vazio muito longo na história” (WOLF, 1980, p. 16). Esse vácuo é preenchido não somente pela história de seu povo, mas enfaticamente pelas narrativas ancestrais femininas de sua cultura, pois não há livros que registrem suas vidas (declarou a autora na introdução do romance). Sua autobiografia compila uma demonstração da vida das mulheres *Blackfoot* tradicionais de forma ativa e positiva, em oposição às narrativas recorrentes de sofrimento, padecimento ou quaisquer estereótipos negativistas (GREEN, 1992; KELM & TOWNSEND, 2006). Parte da valorização do papel feminino na comunidade *Blackfoot* é exposta pelas atribuições das mulheres nos meios tradicionais. Beverly declara:

Eu gostaria que mais pessoas compartilhassem os hábitos das suas avós. Acho que ajudaria na atual situação mundial se todos aprendêssemos a valorizar e respeitar os hábitos das nossas avós – nossos próprios, bem como os de todos os outros (WOLF, 1980, p. 17)²².

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

Hungry Wolf permeia a narrativa - ou a narrativa a permeia. Sua posição como ouvinte no texto é particularmente reveladora de discursos alternativos da pessoa. Ao reproduzir histórias que ela nem cria nem necessariamente amplia, Hungry Wolf representa [...] o eu que ouve e não o eu que fala (HOY, 2011, p. 113)²³.

Alternativamente Hungry Wolf, mais ouvinte que produtora do discurso, constrói-se em uma dinâmica passiva da sintaxe do pertencer. No entanto, de modo sub-reptício, a individualidade se pontua em uma dinâmica inter-relacional: “Eu tenho parentesco com você, Beverly, porque minha mãe e sua

²² No original: “I wish more people would share the ways of their grandmothers. I think it would help the present world situation if we all learned to value and respect the ways of the grandmothers – our own as well as everyone else’s” (WOLF, 1980, p. 17).

²³ No original: “Hungry Wolf pervades the narrative – or the narrative pervades her. Her position as an auditor in the text is particularly revelatory of alternative discourses of the person. In reproducing stories that she neither originates nor necessarily augments, Hungry Wolf enacts [...] the self who listens rather than the self who speaks” (HOY, 2011, p. 113).

avó Hilda eram primas” (WOLF, 1980, p. 52), declara Mary One Spot. Nesse sentido, o *self* narrativo individual não nos deixa esquecer sua unicidade, ao passo que se ressalta no discurso dos outros. Além disso, a autora humildemente se destitui de autoridade narrativa e compartilha com o leitor o posicionamento de aprendiz em vez de instrutora. Mais do que mostrar autoridade *Blackfoot*, Beverly quer compartilhar sua experiência de maneira que o leitor possa se identificar com essa busca cultural, através de seus vários posicionamentos nessa narrativa: ouvinte, narradora, escritora, fotógrafa, modelo, detentora de segredos, aprendiz cultural, transmissora cultural, mãe, mulher, neta e, por fim, *grandmother*. Walter Benjamin nos ensina que “Quanto mais o ouvinte esquece de si mesmo, mais profundamente se grava nele o que é ouvido” (BENJAMIN, 1993, p. 205). Beverly pauta seu aprendizado no poder transformador da narrativa (sua e de outrem) em sua subjetividade, transformando-se e ao mesmo tempo causando transformação, abrindo caminhos para o passado permear o presente e o futuro.

Como na prática de *storytelling*, há em *The Ways of my Grandmothers* uma convenção entre narrador e ouvinte. Beverly forma então uma corrente narrativa de significantes: “Espero que algumas das jovens que lerem esse livro se tornem avós, seguindo um *modus vivendi* que seus netos considerarão um dia valiosos o suficiente para serem registrados” (WOLF, 1980, p. 10), é o conclave de Beverly ao seu leitor, especialmente as jovens da comunidade *Blackfoot*. Sua motivação é que o *revival Blackfoot*, por assim dizer, iniciado com sua narrativa, se torne uma mola propulsora a uma geração de *grandmothers* contemporâneas, como ela própria está se tornando ao aprender e aplicar os ensinamentos de suas avós.

[Índios e estudiosos têm] o dever de garantir que as gerações futuras tenham uma cultura, modo de vida, e um conjunto de crenças que reflitam corretamente as gerações que vieram antes. Ninguém está sugerindo que os índios “regressem” aos velhos tempos ou antigos hábitos. Pelo contrário, devemos ser capazes de compreender o que esses velhos tempos e hábitos realmente eram e modelar nossas ações e crenças atuais dentro dessa tradição (DELORIA Jr. *apud* RICE, 1998, p 12 - colchetes nossos)²⁴.

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

As vozes das *grandmothers*: histórias e histórias

The Ways of my Grandmothers resgata a História *Blackfoot* e registra o passado silenciado pela perspectiva de um povo marginalizado. A História canadense e a História *Blackfoot* correm em linhas paralelas: “A vida era muito

²⁴ No original: “[Indians and scholars have] a duty to the generations to come to make certain that they have a culture, way of life, and set of beliefs that correctly reflect the generations that have gone before. No one is suggesting that Indians “revert” to the old days or old ways. Rather we must be able to understand what those old days and ways really were and model our present actions and beliefs within that tradition” (DELORIA Jr. *apud* RICE, 1998, p. 12 – colchetes nossos).

simples na reserva *Blood* durante os barulhentos anos vinte”, declara Ruth Little Bear (WOLF, 1980, p. 183).

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

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

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

Eu não sei quantos anos eu tenho, porque ninguém nunca me disse o ano exato do meu nascimento. [...] Eu sei que eu ainda era uma menina quando o tratado de 1877 foi assinado, apesar de eu não lembrar de nenhum incidente relacionado a ele. Eu nasci em Fort Benton, que era um entreposto comercial importante em Montana naquela época. Minha mãe foi casada com um homem branco chamado Smith, que trabalhava em um barco a vapor que partia do Fort Brenton para o rio Missouri (WOLF, 1980, p. 23)²⁵.

Apesar de não saber a própria idade, Rosie encontra marcadores históricos de seu povo para estimá-la. Ou seja, o emprego do *tempo Kairós* em detrimento do *tempo Kronos* entrelaça a construção do espaço subjetivo a partir do espaço temporal em uma perspectiva sócio-histórica, amalgamando a história do sujeito à história do povo *Blackfoot*, convocando o “ontem e o amanhã em cada agora histórico.” (GARCÍA, 2007, p. 01). Ou seja, o objeto não é o fato histórico *per se*, mas como o sujeito o percebe, e suas implicações em sua vida e na vida da coletividade. Focalizando esse ponto no romance de Hungry Wolf, depreendemos que o futuro ideal é a reconstrução do passado resgatado em forma de narrativa.

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

Rosie continua sua história:

Era muito perigoso ficar naquela região por causa dos vários ataques de bandos indígenas. Então minha mãe nunca viu o meu pai verdadeiro

²⁵ No original: “I don’t know how old I am, because nobody ever told me the exact year of my birth. [...] I know that I was still a little girl when the 1877 treaty was signed, even though I don’t recall any incidents about it. I was born in Fort Benton, which was an important Montana trading post at that time. My mother was married to a white man named Smith, who worked on a Missouri River Steamboat out of Fort Brenton” (WOLF, 1980, p. 23).

novamente. Ela se casou com o Flying Chief, que era mais conhecido como Joe Healy. Ele me criou como se eu fosse sua própria filha (WOLF, 1980, p. 23)²⁶.

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

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

Rosie aceitou a vinda dos tempos modernos como inevitável, mas ela não gostou. Ela ficou triste quando viu as cercas e fronteiras terrestres cercarem as pradarias, e o gado tomando o lugar dos animais selvagens. Ela não hesitava em dizer que a vida antiga era muito mais saudável (WOLF, 1980, p. 25)²⁷.

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

A inevitabilidade da modernidade e do ocidentalismo atravessou sua própria experiência, pois Rosie Daves tornou-se uma 'garota de Miss Well'. Miss Well era uma senhora inglesa, diretora de uma escola especial para moças, cujo objetivo era educá-las para se tornarem damas aos moldes britânicos, mesmo na transformação dos sotaques. Beverly afirma que Rosie é "lembrada como uma dona-de-casa vivaz e membro de uma bem-sucedida e moderna família de rancheiros" (HUNGRY WOLF, 1980, p. 24). É importante entender que ser uma dona-de-casa bem sucedida é algo celebrado no dizer das depoentes. Na vida

²⁶ No original: "It was very dangerous to be out in that country alone because of the many war parties. So my mother never saw my real father again. She became married to Flying Chief, who was better known as Joe Healy. He raised me as if I were his own daughter" (WOLF, 1980, p. 23).

²⁷ No original: "Rosie accepted the coming of modern times as inevitable but she didn't like it. She felt sad as she watched fences and land boundaries close up the open prairies, and livestock taking the place of wildlife. She didn't hesitate to say that old life was much more healthier" (WOLF, 1980, p. 25).

social dos *Blood*, um lar não era julgado apenas pela bravura e generosidade dos homens, mas também pela gentileza e trabalho da mulher. Por esse viés, notamos que os ensinamentos britânicos de Miss Well eram aproveitados pela cultura *Blood*, demonstrando a negociação da convivência inevitável de culturas diversas. Esse processo parcialmente assimilativo pelo qual passaram algumas moças da época de Rosie Daves não é problematizado na narrativa pela ótica do apagamento cultural. A autora diz ser difícil imaginar Rosie acampando nas tradicionais tipis, dando depoimento dessas ocasiões em sua fazenda, tomando chá e falando com sotaque britânico; ou ainda sendo uma 'ávida leitora', como Beverly aponta ser algo tão incomum para alguém nascido há mais de um século (Rosie tinha mais de cem anos quando o livro foi publicado). Ou seja, qualquer traço de extermínio cultural é sublimado pela asserção da possibilidade do tradicional conviver com o progressista, como é o próprio modo de vida da autora – meio sub-reptício de expressar sua singularidade na coletividade e de narrar a tradição paralelamente à heterogeneidade.

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

Beverly também apresenta sua bisavó, AnadaAki, cujo nome significa 'mulher bonita' na língua *Blood*. Ela nasceu por volta de 1880 e foi criada por um dos últimos *medicine men* entre os *Blood*. Pelo sotaque britânico e os olhos azuis de AnadaAki nota-se a ancestralidade européia, apesar de ela ter nascido e passado parte da infância exclusivamente entre os membros da tribo *Blood*, ouvindo as canções e assistindo às cerimônias. Essa informação é importante para o leitor perceber que não há paradoxo entre ancestralidade e cultura, e a construção do sujeito é pautada pela identificação com sociedade onde vive, por mais que isso se manifeste no fenótipo. Ela não conheceu o verdadeiro pai e foi criada pelo padrasto, Heavy Head, que se tornou um dos últimos *Blood* a passar por ritual de autotortura. Beverly descreve o ritual e explica que, apesar de parecer cruel nos dias de hoje, trata-se de um ritual em que seus ancestrais depositavam muita fé. Gerald Vizenor declara os indígenas como um dos povos "mais individualistas [...] entre todas as comunidades do mundo" (VIZENOR, 1999, p. 62). Segundo Vizenor, as visões xamânicas, as práticas e experiências são tão individuais, diferentes e especiais que a visão comunal da identidade indígena é altamente reducionista.

Nesse sentido, o ritual de Heavy Head demonstra esse momento de individualidade na tradição comunitária dos *Blackfoot*. Um diálogo entre concepções de identidade sinedóquica de Krupat e individualista de Vizenor nos dá parâmetros para entender que os conflitos e as contradições identitárias são parte da experiência humana em qualquer sociedade. O jogo do individual *versus* o coletivo não oferece um paradoxo, mas nos esclarece como o *self* incorpora o

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

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

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

Lucy, mãe de AnadaAki, consciente do processo de hibridização, resolveu enviar a filha para a escola de Miss Well por entender a educação para se tornar uma esposa ocidental como uma contribuição para a sobrevivência no espaço europeizado. Hungry Wolf afirma que, apesar da total educação dentro da cultura Blood, AnadaAki parece mais alemã do que indígena. A autora novamente não problematiza as questões de identidade cultural e joga para o leitor a responsabilidade de interpretação. Ela afirma que "Hoje em dia temos a liberdade de viver de maneira moderna ou manter as tradições se quisermos. Até recentemente as gerações mais jovens não tinham escolha" (HUNGRY WOLF, 1980, p. 108). Essa é uma referência à proibição de manter as tradições nas escolas que fazia parte do processo de assimilação programado pelo governo canadense e anteriormente pela coroa britânica. Esse processo assimilativo continua mesmo após as mudanças que ocorreram após os anos setenta.

Muitos dos nossos jovens têm uma idéia muito confusa do que é realmente ser um índio. Mesmo que eles sejam livres para aprender sobre suas tradições [...] muitos deles simplesmente não parecem querer nada que tenha a ver com os nossos antigos hábitos. Todas as várias gerações de governo e propaganda missionária contra os nossos velhos hábitos não podem ser superadas em alguns poucos anos (WOLF, 1980, p.108)²⁸.

²⁸ No original: "Many of our young people have a very confused idea of what it is to really be an Indian. Even though they are free to learn about their traditions [...] many of them just don't seem to want anything to do

Apesar de a autora não aprofundar os processos de assimilação, a problemática tem raízes profundas. A política de assimilação do Canadá consta em documentos como o *Act to Encourage the Gradual Civilization of Indian Tribes in this Province, and to Amend the Laws Relating to Indians*, de 1857, referido também como Ato de Civilização Gradual (*Gradual Civilization Act*) que oferecia às nações originárias o 'privilégio' de abdicarem de seu *status* como indígena e adquirirem cidadania britânica - meio pelo qual passariam a ser 'civilizados'. Essa política copiou o sistema estadunidense de educação indígena de fins do século XIX, traduzido no Canadá pelo envio de crianças indígenas a internatos (*residential schools*) e adoção dessas crianças por famílias cristãs. Tal política causou danos irreparáveis às nações indígenas, conforme o relatório de 2001 pela *Truth Commission into Genocide in Canadá*, que responsabiliza a Igreja Católica Romana, a Igreja Unida do Canadá, a Igreja Anglicana do Canadá e o Governo Federal pela morte de 50.000 crianças indígenas durante o sistema de internatos, desde o fim do século XIX até a década de 70 do séc. XX. Além disso, muitas crianças foram vítimas de maus tratos e abusos sexuais (pelo que, em 11/06/2008, se desculpou o premiê do Canadá, Stephen Harper). Portanto, essa 'confusão' a que se refere a autora está calcada nos moldes políticos assimilativos do Canadá do qual ela mesma foi vítima, uma vez que se afastou de sua nação de origem. Hungry Wolf faz parte dessa geração que pode escolher politicamente o que fazer em relação à sua identidade sem perder seus direitos como cidadã. A dicotomia que parece existir na heterogeneidade tanto no fenótipo quanto nos modos das mulheres tribais por ela entrevistadas se desfaz em sua própria aceitação dessa miscigenação como um fato, mas não como um determinante identitário, afinal, ela mesma acaba voltando ao modelo tradicional de vida justamente após o casamento com um ocidental que, por opção, quer tornar-se *Blackfoot*.

A identidade está calcada na alteridade não apenas em uma relação interpelante, mas de justaposição. A autora, à custa de muita pesquisa entre os mais velhos de seu povo sobre costumes tradicionais, assume um modo de vida extremamente calcado nas tradições pré-contato ou não moderno. Sendo assim, a autora exalta ora a pureza *Blood* como *modus vivendi*, ora o moderno ou ocidental como estratégia de sobrevivência ou única saída para viver nos tempos atuais (ela mesma é formada, professora e escritora). A subjetividade se constrói nessa autobiografia nos interstícios dos paradoxos entre tradição e modernidade. "Hungry Wolf alterna [...] entre ver a mudança pela perspectiva da tradição e ver a tradição pela perspectiva da mudança" (HOY, 2001, p. 119). Assim é possível que a mudança seja incorporada pelos *Blackfoot* e passe a fazer parte de uma tradição de um período pós-ocupação, sem perder sua 'validade' como povo indígena. Mais ainda, ela encoraja as pessoas que 'têm escolha' a optarem pelo modo tradicional, modelo fornecido pelo romance. À primeira vista instala-se o que Vladimir Safatle (2006) explica como excesso de significantes que não representam nenhum significado. No entanto, o excesso de significantes existe justamente porque o processo de reculturalização do sujeito ocorrerá de trás para frente, pois a gênese desse sujeito não se deu em um processo natural de aquisição cultural. O sentido social será dado a partir de um processo de intelecção dos significantes, através das narrativas de outrem e não no curso de uma vivência natural. E esse saber não será construído sem as lacunas

with our old ways. All the many generations of government and missionary propaganda against our old ways cannot be overcome in a few short years" (WOLF, 1980, p.108).

conflituosas de interpelação de alteridade. Em suma essa construção “não representa um saber, mas a presentificação de um desconhecimento”.

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

Isso foi na época em que nem sequer nos deixavam voltar para casa para a dança do sol. Minha mãe veio para a escola e armou a tenda no verão. Ela montou-a bem ao lado da escola, e ninguém se incomodou. Ela fez um pequeno forro para tenda, com ornamentos pintados nele. Ela curtiu algumas peles de animais pequenos e colocou-as dentro da minha tenda, como tapetes. Ela até fez pequenos sacos de couro cru e espalhou-os por todo o interior, exatamente como uma tenda comum. [...] Às vezes, até mesmo as freiras se aproximavam e sentavam-se na pequena tenda conosco (WOLF, 1980, p. 75)²⁹.

A violência cultural da proibição à participação dos nativos na *Sun Dance* é apagada pelo discurso em tom corriqueiro e pela posterior narração da participação das freiras na cerimônia que a mãe proporcionava próxima à escola. O destaque fica para a insistência da mãe em manter a tradição mesmo atravessando obstáculos impostos pela cultura dominante. A ênfase dada pela autora é no fazer, no construir, na realização cultural e não nas dificuldades impostas a isso de forma que a estética bonançosa do romance não seja maculada. “Recebi minha educação de minhas avós, e sou realmente grata por isso” (HUNGRY WOLF, 1980, p. 55), declara Mary One Spot em seu relato intitulado *How my Grandmother and I Lived Together* no tópico *Who My Grandmothers Are*. Enquanto a educação tribal é celebrada, a escolar é criticada por essa *grandmother*:

Eu não acho que os professores se preocupavam em nos educar, eles só queriam nos ensinar a trabalhar. Eu acho que ainda é assim; o governo deve achar que nós índios estamos ficando muito instruídos, já que o orçamento para a educação de nossos jovens sofre reduções contínuas (WOLF, 1980, p. 53)³⁰.

Apesar de haver passagens positivas sobre as escolas em *The Ways of my Grandmothers*, Mary One Spot associa a educação oferecida pelo governo canadense aos indígenas a um processo de aculturação. Uma vez que a ruptura cultural foi consolidada, as escolas deixam de receber verba; afinal, se o objetivo é ensinar a trabalhar, sem se tornarem demasiadamente educados, o corte de verbas para educação é uma estratégia eficaz. *Grandmothers* e professores formam uma via de mão dupla em suas funções educativas, havendo, a partir de sarcasmo, uma crítica ao sistema escolar em seu desempenho com os indígenas. Mary One Spot reconta tudo que a avó lhe ensinou: “ela me ensinou a cozinhar e costurar, como bordar com pedraria e como fazer a mobília e equipamento necessários a uma tipi” (HUNGRY WOLF, 1980, p. 56). Recordar-se de sua avó lhe explicando que no futuro ela ficaria feliz em saber todas essas coisas e, portanto,

²⁹ No original: “That was in the days when they didn’t even allow us to come home for the Sun Dance. My mother came to the school and she put up the tipi in the summertime. She put it right by the school, and nobody bothered. She put in a small tipi liner that had designs painted on it. She tanned some little animal furs and she put them inside my tipi for rugs. She even made little bags from rawhide and put them all around the inside, just like a regular lodge. [...] Sometimes even the nuns came over and sat in the little tipi with us” (WOLF, 1980, p. 75).

³⁰ No original: “I don’t think that the teachers particularly cared about educating us, they just wanted us to learn how to work. I think it is still this way; the government must think we Indians are becoming too educated, since they keep cutting down the budget for educating our young people” (WOLF, 1980, p. 53).

não deveria se importar com suas ordens. O ensino tradicional apresenta-se com um caráter utilitário, enquanto a educação escolar é vista pelo viés da usurpação sociopolítica.

A mãe de Mary One Spot casou-se pela segunda vez com um homem branco, mas, como ela preferia viver na reserva e ele na cidade, acabaram vivendo separados. Além de sua preferência pela vida tradicional, sua escolha atuou como estratégia para não perder seus direitos como indígena e para que as pessoas da tribo não se ressentissem de seu casamento extracomunidade. Esse novo marido, Arnold, era querido pelos *Sarcee*, povo de origem da mãe de Mary, e fazia um trabalho antropológico a partir de fotografias e registros de relatos, o que agradou as pessoas da comunidade por saberem que parte de sua história seria perpetuada. Ela afirma de maneira saudosista que “naquele tempo as pessoas ainda se amavam e se ajudavam sempre que podiam” (HUNGRY WOLF, 1980, p. 54), aludindo ao passado como tempo ideal. Assegura-se, nesse dizer, a posição favorável dos indígenas em relação à importância do registro como sobrevivência cultural, o que é feito pela autora em sua narrativa.

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

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

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

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

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

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

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

Além de episódios de aculturação e fome, há denúncia à manipulação histórica. Mrs. Rides-At-The-Door relata a primeira vez que fez os votos para a *medicine lodge*: sua filha estava hospitalizada e as enfermeiras anunciaram que a criança morreria. No entanto, Mrs. Rides-At-The-Door e a mãe iniciaram uma cerimônia e a menina reviveu. Ela comenta que se isso tivesse sido feito por alguma das enfermeiras, provavelmente os jornais noticiariam o acontecimento. Nesse sentido *The Ways of my Grandmothers* é uma chance de revelar a história silenciada.

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

são elementos construtores, as mulheres podem igualmente desestabilizar o *status quo* e dismantelar a ordem cultural.

Havia entre os *Kootenay*, vizinhos dos *Blackfoot*, uma mulher similar a *Running Eagle*, com a diferença de ela ter se casado com uma mulher. O antropólogo Claude Schaeffer conta a Beverly essa história a partir de anotações de campo não publicadas. Pela sua notoriedade, ele a compara com a índia Shoshone Sacajawea, *Water-sitting Grizzly*, que serviu de guia a Lewis e Clark e foi em parte responsável pelo início do comércio de peles no interior. Segundo Kelm and Townsend (2006), as mulheres desempenharam um papel crucial no comércio de peles, ajudando a expandir os negócios, servindo como mediadoras entre comerciantes brancos e indígenas, assumindo papel de líderes e tornando-se comerciantes independentes. As antropólogas Sylvia Van Kirk, em *Many Tender Lies* (1980), e Jennifer Brown, em *Strangers in Blood* (1980), explicam que as mulheres eram peças-chave no comércio de peles e inclusive tiveram grande participação na expansão desse negócio. "Van Kirk enfatizou o papel das mulheres indígenas como 'women-in-between', elos do relacionamento entre brancos e indígenas, um posicionamento que poderia ser manipulado para obter vantagens" (KELM; TOWNSEND, 2006, p. 60). Van Kirk explica que as mulheres tinham interesses em promover relações cordiais com os brancos, pois, caso os comerciantes fossem afastados do país, as indígenas iriam perder a fonte de mercadorias européias "que haviam revolucionado suas vidas" (idem, ibidem). Em *Indian Women and French Men*, Susan Sleeper-Smith revela como as mulheres indígenas usavam sua conversão ao catolicismo e os casamentos com europeus como alianças para solidificarem-se como mediadoras comerciais e amediar riquezas e prestígio para seus povos, e muitas delas acabaram tornando-se comerciantes independentes (SLEEPER-SMITH, 2001, p. 09-10).

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

A voz da mulher, por muitas vezes silenciada, é que pode anunciar os entremeios históricos que informam o novo. Consideramos que "Se os escritores querem descobrir o que as mulheres indígenas pensam, devem perguntar a elas. Se querem saber sobre os eventos passados e sobre as culturas, devem fazer o mesmo" (MIHESUAH, 2003, s/p.)³¹. Renovar essa história significa recriar o passado, desbravando caminhos para a inclusão da voz feminina na História e no futuro. Ao dar voz às mulheres, Beverly Hungry Wolf deu voz a si mesma e às gerações por vir. As *grandmothers*, figuras de autoridade entre as nações indígenas e presentificadas nesse romance, são amalgamadas à autora que, ao tornar-se uma *grandmother* por conhecimento, experiência e aceitação dos participantes da cultura, proporcionará a continuidade da História *Blackfoot*.

GUANAES, A. The Presentification of Stories and (Hi)stories in Beverly Hungry Wolf's *The Ways of my Grandmothers*. **Olho d'água**, São José do Rio Preto, v. 3, n. 2, p. 34-56, 2011. ISSN: 2177-3807

³¹ No original: "If writers want to find out what Native women think, they should ask them. If they want to know about past events and cultures, they should do the same thing" (MIHESUAH, 2003, s/p.).

Referências

- ADKINS, B. *Death and Desire in Hegel, Heidegger and Deleuze*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- ALLEN, P. G. *The Sacred Hoop: Recovering The Feminine in American Indian Tradition*. Boston: Beacon Press, 1986.
- _____. *Grandmothers of the Light*. Boston: Beacon Press, 1991.
- ANDERSON, K. *A Recognition of Being: Reconstructing Native Womanhood*. Canada: Sumach Press, 2008.
- AUTHIER-REVUZ, J. Heterogeneidade(s) Enunciativa(s). Trad. Celene M. Cruz e João Wanderlei Geraldi. **Cadernos de Estudos Linguísticos**, Campinas, n. 19, p. 25-42, jul./dez., 1990.
- BARASH, J. A. *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*. New York: Fordham University Press. 2003.
- BATAILLE, G.; LISA, L. *Native American Women: A Biographical Dictionary*. New York: Routledge, 2001.
- BENJAMIN, W. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In.: _____. *Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 197-221.
- BRANCH, E. D.; DOBIE, F. J.; ISENBERG, A. C. *The Hunting of the Buffalo*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1997.
- BRANT, B. Grandmothers of a New World. In: Goldie, T.; Moses, D. (ed.). *An Anthology of Canadian Native Literature in English*. Ontario: Oxford. 1998. p. 163-174.
- CODY, W. F. *The Life of Hon. William F. Cody, Known as Buffalo Bill: The Famous Hunter, Scout, and Guide An Autobiography*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 1978.
- CRUIKSHANK, J. *Life Lived like a Story: Life Stories of Three Yukon Native Elders*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 1990.
- EINHORN, L. J. *The Native American Oral Tradition: Voices of the Spirit and Soul*. Westport, CT: Praeger, 2000.
- GARCÍA, G. V. *Entre Cronos y Kairós –Las Formas Del Tiempo Sociohistórico*. Barcelona: Anthropos, 2007.
- GREEN, J. (ed.). *Making Space for Indigenous Feminism*. Winnipeg: Fernwood Publishing, 2007.
- GRINNELL, G. B. *Blackfoot Lodge Tales: The Story of a Prairie People*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 2003.

- HEIDEGGER, M. *Being and Time*. São Francisco: Harper, 1962.
- HOBSON, G (Org.). *The Remembered Earth*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1993.
- HOY, H. *How should I read these? Native Women Writers in Canada*. Canada: UTP, 2001.
- HUTNER, G. *American Literature, American Culture*. Oxford University Press: New York, 1999.
- KELM, M.-E. & TOWNSEND, L (ed.). *In the Days of our Grandmothers: A Reader in Aboriginal Women's History in Canada*. Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 2006.
- MANZIONE, J. *I Am Looking to the North for My Life--Sitting Bull, 1876-1881*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1994.
- MIHESUAH, D. A. *Indigenous American Women: Decolonization, Empowerment, Activism*. Lincoln, NE: University of Nebraska, 2003.
- NIEZEN, R. *Spirit Wars: Native North American Religions in the Age of Nation Building*. Berkeley, CA: University of California Press, 2000.
- PENN, W. S. *Feathering Custer*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press. Place of Publication: Lincoln, NE. 2001.
- RICE, J. *Before the Great Spirit: The Many Faces of Sioux Spirituality*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1998.
- SAFATLE, V. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: UNESP, 2006.
- SEIDEL, J. *Martin Heidegger and the Pre-Socratics: An Introduction to His Thought*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 1964.
- SILKO, L. M. *Yellow Woman and a Beauty of the Spirit – Essays on Native American Life Today*. New York: Touchstone, 1997.
- SLEEPER-SMITH, S. *Indian Women and French Men: Rethinking Cultural Encounter in the Western Great Lakes*. Amherst: University of Massachusetts Press, 2001.
- TREFZER, A. *Disturbing Indians: The Archaeology of Southern Fiction*. Tuscalosa, AL: University of Alabama Press, 2007.
- VIZENOR, G. *Postindian Conversations*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 1999.
- WEAVER, J. *That the People Might Live: Native American Literatures and Native American Community*. New York: Oxford, 1997.

WOLF, B. H. *The Ways of my Grandmothers*. New York: William Morrow Company, 1980.