



Zaida Pinto Ferreira

***Leslie Silko e James Redfield, Mentores de uma Nova Consciência:
da Fragmentação à Unidade***

Tese de Doutoramento em Literatura

Especialidade em Literatura Norte-Americana

UNIVERSIDADE ABERTA

LISBOA

2013



Zaida Pinto Ferreira

***Leslie Silko e James Redfield, Mentores de uma Nova Consciência:
da Fragmentação à Unidade***

Tese de Doutoramento apresentada à
Universidade Aberta e realizada sob a
orientação da Ex.^{ma} Senhora Professora Doutora
Maria Filipa Palma dos Reis

UNIVERSIDADE ABERTA

LISBOA

2013

A todos os Mestres que me inspiraram.

Agradecimentos

A elaboração desta dissertação de doutoramento contou com preciosos contributos que pretendo destacar.

Assim, agradeço à Professora Doutora Filipa Palma dos Reis, minha orientadora, a disponibilidade, a dedicação, o apoio, e a leitura atenta e rigorosa que dedicou a este estudo, contribuindo para ampliar a minha visão sobre o tema. O seu empenho foi crucial para o resultado final deste trabalho.

Expresso o meu agradecimento à Ana Maria Costa pelas preciosas sugestões que me facultou e pela leitura crítica, atenta e rigorosa que lhe mereceu o meu texto.

Agradeço ainda às minhas amigas Anabela Sardo e Isa Severino pelo estímulo constante ao longo deste percurso, pelas ajudas que deram a este estudo, contribuindo para melhorar alguns aspectos. De igual modo, expresso o meu reconhecimento aos meus amigos que não preciso nomear, porque, de modo indirecto, concorreram para o sucesso do meu trabalho, com o seu apreço e amizade.

Dedico uma mensagem especial aos meus filhos, Tiago, André, à minha mãe, ao meu irmão e à Mila, pois sem o saberem, deram-me um extremo alento para prosseguir esta travessia. Sem eles, o caminho não teria o mesmo sentido. E é por eles que persisto.

Resumo

As obras de Leslie Silko e James Redfield apresentam vectores temáticos diferenciados, porém, comungam da mesma perspectiva na abordagem que fazem da espiritualidade – “we are One, we are All Related”.

Silko descreve com um realismo inquietante as perturbações do foro psíquico que podem despoletar problemas diversos quer a nível social, económico, ecológico e humano, e conduzir à prática de actos sórdidos.

Redfield, nos seus quatro romances, propõe soluções, de forma a que as fragilidades que assolam um paradigma socioeconómico e cultural que ainda preza a posse material em detrimento da essência humana sejam ultrapassadas, ao mesmo tempo que desperta no leitor imagens arquetípicas que o religam a um passado longínquo, no qual havia uma ligação de total interdependência entre tudo e todos.

Assim, partindo da análise da obra dos dois autores, o presente estudo, intitulado – Leslie Silko e James Redfield, mentores de uma nova consciência: da fragmentação à Unidade – pretende questionar os valores em que assenta a sociedade pós-moderna e reflectir sobre as causas que, ao longo dos tempos, têm originado guerras insanas, seres humanos confinados à miséria no meio de um mundo de abundância, relações disfuncionais, corrupção, massacres, criminalidade, entropia climática, entre outros. Este estudo tem ainda como objectivo perscrutar se os Estados Unidos estão dispostos a (re)erguerem-se e a (re)afirmarem-se como um modelo sagrado para todo o mundo, símbolo do berço de um novo Homem, pronto a viver em uníssono, no qual a Fragmentação cede lugar à Unidade.

Palavras-chave: Silko, Redfield, sociedade, falocêntrica, unidade, fragmentação, inter-relação, sagrado, consciência, espiritualidade, arquétipo, *psique*.

Abstract

The works of Leslie Marmon Silko and James Redfield pursue unlike thematic lines, although they share the same perception in their approach to spirituality – “we are One, we are All Related”.

Silko depicts, realistically, the psychic disorders which may activate diverse problems at a social, economic, ecological and human level and lead to acts of sordidness.

In his four novels, Redfield proposes solutions in order to overcome the weaknesses concerning the current social, economical and cultural paradigm, according to which Having is still valued over Being. Meanwhile, his works awaken archetypal images connecting the reader to an archaic past at the deeper levels of his/her psyche wherein there was a harmonious interrelatedness.

So, the aim of this study, based on the writings of Silko and Redfield and entitled “Leslie Silko and James Redfield, mentors of a new consciousness: from fragmentation to Oneness” envisages to question the values upon which post-modern society is grounded and reflect on the causes that, over time, have been creating insane wars, human beings confined to misery amidst a world of abundance, disfunctional relationships, corruption, slaughter, crime, climactic entropy, etc. It also purports to assess the potentialities of the United States of America, inquiring whether this nation is willing to (re)build and (re)establish itself as a sacred model for the whole world, symbol of the cradle of a new Man, ready to live up to the demand for Oneness.

Key-words: oneness, interrelatedness, sacred, consciousness, spirituality, archetypal, phallocentric, society, psyche.

Resumen

Las obras de Leslie Silko y James Redfield presentan diferentes componentes temáticos, sin embargo, comparten la misma perspectiva en el acercamiento que hacen a la espiritualidad - "we are One, we are All Related" (Nosotros somos uno solo, estamos todos relacionados).

Silko describe con un realismo inquietante las perturbaciones del orden psíquico que pueden provocar diversos problemas en el nivel social, económico, ecológico y humano, y conducir a la práctica de actos sórdidos.

Redfield, en sus cuatro romances, propone soluciones, de manera que las debilidades que afectan un paradigma socio-económico y cultural que todavía se aprecia en la posesión material en detrimento de la esencia humana sean transpuestas, al mismo tiempo que despierta en el lector imágenes arquetípicas que lo lleven nuevamente a un pasado lejano, en el cual había una conexión de interdependencia total entre todo y todos.

Así, partiendo del análisis de la obra de los dos autores, el presente trabajo, titulado - Leslie Silko y James Redfield, mentores de una nueva conciencia: de la fragmentación a la Unidad - pretende cuestionar los valores que sustentan la sociedad contemporánea y reflexionar sobre las causas que, con el tiempo, han originado guerras insanas, seres humanos confinados a la miseria en medio de un mundo de abundancia, relaciones disfuncionales, corrupción, masacres, criminalidad, entropía climática, entre otros. Este estudio reflexiona todavía sobre las potencialidades de Estados Unidos de América, cuestionando si esta nación está dispuesta a reconstruirse y a reafirmarse como un modelo sagrado para todo el mundo, símbolo del nacimiento de un nuevo Hombre, listo para vivir al unísono, en el cual la fragmentación cede lugar a la Unidad.

Palabras llave: Silko, Redfield, sociedad, falocéntrica, unidad, fragmentación, interrelación, sagrado, conciencia, espiritualidad, arquetipo, psique.

Índice

Introdução.....	15
1. Enquadramento.....	15
2. Objectivo	17
3. Leslie Marmon Silko e James Redfield: considerações sobre o caminho a percorrer, capítulo a capítulo.....	21
4. Metodologia utilizada e observações várias	45
Capítulo I. Um proémio à Literatura Nativo-Americana	47
1. A Literatura Nativo-Americana e o seu reconhecimento	47
2. A dialéctica da tradição oral com as narrativas dos autores nativos americanos da época contemporânea	63
3. A linguagem como expressão da tradição oral em <i>The Man Made of Words</i>	72
4. A tradição oral e a escrita feminina nativo-americana.....	92
Capítulo II. Fragmentação da sociedade pós-moderna: uma leitura de <i>The Almanac of the Dead</i> de Leslie Silko.....	117
1. Enquadramento geral.....	117
2. Silko, Freud e Marx	124
3. A discriminação feita pelos discriminados e outros vectores/paradigmas de perpetuação do mal.....	142
4. Misoginia, Eugenia, Elitismo Capitalista e sociedade tecnocêntrica	164
5. De volta a Freud: poder patriarcal – subjugação do feminino e da Terra-Mãe	175
6. O dinheiro como valor maior: solidão e crueldade, como produto da alienação da Terra-Mãe e da Mãe biológica	194
Capítulo III. A fragmentação do ser e suas consequências em Leslie Silko e James Redfield.....	237
1. Considerações gerais	237
2. Da dialéctica publicidade - consumismo.....	242

3. A obsessão materialista e consequente objectificação do sujeito.....	246
4. O “não-sujeito” capitalista e tecnocrata ou a dessacralização da civilização ocidental	253
5. Moloch e seus reféns, ou como o mito de progresso económico se converte em alienação	255
6. Da alienação à pulsão para a morte ou destruição: olhares psicanalíticos.....	258
7. Steiner, Todorov, Tolle e Lovelock diagnosticam a revolta iminente de Gaia.....	261
8. Da realidade à ficção: o mesmo olhar de ferida/revolta em Silko e em autores de diversas inserções culturais.....	266
9. <i>The end of Nature?</i>	281
10. O sujeito paranóide-esquizóide nas sociedades tecnocratas e capitalistas.....	284
11. O sujeito ficcional e a perpetuação dos comportamentos de natureza paranóide-esquizóide	290
12. Em Nome do Pai?	294
13. O triunfo de Gaia ou o resgate e ressacralização da Humanidade	318
Capítulo IV. Vias para a recuperação da unidade a partir da reintegração do Sagrado subjacente à cultura norte-americana: contextualização da obra de James Redfield	329
1. Várias vozes, uma mesma direcção: na senda de uma nova América, com raízes no passado	329
2. A possibilidade de remediar erros da colonização puritana: Redfield e outros autores de enquadramentos culturais diversificados	332
3. O Pecado Original dos Estados Unidos.....	347
4. Mitos e símbolos da América: concretização universal ou apropriação falaciosa?.....	353
5. Tibetanos e Nativos Americanos: o mesmo destino de opressão	366
6. Sinais de mudança?.....	369
7. A emergência de um Mito Planetário	378
8. Jornada heróica individual e colectiva: ciclos e transformação	386
8.1. A jornada do herói: visões de Campbell e Redfield.....	386
8.2. A América como símbolo da jornada heróica colectiva.....	400

8.3. A jornada do herói individual em James Redfield	408
8.4. A jornada subjectiva do herói na América	412
8.5. Um novo ciclo na jornada heróica do governo americano	414
8.6. A jornada do herói de Campbell aplicada aos Estados Unidos da América	417
Conclusão: Um olhar sobre o caminho percorrido	431
1. Da Fragmentação à Unidade	431
2. Tradição oral, sentido de pertença à terra e interligação	446
Bibliografia.....	463

Introdução

1. Enquadramento

A compreensão dos problemas sociais, económicos e ambientais que, no início do século XXI, persistem em atormentar a sociedade pós-moderna americana (e, genericamente, todas as sociedades ocidentais), passa pela análise de premissas várias que constituem os alicerces de uma cultura secular com uma visão radicalmente antropocêntrica, divorciada das leis da natureza e que está na origem de uma crise de identidade colectiva que já não é passível de ser ignorada.

Os sinais de descontentamento e desconforto que hoje são indeléveis manifestaram-se de forma mais ostensiva ao longo da década de sessenta do século XX. Começou por assistir-se ao movimento dos direitos cívicos, a que se seguiu a oposição à guerra do Vietname e todo o movimento de contracultura. Assim, tornava-se claro que muitos jovens americanos deixavam de olhar para a sociedade a que pertenciam como se fosse irrepreensível; puseram em causa o futuro que a sociedade americana lhes reservava e procuraram respostas distintas do ideal de liberalismo económico sobre o qual a nação americana foi fundada. A busca da felicidade assente no bem-estar material constitui um dos traços marcantes da cultura americana, desde sempre evidente, como salientou, em 1835, Alexis de Tocqueville aquando da publicação de *Democracy in America*: “I know of no country, indeed, where the love of money has taken stronger hold on the affections of men [...]” (52), realçando, numa passagem posterior, que “In America, everyone finds facilities unknown for making or increasing his fortune. The spirit of gain is always on the stretch, and the human mind, [...], is there swayed by no impulse but the pursuit of wealth” (159). A busca de sentido e a

procura de uma nova forma de estar na vida, por parte da maioria dos jovens dos anos sessenta, traduziram-se na adopção de ideais utópicos assentes no lema de “Paz e Amor”, subjacente à postura social dos *hippies*. Este movimento, ligado à contracultura assente numa atitude permissiva, quanto ao comportamento sexual e ao consumo de drogas, contestava a sociedade e questionava os valores tradicionais, assim como o poder militar e económico. De facto, a contestação *hippy* esteve na base da liberdade sexual, da não-discriminação das minorias, da não-violência, dos movimentos ambientalistas e do misticismo actual. No entanto, esses jovens idealistas acabaram por revelar-se incapazes de mudar o mundo, ao deixar-se alienar por modos de pensar e estilo de vida livre, vivenciados em comunidades alternativas e festivais de música aglutinadores de um público que ostentava a música como expressão do seu descontentamento e rebeldia.

Duas décadas mais tarde, a situação inverte-se e os *hippies* cedem lugar aos yuppies, mais conservadores, responsáveis pela ascensão de uma ideologia centrada no indivíduo e no sucesso profissional. Rapidamente, *Wall Street* se converte em símbolo dos anos oitenta, reacendendo a antiga chama do materialismo económico e dando de novo consistência às observações que Tocqueville fizera um século atrás. De igual modo, Peter Singer, um prestigiado professor de Bioética na Universidade de Princeton, na sua obra *How Are We to Live? Ethics in an Age of Self-Interest*, numa alusão ao título de uma notícia, comenta que se passou rapidamente “From Freedom Train to Gravy Train” (93), isto é, da Liberdade de Expressão para a Liberdade de Lucro. Singer adverte também que todos os sectores da América, políticos, religiosos, artísticos, se juntaram em uníssono ao coro de louvor da busca da riqueza, sublinhando:

The eighties were to be the decade in which greed overcame its unfortunate bad odour, and was openly rehabilitated as a civic virtue

that made everyone better off. By the early nineties, the giants of Wall Street – men like Ivan Boesky and Michael Milken – had been sent to gaol. Donald Trump was selling off his assets and negotiating with his creditors to stay afloat. [...] And then it became clear that the wealth of the rich remained concentrated among the rich, after all. (98)

Face à constatação, só por si, de que a riqueza está sujeita a épocas de recessão inevitáveis (lembremos a recessão dos anos trinta e a crise económica actual), a obtenção de dividendos económicos poderia deixar de parecer tão atraente. No entanto, como Singer frisa, os modelos alternativos de Aristóteles ou da Igreja pré-Reforma estavam, naquela altura, totalmente subordinados aos princípios e ensinamentos que, durante séculos, equipararam qualidade de vida com aquisição de bens materiais a acumulação de riqueza. Daí, a pergunta de Singer: **“From where could an alternative ideal of the good life emerge?”**¹ (98, nossa ênfase).

2. Objectivo

A questão central do ideal alternativo de “good life” irá ser dilucidada ao longo da dissertação, sendo também o principal fundamento da relevância deste trabalho. Procurar-se-á, através da descodificação da linguagem, mitos e ritos subjacentes à cultura euro-americana e à cultura nativo-americana, formular uma resposta que transcenda as soluções fornecidas por governantes e políticas que geram problemas em vez de oferecer soluções, colocando-nos num impasse

¹ Destacamos esta questão por considerarmos que constitui o *leitmotiv* desta dissertação, pois é em torno dela que se formularam outros pressupostos e reflexões.

civilizacional. Na opinião de Singer, só uma ética mais consciente permitirá erradicar qualquer pré - conceito no qual se funda a convicção, lamentavelmente ainda hoje vigente, de que as raças e as culturas separam inevitavelmente os homens, e reconhecer, como Gandhi, que, acima das diferenciações de raça, existe a espécie humana. Na verdade, foi graças à diversidade de culturas que a tentativa de reencontro e consumação da unidade humana ganhou consistência. Por isso, não é de admirar que o século XXI seja marcado por um regresso da espiritualidade, sob a forma de uma procura de saber e de uma busca de sentido. Todavia, o fracasso dos grandes sistemas ideológicos, a insatisfação ligada ao materialismo do quotidiano, uma certa descrença do aparelho político, incapaz de fornecer razões para agir e esperar, e a ausência de consenso sobre as grandes questões éticas cavaram um fosso no coração do homem do século XXI, libertando espaço para a procura espiritual. De facto, o retorno da espiritualidade **(termo utilizado, não na acepção religiosa, mas num sentido mais abrangente, de visão sagrada, integral e harmoniosa da totalidade da vida em que há interligação entre tudo e todos, ou seja *All is one*²)** surge como um bálsamo para as feridas de uma sociedade estilhaçada, que busca de novo o equilíbrio, conforme sugere Fred Gustafson, psicanalista junguiano, em *Dancing Between two Worlds*. Gustafson explora os problemas mais profundos na psique americana que carecem de ser sanados, de forma a apresentar o melhor dos dois mundos em que nos movemos: o mundo ocidental tecnologicamente desenvolvido e a “alma” indígena, que é a essência de cada ser humano. Na verdade, a actual civilização ocidental e a sociedade americana em particular chegaram a uma encruzilhada, como sugere o crítico social americano Rifkin,

² Jung explorou o conceito de Unidade, *All is One*, ao longo da sua extensa obra. Joseph Charet, em *Spiritualism and the Foundations of C.G. Jung's Psychology*, cita a opinião de Jung acerca deste conceito: “The absolute realm is not divided into two distinct realms, the *Ding an sich* on the one hand and the phenomenal world on the other. All is One” (139).

retomando as indagações dos pós-modernistas para enfatizar as fragilidades do mundo moderno:

The post-modernists asked how the world came to be locked into a death chant. What were the reasons that led to the dropping of the atomic bombs over the Japanese cities of Nagasaki and Hiroshima, and the establishment of Nazi death camps in Europe, detention camps in the Gulag, and Maoist re-education camps in the Chinese countryside? How did we end up in a world more divided than ever between rich and poor? Why were women, people of color, and ethnic minorities around the world discriminated against or, worse yet, held in conditions of bondage? Why were we destroying the environment and poisoning our biosphere? Why were some nations continually bullying other nations and seeking hegemony through war, conquest, and subjugation? How did the human race come to lose its innate sense of deep play and become machinelike drones, even to the point of making ceaseless work the very definition of a person's existence? When and why did materialism become a substitute for idealism and consumption metamorphose from a negative to a positive term? (*The European Dream* 4)

Perante tais indagações, somos levados a considerar que, do ponto de vista da espiritualidade, ainda nos encontramos numa fase elementar. Vivemos numa era agónica, de morte e de renascimento, onde, como nunca até hoje, o planeta, a sua biosfera, os seres humanos, as nossas culturas, a nossa civilização estão seriamente ameaçados. O mais dramático, e ao mesmo tempo surpreendente, é que todas as ameaças tenham resultado dos próprios

desenvolvimentos da nossa civilização, e que o nosso desenvolvimento material, técnico, económico tenha produzido subdesenvolvimento mental, psíquico, moral.

Importa reflectir sobre todos estes dilemas, reorientar os nossos rumos pessoais e colectivos, mudar os nossos hábitos de consumo, procurando reintegrar o masculino e o feminino como forças estruturantes da *psique*, na perspectiva da psicologia analítica junguiana, em que o homem possui também o elemento feminino *anima*, no seu interior, e a mulher, por sua vez, contém de igual modo o elemento masculino *animus*. Daí a necessidade de termos consciência desta polaridade inerente ao homem e à mulher, como forma de transcendermos e unirmos as polaridades dos opostos em cada um de nós, e constituirmo-nos como seres equilibrados e inteiros.³

Não menos importante se revela a procura de uma valorização equipolente do espírito e do intelecto, de forma a viabilizar a nossa existência enquanto espécie.

Em suma, teremos de **reformular** integralmente a nossa **filosofia de vida** tomando como **paradigma as mundividências de escritores como Leslie Silko e James Redfield, cujas obras anunciam todo o potencial espiritual escondido em nós, convidando-nos a percepcionarmos a dimensão sagrada da vida de forma a empreendermos com consciência a caminhada que conduz à Integração, à Unidade, à Totalidade, tão preconizada pelos Transcendentalistas e pelos próprios nativos americanos, através do Red Road, a via amorosa e espiritual que nos levará a vivenciar a nossa existência de forma plena e cabal.**

³ Será importante ler algumas passagens sobre o *mito do andrógino* que é explicado, de forma sintética, por Jean Chevalier e Alain Gheerbrant no *Dicionário dos Símbolos*, 66-67.

3. Leslie Marmon Silko e James Redfield: considerações sobre o caminho a percorrer, capítulo a capítulo

Os dois autores têm nacionalidade americana, mas são oriundos de culturas diferentes: Leslie é de ascendência pluriétnica (em suas veias corre sangue índio, mexicano e branco), enquanto James Redfield provém da *mainstream*. Não obstante os vectores temáticos em que estão alicerçadas as suas obras sejam divergentes, **ambos partilham do mesmo ponto de vista, em termos da abordagem que fazem da espiritualidade – we are One, we are All Related.**⁴ Silko, no seu romance *Almanac of the Dead*, analisa com dureza a cultura euro-americana, dessacralizada e fragmentada, descrevendo com um realismo por vezes inquietante, **as perturbações do foro psíquico** que podem conduzir à prática de actos sórdidos, assim como os **problemas sociais, económicos, ecológicos e humanos decorrentes da dissociação entre o masculino e o feminino, o profano e o sagrado**; já Redfield, fruto da sua formação como terapeuta e do contacto com filosofias orientais, propõe, nos seus quatro romances, **o antídoto para que sejam ultrapassadas as fragilidades de um paradigma socio-económico e cultural que ainda preza a posse material em detrimento da essência humana, ao mesmo tempo que procura acordar no leitor imagens arquetípicas que o religam a um passado longínquo em que havia uma ligação e total interdependência entre todos e tudo, experienciando a Unidade preconizada pela filosofia perene.**⁵ Não havendo provas de que os dois autores se conheciam ou conhecessem a produção literária um do outro, é importante **observar a complementaridade que se estabelece**

⁴ Este princípio é privilegiado em todos os romances de Leslie Silko e James Redfield.

⁵ Sobre esta matéria, consulte-se, por exemplo, Aldoux Huxley, *The Perennial Philosophy*, New York: Harper, 1945; Huston Smith, *The Religions of Mankind*, New York: Harper and Row, 1958.

entre as suas obras e temáticas, *Almanac of the Dead* e *The Celestine Prophecy. An Adventure, The Tenth Insight. Holding the Vision, The Secret of Shambhala. In Search of the Eleventh Insight, The Twelfth Insight. The Hour of Decision*. Foi a constatação desta **proximidade ideológica e temática**, desta **partilha de ideais compatíveis** que nos concitou a proceder à **análise da forma** como os dois autores, através de uma linguagem diferente, apelam a uma mudança de paradigma, cujos pré-requisitos, sejam o respeito e aceitação da alteridade e a reverência pelo mundo natural, de forma a tornar **actualizável o ideal de amor universal e de unidade**. No entanto, ao longo da dissertação, será dado **maior destaque à obra de Leslie Silko uma vez que *Almanac of the Dead* dá ensejo a uma análise mais aprofundada da sociedade euro-americana e das consequências psico-sociais e ambientalistas que o paradigma científico dominante tem acarretado**. Por sua vez, e considerando que o **tratamento destas problemáticas por parte de Redfield é menos exaustivo do que a abordagem feita por Silko, também a análise das suas obras será menos aprofundada**. Com vista a uma **fundamentação teórica mais abrangente e sustentada**, passível de dar ensejo a uma reflexão sobre o percurso que os Estados Unidos têm vindo a percorrer desde a sua fundação, **outros teorizadores e analistas serão também invocados**.

A introdução de **um primeiro capítulo** enquadrante sobre a importância da Literatura Nativo-Americana com referência a outros autores de ficção, particularmente a Scott Momaday⁶ e à escrita nativa de autoria feminina,

⁶ A produção literária de Leslie Silko apresenta semelhanças significativas, em termos de temática e estrutura, com a obra de Momaday, como comprovam os romances *Ceremony* e *House Made of Dawn*, respectivamente. As duas obras relatam as histórias de dois Índios, Tayo e Abel, filhos ilegítimos de mães índias e de pais desconhecidos, que regressam à reserva depois de terem estado na guerra. Os dois sofrem as consequências da alienação cultural. A paz é reencontrada através do regresso às raízes tradicionais e através de cerimónias e rituais de cura. O homem branco é, em ambos os romances, associado ao mal.

revelou-se pertinente porque, se analisarmos com acuidade as indagações feitas por Rifkin, acerca das fragilidades do mundo actual, mencionadas anteriormente, constatamos que muitas das respostas a essas questões poderão estar na matriz ideológica em que assenta a tradição oral dos Índios. Esta, por sua vez, serve de base à Literatura Nativo-Americana da época contemporânea, que enquadra os trabalhos de Leslie Silko.

Subjacentes à tradição oral, estão ensinamentos milenares que se ligam aos povos indígenas do Continente Americano. A tradição oral dos Nativos Americanos divergia da tradição europeia na medida em que, para os índios, esta sempre foi, e ainda é, uma “**living entity**”, ainda que ambas assentassem no pressuposto de que a Terra deveria ser reverenciada. Os mitos, as lendas, as histórias, as canções, as crenças religiosas não serviam apenas como forma de entretenimento, mas ensinavam a viver de acordo com o sagrado e forneciam os modelos para a conduta humana, conferindo significação e valor à existência dos Índios. A essência da tradição oral inerente ao “modo de vida” não se perdeu na totalidade estando, na época actual, a ser revitalizada, em muitas comunidades por etnólogos e mitólogos. (A importância da tradição oral será abordada no primeiro capítulo e como conclusão deste estudo). A este respeito, Momaday refere:

The works of Indian poets proceed from the oral tradition, I believe. That tradition is there in the background, and it can scarcely be ignored. We are talking about sensitivity to **language**, a faith in the **efficacy of the word**. That is an important legacy for the Indian writer. Beyond, there are certain themes, certain attitudes and perceptions that demand expression. Among these are the **relationships between Man and other creatures of the earth**,

between Man and the landscape, between Man and supernatural beings. (King, “A *MELUS* Interview: N. Scott Momaday – Literature and the Native Writer 154-155, ênfase nossa)

São esses temas, essas atitudes e percepções, assim como a compreensão do mundo físico e da Terra como uma entidade espiritual, de que Momaday fala em diferentes entrevistas e realça em *The Man Made of Words*, de uma forma eloquente e abnegada, que representam a pedra basilar do estudo que pretendemos realizar, tendo por base *Almanac of the Dead*, com um enfoque mais profundo, e a “Série Celestina”.

À semelhança do que acontece nas narrativas orais, esta dissertação tem uma natureza circular, começando com uma dilucidação de vários vectores temáticos (explicitados no primeiro capítulo), no sentido de dar resposta à questão central : “From where could an alternative ideal of good life emerge?”

Em *The Man Made of Words*, Momaday foca a importância da palavra, da linguagem, seja oral ou escrita, veiculada pelo escritor, pelo *storyteller* moderno, porque através dela o indivíduo adquire existência, é construído, é moldado. Mathias Schubell, utilizando o pensamento de Marcel Proust, sintetiza o poder da escrita que Momaday tão ferverosamente reverencia: “Marcel Proust suggests that life can be restored, illumined, realized within the confines of a book. Through a work of art, a book, we defy oblivion and the inevitability of death” (“An Interview with N.Scott Momaday” 84). Mais adiante, na entrevista, Momaday acrescenta a este pensamento:

You grow up into an understanding of language and through that to an understanding of yourself. That’s how it has to happen. We are determined by our language; it holds the limits of our development.

We cannot supersede it. We can exist within the development of language and not without. The more deeply you can become involved in language, the more fully we can exist. (86)

De facto, para Momaday, o exemplo vivo do *storyteller* detentor do poder criativo da palavra, o verbo funciona como um “feitiço” capaz de actuar a nível da *psique* do leitor ou ouvinte e acordar nele memórias de um passado longínquo, capazes de o (re) estruturar. Por isso é que determinados autores, conjuntamente com as suas obras, se tornam grandes inspiradores e muitos deles universais.

Momaday, para muitos autores índios, tornou-se o símbolo da criatividade, da força e da tradição oral, como se infere das palavras de Bruchach, aquando da entrevista ao escritor:

Paula Gunn Allen said that reading *House Made of Dawn* was one of the major turning points in her life. It made things possible for her that were never possible before. And it is certain that you’ve been a very important inspiration for many Indian writers. Just the fact that the two best anthologies of American Indian writing, *Carriers of the Dream Wheel* and *The Remembered Earth*, both draw their titles from your work, is a very clear indication of how important people think you are to them. (“The Magic of the Words: An Interview with N. Scott Momaday” 110)

Na nossa opinião, **o título do poema escrito por Momaday “Carriers of the Dream Wheel”, que deu o nome à referida antologia, remete-nos para autores como Leslie Silko e James Redfield, arautos de um novo paradigma, mais humano e ético. Para nós, eles são *Carriers*, “vozes” transmissoras de**

histórias, mitos, cosmovisões, visões, filosofias que fazem movimentar a ***Dream Wheel***, “roda dos sonhos” que catapulta palavras, memórias e imaginação que permitirão ao sujeito dar sentido à vida e encontrar a **Unidade** (Wholeness). Assim, é, em sentido figurado, o eficaz poder da *Wheel* que convoca os leitores a criar e a seguir o caminho espiritual de povos para quem a Vida é percebida na sua totalidade. Também, no mesmo poema, o verso, “**Come, come**”, **metaforiza o convite de Silko e Redfield à humanidade**.

De facto, **estes dois escritores**, ao longo das suas obras, afloram **preocupações, temas e remetem para soluções**, que são **centrais na obra de Momaday**, como se depreende da alocução do escritor: “[...] **the world** at large is **ready to listen** to what the **Indian** has **to say**. It’s ready **to appreciate** the **traditions** and **values** as it has never been before” (Costo, “Discussion: The Man Made of Words” 12, ênfase nossa). Noutra entrevista, passados doze anos, continua a reiterar: “**The American Indian** is **indispensable** to the **soil** and the **dream** and the **destiny of America**” (Bruchac, “The Magic of Words: An Interview with N. Scott Momaday” 109, ênfase nossa).

Também, abordaremos, ainda que brevemente, a questão da **escrita no feminino**, indicando as preocupações subjacentes à escrita de algumas autoras contemporâneas índias. Mais do que nunca, **as mulheres de ascendência índia** estão a **desencantar a sabedoria matrilinear**, que valorizava e, em alguns casos, ainda celebra o **sagrado feminino** de onde provinha a sua força (*empowerment*, conceito que será sucintamente discutido no capítulo seguinte). A cultura matrilinear, com uma profunda ligação à terra e com uma percepção fisionómica da realidade, é essencial a uma vivência equilibrada com todos os elementos da teia da vida.

Ainda em relação a Scott Momaday e a Leslie Silko, é pertinente referirmos que, de certo modo, o sucesso de Momaday criou um clima de receptividade para

a Literatura nativo-americana, o que possibilitou a aceitação, por parte da crítica dos textos de Silko. Por sua vez, a escritora serviu de modelo para toda uma geração de jovens escritores índios, principalmente mulheres. Lembremos, a este propósito, que a colectânea de poemas e de contos de escritoras nativas americanas *That's What She Said*, editada por Rayna Green, é dedicada "To Leslie Silko, who cleared the way."

No segundo capítulo, faremos uma análise psico-social e cultural do romance *Almanac of the Dead*, em que o diálogo entre ficção e realidade é muito próximo, como se irá discutir ao longo deste estudo. É, de facto, graças à dialéctica que ficção e mundo empírico mantêm entre si que o leitor pode aferir as causas subjacentes ao comportamento desumanizado das personagens, em questões de ética e moral, assim como averiguar das perturbações psicológicas de personagens que representam sujeitos reais, moldadas por uma sociedade onde impera a supremacia da ordem fálica, a lei paterna ou a autoridade imposta pelo Nome-do-Pai, um conceito elaborado por Lacan⁷ e de acordo com o qual o acesso ao domínio do Simbólico ou da Linguagem é viabilizado pelo pai terreno que age em Nome-do-Pai que é Deus. Tendo em conta a diegese de *Almanac of the Dead*, é pertinente lembrar os argumentos de Wolfgang Iser acerca do potencial da literatura para desvendar aspectos do real que são recônditos: "Literature reflects life under conditions that are either not available in the empirical world or are denied by it. Consequently literature turns life into a storehouse from which it draws its material in order to stage that which in life appeared to have been sealed off from access" (citado em David L. Moore, "Silko's Blood Sacrifice"

⁷ Para Lacan, o pai, aquele que dá o nome ao filho e encarna a autoridade, será o representante da Lei. O Nome-do Pai é o significante dessa função paterna, como uma chave que abre, ao sujeito, o acesso à estrutura simbólica e que lhe permitirá nomear seu desejo. Assim a função do pai é unir um desejo à Lei. Daí que Lacan veja, no declínio da "imago" paterna, uma fonte privilegiada de neuroses contemporâneas. (Burgoyne, *The Klein-Lacan Dialogues* 105-124)

151). Daí decorre a importância de escritores contemporâneos nativos, entre os quais Gerald Vizenor, prolífico escritor e professor de estudos americanos na Universidade do Novo México, e Silko, considerada pelo *New York Times Review* como a escritora nativa americana mais talentosa da sua geração. Através da recuperação de acontecimentos remotos, Silko e Vizenor reescrevem a própria História: “ [they] write as a way of gaining access to stories that history makes inaccessible” (151). O propósito que Silko se propõe cumprir é efectivamente o de resgatar a história dos povos indígenas. Igualmente, Joy Harjo, conceituada poetisa índia, reitera este desígnio ao longo da sua escrita, conforme João de Mancelos nos diz: “[...] her poetry [Harjo’s poetry] reveals what the European American Historians were hiding and denounces distortions of narratives of the nation” (“Transfix me with Love: Joy Harjo’s Discourse of Memory and Reconciliation” 3). Contudo, cabe aqui referir que fazer a história destes povos implica um incontornável problema relativamente às fontes. Os escritores nativos pertencem já à segunda e terceira geração de *native americans*, meros transmissores de histórias e de acontecimentos em que não houve uma participação efectiva, podendo ocasionar uma reinvenção da própria história, uma vez que as tradições orais, dada a sua natureza, são mais flutuantes. Daí, por vezes, a necessidade de apresentar as perspectivas dos dois lados, de forma a reescrever a história, para que a outra versão da história possa também ganhar rosto.

Para Silko, *Almanac of the Dead* simboliza a luta épica de um povo que durante cinco séculos se viu privado da fonte da sua sobrevivência, da sua sabedoria, do seu poder e da sua identidade – a terra ancestral. Além disso, a autora pretende ainda chamar a atenção para a fragmentação da sociedade euro-americana assente apenas em valores patriarcais, simbolizados no falo e no

*logos*⁸, despojada de valores espirituais, de valores da afectividade ligados aos arquétipos femininos.

Roger Housden, escritor e pesquisador de tradições sagradas, na sua obra *Sacred America*, expõe as coordenadas do seu pensamento, que em muito se assemelham às de Silko em relação ao perigo de um raciocínio fragmentado (o modelo binário do ou/ou) que predomina no meio universitário americano, para quem “the word spiritual is subjective, and therefore dangerous” (52). No entanto, o reitor da Universidade de Wellesley, explica a Houston que a porta se está a abrir para um sistema de pensamento mais abrangente, mais integrador:

It's no accident that this is all beginning in a women's college. The president here is a great example of someone who is truly wishing to embrace the intellectual and the spiritual, without needing to reject the one or the other. It is hard for her, though; there is a lot of opposition. What do you expect after centuries of domination by a worldview that values only reason and objectivity? (*Sacred America* 52)

É este mundo fragmentado, centrado apenas na Lei, Ordem e Poder, gerador de alienação, conflitos e sofrimento, que Silko tão bem retrata em *Almanac of the Dead*. Assim, no primeiro capítulo, procederei à análise do trajecto encetado pelas personagens em *Almanac of the Dead*, mobilizando, numa perspectiva sincrética, porém crítica, conceitos do domínio da psicanálise, como por exemplo o conceito de pulsões, *life instinct* e *death instinct*, enunciadas por Freud, a teoria de Melanie Klein, sobre a existência, também, de uma pulsão

⁸ *Logos* (STUVW, *palavra*) é um conceito filosófico. A capacidade de racionalização individual ou o princípio da Ordem e da Beleza. "No princípio era a Palavra, e a Palavra estava com o Deus, e a Palavra era [um] deus" (João 1:1.).

ligada à destruição, *death instinct* e de “bons e maus seios”, ou a imagem especular e a metáfora paterna, de inspiração lacaniana.

A tessitura deste segundo capítulo constrói-se à volta do pressuposto de que foi a ruptura com o sagrado dito feminino, com a essência dita feminina, com uma visão mais abrangente e não fragmentada, sensível, intuitiva e integradora do *eu* que deu origem à incapacidade, por parte do sujeito, de (re)conhecer a sua identidade a partir da interiorização (que nunca ocorreu) de uma imagem gestaltiana de si próprio. Assim, os sujeitos com os quais quotidianamente interagimos parecem não-sujeitos, uma vez que a sua identidade nunca deixou de ser truncada. Efectivamente, a indiferença com que se trata *o outro* e o caos que impera em todos os sectores da vida, é o resultado do estabelecimento e vigência de formas de organização social assentes em pressupostos patriarcais que têm vindo a obrigar o homem a recalcar todos os aspectos ligados ao Feminino e a valorizar a satisfação dos instintos mais primários, fundamentalmente o poder e a posse. Neste contexto, as vozes femininas resumem-se a ecos e os seus gestos a actos de mimese, como defende a psicanalista Luce Irigaray: “Therefore women are incapable of realizing whether some idea – Idea – in fact corresponds to themselves, or whether it is only a more or less passable imitation of men’s ideas” (*Speculum of the Other Woman* 342). A visão de Irigaray é, aliás, partilhada por muitos outros intelectuais e teorizadores, como Michael Ryan, que não deixa ele próprio de fazer referência à conhecida psicanalista:

All the abstract ideas of the male logos take on their shape and identity through their difference from the darkness of a matter that remains an unretrievable fringe around them. In its multiplicity and formlessness, female matter constitutes and simultaneously eludes rational man. [...] Irigaray proposes strategies for disrupting the

power of male discourse such as . . . developing a tactile style that emphasizes contact over separation, practising a decentered indeterminacy, refusing oppositional thinking [...]. (*Literary Theory: A Practical Introduction* 103)

Do exposto, pode depreender-se que o sujeito se rege por comportamentos em certa medida maniqueístas, revelando-se incapaz de conjugar *Logos*⁹ e *Eros*. Por outras palavras, aliena-se e perde a capacidade para lidar com o mundo das emoções e dos sentimentos, tornando-se violento e agressivo, regredindo a um nível de consciência primitivo, conforme evidencia o comportamento das personagens masculinas de *Almanac of the Dead*. No entanto, também se constata que a mulher tem vindo a abdicar do seu potencial semiótico o que se tem reflectido na masculinização do mundo, que, em detrimento dos valores atribuídos à feminilidade, se tem vindo a apoiar em princípios morais inflexíveis e em convicções estereotipadas e castradoras (como se irá inferir pela análise das personagens femininas de *Almanac of the Dead*) propiciadoras de atitudes de ganância e de individualismo exacerbado. Por outras palavras, dado que a mulher não foi capaz de opor-se à ordem vigente, também ela tem vindo a assumir comportamentos que se enquadram numa mesma dialéctica de agressividade generalizada. Daí poder vir a concluir-se que o fosso anímico actual se alimenta do divórcio perigoso entre *Logos* e *Eros*, entre a razão e o sentimento/instinto. E, por isso, a sociedade racionalista, intelectual e científica revela-se estéril e incapaz de responder às necessidades inconscientes do Homem, como adverte

⁹ Jung, no início dos seus escritos, equacionou o conceito de *Logos* com a consciência masculina e *Eros* com a consciência feminina. Mais tarde, nos estudos alquímicos realizados, relacionou *Logos* com a consciência solar e *Eros* com a consciência lunar.

Carl Jung. Apoiando-se em depoimentos de muitos colegas e pacientes e nas suas próprias observações aquando das viagens ao continente americano, Jung alerta, numa entrevista que remonta a 1931, ao referir-se à América:

We are awakening a little to the feeling that something is wrong in the world, that our modern prejudice of overestimating the importance of the intellect and the conscious mind might be false. We want simplicity. We are suffering, in our cities, from a need of simple things. We would like to see our great ... terminals deserted, the street deserted, a great peace descend upon us. (Sabini, *The Earth Has a Soul: The Nature Writings of C.G. Jung* 8)

Jung observa assim, de forma premonitória, que a América corre o risco de ser devorada pela Técnica e Ciência, se, num desejo incontável por posses materiais, persistir nas suas práticas de subjugação dos grandes espaços selvagens, em detrimento da sua identificação com as forças telúricas e do reconhecimento de união e pertença a um Todo e da interligação e interdependência existente entre todos os elementos e seres que habitam o planeta. Jung afirmou ter encontrado em muitos dos seus pacientes americanos uma componente psíquica de origem indígena que reenvia o ser humano a um modo de vida consentâneo com a unidade e interligação de todos os elementos da natureza (Gustafson, *Dancing between Two Worlds* 40). Em seu entender, foi o corte com esses níveis mais profundos da *psique*, com a “indigenous soul” que habita dentro do homem que provocou uma alienação do eu mais profundo do ser humano, da terra como lar e da sabedoria adquirida ao longo do seu passado evolutivo. Jung é o primeiro psiquiatra contemporâneo a dar destaque à dimensão cósmica da *psique* humana: “The psyche is not of today; its ancestry goes back

many millions of years. Individual consciousness is only the flower and the fruit of a season” (Gustafson, *Dancing between Two Worlds* 45). O psicanalista estava convicto de que a *psique* humana contém vastos mistérios que transcendem as nossas noções de tempo e de espaço e de que o macrocosmos se manifesta no microcosmos da *psique* humana, isto é, cada ser contém o universo todo, não existe separação entre a mente individual e a universal.

Uns anos mais tarde, em 1957, Jung, em entrevistas académicas com o Professor Richard Evans, afirmou mesmo: “America was so uprooted and divorced from Nature that the ‘real, natural man’ was in open rebellion against the utterly inhuman form of life” (Sabini, *The Earth Has a Soul: The Nature Writings of C.G. Jung* 9); e daí os sintomas de rebelião moral e sexual na juventude assim como o abuso de drogas. Na sua opinião, algo devia ser feito para compensar a perda de ligação à Mãe-Terra, ao universo dos sentimentos e dos instintos de forma a equilibrar o fascínio patológico pela conquista, celeridade, sucesso e tecnologia.

No terceiro capítulo, tendo ainda como suporte o romance *Almanac of the Dead*, embora já fazendo alusões à obra de James Redfield, iremos fazer uma leitura do impacto que teve, na nossa civilização, nomeadamente na sociedade americana (em que o mito do herói da fronteira, como arquétipo do homem americano parece continuar bem enraizado), a recusa de conceder um lugar essencial aos valores tradicionalmente associados ao feminino, menosprezando a componente feminina de todo o sujeito. O medo e consequente recalçamento da componente afectiva (commumente associada à semiótica do feminino) teve, como Silko e Redfield desvelam, consequências sociais, económicas e ecológicas graves. Assim, **as obras destes dois autores têm como objectivo concitar o leitor a rever as duas principais premissas em que assenta o modo de vida das sociedades tecnológicas e materialistas:**

- a premissa de que a finalidade da vida é o prazer máximo, definido como a satisfação de todos os desejos ou necessidades subjectivas do Homem (hedonismo radical);

- a premissa de que o egocentrismo, o egoísmo, a competição e a avidez que a sociedade necessita de gerar a fim de assegurar o seu funcionamento, conduzem à harmonia e à prosperidade.

A crise económica que atravessamos, nas sociedades do ocidente, tem revelado o lado falacioso destas premissas, ainda que os nossos empreendimentos tenham sido importantes. A sociedade mantém-se desvinculada do Todo ao qual pertencemos e do qual somos interdependentes; o sujeito dilui-se no caos e imerge na desordem espiritual em que o contacto com a realidade interior desaparece e o pensamento se desenvolve à margem dos afectos. Persuadimo-nos, no entanto, de que o nosso modo de vida nos proporciona mais felicidade do que aquele que qualquer outra geração terá podido fruir, tentando assegurar aos jovens que nenhum desejo ficará por concretizar e que nada está para além do nosso alcance. Imperam os discursos falaciosos, graças aos quais a aparência se torna mais consistente do que a essência, e o culto da primeira se transforma numa espécie de credo que nos é reiterado sem cessar. De forma a desmontar estes discursos falaciosos justifica-se fazer referência, ainda neste capítulo, através de *Almanac of the Dead*, ao tratamento dos Negros na sociedade norte-americana de forma a desmontar como falácia o discurso dos governantes americanos, segundo o qual o *modus vivendi* de todos os grupos e classes sociais se caracteriza pela coerência, unidade e integração. Na verdade, Leslie Silko, ao longo de *Almanac of the Dead*, dá um grande relevo à exploração sofrida pelos Negros que, na sua opinião, se assemelha às vicissitudes e injustiças sofridas pelos povos nativos do Continente Americano, conforme se infere de uma entrevista concedida a Laura Coltelli, em

que frisa que *Almanac of the Dead* é “acerca da escravatura e do outro” (*Almanac of the Dead: An Interview with Leslie Marmon Silko* 132). Posteriormente, em 1995, a propósito de *Almanac of the Dead*, Silko refere ainda: “You know the U.S. government to me is an illegitimate government; it is founded on stolen land and blood of the African slaves and the Native American slaves. Somebody has to tell the truth” (Thomas Irmer, “An Interview with Leslie Marmon Silko” 160). Para a escritora, a história dos Índios e dos Negros, nos Estados Unidos da América, está interligada, chegando mesmo em *Almanac of the Dead* a aflorar o cruzamento destas duas raças, fruto da fuga de escravos negros para território índio: “From the beginning, Africans had escaped and hid in the mountains where they met up with survivors of indigenous tribes hiding in remote strongholds. [...] Right then the magic had happened: great American and great African tribal cultures had come together to create a powerful consciousness within all people. All were welcome – everyone had been included” (416). E, através da personagem Clinton, um veterano da guerra do Vietname, de ascendência negra e Cherokee, reitera a necessidade de se dar a conhecer a história verdadeira de milhares de Índios Negros espalhados pelas Américas, cujas vozes foram remetidas ao silêncio, como se nunca tivessem existido: “CLINTON’S FIRST BROADCAST in the reborn United States was going to be dedicated to the children born to escaped African slaves who married Carib Indian survivors” (410, ênfase original).

Por sua vez, William Loren Katz, em *Black Indians: A Hidden Heritage*, dá a conhecer aos americanos o relato comovente de duas culturas unidas na luta pela liberdade e igualdade na América. Ao longo da história da América, Negros e Índios foram colocados de uma forma ardilosa uns contra os outros, de forma a impedir a sua união na luta contra um governo que os explorava e discriminava:

To prevent Africans and Native Americans from uniting, Europeans played skillfully on racial differences and ethnic rivalries. They kept the pot of animosity boiling. Whites turned Indians into slavehunters and slaveowners, and Africans into “Indian-fighters”. Light-skinned Africans were pitted against dark-skinned, free against enslaved, Black Indians against “pure” Africans or “pure” Indians. (13)

Apesar de todas as tentativas para ocultar este legado histórico, há finalmente uma tentativa de reexaminar as origens de muitos Negros e Índios, para, finalmente, ser redescoberto um passado comum, em que os genes de Negros e Índios se juntaram dando origem aos denominados *Black Indians*, muitos deles a viverem actualmente em Boston, Chicago, Denver, Detroit, Cleveland. Segundo Katz, os antepassados dos Índios Negros, no meio de violência e fuga, conseguiram vivenciar o real espírito de Fraternidade e Solidariedade que a América tanto sonhou concretizar: “The ancestors of Black Indians often created – or died in the attempt – an American sisterhood and brotherhood we have tried to attain. They did this under terrible circumstances and in the face of armed opposition” (18).

Assim, contrariamente ao que as forças do poder pretendem fazer crer ao mundo inteiro, entre os Negros e Índios Negros, como entre inúmeras outras minorias étnicas, fruto da discriminação a que têm sido sujeitos, impera ainda um forte sentimento de desorientação e fragmentação, que poderá ser minorado através do sentimento de união e inclusão real e inequívoca.

Continuando a ter por base a realidade americana, ainda que fazendo também referência à sociedade mundial em geral, procuraremos demonstrar que o mundo chegou a um ponto muito problemático, em que a guerra, genocídio, fome, epidemias e sociedades em colapso são centrais à conjuntura sócio-política

e económica em que se vive, levando Jeremy Rifkin a chamar a atenção para o logro em que se tornou o Sonho Americano:

The American Dream is largely caught in the death instinct. We seek autonomy at all costs. We overconsume, indulge our every appetite, and waste the Earth's largesse. We put a premium on unrestrained economic growth, reward the powerful and marginalize the vulnerable. We are consumed with protecting our self-interest and have amassed the most powerful military machine in all of history to get what we want and believe we deserve. We consider ourselves a chosen people and, therefore, entitled to more than our fair share of the Earth's bounty. Sadly, our self-interest is slowly metamorphosing into pure selfishness. We have become a death culture. (*The European Dream* 379)

Na opinião de Rifkin, os americanos são os consumistas mais vorazes a nível mundial, daí a denominação *death culture*, visto os significantes, consumo e morte, estarem intrinsecamente ligados. Rifkin explica que o termo “consumption” remonta ao início do século XIV, com raízes tanto inglesas como francesas e faculta uma perspectiva diacrónica das diferentes acepções da palavra até à actualidade, de forma a dar validade às suas conclusões:

Originally, to “consume” meant to destroy, to pillage, to subdue, to exhaust. It is a word steeped in violence and until the twentieth century had only negative connotations. Remember that as late as the early 1900s, the medical community and the public referred to tuberculosis as “consumption”. Consumption only metamorphosed

into a positive term at the hands of twentieth-century advertisers who began to equate consumption with choice. By the last quarter of the twentieth-century, at least in America, consumer choice began to replace representative democracy as the ultimate expression of human freedom, reflecting its hallowed status. (379).

É pertinente lembrar que a economia americana está assente numa economia de mercado, em que o cidadão é incentivado a gastar, através de uma publicidade agressiva; nos períodos pós-guerra, esse consumo ainda é mais estimulado, de forma a reerguer a economia: “we must consume more and more, whether we want to or not, for the good of our economy” (Packard citado em Singer, *How Are We to Live?* 89). No entanto, Rifkin, à semelhança do que já defendia Freud, acerca do princípio das pulsões, reconhece que se o sentimento de responsabilidade pessoal puder desvincular-se do *death instinct* sendo posto ao serviço do *life instinct*, a América poderá vir a tornar-se um exemplo para o mundo. Deste modo, a América está associada novamente ao desejo de re-instauração de um Novo Éden, tornando-se numa utopia realizável inscrita, no imaginário do homem, como um Novo Mundo.

Housden também acredita que esta nação jovem contém em si todos os ingredientes para a consecução deste ideal, como se descortina através do título, “Divine New York”, dado pelo escritor a um dos capítulos do seu livro, *Sacred Journeys in a Modern World*, ao mesmo tempo que inicia o respectivo capítulo com uma citação de H. L. Mencken: “ [New York]... the terrible Jerusalem of the New World” (37). E, numa passagem posterior, Housden sustenta que Nova Iorque, à semelhança de todas as cidades, desafia o vórtice da confluência do secular e do sagrado, sendo a perfeita consagração do mundo dual:

I know New York is a tough place; I know people are murdered and abused here every day; I know it is a world of concrete canyons and towering monuments erected in honor of greed and power; I know about the holes in the street, the piled-up garbage, the noise, the intensity that has wired you all hours of the day. I know all that; I do not deny it. I have been here before. And I know New York is something else besides. (38)

Essa intuição, para além do visível, acerca de Nova Iorque, o ícone da América, é alargada por Housden à nação inteira, depois de ter penetrado no vasto território americano, num profundo desejo de encontrar e sentir *in loco* o pulsar inspirador do seu coração.

Assim, **no quarto capítulo** procuraremos sustentar que a grande nação americana, ainda “adolescente”, a América celebrada por Walt Whitman em “I Hear America Singing” e “Song of Myself” poderá estar finalmente disposta a emergir e tornar-se num pólo real de integração de culturas, num verdadeiro exemplo de uma sociedade de inclusão, à semelhança das sociedades dos povos nativos. Tomemos como exemplo a fala de Roger Housden, reveladora do seu optimismo em relação à sacralidade que ainda subjaz à sociedade americana e que poderá ainda ser resgatada:

Emerson, Thoreau, and Whitman, all sang the glory of a beautiful America yet to come. Their dreams are still in the making, but if they were here at the dawn of the twenty-first century they would be as inspired as they would be horrified. They'd be horrified, of course, by the state parks turned theme parks, a lame government, the media mediocrity, the stultifying sameness of Main Street, the death of

imagination in the arts establishment and in civic life. Yet I believe they would be truly inspired by all the ways that the human spirit of grassroots America is pushing itself up through layers of institutional concrete like so many irrepressible sunflowers. (*Sacred America* 13)

Estas alusões à América mostram que esta nação se tornou, ao longo de três séculos, num símbolo vivo de contrastes profundos, de amor e ódio, oferecendo, segundo uma terminologia kleiniana, o seu *bom seio* a alguns grupos sociais e o *mau seio* a outros. Como observa Housden, a América, enquanto construção ideológica e mitológica, é emblemática dos contrastes e dicotomias que as sociedades contemporâneas do ocidente bem evidenciam: “[...] more than any other place in the world, America is a country of the imagination. It has lodged itself in the minds of people everywhere as a living symbol of the best, and also the worst, of civilization at the start of the new Millenium” (11). Na tentativa de esculpir uma imagem mais harmoniosa da América, passível de a reabilitar aos olhos da Humanidade, Housden defende, ao longo das suas obras, que este país contém em si o gérmen do sagrado e da unidade já preconizado pelo profeta Edgar Cayce, vidente norte-americano, conhecido como o “Profeta Adormecido”, numa das muitas premonições acerca dos desígnios espirituais reservados à América. Assim, à semelhança de Cayce, Housden, nas margens do Rio Ganges, pressentiu que “India, for all its living spiritual wisdom, is not the land that holds the seal of the sacred for the next Millenium. That country is America. From that moment on, the desire to explore that intuition for myself would not let me rest [...]” (11).

Também a análise das obras de Redfield nos permite aferir em que medida a preocupação com o sagrado começa paulatinamente a alojar-se no coração de uma América que começa a aceitar a ideia de miscigenação e multiculturalidade

como uma bênção; uma nação que ainda pode cumprir o objectivo – para o qual supostamente foi pré-destinada – de mitigar a fome (e a frustração e ansiedade supervenientes) de todos aqueles que fogem, em sentido figurado, do *mau seio* que os priva de alimento. Esta América é a pura antítese da sociedade falocêntrica cujas vicissitudes Silko denuncia implacavelmente em *Almanac of the Dead*, romance de cuja análise nos ocuparemos no segundo e terceiro capítulo. **O novo mundo pressentido por Housden e, no universo ficcional, por Redfield, poderá ser aquela nova terra que Silko leva o leitor, no final de *Almanac of the Dead*, num sinal de esperança, a vislumbrar:** “Now it was up to the poorest tribal people and survivors of European genocide to show **the remaining humans** how all could **share and live together on earth**, ravished as she was” (749, nossa ênfase).

Também Campbell, na sua obra *The Hero with a Thousand Faces*, sugere que a destruição possa ser condição *sine qua non* para que a vida se renove depois da sua permanência nos sub-mundos, onde a dor e o caos imperam. Qual Fénix renascida das cinzas, também o herói pode metaforicamente “nascer de novo”. Campbell acredita ainda que “Perhaps some of us have to go through dark and devious ways before we can find the river of peace or the highroad to the soul’s destination” (21). O herói vai passando por transformações até redescobrir a sabedoria, o “antídoto”, que lhe permite restaurar o equilíbrio na sociedade. A América, por sua vez, tem ao longo destes três séculos avançado com ousadia através de caminhos cheios de armadilhas e, por vezes, dúbios. Espera-se que, finalmente, possa emergir do mundo da “obscuridade”, mais forte e íntegra depois de ter recuperado algo esquecido, a sacralização da existência, não apenas por ela mas por toda a civilização, tornando-se a real portadora da Boa Nova.

Realmente, a América deseja ardentemente ser o Novo Mundo, a terra da oportunidade e um guia, um farol de moralidade para todo o mundo. Anseia por

actualizar estas imagens narcisistas de si própria exibidas, com orgulho, perante o mundo inteiro. Importa porém que a América tenha capacidade para se tornar humilde e flexível, propiciando assim o pretendido diálogo com o mundo. Por outras palavras, a América deve reapreciar a imagem que tem de si própria, de forma a (in)validar o significado da pirâmide presente no Grande Selo, assente sobre os princípios da liberdade e dos direitos humanos, que irá ser dilucidado no último capítulo.

Convém referir que Joseph Campbell, à semelhança de Housden, embora percepcionasse as atitudes e acções nefastas levadas a cabo em solo americano, nunca deixou de acreditar que o sagrado sempre esteve e continuava a estar subjacente ao espírito de criação dos Estados Unidos. Existe algo para além da agressão e da intolerância que só é atingido após a privação e o sofrimento. Para este mitólogo, professor e escritor, existe um “nível de sabedoria, para além dos conflitos entre ilusão e verdade, através do qual as vidas podem voltar a ser irmanadas” (*O Poder do Mito* xii). E, portanto, encontrar esse nível é a “questão primordial desta época”. Foi por isso, que, nos últimos anos da sua vida, ao aperceber-se de todo o sofrimento humano, Campbell procurou encontrar uma nova síntese entre espírito e ciência, em que uma não pode ser dissociada da outra. Para ele, não foi a ciência que diminuiu os seres humanos ou nos divorciou da divindade. Bem pelo contrário, as novas descobertas da ciência “nos aliam aos antigos”, por nos fornecerem as ferramentas que nos permitem reconhecer, no todo do universo, “um reflexo ampliado de nossa própria e mais íntima natureza. Assim somos, de facto, seus ouvidos, seus olhos, seu pensamento e sua fala ou, em termos teológicos, os ouvidos de Deus, os olhos de Deus, o pensamento de Deus, a Palavra de Deus” (xii). Bill Moyers, jornalista americano e comentador, revela-nos que a última vez que se encontrou com Campbell o questionou sobre a actualidade: “estamos participando, neste momento, de um dos grandes saltos do

espírito humano para o conhecimento, não só da natureza exterior, mas também do nosso próprio e profundo mistério interior?” (xii). Segundo Moyers, Campbell ponderou a resposta durante uns breves momentos e retorquiui: “O maior salto que já houve” (xiii). E, de facto, para ele a América, o repositório de uma sociedade multicultural, poderá dentro em breve dar as boas vindas a “um admirável futuro multicultural” e vir a transmutar-se num novo mundo, denominado por Roger Housden de “Sacred America”, no seu livro *Sacred America: The Emerging Spirit of the People*.

De facto, como se irá averiguar ao longo do quarto capítulo, James Redfield convoca a Humanidade para um reencontro com o Todo, com o Uno, alertando para a necessidade de nos desvincularmos do dualismo inerente ao processo de raciocínio do mundo ocidental, que opõe Ocidente (entendido como racional) e Oriente (entendido como emocional), pois dentro do ser humano habita a dualidade que tem de ser aceite e integrada. Nessa perspectiva, também o ser humano necessita da utilização equilibrada dos dois hemisférios cerebrais, o direito ligado à intuição, e o esquerdo ligado ao racional e ao masculino, dois estados de consciência que são complementares e essenciais para evoluir e enfrentar os desafios de um mundo fragmentado. A cooperação entre os dois hemisférios é fundamental para uma vivência integrada da vida, como defende Carl Sagan:

Não há como dizer se os padrões extraídos pelo hemisfério direito são reais ou imagináveis sem submetê-los ao escrutínio do hemisfério esquerdo. Por outro lado, o mero pensamento crítico, sem vislumbres criativos e intuitivos, sem a busca de novos padrões, é estéril e condenado. A resolução de problemas complexos em

circunstâncias novas requer a actividade de ambos os hemisférios cerebrais. (*Os Dragões do Éden* 196)

Mais adiante afirma: “Não conheço nenhum avanço significativo na ciência que não tenha exigido uma contribuição importante dos dois hemisférios cerebrais” (199). Por sua vez, Roberto Crema, com uma visão holística da vida, pondera que o hemisfério esquerdo representa o Ocidente interior, e o direito, o Oriente interior (*Introdução à Visão Holística* 55), com o intuito de ser reconhecida a necessidade de integração dos opostos e do ressurgir de uma nova consciência. A partir daí, poderá despertar uma nova estrutura mais integrada, integradora e fraterna, já que o verdadeiro equilíbrio conducente à Unidade vem da integração dinâmica dos pólos masculino e feminino, do *logos* e do *eros*, do hemisfério esquerdo e do direito do cérebro, das filosofias do ocidente e das filosofias provenientes do oriente e da mundividência dos povos nativos.

Ainda no quarto capítulo, apoiando-nos na caminhada cíclica da América concebida por Michael Salla em *The Hero's Journey toward a Second American Century*, procuraremos demonstrar que a América ainda poderá cumprir os seus propósitos e motivações de natureza filantrópica, idealizados por um número considerável dos seus cidadãos e devolver à Estátua da Liberdade a simbologia inerente à sua criação, conforme refere Housden: “The freedom of the human spirit is what our Lady stands for, impossible yet necessary dream of building heaven on earth. Not with the help of Congress, though. These are individual dreams, grassroot dreams. A lot of Americans are having them” (*Sacred America* 39).

Na **conclusão**, procederemos a uma síntese dos possíveis vectores de convergência entre os dois autores estudados e as duas culturas em que se enquadram.

4. Metodologia utilizada e observações várias

No que se refere à **metodologia utilizada**, importa salientar a sua natureza eclética, em que a leitura psicanalítica, também de natureza ecuménica¹⁰, ou seja, uma leitura que tem em conta o contributo dos vários teorizadores (Freud, Klein, Winnicott, Lacan, Kristeva, Jung, etc) com vista a uma maior abrangência dos factos, dialoga com o texto ficcional, com as teorias do mito, fundamentalmente o mito do herói e com os factos histórico-culturais, numa tentativa de enquadramento dos factores e motivações subjacentes ao desenrolar dos eventos que marcaram a História da América.

Este trabalho será redigido de acordo com os princípios propostos pela “Modern Language Association of America” (Gibaldi, *MLA Handbook for Writers of Research Papers*. 6th ed.). No entanto, para facilitar a leitura indicaremos sempre o título da obra ainda que possa eventualmente ser a única do autor, citada na bibliografia. Importa ainda referir que, relativamente a citações de fontes não directas, se optou pela terminologia portuguesa, (citado em), uma vez que o presente estudo foi escrito em português. Acrescente-se, também, que a sua redacção foi feita sem a utilização do Acordo Ortográfico de 1990, na medida em que o *corpus* desta dissertação foi redigido antes da entrada em vigor da obrigatoriedade de utilização do referido acordo.

No que se refere às nomenclaturas utilizadas, designamos os povos nativos do Continente americano por “Índios”, tendo sempre presente que essa designação engloba culturas diferentes, do mesmo modo que a designação

¹⁰ Julia kristeva sustenta que, actualmente, a psicanálise tem a tendência para a adopção de uma perspectiva ecuménica, que assenta no legado freudiano: “The history of the analytic movement combined with the current ecumenismo of its tenets (Freudian, Kleinian, Winnicotian, Lacanian and so forth) shows that despite various misunderstandings and impasses, Freud has staked out a path that all innovators must respect if they lay claims to psychoanalysis” (Kelly Oliver 217).

“Europeus” diz respeito a nações e culturas distintas, mas cuja raiz cultural é semelhante. Será também utilizado o termo “nativos americanos” para designar os povos “índios”, já que não existe consenso acerca da melhor expressão a usar. Iremos, de igual modo, empregar os termos “povos nativos” ou “povos indígenas” de uma forma indiscriminada, tendo em mente a ideia relativa aos primeiros povos locais. Para nos reportarmos à literatura destes povos, utilizamos a terminologia Literatura Nativo-Americana ou, simplesmente, Literatura Nativa, quando nos referirmos, de uma forma genérica, ao acervo literário da tradição oral.

Capítulo I. Um proêmio à Literatura Nativo-Americana

Grandfather,
Look at our brokenness.

We know that in all creation
Only the human family
Has strayed from the Sacred Way.

We know that we are the ones
Who are divided
And we are the ones
Who must come back together
To walk in the Sacred Way.

Grandfather,
Sacred One,
Teach us love, compassion, and honor
That we may heal the earth
And heal each other.

Prayer/Ojibwa¹

1. A Literatura Nativo-Americana e o seu reconhecimento

O estudo da literatura, qualquer que seja a sua origem, assenta, embora não se reduza, numa determinada cultura e consideramos que o fenómeno literário adquire uma maior compreensão quando interpretado à luz dos pressupostos culturais que lhe estão inerentes, já que, nas palavras de Porter, a Literatura “tells truths about the past that history cannot articulate” (“Historical and Cultural Contexts to Native American Literature” in *Native American Literature* 39). Esta evidência tem uma ressonância especial, como se depreende das palavras de Porter, no contexto dos nativos americanos porque, até ao fim dos anos sessenta e início da década de setenta, estes povos tinham sido ignorados ou,

¹ Jana Stone, *Every Part of this Earth Is Sacred* 89.

quantas vezes, sujeitos a más interpretações pela História da cultura dominante. Neste sentido, pretendemos, com este sub-capítulo, contribuir para o justo reconhecimento da importância da escrita dos povos nativos e salientar a sua capacidade para invocar um passado com directas implicações no momento presente. Daí se poder argumentar que as obras dos escritores Índios não são apenas ficcionais, mas, de facto, remetem para a realidade, como é o caso da escritora consagrada Leslie Silko que, através da obra ficcional *Almanac of the Dead*, descreve, com um realismo por vezes deprimente e confrangedor, a realidade do mundo contemporâneo, bem como aborda a colonização dos nativos e as vicissitudes por eles experienciadas.

Os nativos americanos continuam a lutar pela sua sobrevivência e a ser um exemplo de força e abnegação para todos os que entram em contacto com as suas culturas. Estes povos mostraram ser capazes de resistir à brutalidade sofrida às mãos dos colonizadores da qual resultou, ou a deslocação, ou destruição das suas sociedades tribais, a repressão e gradual extinção das suas línguas, a ameaça à sua vida espiritual e religiosa, entre outras vicissitudes. O percurso de Gerald Vizenor é um exemplo ilustrativo deste facto. Membro da tribo Chippewa, *White Earth Reservation*, de ascendência chippewa e francesa, foi considerado um dos escritores nativos contemporâneos mais produtivos e versáteis, como comprovam os mais de trinta títulos que se distribuem por diferentes géneros literários, (poesia, conto, romance, autobiografia), e ainda por textos jornalísticos, ensaios, assim como teoria e crítica. Vizenor desenvolveu o seu carácter em circunstâncias dramáticas que poderiam ter arruinado a vida de um sujeito menos destemido.

Com efeito, o autor observa retrospectivamente a sua infância, pautada por circunstâncias dramáticas, ocasionadas quer pela pobreza familiar extrema quer pelo assassinato do seu pai, usando os acontecimentos que o marcaram

negativamente como matéria-prima para as suas narrativas. Vizenor desconstrói-os pelo recurso ao sentido de humor subtil e concomitantemente mordaz. De uma forma jocosa, brinca com as peripécias de que foi alvo designando-as de “metaphors and autobiographical myths”. Daí a utilização reiterada, na sua narrativa, da personagem mais influente da mitologia Ojibwa, o “trickster”, uma figura simbólica que questiona todas as ideologias estabelecidas de uma forma radical, recorrendo ao humor original. Este ser que é capaz de adquirir diferentes formas, sendo a mais comum a de um animal, é uma divindade nos mitos da criação de várias tribos, mantendo a sua importância na tradição cultural de vários povos nativos desde os seus primórdios. Segundo Paul Radin: “Laughter, humour and irony permeate everything Trickster does” (*The Trickster: A Study in American Indian Mythology* xxiv).

Qualquer debate acerca deste escritor mestiço gira em torno de três vectores: a extraordinária odisseia pessoal de Vizenor, o seu génio e criatividade e a sua escrita profícua. Segundo a nossa leitura, estes vectores simbolizam o nativo indígena que é capaz de sobreviver aos ataques dos colonizadores europeus, de uma forma digna e exemplar. O escritor e intelectual (Cherokee/Choctaw), Louis Owens, retrata Vizenor como “a trickster, contrary, muckraking political journalist and activist, poet, essayist, novelist and teacher” e, por sua vez, Momaday descreve-o como “the supreme ironist” (Lundquist, *Native American Literatures: An Introduction* 257).

Vizenor evoca, na sua obra, o crucial papel desempenhado pelos índios na história da América, considerando-os os fundadores/edificadores do continente americano: “Natives are the very start of any history of the United States. Not the absence of natives, not the myths of savagism and civilization, not mere museum natives, and not natives as eternal victims, but natives as a diverse continental presence” (255). Vizenor pretende, através de diferentes acções políticas, sociais

e literárias, despertar no nativo americano contemporâneo o orgulho pelas suas raízes, libertando-o do papel de vítima e levando-o a sentir-se como um verdadeiro filho do Continente Americano, pronto a redescobrir as suas autênticas raízes ancestrais. Assim, para Vizenor, como para outros escritores nativos contemporâneos, está na altura de resgatar a História primordial da América, libertando-a da visão eurocêntrica e dando a conhecer a elevada diversidade de culturas nativas bem como a multiplicidade de expressões literárias orais e escritas reflexo da tradição oral e manifestações artísticas dos nativos americanos. Por isso, o autor afirma: “There is a real – not only a hesitation – denial of what the real America is; and the real America is the Native America of indigenous people and the indigenous principle they represent” (Coltelli, *Winged Words* 116). De forma gradual, a verdadeira América enriquecida pelos mitos cosmogónicos e tradição oral dos povos nativos, que, após a chegada dos Europeus ao Continente, sofreram a perda de cerca de setenta a noventa por cento da população e a expropriação de noventa e cinco por cento do seu território (Porter, “Historical and Cultural Contexts to Native American Literature” 40), está a ressurgir através de contos, romances, autobiografias, poesia, entre outras manifestações literárias.

Embora as Histórias e Antologias da Literatura Americana se refiram à presença nativa no continente, este conhecimento não está muitas vezes contextualizado, uma vez que necessita de estudo e compreensão das vivências dos nativos ao longo dos séculos no continente americano, (anteriormente denominado por eles próprios de *Turtle Island*²), para que finalmente as suas

² Em relação à denominação do Continente Americano por *Turtle Island*, David Peat esclarece: “Many Indigenous peoples refer to living on Turtle Island. There are stories that a giant turtle rose out of the ocean and allowed the plants, animals, birds, and people to live on its back. Some people suggest that Florida and Baja California are the turtle’s back flippers with Labrador and Alaska as the front. While I have heard some Native people associate Turtle Island with the North American continent, others suggest that both the Americas are one land” (*Blackfoot Physics* 9).

vozes, isto é, a sua expressão literária seja deslocada das margens para o centro das preocupações académicas. Daí que Laura Coltelli chame a atenção, em *Winged Words*, para tal facto:

Before we can make valid critical interpretations of the work of American Indian writers, we must consider their tradition and historical background. We need to discover, or rediscover, cultural values other than those rooted in Western aesthetics or in individual aesthetics sensibilities. (1)

Os leitores com uma mundividência ocidental poderão ter grandes dificuldades em analisar a Literatura dos Nativos Americanos visto que, provavelmente, o farão com base nos seus padrões culturais que lhes são familiares, mas irrelevantes para a literatura em questão. Por conseguinte, ao longo dos tempos, tem-se revelado premente um encontro entre os diversos povos para que num diálogo aberto aprendam com as diversificadas vivências culturais, histórias e visões do mundo, aceitando a alteridade de cada grupo para que, em conjunto, encontrem respostas para os problemas de ordem social, ambiental e psicológica das sociedades contemporâneas. Paula Gunn Allen, conceituada poetisa, romancista e crítica literária, de ascendência Laguna, Sioux e Libanesa, chega mesmo a afirmar: “Native American literature is useful to everybody who’s trying to change from one world to another. And in America, that’s two-thirds of us” (12). Daí a necessidade de se estudarem outras culturas cujo vasto património cultural se evidencia nas mais variadas categorias de géneros literários inerentes a cada uma delas. No entanto, nas sociedades ocidentais ainda se acredita que existe apenas uma Verdade – a única conhecida – e todas as outras realidades são meras distorções de uma verdade tida como

universal. Assim, não surpreende que, durante muito tempo, às Literaturas Nativas tivessem sido atribuídas designações como *primitive*, *savage*, *childlike* e *pagan*, uma vez que uma sociedade etnocentrista é, regra geral, incapaz de avaliar, com imparcialidade, os elementos simbólicos subjacentes a outras culturas.

Acontece que sempre se perspectivou tudo em função da hegemonia cultural europeia e a heterogeneidade de outras culturas era algo despiciendo. Para a mentalidade ocidental, “The other does not exist: this is the conclusion of rational faith, the incurable belief of human reason. Identity equals reality as if, in the end, everything must necessarily and absolutely be one and the same” (Highwater, *The Primal Mind. Vision and Reality in Indian America* 11). No entanto, no decorrer dos anos sessenta, o movimento dos direitos cívicos deu a conhecer à sociedade americana a existência de outras culturas detentoras de uma grande complexidade e património cultural, incentivando os leitores a indagar sobre as experiências das minorias, muitas delas marginalizadas pela *mainstream*.

Aceitar as diferenças é fundamental para que os povos nativos possam tecer a sua própria identidade que, múltipla e pluralista, não traz em si a marca de apenas uma voz, mas de diversas vozes que passaram a interagir no Continente Americano. A identidade dos nativos americanos constrói-se a partir da heterogeneidade de culturas, segundo a qual cada sujeito procura encontrar-se a si mesmo: um eu ao mesmo tempo em simbiose com os outros e individualizado, inserido num todo ao mesmo tempo uno e diverso. A partir daí, desafiando todo o sistema, “[...] the other refuses to disappear; it subsists; it persists; it is the hard bone on which reason breaks its teeth” (11), numa tentativa para preservar a sua memória, tradição e identidade cultural.

É esta também a perspectiva de Scott Momaday, autor de ascendência Índia e Branca que recebeu, em 1969, para grande surpresa do público, o prêmio Pulitzer pela sua obra *House Made of Dawn*. Trata-se de um romance complexo e comovente, que narra a história do regresso à reserva de um jovem destroçado pela bebida e pelas tentações efémeras da sociedade branca. Segundo o escritor, o seu sucesso deve-se à fusão das duas tradições culturais: “[...] the Kiowa tradition to which he feels himself intimately linked through the memory of his grandmother, Aho, and the Euroamerican world to which he gained access through formal education at the highest level under the tutelage of Yvor Winters” (Wiget, *Critical Essays on American Literature* 1). Do início até ao fim do seu romance, Momaday centra-se nos rituais e tradições dos *Walotowa*, *Navajo* e *Kiowa*. O enredo segue o padrão conflito-crise-resolução, embora se destaquem as cerimónias Navajo conhecidas como *chantways*. A finalidade destes rituais é a cura, alicerçada na percepção de que esta só é possível quando o sujeito recuperar a integridade psíquica. Para os *Navajo*, um indivíduo isolado ou alienado é permeável à doença e, desse modo, o ritual da cura centra-se na reintegração do indivíduo isolado na matriz comunitária e universal. Assim, Abel, através da tradição oral ritualística, é metamorfoseado de ser fragmentado/isolado em membro de uma irmandade universal, e de ser alienado em participante espiritual no mundo cósmico da sua tribo. A transformação da personagem ilustra a questão que pretendo discutir neste estudo, **da fragmentação à unidade**, com as diferentes etapas conducentes à cura e os mecanismos necessários para que tal processo ocorra.

Na altura em que Momaday escreveu *House Made of Dawn*, possuía já o doutoramento em Literatura pela Universidade de Stanford, o que lhe conferiu um grande conhecimento sobre a tradição literária da Civilização Ocidental, tornando-o capaz de utilizar as principais técnicas da literatura moderna ao mesmo tempo

que recupera as tradições orais tribais, como que num tributo ao seu passado ancestral. Na perspectiva de Frederick Turner, Momaday sugere, de uma forma notável e com subtileza, que “his story is neither a beginning or an end but instead a portion of the long story that has been telling itself through nameless narrators since tribal time began” (*Spirit of Place - The Making of an American Literary Landscape* 325).

Antes da publicação desta obra, considerada como um marco cultural e, por muitos, “a Native American Renaissance” (Lundquist, *Native American Literatures* 38), a atenção dos investigadores estava apenas dirigida para a literatura tradicional das diferentes tribos, mas sempre sob a denominação de “anthropology”, “linguistics” ou “folclore”. Existia, nesta altura, um completo desconhecimento e ausência de publicação de Literatura Nativo-Americana, levando Simon Ortiz, escritor índio de Acoma Pueblo, a confessar que, na sua juventude, apesar do forte desejo de se tornar escritor, sentiu uma enorme inibição, pois desconhecia escritores nativos americanos até ao seu ingresso, em 1966, na Universidade do Novo México:

I didn't know of any Native American writers until 1966 when enrolled at UNM (University of New Mexico) and actively sought for Works by Native American Writers. D'Arcy McNicle and Charles Eastman were the only two writers I found and I was happy to discover there were at least two current ones, N. Scott Momaday, who was just starting out, and Vine Deloria, a socio-historical legal commentator. (Ortiz citado em Turner, *Spirit of Place - The Making of an American Literary Landscape* 326)

Na sequência da atribuição do prêmio Pulitzer a Scott Momaday, outros escritores nativos americanos manifestaram o desejo de exhibir a sua voz de protesto, de resistência e de criatividade literária. Entre eles, destaca-se James Welch, descendente de Índios Blackfeet e Gros Ventre, que publicou em 1974, *Winter in the Blood*, um romance acerca da salvação de um jovem Blackfoot, através da redescoberta das suas raízes tribais. Outros se seguiram de entre os quais merecem referência a título de exemplo os autores que passamos a mencionar. Assim, Leslie Marmon Silko (Laguna-Pueblo) publica *Laguna Woman* em 1974 e *Ceremony* em 1977, tendo já escrito anteriormente o conto “The Man to send Rain Clouds”. Outro escritor a ser reconhecido foi Gerald Vizenor (Chippewa e Francês) com *Darkness in Saint Louis Bearheart* e *Wordarrows: Indians and Whites in the New Fur Trade*, ocupando-se das inter-relações entre Índios e Brancos, publicados em 1978. Também, Simon Ortiz (Acoma) foi justamente apreciado pela crítica que, em 1981, lhe atribuiu um prêmio, (the Pushcart Prize for Poetry), pela sua obra *From Sand Creek*. Louise Erdrich (Chippewa e Alemã) viu *Love Medicine* ser aclamada a melhor obra de ficção de 1984 pela *National Book Critics Circle*. Joy Harjo (Creek) com *She Had some Horses* em 1983, foi igualmente bem acolhida.

Segundo Ortiz, a caminhada revelava-se árdua para os jovens escritores índios, ainda desconhecidos uns dos outros. No entanto, a obra de Charles Eastman, D’Arcy McNicle, Carlos Montzuma, ZitKala-Sa e Pauline Johnson no século XIX e, naquela altura, o sucesso de Momaday, apontavam uma nova esperança para a Literatura Nativo-Americana, que passaria a ser alvo de reconhecimento, despoletando uma real consciência tribal. Esta circunstância leva-nos a estabelecer uma analogia com o pensamento de Emerson que acredita na potencialidade da transcendência humana - “stone cut out of the ground without hands”. Assim, tal como a pedra pode ser removida do chão sem o

recurso à força humana, simbolizada aqui pelas mãos, também a literatura indígena pode (res)surgir com o seu poder intrínseco, dando uma notável contribuição para o enriquecimento da Literatura Americana no seu todo, como sustenta Laura Coltelli: “Contemporary American Indian Literature is playing a remarkable role in American Literature at large, it’s a very innovating contribution to it” (*Winged Words* 95). Momaday, por sua vez, acrescenta: “We cannot think of Melville without thinking of American Indian antecedents in the oral tradition, because the two things are not to be separated logically at all” (96).

Daí que Simon Ortiz, estimulado por estes indícios auspiciosos e com o apoio de James Welch, Leslie Silko e tantos outros, afirmasse com indignação: “What it came down to, was that we, Native American writers, represented less than a handful, and there was no tradition of a Native American literature; in a sense we barely existed [,] and in some critics and publishers’ eyes we didn’t exist at all” (Turner, *Spirit of Place* 326-327). Com efeito, os escritores índios americanos estavam habituados a serem invisíveis para a América branca, mas, naquele momento, os contornos da invisibilidade começavam a esfumar-se. Também eles, num clima de arrojada esperança, com uma sensação de anuência por parte dos jovens americanos abertos a novas visões, sentiam ter o direito de falar através das suas obras, que são realmente uma componente importante da sua perseverança, poder e força. Como Ortiz mais uma vez reitera: “Indians might be powerless and traumatized by change. But they did exist, after all. We had our communities, traditions, a portion of our lands, some of our languages, and we had our stories. There were always the stories, and we believed in them because they were the truth; they verified our existence” (327). São as histórias orais e os mitos de criação respeitantes a cada tribo, a sua real memória que curam os seus membros da alienação cultural em que vivem, devolvendo-lhes vitalidade e identidade tribal.

De igual modo, Wendy Rose, de ascendência Hopi e Miwok, licenciada em Antropologia pela Universidade de Califórnia, salienta que as obras dos escritores nativo americanos naquela época não eram catalogadas nas bibliotecas e livrarias de acordo com as duas formas de expressão escrita – prosa ou poesia – mas como “anthropology”, “Native Americans”, “Indians”, “Western” ou mesmo “Juvenile”. Os próprios administradores das livrarias confidenciaram-lhe: “Neither Leslie Silko’s novel *Ceremony* nor her later volume of prose and poesy, *Storyteller*, could be classified or sold as ‘regular fiction’ because no one would buy them unless they were especially interested in Indians. Hence, the work is shelved under ‘Indian’ Period. A book by Silko thereby becomes a mere artifact, a curio” (Wendy Rose citado em M. Annette Jams, *The State of Native America* 409). Numa entrevista com Laura Coltelli, Wendy Rose denuncia os obstáculos levantados pelas universidades relativamente à inclusão da Literatura Nativo-Americana no departamento de Literatura e, ao mesmo tempo, pondera a possibilidade de esta vir a ser brevemente integrada no cânone literário. Rose refere ainda que o único departamento que aceitou tratar da sua dissertação envolvendo Literatura Nativo-Americana foi o de antropologia: “Comparative literature didn’t want to deal with it; the English department didn’t want to deal with it, in fact the English department told me that American Indian Literature was not part of American literature and therefore didn’t fit into their department” (*Winged Words* 124). No decorrer da entrevista, coloca a hipótese de um dia se estudar Momaday e outros escritores índios, como por exemplo, Charles Eastman, numa aula de Literatura Americana e acrescenta, num tom jocoso, se, por acaso, um escritor nativo alcança projeção internacional, como aconteceu com Momaday, e o seu romance for galardoado, os críticos e etnólogos salientam o facto de “his or her work is ‘not really Indian’. Rather, it suddenly falls within the ‘mainstream of American letters’” (130).

Face à dificuldade em delimitar e enquadrar a Literatura Nativo-Americana, poder-se-á, de uma forma genérica, começar por qualificá-la como ampla e variada, atendendo à existência de inúmeras e distintas sociedades tribais, cada uma com as suas próprias cosmologias, tradições, rituais e línguas e dando corpo a literaturas orais dotadas de grande poder e beleza. As literaturas tribais (incluindo as tradições orais de histórias, lendas, mitos, entre outras) são únicas e culturalmente específicas de um determinado grupo. Daí que Paula Gunn Allen, numa entrevista dada a Laura Coltelli, concorde com a opinião da entrevistadora, considerando a literatura Nativo-americana uma Literatura Multiétnica (17), que provém de diferentes tradições culturais. Para analisar a estrutura e os conteúdos das obras, é imprescindível saber a origem do escritor e, também, precisar o olhar tribal a partir do qual se constrói o enredo, uma vez que, segundo a escritora: “Each tribe has acquired, during long stretches of time, its own peculiar way of expressing itself due to the formative influences of individual disposition, group configuration, and natural environment” (Astrov, *The Winged Serpent: American Indian Prose and Poetry* 4). Como denota a expressão citada, a própria língua em particular, durante a narração de histórias, não só influencia comportamentos, como espelha ainda uma reacção enraizada em costumes tradicionais.

Suzanne Lundquist, em *Native American Literatures*, no capítulo “What are Native American Literatures?”, destaca ainda a dificuldade que subsiste em atribuir aos textos nativos traduzidos para ou escritos em inglês, (mitos, rituais, orações, canções, oratória, folclore, lendas, contos *Trickster*, entre outros) a designação de romance, drama ou poesia conforme a tradição literária ocidental incluindo a euro-americana (2). No entanto, Arnold Krupat incentiva o estudo deste acervo literário, tido como um património original e diversificado, com grande riqueza temática e considerado por este crítico literário como excelente, comparável, em alguns casos, com grandes obras tradicionais euro-americanas.

No entanto reconhece que, “In terms of style, tone, and other literary devices, [...] Native American works are likely to have roots in or relations to oral traditions that differ considerably in their procedures from those of the dominant, text-based cultures” (36). É essa singularidade literária que pode conferir ao leitor euro-americano uma visão mais abrangente das produções textuais do imaginário dos autores nativos, repletas de elementos míticos e simbólicos. De facto, a Literatura Nativo-Americana possui um carácter fascinante e único, com elevada qualidade estética e, paulatinamente, está a ser reconhecida como culturalmente relevante pela sociedade dominante segundo comprova a opinião de Richard F. Fleck:

Contemporary Native American novelists’ contribution toward a definition of American society is invaluable in that they present a third world view from within. They have enriched American literary style by giving a new and deeper dimension to the technique of interior monologue or stream of consciousness, a new and deeper dimension to the techniques of time fusion through symbolic, petroglyphic layering of character and action and of images of landscapes and inscapes of the mind. (*Critical Perspectives on Native American Fiction* 3)

Para além do enriquecimento estético-literário trazido por esta Literatura, também merece destaque a sua preocupação em constituir uma ponte entre duas maneiras de estar no mundo, entre duas perspectivas civilizacionais radicalmente opostas entre si. Por isso, Krupat destaca ainda o aspecto educativo e pedagógico subjacente à Literatura Nativo-Americana, com a preocupação de trazer a sabedoria ancestral para o palco do mundo contemporâneo:

In terms of teaching, let me note only the fact that traditional and contemporary Native literatures tend pretty much without exception to derive from an ecosystem, nonanthropocentric perspective on the world that we may at last be coming to see – as the ozone layer thins, as the polar ice melts, as the nonbiodegradable garbage mounts to skies – as being centrally rather than marginally important to human survival. (Lundquist, *Native American Literatures* 36)

Por outras palavras, as expressões literárias dos nativos americanos, contendo em si as melhores revelações culturais, poderão vir a ter, a curto prazo, influência política, social, ecológica e humanitária na sociedade que os marginalizou e quase dizimou, convidando o leitor, qualquer que seja a sua origem, a repensar os valores éticos e morais normalizadores das sociedades ocidentais e, quem sabe, abrir o seu horizonte para novos centros de interesse.

Com efeito, a filosofia de vida contida nos textos dos escritores índios poderá vir a ser a ferramenta de que necessitamos para dar resposta à questão primordial enunciada na introdução e já anteriormente explicitada: **“From where could an alternative ideal of the good life emerge?”** A premissa que assenta na convicção de interdependência entre tudo e todos os seres (vivos e não-vivos) tem sido a essência da filosofia espiritual dos nativos ao longo dos séculos. Oferecem textos plenos de dignidade, de beleza, de solidariedade e, também, não raras vezes, de desespero perante atrocidades humanas e ambientais, que destroem ou põem em perigo os esforços de ligação e respeito profundo para com a Terra-Mãe. Para além de nos tornar participativos no seu espírito de Amor e veneração pela Terra, na transmissão de outros valores inerentes à condição humana como a gratidão, humildade, generosidade e simplicidade, até à arte de transformar o contacto com a terra em novas energias, as vozes dos nativos

americanos trazem à luz belíssimas paisagens interiores daquilo que é e do que pode vir a ser o Homem. Estes poderão ser os pré-requisitos para a construção do caminho em direcção à paz e à solidariedade entre nações tão díspares, mas semelhantes na sua busca de bem-estar.

Recorde-se as palavras sábias de Simon Ortiz, na colectânea de ensaios de autores índios, *Speaking for the Next Generation*, através das quais ele demonstra a sua preocupação e a dos seus congéneres escritores, em lançarem as sementes para um amanhã mais lúcido e responsável: “We must live in the manner our grandmothers and grandfathers lived. They were people who were thoughtful about the coming generations. They were responsible in the way they lived so that the coming generations – we who are living today – would have a **good life**” (xii, nossa ênfase). A mensagem repercute-se nos mais variados textos como aviso e conselho de que foi a vivência responsável dos seus ancestrais a base para estarem ainda neste planeta e para se atingir essa “**boa vida**”, isto é, uma vivência profunda e sábia, tanto a nível espiritual como material.

À guisa de conclusão deste sub-capítulo, atente-se no poema eloquente mas singelo de Simon Ortiz “It Doesn’t End, of Course”, impregnado de poder e esperança no amanhã, que faz parte da sua obra poética, *Going for the Rain*³, através do qual ressalta a importância da cultura índia que, quer seja transmitida oralmente ou pela escrita, permanece forte e inspiradora para as diferentes tribos, desde tempos imemoriais, e continuará a expandir-se:

³ Ortiz regista em crónica a sua viagem espiritual e física desde Acoma, percorrendo os Estados Unidos, alicerçada no sentimento de pertença e de herança cultural.

It doesn't end.

In all growing
From all earths
to all skies,

in all touching
all things,

in all soothing
the aches of all years,
it doesn't end. (*Going for the Rain* 112)

Assim, em “It Doesn’t End, of Course”, segundo a nossa leitura, é feita referência aos ensinamentos ancestrais dos nativos americanos, que não desaparecem, bem pelo contrário. Através do recurso à enumeração, veicula-se a sua gradual propagação, nas terras, nos céus, impregnando tudo com o seu toque, exorcizando o sofrimento e envolvendo todos na sabedoria ancestral. A referência dos elementos no plural reforça a ideia da propagação e de partilha – nos solos, nos céus – apesar de ter em conta a individualidade do sujeito, como aponta a alusão a *skies*. Há apenas um céu, mas cada um pode ter o seu céu, metaforizado em sonho e/ou horizonte. É curioso analisarmos a circularidade do poema, o qual termina com a mesma observação “It doesn’t end”. É uma viagem contínua.

Daí que, com orgulho tribal e com assertividade, conectando-se a todos os escritores, poetas, dramaturgos e sábios nativos americanos, Ortiz exclame

convicto: “Now it is our turn to stand and speak”! (*Speaking for the Generations* xi).

2. A dialéctica da tradição oral com as narrativas dos autores nativos americanos da época contemporânea

Quem ler as obras de escritores nativos americanos contemporâneos, quer em prosa quer em poesia, constata que a alusão às tradições nativo-americanas é uma constante nas suas obras, nomeadamente a alusão à cosmologia, mitologia, rituais, entre outras. A imaginação do escritor índio projecta novas dimensões, novos modos de vida a partir da memória ancestral. As histórias do passado fundem-se com as do presente, numa profusa diversidade de estilos e num reiterado prosseguimento da tradição oral. A arte narrativa toma a forma de uma progressão circular, na qual o fim coincide com um novo (re) começo na medida em que o começo já contém em si o fim, misturando história e acontecimentos na teia narrativa oral das histórias. Entre os Índios da América, os narradores de histórias, *storytellers*, são tecelões, criadores de autênticas autobiografias culturais. Os desenhos por eles tecidos são os fios das suas sagas pessoais, combinadas com a história do seu povo, no seu todo. Embora os desenhos sejam tradicionais, as mãos que os tecem são sempre novas. As histórias orais, à semelhança dos desenhos nos têxteis e na louça de barro, têm sido transmitidas de geração em geração e, algumas vezes, chegaram a ser escritas por etnólogos e por missionários que revelavam ter um interesse e até mesmo fascínio, assaz contraditório, pelas culturas que ansiavam por erradicar. Não podemos deixar de notar que a expansão dos colonos brancos foi muitas vezes feita à custa do extermínio do índio, pelo que, subjacente ao fascínio

sentido pelos colonos brancos está, a nosso ver, um impulso de natureza sado-masoquista

Na tradição oral, as histórias não são contadas meramente para entreter ou instruir; para os nativos, são realidades vividas e aceites como histórias verdadeiras. Passam a ter a função de “arquivo” ou documento cultural no qual se ancoram os seus sistemas sociais. O processo narrativo é construído com base na repetição, o que assegura a continuidade daquilo que é relatado; contudo a repetição não está associada a imutabilidade, mas sim à reinvenção e actualização textual constantes. De um modo geral, as histórias são curtas porque a concentração é um elemento fundamental da sua estrutura, no entanto, as histórias relacionadas com assuntos épicos e mitos de criação são mais longas. Assim, poder-se-á dizer que, para os nativos americanos, “a story is an intricate part of a web that cradles all the past, present and future events, ceremonies, beliefs and traditions of their culture. Each story is part of another story which is linked yet to another one, and all these stories are connected back to the very origin of creation.”⁴ Neste processo, os mitos, as lendas, as histórias são alegorias da sua mundividência e da sua conduta índias. Tudo era enunciado, comunicado e preservado pela palavra, pois é a palavra que confere existência.

Na opinião de Momaday, o papel do escritor nativo-americano contemporâneo é muito semelhante ao do narrador oral de histórias, uma vez que ambos utilizam a linguagem num acto criativo, pretendendo, através da linguagem, transmitir os ensinamentos ancestrais, as lições importantes, aquelas histórias impregnadas de “um modo de vida” e as tradições e valores mais intrínsecos e fundamentais que moldam e formam a identidade de um povo. Para ele, “[...] the writer, like the storyteller, is concerned to create himself and his

⁴ Alexandra Reck. “Leslie Marmon Silko's Ceremony: An Exploration of Characters and Themes.” 15 de Janeiro de 2013 <<http://www9.georgetown.edu/faculty/bassr/218/projects/reck/alr.htm>>.

audience in language. [...] Both are acts of creation and so are in some sense indivisible” (Coltelli, *Winged Words* 93). Desta forma, a relação que se estabelece entre o narrador de histórias e o público é semelhante à que existe entre o escritor e o leitor - os quatro elementos mergulham na memória do tempo e revitalizam as tradições que se vão diluindo nos anais construindo histórias vivas. Assim, a literatura é voz e é letra. É um grito que se transforma em escrita e uma escrita que carrega clamores.

Em suma, a narração de histórias mantém o passado vivo e, através dele, todos os intervenientes se “inventam” ou “re-inventam” em relação à memória, tradição e ritual. De facto, através das histórias orais e escritas, os jovens resgatam o seu lugar de direito na história americana e passam de objectos a agentes da narrativa: “The sense that we have always lived here is reiterated continually in oral narrative. The young are frequently reminded by their elders: these lands and waters and all elements of Creation are a part of you, and you are a part of them; you have a reciprocal relationship with them” (Ortiz, *Speaking for the Generations* xiv). A partir daqui, o Índio mestiço, alienado da sua herança tribal, tem a capacidade de recuperar as suas raízes ancestrais e o sentimento de pertença à terra, à comunidade e à natureza. Por conseguinte, as histórias do passado, decorrentes da tradição oral, impregnadas de valores sagrados ancestrais, entretecidas nas histórias recentes, (re)posicionam o Índio mestiço no passado e futuro, bem como convocam vectores temáticos, que constituem o modelo ontológico dos nativos – a sacralidade da palavra e da vida, a ligação à terra, o respeito pela natureza, a interdependência de tudo – tão valioso para a sobrevivência física e espiritual de todos os participantes na teia existencial.

Os escritores nativos americanos contemporâneos, para além do intuito de desejarem provocar uma alteração no sistema de valores da sociedade actual e suscitar a reconciliação do euro-americano com o mundo natural, tomaram para si

a incumbência de reacender o fogo sagrado das suas crenças ancestrais, alimentando-o com a sua produção literária, rica em elementos de natureza épica, simbólica e mítica, de forma a sublimar as provações sofridas pelos povos autóctones ao longo de cinco séculos de colonização. Estão decididos a levar os seus congéneres nativos, que se encontram esvaídos de valores e sentido, a olhar para trás e a revalorizar o passado que lhes pertence para atingir a sua autêntica identidade cultural. Deste modo, os escritores nativos, à semelhança dos guerreiros do passado, que com bravura e firmeza defendiam a sua família e tribo, transmutam-se em guerreiros místicos, ostentando o seu símbolo de poder, a sua palavra, a sua voz, a sua escrita.

Leslie Silko, numa entrevista concedida a Rolando Hinojosa, reforça a ideia de que a escrita é a arma mais poderosa de que os grupos minoritários dispõem para confrontar a sociedade dominante (“The Boss I Work for Dialogue” 84). A escritora ao reforçar a ideia da escrita como uma “arma” está a delimitar o espaço da escrita das minorias no âmbito de literatura como arte comprometida. Estão a construir uma forma de estar-no-mundo, não no sentido espacial e físico de estar em, de forma passiva, mas no sentido de presença activa, de estar em relação integrante com o cosmos. Muitas vezes, este estilo de escrita indica que os escritores estão a utilizar as suas obras não como arte pela arte, mas como uma forma de chamar a atenção para problemas sociais, políticos, religiosos e ambientais. Tal facto revela a consciência de responsabilidade social que o escritor tem face a problemas dos quais não consegue alhear-se.

A verdade, por vezes, dura e implacável, transmitida pelos escritores nativos por via oral ou escrita, torna-se a arma política mais eficaz para lutar contra as injustiças sociais e discriminações e devolver significado à vida fragmentada dos “irmãos” nativos: “I’m a believer in human language. I don’t care what language it is but I’m a believer in language being loaded with almost

everything that's necessary. [...] the most earth-shaking kinds of shifts occur when the language is plain truth" ("The Boss I work for Dialogue: Leslie Marmon Silko and Rolando Hinojosa" 95).

Também para Joy Harjo, escritora e artista conceituada, de ascendência pluri-étnica e orgulhosa das suas raízes Creek, cada palavra escrita ou proferida contém em si o poder de regeneração, cura e auto-determinação, para além de simbolizar a persistência e a força do Índio americano face às adversidades. Através do exercício da escrita, é possível trazer à superfície os "venenos" que ameaçam destruir a identidade cultural dos nativos americanos e, a partir daí, desenvolver os "anti-corpos" necessários à restauração do equilíbrio das suas vidas fragmentadas e alienadas. De acordo com Harjo, a sobrevivência cultural depende da identificação dos "inimigos" que bloqueiam o contacto com as raízes ancestrais: "[...] the moment we are able to identify the source of pain, [the enemy], we are free of its power over us" (*Reinventing the Enemy's Language* 22).

Na perspectiva de muitas escritoras índias contemporâneas, os "inimigos" que as mulheres índias (representando o seu povo) enfrentam são inúmeros, mas ao nomeá-los, desmistificam-nos para que as gerações futuras os possam identificar, libertando-se de receios antigos. Por exemplo, para Scott Kayla Morrison, Índia Choctaw, advogada e escritora, o racismo é o seu primeiro "inimigo" e o seu percurso na Faculdade de Iowa, como estudante de direito, foi descrito por ela como uma "caminhada para a guerra":

At law school, I felt prepared to begin walking the red road (the Choctaw concept of going to war). I knew my weapons. Paula Gunn Allen named our enemies: colonization, assimilation, acculturation. Naming the enemy is powerful. To name the enemy allows no room

for interpretation or misunderstanding. The first enemy I named was racism. [...] Naming the enemy of racism, and naming my weapons to combat this enemy of hate, was a powerful experience. (98, 100)

Morrison, apoiada no exemplo da escritora nativa Paula Allen, sentiu-se também capaz e com poder para enfrentar e enunciar os “inimigos” que assombram a vida dos nativos americanos. As palavras para ela são uma arma, preparam-na para o “combate” que, no seu caso, durou pouco, pois não resistiu às pressões de uma vida de militância social e política em prol dos nativos e suicidou-se.

Já Harjo identifica o “inimigo” como “hatred including self-doubt, poverty, alcoholism, depression, and violence against women, among others,” insistindo que “to speak, at whatever the cost, is to become empowered rather than victimized by destruction” (21). Para ela, a “guerra” está longe de ter terminado e, por isso, todos os que têm sobrevivido às “batalhas” e descortinaram o modo de actuação do inimigo, ficam com a incumbência de prepararem a caminhada da nova geração, rumo ao encontro, quer do seu eu mais recôndito quer do *outro*, com o auxílio da escrita.

Por tudo isto, Joy Harjo e Gloria Bird editam uma antologia, *Reinventing the Enemy's Language*, uma compilação importante e eloquente de poesia, ficção, ensaios, preces e “storytelling” de cerca de oitenta mulheres nativas americanas pertencentes a mais de cinquenta nações tribais, como forma de afirmação, poder e partilha das suas histórias de sobrevivência. De entre elas, salientam-se Leslie Silko, Louise Erdrich, Linda Hogan, Luci Tapahonso. Todas apelam à necessidade de abandonar o desânimo, a vitimização e abraçar finalmente a transformação e regeneração, apresentando-se, assim, como fiéis representantes das mulheres índias aguerridas mas, ao mesmo tempo, compassivas. Como diz

Joy Harjo: “These pages are rich with humor, sadness, tragedy and victory. Especially victory. Not just for Native women, but for the men as well. Remember, Native women will pick you up and carry you through adversity and let you share their victory. That's what this book is about, shared victory.”⁵

A transformação está implícita no acto da linguagem e na narração de histórias e, à semelhança do que ocorre com as narrativas dos *Storytellers*, os mundos transformam-se, graças às histórias que evocam e convocam imagens do mundo empírico. As narrativas tecidas por estas autoras realçam a necessidade do regresso às tradições orais e rituais do passado para se redescobrir a génese da identidade cultural. Esse regresso, porém, deve ser um retorno à essência e não à rigidez das cerimónias, dos rituais e das tradições que convém adaptar, de um modo contínuo, aos novos desafios. Portanto, estas mulheres conscientes do seu papel de transmissoras e guardiãs da tradição oral e dos valores espirituais ancestrais manuseiam com arte a palavra escrita e “redigem a América do Norte” ao mesmo tempo que provam “how well we had survived the onslaught of the destruction” (Harjo, *Reinventing the Enemy's Language* 21).

De igual modo, a antologia editada por Simon Ortiz, *Speaking for the Generations*, composta de textos de autores índios norte-americanos, canadianos entre outros, tem a mesma finalidade, uma vez que dá voz à urgência de se (re)conhecer a interdependência entre a terra e as pessoas, de se escutarem os ensinamentos sagrados dos antepassados contidos na tradição oral e de se observarem as crenças religiosas, já que “We are living today only because the generation before us – our ancestors – provided for us by the manner of their responsible living” (xii). Daí que, como já foi referido no sub-capítulo anterior, Ortiz

⁵ Philip H. Red Eagle. “Review: *Reinventing the Enemy's Language*. *Contemporary Native Women's Writings of North America*”. 25 de Janeiro de 2013 <<http://ravenchronicles.org/raven/rvback/issues/0897/aug4r.htm>>.

afirme que chegou a altura certa de os povos tribais, independentemente do seu país de origem, se erguerem e fazerem ouvir as suas vozes (xi) e acrescenta:

Since the 1960s, contemporary native written expression has gained a wide and large audience. It has received serious critical attention although some critics have been somewhat uncertain and perhaps condescending and too-liberal at times – and has earned considerable recognition, but it still needs to be heard in every corner of the Americas and beyond. About this there is no doubt. (xi-xii)

O clamor de Simon Ortiz sintetiza as premissas fundamentais do discurso profundo e convincente de Scott Momaday, autor reconhecido pela crítica americana, ao incentivar ao longo da sua obra, à auto-afirmação dos povos indígenas através do uso da palavra, conferindo expressão a todo o seu legado histórico pertencente à sua genealogia, de forma a enriquecer o património cultural da América.⁶ Nas palavras de Momaday, “The native traditions are very widespread, and they are vital. We think of them as being lost. And there is no doubt that a great part of that wealth has been lost, but so much remains that it really is an inconceivable kind of wealth” (Costo, “Discussion: *The Man Made of Words*” 8). Daí que, de entre a vasta produção de Momaday, que inclui ensaios, ficção, poesia e drama, nós destaquemos *The Man Made of Words: Essays, Stories, Passages*. O próprio título desta colecção de textos é bem sugestivo e, em nossa opinião, sugere que a palavra constrói o homem, ou seja, a vida humana está dependente da palavra e, no caso específico do nativo americano,

⁶ Já em 1961, John Fitzgerald Kennedy, na introdução à obra *The American Heritage Book of Indians*, afirmava: “When we forget great contributors to our American History – when we neglect the heroic past of the American Indian – we thereby weaken our own heritage. We need to remember the contributions our forefathers found here and from which they borrowed liberally” 11.

ele passa a existir no momento em que o seu discurso oral e escrito é ouvido, lido e respeitado. Por isso, reportando-nos de novo à antologia de Joy Harjo e Gloria Bird, entendemos que as autoras têm razão quando vêem na mesma a “bíblia” das escritoras nativas americanas. À semelhança da *Bíblia*, as palavras vão ecoar na mente do leitor e provocar uma alteração no modo como percebem os povos nativos, desfazendo os estereótipos e preconceitos que lhes estão associados: “[...] this is going to be the Bible of Native women writers for several years to come. Its content is strong and powerful down to the 86th person. The book has much to say about pretty much everything: Love, Native men, Native women, Native struggle, alcoholism, drugs, sex, spirituality, history, politics. It's here. All of it.”⁷

Através das narrativas, escritas ou orais que assentam numa tradição oral, torna-se possível reescrever a história do nativo, planejar o futuro e actualizar a resposta dada por Momaday à pergunta: *What is an Indian?* Para o escritor, “an Indian is an idea which a given man has of himself. And it is a moral idea, for it accounts for the way in which he reacts to other men and to the world in general. And that idea, in order to be realized completely, has to be expressed” (Purdy, *Nothing but the Truth: An Anthology of Native American Literature* 82). Essa “ideia” traduz-se pela relação ética do Índio com o mundo físico e com a sua comunidade. O nativo, ao reconhecer-se como um ser ético, destinado a respeitar e a cuidar do meio ambiente que o rodeia, recupera o sentimento de pertença transmitido de geração em geração, o qual confere significação e valor à sua existência. A partir daí, a terra abre-se a uma relação dialogante com o Índio, conforme se infere das palavras de Leslie Silko, em *The Delicacy and Strength of*

⁷ Philip H. Red Eagle. “Review: *Reinventing the Enemy's Language*. *Contemporary Native Women's Writings of North America*”. 25 de Janeiro 2013 <ravenchronicles.org/raven/rvback/issues/0897/aug4r.htm>.

Lace, numa carta dirigida a James Wright: “it was as if the land was telling the stories” (Wright 27).

3. A linguagem como expressão da tradição oral em *The Man Made of Words*

The Man Made of Words é uma colecção memorável de ensaios e artigos, histórias alegóricas e reminiscências autobiográficas na qual Momaday dá continuidade à tradição oral e incentiva os nativos Kiowa, Jemez, Navajo, entre outros, a reclamar os seus territórios, a abraçar e celebrar as suas tradições autóctones. De forma semelhante, a obra *Storyteller*, de Silko, publicada em 1981, é composta por um conjunto de narrativas tradicionais, relatos fictícios e poemas que celebram a tradição oral, conforme escreve a autora, logo na Introdução à colectânea: “to the storytellers as far back as memory goes and to the telling which continues and through which they all live and we with them” (s.p.). Assim, o poema introdutório serve também para que Silko se possa assumir como uma das muitas *storytellers* que aparecem no livro, aceitando a responsabilidade de transmitir as histórias da sua tia-avó Susie, uma das mulheres fortes que moldou a sua personalidade. Silko vê o *storyteller* como “a statement about storytelling and the relationship of the people, my family and my background to the storytelling, i. e., using stories themselves to explain the dimension of the process” (Jones, “The Web of Meaning” 214). Deste modo, a forma como Silko transmite as suas histórias (cujo elenco também integra) revela-nos algo sobre a forma como a autora se vê a si própria, enquanto ser individual e em evolução. Para ela, as histórias constroem a comunidade e também definem a identidade individual:

That's how you know you belong, if the stories incorporate you into them. There have to be stories. It's stories that make this a community. People tell those stories about you and your family or about others and they begin to create your identity. In a sense, you are told who you are, or you know who you are by the stories that are told about you. (Larry Evers, "A Conversation with Leslie Marmon Silko" 29-30)

Para Silko, como para Momaday em *Man Made of Words*, o homem existe através da sua dimensão narrativa, que permite tornar inteligível o desconhecido, ao mesmo tempo que permite ao homem construir a sua própria identidade. (Este aspecto irá ser dilucidado ao longo deste sub-capítulo).

Por outro lado, Momaday, em *Man Made of Words*, enquanto contador de histórias, relata a história de Black Elk tendo como referência a espiritualidade dos Lakota, as suas histórias pessoais, as histórias de comunidades indígenas e as suas relações com a hegemonia ocidental, mobilizando perspectivas de proximidade intercultural. Explora temas como a concepção da terra como lugar sagrado, a responsabilidade ética do nativo para com a Terra-Mãe, a preservação da identidade cultural e espiritual do nativo e o uso da palavra, assim como examina o poder da linguagem e os efeitos da tradição oral na Literatura Nativo-Americana. A obra encontra-se dividida em três partes distintas, abarcando diferentes textos. Na primeira, intitulada "The Man Made of Words", Momaday reflecte, entre outros temas, sobre a importância da linguagem na tradição oral e a literatura como um resultado das narrativas orais, o poder sagrado, curativo e regenerador da palavra, o tratamento ético da terra americana, as relações entre Índios e Brancos e o seu choque conceptual gerador de conflitos sangrentos, e, por fim, genocídio. Na segunda parte, "Essays in Place", Momaday discorre sobre

a natureza dos locais que visitou desde a Rússia, Bavaria, Granada, planícies americanas até ao Novo México, local da sua infância. Logo na introdução à referida parte, o escritor utiliza uma fala de Ulisses para conceptualizar a ideia de que a partida e a chegada sustenta a constante “odisseia” do homem descrita em histórias provenientes da imaginação e consubstanciadas pela linguagem. O rei lendário simboliza o Homem em busca de si mesmo, sem raízes e ligação a um determinado local: *“I belong in the place of my departure, says Odysseus, and I belong in the place that is my destination”* (111, ênfase original). Só com este espírito é que a viagem, isto é, a demanda é possível. Ulisses, depois de vitórias e derrotas, regressa à sua Ítaca, tal qual o Índio que retorna sempre à terra que o viu nascer.

À semelhança de Ulisses, Momaday parte num périplo por diferentes locais e países, num círculo sagrado, começando por Oklahoma, o local da sua origem e dos seus antepassados, passando depois por diferentes países e, por último, regressando à sua infância, às cores vivas e ao cenário espiritual do Novo México. O escritor, como representante do Índio, anseia por regressar ao local onde vagueiam os espíritos dos antepassados, ao reencontro dos sons da sua memória. Daí que, aquando da sua estadia na Rússia, a linguagem escrita se tenha tornado, para Momaday, um meio para estar perto da sua terra, do Sudoeste americano, conforme relata: *“I also found myself writing about my homeland, the Southwest – perhaps as a kind of therapy. I wrote the poem that I dedicated to Georgia O’ Keffe (“Forms of the Earth at Abiquiu”) there, for example, and it is very much an evocation of the Southwest”* (Bruchac, *“The Magic of Words: An Interview with N. Scott Momaday”* 100). Na mesma linha de pensamento de Momaday, Silko, numa carta dirigida a James Wright, expressa o sentimento de tristeza profunda por estar longe da sua terra. A dor, como a escritora confessa, era apenas superada pela escrita que a remetia para a

recordação e cheiros do seu local de origem: “When I was writing *Ceremony* I was so terribly devastated by being away from the Laguna country that the writing was my way of re-making that place, the Laguna country, for myself” (Anne Wright, *The Delicacy and Strength of Lace* 28).

O escritor nativo regressa à terra, ao repositório original da sua herança (que lhe confere força), porque, como Momaday diz, “I am much more concerned with my place within the context of my language” (Bruchac, “The Magic of Words: An Interview with N. Scott Momaday” 111); e lhe permite compreender que: “the more you depart from a given landscape, the greater the risk you run in losing your heritage” (Abbott, “An Interview with N. Scott Momaday” 20). Não houve, no caso deste escritor e de Silko, ruptura com a tradição oral porque neles perduram as raízes de uma herança viva a qual é recordada e revivida através da sua imaginação, trazendo-os sempre de volta às suas origens. Momaday sublinha ainda a necessidade de se combater o desenraizamento do homem moderno relativamente ao seu local de origem, circunstância que se tornou “one of the great afflictions of our time, this conviction of alienation, separation, isolation” (Bruchac, “The Magic of Words: An Interview with N. Scott Momaday” 100). Para os nativos, cada local está impregnado de “espíritos de lugar” que, individual e colectivamente, santificam e conferem significado àquele solo e identidade ao nativo.

Gunn Allen acrescenta ainda que os povos nativos vêem a terra como algo misterioso, com que o homem pode entrar em diálogo, mas que nunca poderá dominar: “For them, the land is not just collection of objects you do things *to*, nor is it merely a place you do things *in*, a stage-set for human action. Rather, it is a multitude of entities who possess intelligence and personality” (Allen, “Earthly Relations, Carnal Knowledge” 118, ênfase original). Deste modo, cada lugar trava um diálogo singular com os habitantes locais, através de uma linguagem própria,

moldando-os e enraizando-os, como se cada um crescesse “into an understanding of language and through that to an understanding of [himself]” (Schubnell, “An Interview with N. Scott Momaday 86-87). E é o narrador de histórias, a consubstanciação da voz da terra, da linguagem da natureza, “vista como a totalidade do solo, dos elementos atmosféricos, dos animais e plantas”⁸, que determina a natureza das histórias locais, revitalizando a tradição oral e contribuindo para a sobrevivência da cultura ancestral. Nada existe para os nativos à margem da natureza: “*Events do indeed take place; they have meaning in relation to the things around them*” (Momaday, *The Man Made of Words* 111, ênfase original). É neste lugar geográfico e mítico (com os seus mitos de origem, os rituais, as cerimónias), repleto de infinitas possibilidades, que o “storyteller” se movimenta de alguma forma apropriando-se da linguagem do lugar (112), conforme Momaday sublinha, no final da Introdução da parte dois, “*Essays in Place*”.

Ainda na parte referida, no texto “Sacred Places”, Momaday celebra os locais sagrados dos seus antepassados e da sua infância. Imbuídos de grande misticismo e sacralidade, esses locais contribuem para o enriquecimento de um legado cultural. Neles se desenrolaram acontecimentos míticos, históricos e religiosos que são evocados em narrações orais, em cerimónias, em invocações, em rituais, razão pela qual esses lugares são alcandroados à categoria de santuários sagrados. Em nosso entender, trata-se de locais em que a mente do nativo cede lugar ao coração e à alma, pronta a vivenciar experiências místicas, tornando-se una com tudo aquilo que a rodeia. Do exposto, é notória a preocupação do escritor em incentivar a preservação desses espaços telúricos, sobre os quais não raramente paira a ameaça de subjugação aos interesses

⁸ Expressão utilizada por João de Mancelos no artigo “A Língua do Invasor e a Língua da Poesia: Joy Harjo e o Desconforto da Linguagem.” *Hélio Osvaldo Alves: O Guardador de Rios*, 187.

económicos da sociedade dominante, conforme se depreende desta observação de Momaday:

The sacred places of North America are threatened, even as the sacred earth is threatened. [...] We must also, and above all, take steps to preserve the spiritual centers of our earth, those places that are invested with the dreams of our ancestors and the well-being of our children. It is good for us, too, to touch the earth. We, and our children, need the chance to walk the sacred land, this final abiding place of all that lives. We must preserve our sacred places in order to know our place in time, our reach to eternity. (116-117)

Já em 1970, aquando da apresentação do ensaio “The Man Made of Words”⁹, incluído na obra de 1997, Momaday advoga a necessidade de se desenvolver “a land ethic” para se travar a degradação galopante do meio ambiente: “We Americans must come again to a moral comprehension of the earth and air. We must live according to the principle of a land ethic” (*The Man Made of Words* 49). Posteriormente, em 1983, numa entrevista, o escritor é peremptório na afirmação de que, para ele, a relação do homem com a Terra é um dos seus temas favoritos. Num ensaio escrito durante a década de setenta, Momaday afirma mesmo: “ecology is perhaps the most important subject of our time. [...] not nearly enough is being done to protect earth from exploitation” (Owens, “N.Scott Momaday” 180). De igual forma, Silko, ao longo das suas obras e entrevistas, confronta o leitor com a sua enorme preocupação em preservar a terra e em viver em harmonia com ela e avisa-o de que os ataques levados a cabo contra a

⁹ O ensaio “Man Made of Words” foi apresentado pela primeira vez na Universidade de Princeton na 1ª *Convocation of American Indian Scholars* em Março de 1970.

Terra-Mãe revertem apenas contra o homem, ele próprio: “Blast it open, dig it up, or cook it with nuclear explosions: the earth remains. Humans desecrate only themselves. The earth is inviolate” (*Yellow Woman and a Beauty of the Spirit* 125). Assim, na sequência dos argumentos enunciados, averigua-se que o Índio poderá servir como um exemplo de responsabilidade ambientalista.

Na terceira e última parte, “The Storyteller and his Art”, Momaday procede a uma revisão do seu conceito de história oral e da sua importância para o desenvolvimento integral do Índio, recorrendo a textos curtos para expor a sua perspectiva:

We have no being beyond our stories. Our stories explain us, justify us, sustain us, humble us, and forgive us. And sometimes they injure and destroy us. Perhaps the greatest stories are those who disturb us, which shake us from our complacency, which threaten our well-being. It is better to enter the danger of such a story than to keep safely away in a space where the imagination lies dormant.
(169)

Poderemos dizer que as histórias orais reflectem as forças interiores e exteriores que orientam as vidas dos nativos tanto para o bem como para o mal. Estas forças funcionam como espelhos que devolvem ao sujeito nativo a imagem reflectida através do ponto de vista do *storyteller*. A tradição oral repleta de histórias contadas e recontadas ao longo de milhares de anos e, paulatinamente, fixadas pela escrita constitui o acervo literário dos nativos americanos, o suporte da Literatura Nativa Contemporânea.

Não cabe aqui fazer uma análise detalhada de *The Man Made of Words*, no entanto, iremos ainda tecer algumas considerações no que diz respeito à

linguagem, à língua e à literatura como veículos da tradição oral. Na Introdução à primeira parte, Momaday elucida desde logo, referindo-se à língua Inglesa como veículo de expressão literária, que, desde muito cedo, se habituou a ouvir palavras em Inglês (e Kiowa), na reserva em Rainy Mountain Creek, dado que o pai e a mãe, embora de descendência Kiowa e Branca/Cherokee, respectivamente utilizavam o Inglês no seu agregado familiar¹⁰, como se lê no excerto que passamos a citar:

From the time I was born my parents spoke to me in English, for that was my mother's Native tongue, and she could speak no other [...]. The house and the arbor of the homestead on Rainy Mountain Creek in Oklahoma crackled and rang with Kiowa words, exclamations and songs that even now I keep in my ear. But I would learn only a part of a whole, and I would never learn to converse easily in Kiowa. [...] My Kiowa family spoke to me in broken English, or their Kiowa words were translated into English for me by my father. Now when I hear Kiowa spoken – mostly by the older people who are passing away – it is very good. The meaning most often escapes me, but the sound is like a warm wind that arises from my childhood. **It is the music of memory.** (7, nossa ênfase)

Verifica-se que, apesar de Momaday não compreender na íntegra o significado das palavras em Kiowa, segunda língua para o escritor e para a geração indígena mais jovem, essa língua liga-o ao universo nativo do seu pai, à

¹⁰ Aproximadamente 200 línguas indígenas são actualmente faladas nos Estados Unidos da América, embora apenas 20 continuem a ser ensinadas em casa como primeira língua (Coulombe, *Reading Native American Literature* 29).

sua genealogia e ao universo do narrador oral de histórias. Kiowa é a língua da memória de uma comunidade, de uma tradição oral que Momaday tenta reconstruir, embora o faça, contraditoriamente, na língua que foi imposta aos nativos pelo colonizador. No entanto, o escritor sente (à semelhança de Leslie Silko, Joy Harjo, entre outros) a limitação linguística, (inerente à língua Inglesa)¹¹, para verbalizar os pensamentos, sentimentos e recrear os sons, as cores e os cheiros da natureza veiculados pelas histórias tradicionais orais. Todavia, o importante é resgatar as memórias dos anciãos e traduzi-las para que o narrador de histórias contemporâneo de origem Kiowa não deixe desaparecer o legado ancestral do seu povo:

When I was writing down the tales of *Rainy Mountain*, I was initially worried about that [translation]. What am I doing to these wonderful things in the oral tradition by freezing them into print? [...], I think that in getting the *spirit* of the stories across and being as true as possible to the expression as it was given to me, it ended up by being eminently worthwhile. (Bataille, “An Interview with N. Scott Momaday” 59, ênfase original)

E, no final, o sucesso das obras *The Way to the Rainy Mountain*, *The Man Made of Words*, *The Journey of Tai-me*, *The Names*, *The House Made of Dawn*, entre tantas outras, é bem elucidativo de que tem valido a pena o envolvimento de Momaday na preservação da história oral de que são fiéis depositários os poucos anciãos que ainda sobrevivem nas comunidades nativas.

¹¹ Acerca desta problemática veja-se o artigo de João de Mancelos “A Língua do Invasor e a Língua da Poesia: Joy Harjo e o Desconforto da Linguagem.”

Silko, por sua vez, está consciente de que a Literatura Nativo-Americana não sobrevive a não ser por recurso à língua inglesa embora, por outro lado, reconheça que a tradição oral das narrativas indígenas, assim como a consciência da magia da palavra, conferem uma riqueza extraordinária a esta Literatura, como se comprova pelos elogios e diferentes prêmios que as suas obras têm vindo a receber. Para além disso, Silko, através das suas próprias histórias, como por exemplo “Yellow Woman”, “The Man to Send Rain Clouds”, “Tony’s Story”, “From Humaweepee Warrior Priest”, demonstra que os rituais e tradições Keres sobrevivem a todas as tentativas de destruição e as sementes, que irão contribuir para o ressurgimento do seu poder, permanecem na memória colectiva do seu povo.

Na mesma linha, Momaday, no texto intitulado “The Native Voice in American Literature”, reafirma a importância da presença da voz nativa na Literatura Norte-Americana, uma vez que a História da Literatura dos Estados Unidos estaria incompleta sem o seu conhecimento, valorização e estudo:

The native voice in American literature is indispensable. There is no true literary history of the United States without it, and yet it has not been clearly delineated in our scholarship. [...] The subject is formidable: the body of songs, prayers, spells, charms, omens, riddles, and stories in Native American oral tradition, though constantly and considerably diminished from the time of European contact, is large, so large as to discourage investigation. The tradition has evolved over a very long and unrecorded period of time in numerous and complex languages and it reflects a social and cultural diversity that is redoubtable. (*The Man Made of Words* 14)

De facto, estudar a História de uma Literatura significa conhecer não só os textos canónicos da mesma, mas também os textos à margem do cânone, que oferecem um panorama da Literatura produzida como um todo. No entanto, Momaday, na passagem citada, está consciente das dificuldades de se incluir a tradição oral no *corpus* da Literatura nacional devido à variedade de géneros textuais indígenas, às línguas em que são produzidos, à diversidade das culturas nativas, além da escassez de especialistas e recursos para o seu estudo. Apesar dos obstáculos enumerados, Momaday “luta” pela inclusão da Literatura Nativo-Americana como parte integrante da Literatura Norte-Americana e constrói um discurso de resistência à subjugação ao cânone ocidental. Para Momaday, “American literature begins with the first human perception of the American landscape expressed and preserved in language. *Literature* we take commonly to comprehend more than writing. [...] Oral tradition is the foundation of literature” (14, ênfase original).

Assim, Momaday apropria-se de elementos prosódicos e poéticos pertencentes à língua colonizadora no sentido de inserir a tradição oral nativa no campo literário norte-americano, apoiando-se nas narrativas míticas, simbólicas e históricas veiculadas pelos anciãos, familiares e vizinhos na língua Kiowa, pelo próprio pai e experiências pessoais ao longo de toda a sua vida. Devido à sua educação, sempre em contacto com a tradição oral Kiowa, o escritor é obcecado com as palavras utilizadas, sobressaindo na sua escrita os ritmos linguísticos herdados do seu povo: “their tone, their sonorousness, their rhythm, how they feel in the mouth” (Jane Weaver, “The mystery of Language: N. Scott Momaday, an Appreciation” 81). Com destreza linguística, molda as palavras em Inglês de modo a que se adaptem aos seus desígnios autorais – a construção de uma ambiência Kiowa em que o seu povo é recordado e homenageado. Desta forma, através da palavra, o autor nativo pode (re) construir, activar e proteger os territórios textuais,

familiares e culturais do ataque sócio-económico e da desapropriação intelectual, que tem vindo a suportar durante séculos. A imaginação, nas palavras de Momaday, “enables us to use language at its highest potential. It enables us to realize a reality beyond the ordinary; it enables us to create and to re-create ourselves in story and literature. It is the possible accomplishment of immortality” (*The Man Made of Words* 2). É a palavra que nos contém, é a palavra que nos conduz até à perenidade. Em suma, as memórias contidas nas narrativas orais vão ficar para sempre registadas numa língua que, embora nada tenha a ver com a língua Kiowa, passa a ser um veículo poderoso e efectivo para que a actual geração transcultural possa projectar a sua tradição oral em vista dos tempos futuros.

Refira-se que Momaday em todas as suas obras, com especial destaque para *The Man Made of Words*, assim como em inúmeras entrevistas, reitera que, na “alma” da tradição oral índia, está enraizada a crença profunda e incondicional na eficácia da linguagem e o carácter sagrado e mágico da palavra. No entanto, acrescenta, numa entrevista dada a Bruchac, que, ao longo dos tempos, existiram também outros povos conhecedores da força da palavra proferida. Em cada som, cada sílaba, cada letra está contida uma vibração poderosa, capaz de actuar tanto para o bem como para o mal:

Words are powerful beyond our knowledge. [...] And they are beautiful. Words are intrinsically powerful, I believe. And there is magic in it. Words come from nothing into being. They are created in imagination and given life on the human voice. You know, we used to believe – and I’m talking now about all of us, regardless of our ethnic background – in the magic of words. The Anglo-Saxon who uttered spells over his fields so that the seeds would come out of the ground

on the sheer strength of his voice knew a good deal about language.
("The Magic of Words: An Interview with N. Scott Momaday" 103)

Por meio das palavras, o homem podia acalmar a natureza, melhorar a colheita, afastar o mal, libertar o corpo da doença e sofrimento, vencer o inimigo, aprisionar a pessoa amada, viver de forma adequada e aventurar-se para além da morte (Momaday, *The Man Made of Words* 15-16).

O escritor lamenta que a utilização da palavra como uma arte tenha sido desvalorizada nos tempos modernos, ainda que sobreviva através dos poetas e da arte da narração, daí que, para ele, a literatura constitua o veículo mais precioso da condição humana ao trabalhar cada palavra de uma forma criativa, mágica, capaz de provocar alterações no ouvinte e/ou leitor. Na sua perspectiva, "A writer should have that sense of wonder in the presence of words" (Morgan, "Landscapes: N. Scott Momaday" 47). Na tradição oral nativa, pelo contrário, as palavras eram consideradas sagradas e, por isso, utilizadas com todo o respeito, porque "One who has only an oral tradition thinks of language in this way: my words exist at the level of my voice. If I do not speak with care, my words are wasted" (Momaday, *The Man Made of Words* 6). Momaday está totalmente enraizado nesta tradição; as suas palavras não são "multiplied and diluted to inflation" (7). Bem pelo contrário. Cada palavra em *The Man Made of Words*, na poesia, nas histórias, nos romances é escolhida pelo escritor com grande cuidado, de forma a produzir um forte impacto no leitor.

O mesmo acontece na interacção diária do escritor com o público; por exemplo, Joseph Bruchac, escritor e narrador de histórias, ficou impressionado com o modo de expressão de Momaday: "The voice with which he greeted me was warm and deep, the words spoken in a way which gave weight to each syllable" ("The Magic of Words: An Interview with N. Scott Momaday" 96).

Também Bettye Givens assevera: “Momaday speaks with a deep resonance using cultivated speech, for he cares as much about how language sounds as how his words look on the page” (“A *MELUS* Interview: N. Scott Momaday – A Slant of Light” 87). De igual forma, os alunos que o entrevistaram para *Persona* não deixam de observar a reverência que o autor tem pela palavra: “A large, impressive man who speaks in a deep, rich voice that immediately makes you feel comfortable and aware that words are valuable things, that he does not spend them indiscriminately” (“Shouting at the Machine: An Interview with N. Scott Momaday” 111).

A autora de que nos ocupamos no presente estudo, Leslie Silko, também encara o poder da linguagem como algo sagrado, através do qual se consegue dirigir e dar forma às forças circundantes, que governam a vida do indivíduo, da comunidade e a vida do universo. A palavra, nesta perspectiva, é portadora de magia, pois é através dela que se manipula o mundo. Por isso, a escritora à semelhança de Momaday, sabe que a supressão e o progressivo desaparecimento das línguas índias constituem uma irremediável perda. Já que a Língua é o repositório da Cultura e identidade de um povo, a imposição da língua dos colonizadores, o Inglês, acaba por silenciar os índios, transformando-os em *não-sujeitos*, porque o seu processo identificatório foi truncado. Por exemplo, em *Ceremony*, a alienação linguística é vivida por Laura, a mãe de Tayo, e Auntie, a sua irmã. Laura, por causa de tudo o que lhe ensinaram na escola no que diz respeito ao “atraso” do seu povo, envergonha-se da sua origem e repudia tudo quanto é índio, mas, ao mesmo tempo, odeia os seus amantes brancos: “After she had been with them, she could feel the truth in their fists and in their greedy feeble love-making; but **it was a truth which she had no English words for**. She hated the people at home [...]” (69, ênfase nossa). De igual modo, Auntie sente intensamente a ruptura com a língua Keresan, a língua da terra, que a liga às

memórias do seu povo, à consciência colectiva necessária à sobrevivência física e espiritual da comunidade: “An old sensitivity had descended in her, surviving thousands of years from the oldest times, when the old people shared a single clan name and they told each other who they were; they recounted the actions and words each of their clan had taken, and would take; from before they were born and long after they died, the people shared the same consciousness” (68). Mas, agora, as palavras antigas, fonte de crescimento e protecção, estão perdidas; ficaram enterradas por baixo das palavras inglesas, daí resultando a alienação cultural e o emudecimento de um povo. Na verdade, é como se Laura tivesse sido afastada da tradição oral, porque a tradição é mantida através do poder criativo da palavra; e, a partir daí, gera-se a desarmonia:

But the fifth world had become entangled with European names: the names of the rivers, the hills, the names of the animals and plants – all of creation suddenly had two names: An Indian and a white name. [...] The messages the people felt were confused now. [...] Now the feelings were twisted, tangled roots, and all the names for the source of this growth buried under English words out of reach. (69)

Regressando a *The Man Made of Words*, à parte um, Momaday aborda a questão do valor da palavra proferida, reflectindo acerca do poder da linguagem e averiguando ainda de que forma é que os mitos, as lendas e todo o saber tribal, contidos na tradição oral, evoluíram até à forma que viria a dar origem à Literatura Contemporânea Índia. O escritor acredita que a Literatura é o produto final de um longo processo evolutivo e, nesse caso, considera a tradição oral como uma etapa relevante desse processo (8). As narrativas orais validadas apenas pela memória, contadas e recontadas ao longo dos tempos, transmitidas de geração

em geração, quando passam a fazer parte da história do nativo e a conferir-lhe identidade, dão lugar a uma espécie de “crônica literária”.

Na opinião de Momaday, esse legado oral começou com os seus antepassados índios há cerca de vinte cinco mil anos. Tratava-se de caçadores nômadas que se foram dispersando rapidamente por todo o Continente Americano. Sabiam como fazer fogo e utensílios e viviam também “[...] in the element of language” (14). Deste modo, o escritor entende que a Literatura Americana começa com a primeira percepção humana do cenário americano, expressa e preservada na linguagem. Momaday finaliza o raciocínio com a asserção: “*Literature* we take commonly to comprehend more than writing. If writing means visible constructions within a framework of alphabets, it is not more than six or seven thousand years old. Language, and in it the formation of that cultural record which is literature, is immeasurably older” (14, ênfase original). Sendo assim, a tradição oral é o alicerce e a pedra basilar da literatura que teve início com a manifestação dos primeiros artistas, contadores de histórias e cantores.

No prefácio, Momaday revê-se como um *storyteller* que tem como incumbência sagrada partilhar com os leitores as reflexões e as experiências significativas da sua jornada, sustentadas sempre pela filosofia, mística e riqueza “literária” da sua comunidade tribal, como comprovam os seus díspares textos em *The Man Made of Words*. Para o autor, nada é mais importante na vida do que a capacidade de transmitir histórias passadas e presentes no interior de uma dada sociedade visto que “storytelling is the life’s blood of the society” (Morgan, “Landscapes: N. Scott Momaday” 47). Dessa forma, para o escritor, o homem só começa a “existir” a partir da linguagem, a qual lhe permite estruturar o pensamento, exprimir pensamentos, emoções, sentimentos e comunicar experiências e transmitir os seus saberes. Tem ainda, entre outras, a função

expressiva, descritiva, estética, argumentativa, discursiva. Por isso é que Momaday refere: “In the history of the world nothing has been more powerful than that ancient and irresistible tradition of *vox humana* (*The Man Made of Words* 81, ênfase original). Em suma, a vida do homem é moldada a partir das palavras enunciadas, como se infere da fala do escritor: “[The language] holds the limits of our development. We cannot supersede it. We can exist within the development of language but not without. The more deeply you can become involved in language, the more fully we can exist” (Schubnell, “Conversations with N. Scott Momaday (86). Frases como estas ajudam-nos a compreender que a obra do escritor não se resume à perspectiva da “arte pela arte”, mas provém de um desejo enorme de se apresentar na sua totalidade e “emprestar” humanidade a tudo, aos homens, às almas, às rochas, às plantas, aos animais, e, com isso, ampliar a sua personalidade de uma forma integral e integrada.

Na continuação do pensamento anterior, Momaday adverte ainda o leitor que a obra *The Man Made of Words* não é uma compilação de textos ao acaso, mas, à semelhança da tradição oral de *storytelling*, cada um faz parte de um intrincado mas coeso desenho, em que: “The design is the very information of language, that miracle of symbols and sounds that enable us to think, and therefore to define ourselves as human beings” (1). Numa passagem posterior, mantendo a mesma linha de pensamento do argumento acima citado, Momaday defende que o homem se realiza na linguagem e apenas nela. É na linguagem e pela linguagem que o homem se constitui como sujeito porque só a linguagem alicerça a realidade do Ser. Isto é, o homem começa por ser uma ideia, uma ideia que tem dele próprio. Só quando o homem se consubstancia nessa ideia e a ideia se concretiza na linguagem, é que o homem atinge a plena realização da sua natureza humana pelo produto da imaginação (o aspecto criativo da linguagem), pela arte, pelo “storytelling” ou pela “literatura”, no seu sentido mais abrangente.

Momaday diz ainda: “We exist in the element of language” (2), já que pensar poderá ser considerado falar conosco. Prosseguindo, acrescenta: “Language is necessary to thought, and thought (as it is manifested in language) distinguishes us humans from all other creatures” (2).

Desse modo, Momaday parte da capacidade humana para criar a linguagem e concebe uma equação para ligar o começo do pensamento humano à tradição oral e esta, por sua vez, à Literatura. Nessa equação, a linguagem é equiparada ao pensamento, o pensamento à imaginação, a imaginação às histórias e as histórias ao narrador de histórias, elemento essencial da Literatura Nativo-Americana. A essência da narração de histórias é imaginativa e criativa: “It is an act by which man strives to realize his capacity for wonder, meaning and delight. It is also a process in which man invests and preserves himself in the context of ideas. Man tells stories in order to understand his experience, whatever it may be” (2). Através da narração, o narrador traz à superfície os seus desejos individuais e os desejos coletivos, a sua identidade marcada na fala, nos gestos, nas onomatopeias, nas entoações de voz, entre outros aspectos. Isto é, a narração permite que o sujeito se repense e reorganize, por meio do legado histórico e literário, possibilitando a realização da sua imortalidade.

Momaday comprova a eficácia da linguagem e o poder das palavras servindo-se de um conto tradicional Kiowa “The Arrowmaker”, (o primeiro conto que Momaday ouviu em criança e que foi recontado inúmeras vezes pelo pai a seu pedido), incluído na parte um de *The Man Made of Words*. O “arrowmaker” simboliza o “homem feito de palavras”. Nesta lenda, a vida de um fabricante de flechas e da sua mulher estão dependentes do efeito de algumas palavras proferidas por ele. Acontece que um fabricante de flechas, enquanto está a endireitar uma flecha com os dentes dentro do seu *tipi*, consegue identificar e matar o inimigo escondido, que está a espreitar do lado de fora. É a ignorância da

língua Kiowa pelo inimigo, que o impede de compreender o aviso do fabricante de flechas. Citamos:

Once there was a man and his wife. They were alone at night in his tipi. By the light of a fire the man was making arrows. After a while he caught sight of something. There was a small opening in the tipi where two hides had been sewn together. Someone was there on the outside, looking in. The man went on with his work, but he said to his wife, "Someone is standing outside. Do not be afraid. Let us talk easily, as of ordinary things." He took up an arrow and straightened it in his teeth; then as it was right for him to do, he drew it to the bow and took aim, first in this direction and then in that. And all the while he was talking, as if to his wife. But this is how he spoke: **"I know that you are there on the outside, for I can feel your eyes upon me. If you are a Kiowa, you will understand what I am saying, and you will speak your name"**. But there was no answer, and the man went on in the same way, pointing the arrow all around. At last his aim fell upon the place where his enemy stood, and he let go of the string. The arrow went straight to the enemy's heart. (10-11, ênfase nossa)

O falar e compreender a língua Kiowa funcionam aqui como um símbolo de identificação da própria tribo assim como um meio para "desafiar" o inimigo. A afirmação do *arrowmaker* é tanto uma pergunta como um argumento para agir (11), após ter conferido a identidade do desconhecido através da sua ignorância da língua. Num simples acto de fala, está implícito o destino do casal: "He ventures to speak because he must; language is the repository of his whole

knowledge and experience, and it represents the only chance he has for survival” (11). O silêncio à pergunta do *arrowmaker* constitui evidência de que se trata de um inimigo. A agilidade mental e a capacidade de sobrevivência estão codificadas nas palavras do *arrowmaker*, tal como os seus dentes deixam uma marca oral na história da flecha (“If an arrow is well made, it will have tooth marks upon it” (9)).

O poder da linguagem está bem expresso nesta lenda, tal como Momaday explica: “The point of the story lies not so much in what the arrowmaker does, but in what he says – and, indeed, *that* he says it. The principal fact is that he speaks, and in so doing, he places his very life in balance” (10, ênfase original). O uso da linguagem é o elemento da história que interessa realmente a Momaday na medida em que promove a restauração do equilíbrio face à ameaça exterior. É aqui que se toma consciência do real valor do acto da fala, aproximando-nos da origem e da finalidade da literatura. Portanto, o *arrowmaker* é “o homem feito de palavras”, “o símbolo da crença do nativo-americano no poder da linguagem”, que estabelece a ligação intrínseca entre linguagem e literatura. “O homem feito de palavras” é, como Robert Warrior salienta: “[...] a necessary stopping place in situating Momaday’s relationship to language, literature and the natural world” (*The People and the Word* 171). A língua define o *arrowmaker*, e a sua história define a experiência literária do leitor. A partir daí poderemos reavaliar quem fomos, quem somos e quem poderemos ser na dimensão das palavras.

Na linha de pensamento de Momaday, Silko, em *Almanac of the Dead*, fala de um almanaque antigo, que contém a história dos Índios Yaqui, preservado por Yoeme, a guardiã deste legado ancestral. Yoeme, de uma forma metafórica, identifica os fragmentos do almanaque como “mouths and tongues” (142) porque aquele livro, considerado sagrado pela nativa, confere identidade ao povo Yaqui reconhecendo-o como uma nação desde os tempos primordiais e mostrando “who they were and where they had come from [...] all the days of their people” (246-

247). Portanto, o almanaque, o legado histórico dos Yaqui, torna-se um documento de grande valor para a presente e futura geração de Índios Yaqui, porque, como Silko explica em *Storyteller*: “It will take a long time, but the story must be told. There must not be any lies” (26). Mas, no caso do almanaque, para que isso aconteça, a personagem Lecha, neta de Yoeme, terá que descodificar os hieróglifos do manuscrito de modo que as actuais gerações tenham acesso às estrofes iniciais como fonte histórica e profética. A partir daí, já podem recuperar a capacidade de imaginação que procede das palavras que, por sua vez, os devolverá ao centro de um universo harmonioso, onde irão (re)construir a sua identidade.

4. A tradição oral e a escrita feminina nativo-americana

As sociedades ocidentais, com o advento do patriarcado - herança das culturas grega e hebraica¹² – e a subsequente desvalorização da feminilidade, relegaram para segundo plano a mulher, coarctando o seu desenvolvimento integral. Assim, a mulher passou a ser valorizada exclusivamente pela necessidade de manutenção da espécie, pela sua capacidade reprodutora. Por isso, não é de estranhar que Sally Wagner, historiadora feminista, parodiasse o simbolismo ocidental da união do homem e da mulher, utilizando as palavras de Elizabeth Cady Stanton, activista dos direitos das mulheres, nos Estados Unidos, no século XIX: “**The two shall become one and the one is the man**” (ênfase nossa).¹³ Há aqui a total negação da individualidade da mulher que, através do casamento, deixava de ter visibilidade e perdia identidade, autonomia e liberdade

¹² Eram sociedades essencialmente patriarcais, apesar dos cultos às deusas durante as suas festividades.

¹³ Sally Roesch Wagner. “The Untold Story of Iroquois Influence on Early Feminists”. 30 de Abril de 2013 <<http://www.feminist.com/ressources/artspeech/genwom/iroquoisinfluence.html>>(5).

sexual. A sua existência só tinha valor e significado a partir da imagem do marido. A concepção de género feminino e masculino, como valor filosófico ou espiritual independente do sexo, está de facto ausente da mentalidade ocidental e o reconhecimento do elemento masculino e do elemento feminino, em cada um de nós, tem estado obscurecido a coberto de retóricas falaciosas que desviam a atenção da mulher e do homem da sua natureza andrógina, isto é, da sua capacidade de integrar as facetas masculina e feminina da sua *psique*.

Antagonicamente, o conceito de equilíbrio e de complementaridade entre as energias masculinas e femininas, existentes no universo, está profundamente enraizado na filosofia e mundividência do nativo americano. Para ele, os elementos masculinos e femininos, das suas sociedades, são interdependentes e o trabalho conjunto destas duas energias traz benefícios à tribo, como se infere das palavras de Carl Fernandez: “Gender balance strenghtens our circles” (“Coming Full Circle” 242). O elemento feminino, na cultura índia, é fundamental para a percepção que o índio tem de si próprio, da terra e da organização das suas sociedades. Desde sempre que o espírito e o poder feminino têm sido reconhecidos em cerimónias, em decisões políticas e reafirmados em lendas, influenciando a governação índia e a respectiva organização social, sem que o papel masculino seja descurado: “The values and teachings show us that women occupy one side of the circle and men occupy the other. The vision is not to make one better than the other, but to show how they are complimentary” (242). Este ponto de vista é, para nós, realmente importante, porque vem ao encontro do que pretendemos demonstrar ao longo deste trabalho, ou seja, de que só através de uma visão holística da vida é que as feridas da sociedade contemporânea poderão ser minoradas.

Depreende-se assim que, entre os povos indígenas americanos, a mulher, até ao período da colonização, usufruía de um lugar de destaque na matriz social,

política e religiosa e, de um modo simbólico, era sentida como a outra metade do homem, e vice-versa, conforme Dawn Martin-Hill, com agrado, relata: “Our men are our equals, our partners – we should cherish one another mutually” (citado em Kim Anderson, *Strong Women Stories* 118). Com este pensamento, Martin-Hill dá consistência à visão das mulheres nativas que se têm esforçado para restaurar a interação tradicional do sexo masculino e feminino, rejeitando a construção de grupos opostos, como as feministas brancas têm advogado. De facto, a mulher indígena continua a ser a fiel representante das anciãs, honradas nos mitos da criação e na tradição de *storytelling*, e a depositária e tramissora de toda uma cultura baseada em valores espirituais.

O mesmo pode ser dito acerca das escritoras índias contemporâneas, que, embora tenham sofrido provações, perseguições, humilhações e situações de racismo, têm desempenhado um papel inspirador na Literatura Nativo-Americana, conforme se infere das palavras de Laura Coltelli: “ [Contemporary women] maintain vital connections from one generation to the other, even though the loss of traditional ways has been devastating and the pressure toward acculturation are always at work” (*Winged Words* 5).

Linda Hogan, escritora de ascendência Chickasaw e Branca, refere, numa entrevista concedida a Coltelli, que as mulheres índias, desde sempre detentoras de importantes posições nas comunidades tribais tradicionais, vêem-se, na actualidade, confrontadas com a evidência, forjada pela sociedade dominante, de que as mulheres, numa sociedade de orientação guerreira, seriam inferiores aos homens (5). Esta concepção advém do facto de que, no início da colonização americana, os antropólogos não compreenderam o papel das mulheres índias nas sociedades tribais e, por isso, descreviam-nas como pobres e oprimidas, “beasts

of burden.”¹⁴ Por sua vez, Kim Anderson (Cree/Métis) menciona, também, que os colonizadores, muito antes da pobreza, abuso e opressão terem atingido as mulheres índias, forjaram a sua imagem como sendo “easy squaw” com o intuito de dar credibilidade às acções dúbias que iam forjando: “The ‘uncivilized squaw’ justified taking over Indian land. She eased the conscience of those who wished to sexually abuse without consequence. She was handy to greedy consumers. Dirty and lazy, she excused those who removed their children and paved the way for assimilation into mainstream culture” (“First Nations Women and Racism in Canada” 99).

Para além desse estereótipo da Índia, Hogan reflecte ainda sobre os preconceitos sociais que a mulher, em geral, enfrenta, mais marcadamente a mulher de cor: “To be a woman and be a minority woman in this country is like a double-whammy, or maybe even a triple-whammy. It’s hard enough to be either one or the other” (Coltelli, *Winged Words* 80). Hogan lamenta, igualmente, o facto de os movimentos dos direitos das mulheres pertencentes às minorias e das mulheres brancas não caminharem lado a lado na luta pela edificação de uma sociedade mais justa e íntegra. Enquanto as feministas brancas estão determinadas em combater a supremacia que o homem se auto-imputou, reivindicando para a mulher lugares antes hegemonicamente masculinos, as mulheres indígenas procuram negociar uma renovação dos valores culturais e sistemas tradicionais. Como refere Grey, para a mulher índia importa recuperar o princípio feminino: “restoring the female principle to challenge the prevailing colonialist and patriarchal denigration of women and nature” (Grey, “Decolonising Feminism: Aboriginal Women and the Global ‘Sisterhood’” 10). Além deste propósito, convém notar que a concepção do princípio feminino, para a mulher

¹⁴ Sally Roesch Wagner. “The Untold Story of Iroquois Influence on Early Feminists”. 30 de Abril de 2013 <<http://www.feminist.com/ressources/artspeech/genwom/iroquoisinfluence.html>> (3).

Índia, provém de: “a ‘sense of being with a sense of place’ in which is found ‘matrilineal kinship in reciprocal relations with one’s natural environment in an indigenous homeland’” (Jaimes Guerrero citado em Anne Waters, “Indigenous Women” xvi). A terra e a mulher são uma só entidade. E a terra à semelhança do papel da mãe Índia desde os tempos imemoriais, gera vida e, através da água “materna”, alimenta-a e transforma-a.

As activistas nativas não estão interessadas numa luta em que as mulheres brancas e as mulheres indígenas estejam de um lado da “barricada” e os homens brancos e os homens indígenas se encontrem do outro (10). Depreendemos que as mulheres nativas estão mais empenhadas na luta pela auto-determinação dos povos nativos, na sobrevivência e bem-estar de toda uma cultura milenar (respeitante tanto aos homens como às mulheres) e, por isso, as activistas nativas feministas requerem a coparticipação dos homens na vida social, política e espiritual da comunidade. A sobrevivência da cultura e perpetuação da sabedoria ancestral necessitam de empenhamento colectivo e, portanto, a exclusão de qualquer segmento da população é impensável. Para além de tudo isso, as mulheres nativas, de um modo geral, reconhecem-se como as “urdidoras” da renovação dos papéis tradicionais masculinos, uma vez que, historicamente, em muitas sociedades indígenas, as mulheres eram as seleccionadoras e instrutoras dos líderes masculinos escolhidos (Lisa Udel, “Revision and Resistance” 47).

Voltando à entrevista de Coltelli, Linda Hogan lamenta as pressões sofridas pelas mulheres indígenas por parte da cultura dominante e salienta: “ [Women] have to reeducate [them]selves to be families again, to be mothers” (*Winged Words* 5). Realmente, a aculturação teve um efeito devastador no estilo de vida das mulheres nativo-americanas, no que respeita à destruição do sistema familiar e do próprio sistema tribal, com as crianças a serem retiradas às famílias e

levadas para as *boarding schools*, efeito que se estendeu até aos dias de hoje. Com pesar, Hogan recorda o trauma que tem sido para a própria mulher índia e para a criança - habituada ao calor afectivo da presença feminina índia, independentemente de existir ou não grau de parentesco - serem afastadas uma da outra¹⁵: "What does it do to take a child away from family. Not to be able to bond with anyone, to be completely separate, not to get any physical affection. Psychologically, the damage is very severe and that's just one aspect" (81).

Nos romances contemporâneos, a ausência de mães índias zelosas que amam e cuidam dos seus filhos serve para mostrar as consequências inevitáveis desse corte com o lado nutridor da mulher, que apenas é evocado graças à referência às avós e mulheres idosas do passado. Intencionalmente, Silko, entre outras escritoras e outros escritores nativos, apresenta personagens separadas das mães, por morte ou por abandono, a experienciarem vidas alienadas e fragmentadas conducentes à ruína psicológica. É que, na mundividência índia, o princípio feminino é a fonte de integração e ligação a tudo. Tendo por base esse princípio, as personagens desenraizadas encontrarão o seu lugar central na teia universal da vida, participando em rituais e ouvindo histórias, que os ligarão de novo ao princípio feminino, como acontece a Tayo em *Ceremony* e a Abel em *House Made of Dawn*.

Na verdade, a grande maioria das comunidades índias assentavam, tradicionalmente, numa estrutura matrilinear, matriarcal, sendo o agrupamento mais usual composto pela mulher e o seu marido, pelas filhas casadas e os seus maridos, pelos netos, que são filhos das filhas, e pelos filhos solteiros. Os membros mais respeitados desta unidade eram as mulheres; elas eram as

¹⁵ Em relação ao conceito de parentesco, Sally Wagner relata: "[...] no child was born a 'bastard' (the concept didn't exist); every child found a loving and welcome place in mother's world, surrounded by a mother's sisters, her mother, and the men whom they married" ("The Untold Story of the Iroquois Influence on Early Feminists" 4).

proprietárias da casa, sendo também elas que tomavam as decisões mais importantes, responsabilizando-se pelos objectos cerimoniais pertencentes à família, conforme explica Leslie Silko:

In a matrilineal society, in a matriarchy, and especially in this matriarchy [Laguna-Pueblo], the women control the houses, the lineage of children, and a lot of the decisions about marriages and so forth. In a sense, the women have called the shots pretty much in the world of relationships and the everyday world. While the Pueblo women were a kind of running the show, buying and selling sheep, and of course the Navajos are the same way too, the women making many of the decisions, the Pueblo men would be taking care of the ceremonial matters or maybe out hunting. (Barnes, "A Leslie Marmon Silko Interview" 78)

A mulher mais velha era o elemento mais venerado da casa, e os outros membros do grupo seguiam as suas indicações e solicitavam os seus conselhos. Os homens do clã saíam de casa ao contraírem casamento, embora regressassem com frequência e exercessem a sua autoridade nos assuntos religiosos. Os maridos das filhas contribuía economicamente para a manutenção do clã, mas, nas decisões sobre temas relacionados com a economia ou a disciplina familiar, submetiam-se às suas esposas e aos irmãos e tios desta (78). Por isso, é normal que as personagens masculinas descritas por Silko sejam vulneráveis, enquanto as personagens femininas, como é o caso de Angelita em *Almanac of the Dead*, sejam fortes e aguerridas, até porque a própria romancista foi educada por mulheres fortes, como explicou: "I grew up with women who were really strong, women with a great deal of power, within the

family” (78). Silko esclarece ainda que: “If someone was going to thwart you or frighten you, it would tend to be a woman; you see it coming from your mother, or sent by your mother” (78).

Na mesma linha de entendimento, Paula Gunn Allen sustenta que o poder da mulher índia provém da sua capacidade de criar a partir da sua própria “carne”, de nutrir a vida e emerge de uma forma inata, “by virtue of her femaleness, her natural and necessary fecundity, and her personal acquaintance with blood” (*The Sacred Hoop* 254). A capacidade de dar à luz torna-se importante tanto a nível simbólico como literal, já que a maternidade é um conceito que, segundo Allen, extrapola, do ponto de vista da sua semântica, a esfera da biologia, “far beyond the simple biological sense of the word” (255). Por exemplo, a maternidade estabelece a genealogia para todos os membros tribais e essa circunstância justifica o título que Allen deu a um dos capítulos de *Sacred Hoop*: “Who is your mother?”. Esta é uma pergunta importante no contexto da cultura índia, nomeadamente em Laguna Pueblo. A resposta à pergunta enunciada permite conhecer a posição que cada sujeito, homem ou mulher, ocupa em cada uma das várias dimensões da existência: cultural, espiritual, pessoal e histórica. A incapacidade de saber quem é a mãe, isto é, o seu lugar na comunidade e nas respectivas tradições, origina a inabilidade do sujeito em situar-se a si próprio no centro de um universo dialogante e harmonioso. Como diz Allen: “It is the same as being lost – isolated, abandoned, self-estranged, and alienated from your own life” (209-210). Por isso, uma vez que o sentido de pertença é o propósito básico na vida do Índio, através do qual se encara como pertencendo a si próprio, à sua tribo e à espécie humana, em geral, abundam, na sua cosmologia, histórias e rituais que resgatam o nativo do isolamento e o (re)colocam no centro da matriz.

Refira-se, também, que a religião Keres/Laguna Pueblo reconhece a divindade criadora como feminina, ao contrário da religião ocidental, que é

masculina. A divindade é conhecida como *Thought Woman*, porque os Pueblo entendem que a principal força criativa é o Pensamento (255). Recordemos que Momaday reitera esta concepção ao longo da sua obra, como foi analisado anteriormente.

Silko, no início de *Ceremony*, descreve o modo como “Thought-Woman, the spider”, a criadora, gerou o mundo através do pensamento e da palavra e, a partir daí, como irá desenrolar, a história. À medida que os pensamentos são verbalizados e os “objectos empíricos” expressos, tudo se consubstancia:

Thought-Woman, the spider,
named things and
as she named them
they appeared.

She is sitting in her room
Thinking of a new story now
I am telling you the story
She is thinking. (1)

Desta forma, as palavras marcam o início do mundo. Criam-no dando às ideias tanto forma como densidade. Recorde-se o começo dos mitos de criação Laguna Pueblo:

Long ago, [Spider Woman] finished everything, thoughts and the names of everything here on earth, and she also finished all the different languages. [...] In the beginning Thought Woman lived in the

lower world. There was nothing but water except a small island in the middle. Indians and Mexicans and Whites were created there. Thought-Woman looked like a man. She was called Thought-Woman because her thoughts were always created into action. (Edith Swan, “Laguna Symbolic Geography and Silko’s *Ceremony*” 230)

Em *Ceremony*, Silko, através de uma personagem mítica, *Thought-Woman*, onnipresente e onnisciente, situa-se na tradição da escrita feminina, com o recurso a uma linguagem multi-referencial, enraizada na tradição oral. Esta escolha possibilita à escritora conjugar o sagrado com o profano, o colectivo com o individual, o atemporal e o temporal, o metafórico e o metonímico. A divindade, *Thought-Woman*, fia a história de Tayo juntando em si os diferentes aspectos da narrativa. Desta forma, Silko converte-se em xamã transmitindo o pensamento das forças divinas e transforma *Ceremony* numa cerimónia de cura.

Face ao que se tem vindo a afirmar, depreende-se que a criatividade da escrita de muitas mulheres indígenas assenta no passado e na sabedoria que emana das palavras das avós e bisavós. Yvonne Lamoire-Choate (Quechan/Mojave) descreve a avó como: “[her] rock, the one stable person in [her] life [she] could depend on” (Harjo, *Reinventing the Enemy’s Language* 214). Por sua vez, Kim Anderson identifica as anciãs indígenas como uma voz colectiva capaz de “map out a resistance that might be useful to other people,” e, ao mesmo tempo, “[she] draw[s] upon [indigenous] women’s stories to create this map” (*A Recognition of Being* 115). Já Lee Maracle, em *I Am Woman*, constrói a imagem da avó a partir da interacção desenvolvida com inúmeras mulheres índias que conheceu no passado, cujas vidas são descritas como “a composite of the reality of our history and present existence. Their feelings about life are [her] own. Their teachings are ancient” (6). Por isso a escritora, no poema “Creation”, descreve a

sua própria viagem, percorrendo o caminho de volta ao passado, mas percebendo sempre o futuro que tenciona ofertar aos netos:

[...] the farther backward
in time that I travel
the more grandmothers
and the farther forward
the more grandchildren
I am obligated to both. (8)

Como que numa busca por orientação, as avós servem de exemplo a Maracle no modo como prosseguir a sua vida, sem que porém se demita da responsabilidade para com as gerações vindouras, como se se tratasse de um incentivo à prossecução das actividades em curso. O legado de sobrevivência da escritora tornar-se-á um ícone de esperança no futuro, dando assim um propósito ao seu trabalho. Igualmente, Kim Anderson evidencia, na dedicatória a *A Recognition of Being*, o mesmo compromisso para com as gerações futuras: “To all the Aboriginal baby girls being born this minute, this book is for you. With recognition and thanks for the tremendous work of your grandmothers, who have so lovingly provided the way” (s.p.). A autoridade suprema e a via do amor emanam das anciãs da tribo e não procedem das aspirações assimilacionistas adoptadas por tantos nativos como tática de sobrevivência no mundo dos brancos. A assimilação, na perspectiva de Kim Anderson, foi um projecto deliberadamente preparado pelo governo para cortar a ligação entre homens e mulheres nas comunidades, o qual se tornou ainda mais eficaz com a política de retirarem as crianças do contacto com as tradições culturais transmitidas pelas anciãs. Como consequência, o poder da mulher foi declinando devido às políticas

assimilacionistas, como refere a escritora: “In order to destroy and break down a culture, you have to get to the root of it. The heart of Aboriginal cultures is the women. So it makes sense to start making policies that would banish the women, the givers of the language and the culture and the life. The ones who brought in the Native children and made them Native” (“The Powerful History of Native Women” 26).

Todavia, as mulheres índias, ao contrário do que se julgava vir a acontecer, depois de cicatrizar as suas feridas, recuperam o arquétipo da mulher selvagem que esteve adormecido. Encontram, no passado, linhas de orientação para reparar os fios partidos da tessitura das suas vidas. Através de uma visão retrospectiva, percebem o que tem moldado a sua existência num confronto directo com o conhecimento e as tradições que, ao longo dos tempos, escudaram as suas antepassadas. Por esse motivo Emma Lee Warrior (Blackfoot) ignora o aviso de manter os olhos fixos no futuro e exclama: “I’ve been advised to ‘look to the future,’ but my head keeps turning around to the wisdom back there, away from 7-Elevens and twenty-four-hour video” (Harjo, *Reinventing the Enemy’s Language* 72). Warrior sugere, ainda, que as comodidades modernas têm destruído uma parte importante da herança ancestral da mulher indígena. Esse aspecto é identificado por Ruth Roessel como sendo o poder (empowerment) que, ao longo da jornada, as mulheres nativas perderam ou estão paulatinamente a desvirtuar ao abraçarem o modo de vida ocidental. Daí a sua insistência para que se olhe “backwards at our strength, which is in our tradition, so that we can look forward with confidence – not fear” (*Women in Navajo Society* ix).

No entanto, Kim Anderson alerta as mulheres índias para serem cautelosas ao olharem para o passado, evitando colocar os anciãos e as anciãs em pedestais, uma vez que as últimas gerações foram muito sacrificadas, levando alguns deles a sofrer a influência dos padrões culturais brancos. Para além disso,

também sublinha que as mulheres índias carregam sozinhas o peso excessivo da responsabilidade de reconstrução das comunidades tribais, ao serem intituladas como a espinha dorsal da nação índia (*A Recognition of Being* 267-272), pondo em plano secundário o papel do homem índio. Pensamos que a escritora, em parte, poderá ter razão uma vez que o caminho tem de ser feito em conjunto e, talvez, por isso, o seu empenhamento, aquando do *terminus* de *Life Stages and Native Women: Memory, Teachings and Story Medicine*, em escrever sobre a identidade do homem nativo, isto é, sobre o poder, a autoridade e a espiritualidade do homem dentro de sociedades em que o sagrado feminino ainda persiste. Recorde-se que há já muitos escritores nativos com a incumbência de perpetuarem as tradições ancestrais e reconstruírem as sociedades tribais, como é o caso de Momaday, Vizenor, Welch, Ortiz e tantos outros. No entanto, Silko considera que as vozes das escritoras nativas estão sempre mais patentes, conforme afirma numa entrevista: “The women writers have always outnumbered the men, and we continue to do this.”¹⁶

Perante o que se disse, depreendemos que a trajectória feita pelas mulheres, através da escrita, representa uma forma de activismo feminista¹⁷, uma vez que as narrativas, no seu conjunto, demonstram que as tradições estão a ser renovadas, revitalizadas, ou, até mesmo, (re)examinadas. De facto, há um número crescente de mulheres índias a lutarem pela recriação e reconstrução dos modelos familiares do passado e, embora a confusão ainda permaneça e o nativo americano continue sem saber ao certo qual o rumo a dar à sua vida, Anderson,

¹⁶ “Reading Guides: A Conversation with Leslie Marmon Silko.” 12 de Março de 2013 <http://www.us.penguin.group.com/static/rguides/us/turquoise_ledge.html>.

¹⁷ Como já foi dito, o significante “feminista” não tem correspondência com o mesmo termo utilizado pelas feministas brancas. As activistas índias usam-no porque a palavra feminismo/feminista remete para as suas culturas e tradições assentes numa sociedade matrilinear. Veja-se o artigo de Sam Grey “Decolonising Feminism: Aboriginal Women and the Global ‘Sisterhood’”.

face ao trabalho de pesquisa realizado, acredita que “ [they] are trying to work [their] way out of it” (13). Na sua perspectiva, estão a sair da confusão através da busca do equilíbrio: “when [they] find the balance [they] will know it because the women won’t be lost” (13). De novo, a alusão, embora indirecta, à mulher como timoneira, o símbolo da força da vida, da força telúrica.

Joy Harjo, na introdução à antologia, já referenciada anteriormente, *Reinventing the Enemy’s Language*, salienta a importância de coletâneas dedicadas apenas às vozes indígenas no feminino como forma de dialogarem umas com as outras em espaços criativos, intelectuais e académicos, uma vez que, segundo as suas palavras, “We learn the world and test it through interaction and dialogue with each other” (19). Com a compilação dos diversos textos, presentes em *Reinventing the Enemy’s Language*, Harjo e Gloria Bird pretenderam conhecer a vida das mulheres indígenas que estavam a escrever e a criar e, para além disso, compreender a direcção que a sociedade tem estado a tomar através da actuação da mulher índia contemporânea: “one must look toward the women who are birthing and intimately raising the next generations” (21).

Escrever simboliza o caminho da cura, e o *ethos* de responsabilidade inerente às mulheres indígenas leva-as a partilhar as suas histórias e as suas dores umas com as outras, sempre com o firme propósito de accionar um processo de regeneração para elas próprias e para os leitores. Gloria Bird afirma que escreve porque compreende o poder da linguagem e usa-o como uma ferramenta para fortalecer o seu povo: “One of the functions of language is to construct our world. We are the producers of this world who create ourselves as well as our social reality, and we do this through language” (40). À semelhança de Bird, muitas outras mulheres acreditam na escrita como um meio para se curarem e sobreviverem e, por isso, querem partilhar esta “ferramenta” com quem precisa.

Igualmente, Harjo refere, na entrevista a Laura Coltelli, que a escrita a ajudou a dar voz a um silêncio que a estava a matar (*Winged Words* 58), acrescentando ainda que, se as mulheres índias se mantiverem silenciosas, desaparecerão. Na antologia que compilou, Harjo revela-se e escreve: “The interior landscape within me was breaking down and many nights I held on to my pen to keep from drowning in the undertow of emotional chaos. Poetry then saved me [...]” (*Reinventing the Enemy’s Language* 54-55).

Também Lois Red Elk (Fort Peck Dakota) começou a escrever com o intuito de compreender o que chama “inferno do homem branco”, experienciado por si própria: “When I was twelve years old ‘the hell’ turned me inward (to resist under my breath), then I wrote and rewrote my thoughts (poems) to resolve the pain of stuffing their prejudice against us. In High School I wrote notes to encourage my Indian friends – ‘Stay in school, keep your baby, don’t take your life, you can quit drinking’” (188). Assim, os povos discriminados, nomeadamente os nativos americanos, perceberam que importa fazer ouvir as suas vozes silenciadas e quebrar a invisibilidade de séculos de colonização e aculturação, como em seguida procuraremos continuar a demonstrar.

Chrystos (Menominee) parou de escrever depois de ter sofrido um distúrbio mental e ter começado a viver nas ruas. Após um hiato de dez anos, retomou a escrita e os seus diários reflectem as lutas pessoais e políticas travadas, assim como a preocupação em dar visibilidade aos povos indígenas. Os congéneres com quem partilhou o seu trabalho admitiram que os seus livros lhes devolveram a vida. Continuando este desabafo, a escritora acrescenta: “I can think of no greater honor than to help others fight to survive, despite all the forces arrayed against them” (232).

As mulheres indígenas reconhecem o efeito alquímico que a escrita tem nelas, empossando-as de poder, efeito que esperam transmitir à semelhança de

um testemunho que passa de mão em mão, como sintetiza Laura Tohe (Diné), aludindo aos antepassados: “The voices of my grandmothers and ancestors are part of that oral tradition from which I write. They are all there helping me create; I never do it alone. **The act of writing is claiming voice and taking power**” (41, ênfase nossa).

O sentido de responsabilidade, herdado de avós e bisavós, faz com que as suas vozes sejam ouvidas com o sentido de reclamarem e reescreverem a história colectiva dos seus povos. Inez Petersen (Quinault) escreve para lembrar e reclamar a sua identidade indígena e a história do seu povo. A escritora é uma das muitas crianças tiradas à força às famílias e colocadas ao cuidado dos brancos, o que, para ela, teve como resultado o desejo de perpetuar a lembrança daquela época: “the very act of **removal** prompted an intense desire to remember, and later record. This act of writing gathers for me my family, gives me back a history, and places me within my tribe, the Quinault Indian Nation” (104, ênfase nossa). Petersen alarga o significado associado ao significante “removal” para se incluir ela própria na ideia que está associada à palavra. Simbolicamente, a escritora liga a sua experiência pessoal de “deslocação” da sua casa e família com a “deslocação” de outros povos indígenas da sua terra e território tribal durante *The Trail of Tears* ou *The Long Walk*. Por isso, para Janice Gould (Maidu), a sua poesia é uma forma de sobrevivência, um processo de auto-identificação: “These days I feel a kind of urgency to reconstruct memory, annihilate the slow amnesia of the dominant culture, and reclaim the past as a viable, if painful entity” (52). Gould acrescenta ainda: “I think of writing as a way to make questions, ponder, meditate, dream, and locate powerful truths that may enrich the imagination and deepen our desire to affirm life” (52). Sentimos que Gould pretende veicular a ideia de que a caneta e o papel representam uma forma de interiorização, de ir ao encontro de memórias ancestrais, alojadas no

recôndito do seu ser e, a partir daí, num acto de imaginação, já evidenciado por Momaday, dizer sim à vida.

Para muitas escritoras nativas, a escrita é também uma maneira de dar voz a todas aquelas mulheres que permanecem em silêncio, mulheres que elas pretendem homenagear, como evidencia Betty Louise Bell (Cherokee), fazendo referência à mãe, descendente de uma Cherokee “full-blooded”: “I write because my mother could not, but also I write because it is there I speak with conviction and connection. And it is there that I hope to recover the gentleness of my mother’s face” (74-75).

Para além de todas as razões apontadas, o escrever permite ainda às mulheres indígenas refutar informações falsas que a História, feita por homens e mulheres oriundos da sociedade dominante, tem falaciosamente veiculado ou encoberto. Por exemplo, Linda Noel (Concow Maidu) explica que a corrida ao ouro na Califórnia, época penosa na história dos Índios, a impeliu “to tell the stories that sometimes seem too painful, are too stark and sharp for most who are ignorant of truthful history. I have to tell it” (234). A História de que Noel fala inclui uma campanha apoiada pelo governo em que eram subsidiadas acções militares contra os Índios, permitindo a morte indiscriminada de mulheres e crianças índias, assim como de homens. O governador Peter H. Burnett encorajava este genocídio como uma forma de proteger os colonos da ameaça índia e, em 1851, proferiu a seguinte alocução: “That a war of extermination will continue to be waged between the races, until the Indian race becomes extinct, must be expected. While we cannot anticipate this result but with painful regret, the inevitable destiny of the race is beyond the power of wisdom of man to avert” (“Governor’s Annual Message to the Legislature” 15).

Também Silko em *Almanac of the Dead* tem a coragem de partilhar histórias trágicas, o que lhe valeu o elogio de Linda Nieman, em *Women’s Review*

of Books, que descreveu o romance como “[...] a radical stunning manifesto on the history of Americas since the conquest” (1). E, logo a seguir, acrescenta: “[...] this is the best book I have read in years. I called up my friends and told them to buy it. I feel as though I have been changed [...]”. *Almanac of the Dead*, como Silko faz questão de frisar, é um romance dirigido para o mundo. Silko considera-se a si própria, assim como aos seus congêneres, cidadãos do mundo, prontos a partilhar as suas histórias (Irmer, “An Interview with Leslie Marmon Silko” 165).

As escritoras nativas contemporâneas encarnam a mulher indígena guerreira e política, de há séculos atrás, capaz de ameaçar as posições e os discursos retóricos de poder proferidos pela sociedade patriarcal ao longo da colonização. Tal é o caso de Nancy Ward, Cherokee, que, no século XVIII, lutou lado a lado com o marido numa batalha entre os Creeks e os Cherokees, facto que lhe valeu a posição de *Supreme Beloved Woman*, papel institucionalizado de liderança feminina, específico do sistema matrilinear dos Cherokees.

Na função de *Supreme Beloved Woman*, Ward simbolizou a paz e a sabedoria inerente ao princípio feminino. Tinha como responsabilidade negociar a paz para assegurar a sobrevivência dos Cherokees, o que lhe dava autoridade para representar e falar pelo seu povo durante as negociações políticas com governos externos, papel negado às mulheres nas sociedades patriarcais. Salientamos que o papel de Ward, como pacificadora, mulher e mãe, influenciava a sua retórica e esbatia os papéis ligados ao masculino e ao feminino, definidos pela sociedade branca patriarcal. Um ponto de vista indígena feminista determinava o discurso que Ward utilizava em cada um dos seus papéis, todos eles convergindo para um paradigma inclusivo, que tinha em consideração as diferenças que eram próprias da natureza da mulher. Num discurso dirigido aos comissários de um tratado, em 1781, Ward afirmou: “You know that women are

always looked upon as nothing; but we are mothers, you are our sons. Our cry is all for **peace**; let it continue. This peace must last forever. **Let your women's sons be ours; our sons be yours. Let your women hear our words**" ("Speech to the U.S. Treaty Commissioners" 27, nossa ênfase). Ward salientava aos comissários o papel subalterno das mulheres brancas, esvaziado de poder, quando referiu: "You know that women are always looked upon as **nothing**" (27, nossa ênfase). Poderemos deduzir que esta provocação de Ward não passava de um desafio aos homens brancos para refrearem o seu poder e privilégios que apenas serviam para oprimir (assunto que será desenvolvido no segundo capítulo). Esta Índia teve a coragem de contestar o tratamento das mulheres por parte da sociedade patriarcal, apelando a todos os homens, incluindo aos Cherokees, muitos deles já contaminados pelo procedimento branco, para que rejeitassem atitudes sexistas para com elas.

Também salientamos o pedido de Ward, dirigido aos homens brancos, para permitirem às suas mulheres que ouvissem as suas palavras, o que parece tratar-se do desejo profundo de partilhar, com as mulheres brancas, a natureza da mulher (womanhood) Cherokee, isto é, aquela abnegação própria da alma nativa, a grandiosidade de espírito que acolhe todos no seu seio, independentemente da sua cor e raça. Ao mesmo tempo, Ward chamava a atenção das mulheres brancas para o facto de o sistema patriarcal ser gerador de opressão e discriminação. De uma forma subtil, comumente atribuída à natureza feminina, Ward tentou subverter os modos de descendência ocidentais, reconhecendo os filhos dos comissários através da descendência da mãe, reclamando o matriarcado e a linha matrilinear como lugares de poder (empowerment) para as mulheres.

Numa nova petição das mulheres Cherokee ao Presidente Franklin, Ward colocou as mulheres numa posição de poder quando afirmou: "I am in hopes if

you Rightly consider it that **woman is mother of All** – and that woman Does not pull Children out of Trees or Stumps nor out of Logs, but out of their Bodies, so that they ought to mind what woman says, and **look upon her as mother**” (28, nossa ênfase). Ao elevar o estatuto da maternidade a uma posição sagrada e ao validar a linha de descendência matrilinear, esta mulher procurou alterar as relações pessoais baseadas no modelo patriarcal, na tentativa de mudar o paradigma que sustenta o domínio e a subordinação da mulher ao homem. Ward, ao examinar as estruturas sociais ocidentais geradoras de opressão e submissão da mulher, ao identificar as responsabilidades inerentes à natureza/condição de mulher (womanhood), concebia, naquela época, os diversos vectores de resistência recuperados por escritoras contemporâneas, entre as quais se salientam Leslie Silko, Joy Harjo, Jeanette Armstrong, Linda Hogan, entre outras já aqui referidas.

Em suma, o discurso de Ward tinha como objectivo destruir práticas opressivas e desmontar esquemas paternalistas, chamando a atenção para padrões de tratamento das mulheres, conducentes à sujeição ao sexo oposto. Ward rejeitava o patriarcado e identificava a destruição dos lugares de poder das mulheres, sublinhando, ao mesmo tempo, o significado e a importância da auto-afirmação feminina. Mães e mulheres podiam exercer grande poder para mudar o comportamento dos seus filhos, que, por sua vez, poderiam alterar as relações de poder sexistas no futuro. Através da ligação íntima com os homens, as mulheres também tinham o poder de trabalhar com afinco de forma a suprimir a violência, recusando-se a apoiar a guerra. Essa escolha demonstra a responsabilidade inerente à mulher índia de proteger e preservar a vida, qualquer que seja.

A definição do papel da mulher, “womanhood”, através da óptica Cherokee, põe em questão a ideologia patriarcal ocidental que subordina as mulheres aos

homens, como denuncia Silko ao longo de *Almanac of the Dead*, e restituiu-lhes força (empowerment). As mulheres, rejeitando o medo, levantam-se em uníssono para promoverem o renascimento e a recuperação do seu poder natural, tal como Joy Harjo proclama no poema “I Give You Back”. A violência ainda domina as vidas de muitos Índios, mas Harjo recusa-se a viver no meio dela, devolvendo-a àqueles que a perpetraram:

I give you back to the white soldiers who burned down my
home, beheaded my children, raped and sodomized my brothers and
sisters.

I give you back to those who stole the food from our plates
when we were starving.

I release you, fear, because you hold these scenes in front of
me and I was born with eye that can never close. (50)

Harjo liga o medo que sente da violência do colonialismo vivenciado durante toda a sua vida e, seguindo a linha de actuação aconselhada por Ward às mulheres brancas do século XVIII, recusa-se a tomar parte em acções que fomentem o receio e o terror e alimentem sentimentos de ódio. Por isso, começa assim o referido poema:

I release you, my beautiful and terrible fear.

I release you.

You were my beloved and hated twin, but now, I don't know
you as myself.

[...]

Oh, you have choked me, but I gave you the leash.

You have gutted me but I gave you the knife.
You have devoured me, but I laid myself across the fire.
I take myself back, fear.
You are not my shadow any longer. (51)

Por todo o poema, Harjo canta a frase balsâmica e curativa “I release you” com o propósito de se libertar de palavras, histórias e imagens que alimentaram o medo que a sufocava, devastava e devorava por dentro. A partir desse momento, sente-se liberta de quinhentos anos de agruras, pronta a reassumir o papel da anciã forte e compassiva. Poder-se-á estabelecer aqui um paralelismo com o cântico Navajo que Benally cantou a Abel, sempre com a repetição do verbo “restore”, de forma a promover a acção de cura (Momaday, *House Made of Dawn* 130).

“I Give You Back” exemplifica, na perfeição, o plano de resistência que faz parte do discurso indígena no feminino, ligado ao amor e à compaixão, o qual representa o propósito de vida de Harjo, como ela própria afirma na entrevista que deu, a João de Mancelos, em 2001. O poder real, para a escritora, resulta da compaixão. Cito:

Compassion enables a people to see beyond the senses, beyond the mind, to the level of god in which all life is connected. We acknowledge our enemies, those who have tested us, those who hate us, but retain a dignity and keep singing. It is easier to pick up a gun or a bomb and kill those who have killed you. That is called

‘power’ in this postcolonial world. Real power is in compassion. Poetry has taught me this.¹⁸

Esta concepção de verdadeiro poder religa-se à ideia central do poema em que Harjo prefere libertar as forças que a mantiveram cativa e quase devoraram a sua humanidade. Parafraseando João de Mancelos, Harjo pretende criar um discurso de reconciliação entre os colonizadores euro-americanos e os nativos americanos no sentido de abrir um novo capítulo na História multicultural dos Estados Unidos.¹⁹

Poderemos dizer, como sùmula final para este sub-capítulo, que, nos saberes menosprezados das e pelas próprias mulheres nativas, existe a possibilidade de recriação, de visibilização de conhecimentos, ancorados em tradições ancestrais, e, com isso, de criação de outros espaços e formas de poder. São as histórias contadas e recontadas por mulheres indígenas que permitem delinear a trajectória das mulheres nativas. Tem sido uma viagem em quatro etapas que lhes possibilitou, em primeiro lugar, resistir; em segundo, reivindicar; em terceiro construir; e, por fim, agir de acordo com uma auto-imagem positiva e forte da anciã índia, em que a força da natureza feminina, oposta à imagem de “rage, hatred, self-defeating behavior, despair, loneliness, degradation, and humiliation” (Porter, *Native American Literature* 244), se interliga à força da Terra-Mãe. O espírito da anciã índia está de volta agora personificado em autoras como Leslie Silko, entre muitas outras, que, imbuídas do poder (empowered) das

¹⁸ João de Mancelos. “Real Power is in Compassion: An Unpublished Interview with Joy Harjo”. 31 de Março de 2013 <<http://joaodemancelos.files.wordpress.com/2012/01/realpowerisincompassion.pdf>> 2.

¹⁹ João de Mancelos. “Real Power is in Compassion: An Unpublished Interview with Joy Harjo” (1).

mulheres fortes da família, lutam pela recuperação da terra ancestral, fonte de sobrevivência, de sabedoria, de poder e de identidade.

Em *Almanac of the Dead*, a força feminina está representada na poderosa figura indígena, Angelita La Escapia, que se coloca como líder do povo nativo, sofredor e fragmentado, com o intuito de recuperar as suas terras tribais e devolver-lhes a memória cultural, através da narração de histórias. Podemos considerar que Angelita é o *alter-ego* de Silko, também ela mulher aguerrida, lutadora que causa admiração tanto em El Feo (líder do exército tribal que quer recuperar a terra roubada) como nas próprias mulheres pela força que emana dela: “Angelita’s words filled El Feo with rapture. The earth, the earth, together they would serve Earth and her sister spirits. El Feo had been content to watch from a distance. Men probably watched to see her big breasts heave and jiggle. But the women listened because they had never heard a woman like her before” (468).

As mulheres índias reduzidas ao silêncio durante longos séculos fazem-se ouvir novamente, na vida real, através da voz de mulheres como Betty Louise Bell, entre outras, e, no mundo ficcional de *Almanac of the Dead*, através de Angelita, Yoeme, Lecha e Rose (personagens que serão analisadas no segundo capítulo): “In *Almanac of the Dead* (1991), Silko pictures resistance as gendered and empowered by such female leaders as Yoeme, Lecha, Rose, and Angelita or La Escapia, the student of Marxism” (Snodgrass, *Leslie Marmon Silko* 333).

Em suma, podemos associar Silko à *Spider Woman (Thought Woman)* que, à semelhança desta divindade Pueblo, gera ideias capazes de ajudar a transmutar a vida dos seus congéneres e de potencializar a incorporação de todos os povos na sua teia, isto é, no caso da escritora, na sua teia narrativa.

Capítulo II. Fragmentação da sociedade pós-moderna: uma leitura de *The Almanac of the Dead* de Leslie Silko

"We are mad, not only individuals, but nations also. We restrain manslaughter and isolated murders; But what of war and the so-called glory of killing Whole peoples? Our greed has no limit, nor our Cruelty. (...) The same deeds which would be Punished if committed in secret are applauded When done openly by soldiers in uniform. Man, the Gentlest of animals, is not ashamed to glory in Blood-shedding and to wage war when even the Beasts are living in peace together."

Seneca, *Letters* XCV, 1st century¹

1. Enquadramento geral

Esta citação, proferida por Séneca há cerca de dois mil anos, constitui um alerta que, em pleno século XXI, se continua a revelar lamentavelmente actual: a violência humana, que tem inquietado a mente de muitos poetas, historiadores, sociólogos, psicólogos, escritores, cientistas. Através dos tempos, todas estas vozes convergem apenas para uma única, para formarem uma narrativa que, de uma forma acutilante, chocará o ser humano mais sensível. Esta acutilância tem como intuito alertar uma sociedade centrada no poder patriarcal e no *logos*, para a necessidade premente de uma mutação ao nível da sua consciência ética, que possa ser conducente a uma nova praxis. Na verdade, as sociedades contemporâneas assentam numa ordem patriarcal e no *logos*, razão pela qual, como adiante se explanará, Derrida as tem designado de falococêntricas, um termo que resulta da junção dos dois conceitos supra mencionados.

¹ Seneca citado em Nicolas Humphrey, *In a Dark Time*, 57.

Perante os tempos, conturbados e, por vezes, tão dramáticos que se vivem, uma boa parte da Humanidade pressupõe que as raízes dos seus dilemas e inquietações, assim como os conflitos, cada vez mais sanguinários e desumanos, são de natureza social e económica e esquece-se de toda uma dimensão ontológica. De facto, a vida das sociedades ocidentais, em particular a americana, encaminha-se, a passos largos para uma entropia crescente, para o caos económico e tecnológico, para o desastre ecológico e, finalmente, para a fragmentação e ruptura psíquicas.

Erich Fromm, com formação em Psicologia, Sociologia e Filosofia, observa a realidade humana na sua complexidade, sob o seu duplo aspecto de corpo e espírito, de razão e sensibilidade, de ser individual e de ser social. Em *Escape from Freedom*, analisa todos estes aspectos, essenciais a um salutar desenvolvimento psicológico, e adverte para o facto de o homem, paulatinamente, estar a desvirtuar o lado humano da sua natureza e a ter uma visão distorcida da sua própria realidade. Embriagado pela busca de uma felicidade permanente e de uma prosperidade material sem limites, o indivíduo vê-se enredado numa teia habilmente preparada por um sistema falocêntrico e coadjuvada por ele próprio. Aquele ser pretensamente livre, bem alimentado, bem vestido, não passa de uma peça indispensável ao funcionamento de uma poderosa máquina política e económica, isto é, um verdadeiro autómato dotado de um conhecimento que se pretende apenas utilitário e funcional. Assim, de acordo com Fromm, surge a fragmentação da vida psíquica:

He [the self of the individual] lives in a world to which he has lost genuine relatedness and in which everybody and everything has become instrumentalized, where he has become a part of the machine that his hands have built. [...] Psychologically the

automaton, while being alive biologically, is dead emotionally and mentally. While he goes through the motions of living, his life runs through his hands like sand. Behind a front of satisfaction and optimism modern man is deeply unhappy; as a matter of fact, he is on the verge of desperation. (*Escape from Freedom* 253-255)

Perante todos estes factos, importa aferir até que ponto a noção de falogocentrismo, que será dilucidada ao longo deste capítulo, possui o real valor semântico para descrever as sociedades contemporâneas, em geral, e a americana, em particular, a qual é retratada com assaz minudência e incomplacência, por Leslie Silko em *Almanac of the Dead*.

Terry Eagleton, na sua obra *Literary Theory – An Introduction*, remete para este conceito, quando alude ao mundo patriarcal, considerado pelos pós-estruturalistas como falocêntrico, assente na lei do pai, percepcionado também como detentor de conhecimento, ou seja do *Logos*. Assim, as sociedades logocêntricas têm por base o conhecimento cognitivo, tecnológico e o conceito de objectividade, desprovido de qualquer tipo de emoção, em suma um conhecimento esterilizante, afastado da “contaminação humana”. De facto, toda a civilização moderna gravita à volta destas duas noções, que estão alicerçadas no poder patriarcal, o homem como detentor da verdade, do poder, da ordem e da lei, as quais se consubstanciam no conceito de falogocentrismo proposto por Derrida.

Dia após dia, constata-se que, nas sociedades actuais, quer americana quer europeia, secularizadas, industriais, palco de espantosas descobertas científicas e avançada tecnologia, a inteligência emocional, enquanto meio para descortinar a verdade e para passar da superfície para a essência dos fenómenos, foi descurada em prol do intelecto, mero instrumento para

manipulação das coisas e das pessoas, dando origem à primeira sociedade radicalmente antropocêntrica, totalmente divorciada das leis da natureza. Também Joseph Campbell, em *Pathways to Bliss*, reitera esta ideia: “In Jung’s experience dealing with Occidentals [...] the society requires men to develop the thinking, intellectual function, while it requires women to develop the feeling function, the sensibility” (66). Na verdade, nesta sociedade patriarcal, a natureza do homem está arreigada à consciência objectiva, ao dever, à lei e à hierarquia, enquanto a essência da mulher está ligada à natureza e ao amor incondicional, aspectos estes menosprezados numa sociedade como a americana direccionada para a posse de bens, como salienta Rifkin, em *European Dream*: “The more wealth one amasses, the more independent one is in the world. One is free by becoming self-reliant and an island unto oneself. With wealth comes exclusivity, and with exclusivity comes security” (13). Assim, constata-se que o desenvolvimento das capacidades intelectuais do homem se tem sobreposto ao desenvolvimento das suas emoções – o seu cérebro vive no século XXI, mas o coração da maior parte dos homens ainda permanece em plena Idade da Pedra. Daí que Fromm, em *The Sane Society*, advirta para o facto de que “No sane society can be built upon the mixture of purely intellectual knowledge” (340).

Em suma, assiste-se a um notório entorpecimento emocional em consequência da adesão a uma racionalidade asséptica e arbitrária, que, ao transformar-se num modo de pensamento, se tem revelado nefasta. Assim, segundo Teilhard de Chardin, filósofo católico, “O barbarismo da nossa época é ainda mais estarrecedor pelo facto de tanta gente não ficar estarrecida com ele” (citado em Mendanha, *Diálogos Filosóficos e Alquímicos, Conversas com Portugueses Notáveis* 60). Acontece que a maioria das pessoas, imbuídas do espírito do individualismo, se sentem desligadas daquilo que acontece no mundo e este, por sua vez, é percepcionado como uma espécie de filme que se

desenrola na tela da televisão. Victor Mendanha, no seu romance, *Os Segredos do Apocalipse*, reitera as palavras de Chardin: “ [...] aquilo que insistem em chamar de civilização não passa de uma barbárie tecnológica” (81). Para além disso, afirma, também, que a humanidade sobrevive “ agora sob apertado controlo de entidades supra-humanas quanto a poder mas sub-humanas em questões de moral e ética” (50).

Porém não são apenas os relatos trágicos, quiçá fruto de um discurso do imaginário, que poderão estarrecer o leitor, já que, malogradamente, muitos destes acontecimentos têm assombrado a existência da civilização moderna. Elie Wiesel², jornalista e escritor judeu, laureado com o Prémio Nobel da Paz em 1986, relata, no seu livro de memórias, *Night*, num discurso mediatizado pela dor, os horrores a que foi sujeito, aos quinze anos, em Auschwitz, a deplorável fábrica de morte da Segunda Guerra Mundial. O relato de Wiesel, na primeira pessoa, patenteia a ausência de sentido religioso ou filosófico de algo tão falho de sentido como o foi o Holocausto. De entre as atrocidades perpetradas pela Gestapo, Wiesel descreve o acto abominável do enforcamento de uma criança perante milhares de prisioneiros, obrigados a assistirem àquela cena deplorável e trágica (e a tantas outras), própria de um filme neo-realista. Para ele, a morte daquele anjo de olhos tristes simbolizou o próprio “assassinato da humanidade”. Perante toda uma revolta, surgiu, na sua mente, a resposta à pergunta que, no fundo, era de todos: “Onde está Deus agora?” E a resposta surgiu: “Aí está Ele – ali, pendurado naquele patíbulo” (7). Para todos eles, aquele momento poderia representar o assassinato simbólico de Deus, o Pai, símbolo inquestionável da

² Elie Wiesel nasceu em Sighet, Transsylvânia. Com 15 anos, foi levado, juntamente com a sua família, para o campo de concentração de Auschwitz, onde viu morrer a mãe e a irmã mais nova. As memórias, daquela experiência traumatizante, foram registadas em *Night*, que se tornou um bestseller. É professor na Universidade de Boston e Presidente fundador do *United States Holocaust Memorial Council*.

Ordem e da Lei Divina. A partir daquele momento, para aqueles seres frágeis e desprotegidos, o reino do caos e das trevas passou a imperar e a reger as suas vidas dilaceradas pela dor.

Assim, através deste relato pungente, prefigura-se no leitor a lembrança do mal, na sua força máxima, ao mesmo tempo que é reiterada uma convicção premente – a necessidade de se impedir a prossecução de um cenário tão ignóbil e sórdido e de se lutar para que o atropelo dos valores sociais e morais, previsto por Friedrich Nietzsche, há mais de um século, não seja conducente à destruição da Humanidade. De acordo com Erich Fromm, “Nietzsche visualizes the approaching nihilism which was to become manifest in Nazism and paints a picture of a ‘superman’ as the negation of the insignificant, directionless individual he saw in reality” (*Escape from Freedom* 132).

Sem dúvida que a asserção, “assassinato da humanidade”, proferida por um adolescente, em pleno auge da vida, não deixará de ecoar dentro da *psique* do leitor e de acordar nele uma preocupação ética da qual lhe é impossível demitir-se. À semelhança de Derrida, que se ocupou da desconstrução de pressupostos e verdades tidas como inalienáveis ao diferir o seu significado em prol de um jogo continuado de novos significantes e novos sentidos, o leitor irá também diferir o entendimento da frase “assassinato da humanidade”. O significante assassinato, tanto poderá ser entendido como morte física, o sentido literal, ou destruição de algo, em sentido simbólico, neste caso da humanidade. Mas perguntar-se-á, que humanidade? – A Humanidade, o conjunto de seres humanos, ou a humanidade versus inumanidade. A exegese é tarefa de cada leitor, que ao desmontar toda a narrativa, passa ele próprio a reescrevê-la, a dar-lhe a sua própria interpretação. Optando pela segunda hipótese (destruição da humanidade/inumanidade), interroga-se: se há destruição, então, onde está aquela humanidade/compaixão, inerente ao ser humano, isto é, àquela sociedade

patriarcal, simbolizada no falo, assente no poder ilimitado da ordem paterna, símbolo da lei inquestionável, e no *logos*, de essência masculina, ligado a um mundo dito “inteligível”? Ou será que, perante a inumanidade da II Guerra Mundial, em que a Humanidade atingiu o zénite da insensibilidade, da total falta de consciência, de amor e de justiça, ter-se-á de perscrutar a doutrina de Thomas Hobbes segundo a qual as pessoas eram inerentemente agressivas/destrutivas?

Esta ideia é secundada várias vezes por Rifkin em *The European Dream* e comprovada com as guerras hediondas que têm avassalado o mundo: “Before World War II, most countries subscribed to Hobbesian doctrines that human behavior was, by its own nature, aggressive and acquisitive, and, therefore, if left unchecked would lead to a ‘war of all against all’” (289). Por esta razão, no estado de Natureza da humanidade, todos os seres humanos viveriam num estado de Guerra: “ [...] where every man is Enemy to every man... And the life of man, solitary, poor, nasty, brutish, and short” (citado em Peter Singer, *How Are We to Live?* 37). De igual modo, na teologia de Calvino, o homem é visceralmente mau: “For it is an ancient and true observation that there is a world of vices concealed in the soul of man [...]” (citado em Erich Fromm, *Escape from Freedom* 85). Na teologia de Lutero, ele é mau e insignificante: “naturaliter et inevitabiliter mala et vitiosa natura (Man has an evil and vicious nature)” (citado em Rifkin, *The European Dream* 75). Kant, por sua vez, sustenta que a inclinação para o mal é inata à natureza humana, e para combatê-la é necessária a lei moral, que inclui o imperativo categórico, cuja finalidade é evitar que o ser humano se transforme numa besta e a sociedade entre em anarquia. Na mesma linha de entendimento, Mary Daly em *Beyond God the Father* afirma “Men are an ontological evil in the universe” (citado em Mitscherlich, *Society without Father* xvi). Mais condenatórias ainda são as palavras proferidas por Robert Bly, no prefácio ao livro de Mitscherlich: “All culture connected with the father becomes evil” (xvii).

Esta última afirmação vem reforçar as asserções feitas por Leslie Silko, ao longo de *Almanac of the Dead*, em que coloca a civilização que está sob a égide da ordem fálica, a ordem paterna, no banco dos réus, não escondendo o que pensa dos acusados e das razões profundas que a levam a mover uma tal acusação, como afirma Clair: “Their [homosexual characters] equation of carnal identification with viciousness and their gynephobic sexual self-absorption emblemize the egocentric, phallogocentric, and misogynistic savagery that Silko sees as endemic to Western culture” (“Cannibal Queers” 207).

2. Silko, Freud e Marx

Os factos enunciados podem ser compreendidos à luz da teoria dos instintos de Sigmund Freud. Segundo o pai da Psicanálise, o inconsciente é palco de um confronto entre duas forças opostas mas complementares, a pulsão para a vida e a pulsão para a morte, designadas por ele de *life instinct* e de *death instinct*, *Eros* e *Thanatos*. Segundo Freud, a base da vida está assente nesta dialéctica pulsional; por um lado, as pulsões³ denominadas de sexuais ou eróticas, que são as propensões para a vida, tendentes a conservar e a unir e, por outro lado, outras, inclinadas a destruir e a matar, concebidas como sendo as pulsões da morte ou de destruição:

I drew the conclusion that, besides the instinct to preserve living substance and to join it into ever larger units, there must exist another contrary instinct seeking to dissolve those units and to bring them back to their *primaeval*, inorganic state. That is to say, as well

³ Geralmente, Freud chama ao instinto pulsão, para frisar bem que tenciona, sobretudo, considerá-lo sob o ponto de vista psicológico.

as Eros there was an instinct of death. The phenomena of life could be explained from the concurrent or mutually opposing action of these two instincts. (citado em James Strachey, *Sigmund Freud*, Volume XXI 118-119)

Para Freud, qualquer destas pulsões é tão imprescindível como a outra e, da sua acção conjunta e antagónica, brotam as manifestações da vida.⁴ Segundo o autor, quase nunca uma pulsão pode actuar isoladamente, visto que está sempre misturada com um determinado segmento da outra, que modifica o seu fim e que, em certas circunstâncias, é o requisito imprescindível para que tal fim se possa alcançar. Assim, por exemplo, o instinto de auto-preservação, de origem erótica, precisa de agressão, para efectuar o seu propósito:

[...], the meaning of the evolution of civilization is no longer obscure to us. It must present the struggle between Eros and Death, between the instinct of life and the instinct of destruction, as it works itself out in the human species. This struggle is what all life essentially consists of, and the evolution of civilization may therefore be simply described as the struggle for life of the human species. And it is this battle of the giants that our nurse-maids try to appease with their lullaby about Heaven. (122)

Depreende-se que, para Freud, quando o homem toma parte na guerra coexiste em si um motivo nobre e outro abjecto, aquele que se proclama em voz alta e o outro que se silencia. Assim, a agressão e a destruição, traduzidas nas

⁴ Sobre esta questão, veja-se, também, a obra de Melanie Klein e Joan Riviere, *Vida Emocional dos Civilizados*, onde se analisa o assunto em apreço, no I capítulo.

incalculáveis crueldades da História e do dia-a-dia, sendo de natureza destrutiva, proporcionam ao fundir-se com a pulsão erótica a satisfação e o prazer pretendidos. Freud, em *Civilization and its Discontents*, realça este facto aludindo a que:

They [men] are, on the contrary, creatures among whose instinctual endowment is to be reckoned a powerful share of aggressiveness. As a result, their neighbour is for them not only a potential helper or sexual object, but also someone who tempts them to satisfy their aggressiveness on him, to exploit his capacity for work without compensation, to use him sexually without his consent, to seize his possessions, to humiliate him, to cause him pain, to torture and to kill him. *Homo homini lupus* [Man is a wolf to man]. (111, ênfase original)

Deste modo, quando se fala dos horrores da História, tem-se a impressão de que o desejo de destruição se sobrepõe às pulsões eróticas, pelo que o Homem se torna, de facto, tal como o descreve Freud, “a savage beast to whom consideration towards his own kind is something alien” (112).

Assim, não será por acaso que Freud utiliza palavras tão acutilantes, *savage beast*, para se referir ao homem, ferindo a susceptibilidade e a vaidade de qualquer ser humano, habituado a perceber-se como um ser altamente civilizado e compassivo. Realmente, Freud, tão criticado pela sua teoria da sexualidade, expunha de uma forma frontal o que, para ele, era a verdade, sem medo da sua repercussão na opinião pública. De facto, não é de admirar que tivesse ido mais longe do que os seus antecessores, direccionando a sua atenção para a observação e análise do irracional e das forças inconscientes que ocasionam aspectos peculiares do comportamento humano, alguns deles mesmo

aberrantes. Ele e os seus seguidores, na psicologia moderna, não só desvelaram a esfera irracional e inconsciente da natureza humana, cuja existência fora descurada pelo racionalismo moderno, como também, à semelhança de exploradores, desbravaram o caminho controverso e intrincado da *psique*, de forma a perscrutar o lado insondável das paixões humanas.

Quem leia as obras *Future of an Illusion* e *Civilization and its Discontents* poderá averiguar o quanto Freud estava preocupado com o destino da Humanidade e com o impacto da civilização, com todas as suas exigências e repressões sobre a vida do indivíduo. Em *Civilization and its Discontents*, dá livre curso à sua ansiedade moral abordando, com uma capacidade de premonição deveras admirável e, ao mesmo tempo, desconcertante, a alternativa apocalíptica que se tornou, actualmente, numa temível preocupação:

The fateful question for the human species seems to me to be whether and to what extent their cultural development will succeed in mastering the disturbance of their communal life by the human instinct of aggression and self-destruction. It may be that in this respect precisely the present time deserves a special interest. Men have gained control over the forces of nature to a certain extent that with their help they would have no difficulty in exterminating one another to the last man. They know this, and hence comes a large part of their current unrest, their unhappiness and their mood of anxiety. And now it is to be expected that [...] eternal Eros will make an effort to assert himself in the struggle with his equally immortal adversary. But who can foresee with what success and with what result? (145)

A Primeira Guerra Mundial representou para Freud o desmoronamento da fachada ideológica e moral que adornava a cultura europeia edificada numa base material e racionalista e, segundo Fromm, em *Sigmund Freud's Mission*: "He [Freud] was the last great representative of rationalism, and his tragic fate was to end his life when this rationalism had been defeated by the most irrational forces the western world had witnessed since the time of witch trials" (120). Na verdade, os horrores da Primeira Guerra Mundial, com as suas carnificinas mundiais, símbolo de uma total insanidade social, tornam-se aos olhos de Freud um apocalipse no sentido etimológico do termo, uma revelação da mentira construída em cada ser humano pela civilização. Os valores humanos sublimados pelas cátedras académicas e pelas tribunas políticas não são mais do que máscaras de pulsões egoístas, de entre as quais surge uma, à qual ele ainda não tinha dado a merecida atenção: a violência na sua dimensão máxima. Importa aqui referir que esta questão da violência e da guerra, à qual filósofos e humanistas não ficaram indiferentes, é tratada por Freud apenas na sua perspectiva psicológica.

Perante o espectro das Grandes Guerras, Freud indaga o porquê de tais actos ameaçadores à integridade dos povos, que, apesar disso as sustentam e afirma:

"It is clearly not easy for men to give up the satisfaction of this inclination to aggression. They do not feel comfortable without it. The advantage which a comparatively small cultural group offers of allowing this instinct an outlet in the form of hostility against intruders is not to be despised. It is always possible to bind together a considerable number of people in love, so long as there are other people left to receive the manifestations of their aggressiveness." (*Civilization and its Discontents* 114)

Realmente, os Estados/Governos, os grandes protagonistas das guerras, não conhecem limites quanto ao uso da ferocidade sempre que entram em confronto entre si, exacerbando atrocidades para as quais não há qualquer justificação. No fundo, poder-se-á alvitrar que o Estado, gerador de violência, não é mais do que um dos muitos mecanismos de controlo que o ilusório progresso sobrepôs sobre o homem “primitivo”, totalmente possuído pelas suas pulsões egoístas e destrutivas; a guerra, por sua vez, ao eliminar esses mecanismos, propicia o re-aparecimento do homem primitivo, que é, como o homem de Hobbes, um lobo para o outro homem. Em suma, o Estado, na óptica de Freud, contribui para destruir, no seio do próprio grupo que governa, a ideologia que lhe tinha possibilitado reprimir a agressividade, e aniquila, indirectamente, as leis morais que, com tanto esforço, tinha instituído.

À semelhança de Freud, cada vez mais filósofos, psicólogos e cientistas sociais se questionam acerca do rumo que a civilização está a tomar e acerca da veracidade dos valores morais que a moldaram até agora, valores esses que, actualmente, face à sua degradação, a poderão conduzir ao desmoronamento e à própria desintegração da vida colectiva e individual: “This time, mankind is at one crossroad where the wrong step could be the last step” (Fromm, *The Sane Society* 349). Um sintoma desta agitação é o facto de acontecimentos como o Holocausto e Hiroshima, ocorridos há cerca de meio século, ensombrarem muito mais agora a consciência do homem, do que quando sucederam. Hoje, é muito mais difícil aceitar e esquecer que tais atrocidades foram perpetradas por seres humanos, e que desumanidades semelhantes continuam a ser executadas, dia após dia, quantas delas ideologicamente sancionadas a uma escala global.

Mais do que nunca, é urgente questionar a realidade que sustenta a vida tão precária do indivíduo. É inadiável aprender a ver e não apenas olhar. Malogradamente, há como que uma cutícula muito diáfana que distorce e

direcciona a sua visão, levando-o a perceber uma realidade centralizada num ego míope e concentrada apenas em si. Saber ver é acima de tudo saber ver o seu semelhante com toda a sua idiossincrasia. Jean Paul Sartre, de entre muitos outros, percebeu que a identidade do sujeito é construída a partir do olhar, mediatizado pela ideologia, que o outro lhe devolve.⁵ Ou seja, começa-se a existir quando o outro nos vê. A cultura de massas, na prática, desvirtua, como se depreende, a diversidade e a diferença, promovendo a uniformização e a homogeneização, que contém em si a ameaça da manipulação do indivíduo e da sua liberdade. E, a partir daí, o indivíduo encontra-se literalmente alienado de si mesmo:

“The mechanism through which the anonymous authority operates is *conformity*. I ought to do what everybody does, hence, I must conform, not be different, not ‘stick out’; I must be ready and willing to change according to the changes in the pattern; I must not ask whether I am right or wrong, but whether I am adjusted, whether I am not ‘peculiar’, not different. (Fromm, *The Sane Society* 149, ênfase original)

Convém notar que a unidimensionalização da visão – que é apenas o resultado da apropriação do olhar pela cultura dominante – é um dos fenómenos mais alienantes do quotidiano do homem. O *outro* só passa a existir desde que se conforme e passe a viver segundo o modelo da sociedade dominante, que se rege apenas por uma verdade externa, absoluta, válida para todos,

⁵ Peter Senge relata que entre certas tribos do Natal, na África do Sul, o principal cumprimento é *Sawu Bona*, que quer dizer “eu vejo você”. E as pessoas assim saudadas respondem com *Sikhona*, que significa “eu estou aqui” (*The Fifth Dimension* 3-4). Cf. Jean Paul Sartre. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1957.

menosprezando a verdade individual: “I have no identity, there is no self excepting the one which is the reflex of what others expect me to be: I am ‘as you desire me’” (Fromm, *Escape from Freedom* 253). Afirmar que cada grupo cultural tem uma visão do mundo diferente equivale a contestar a principal base de argumentação de uma ordem social assente num *logos* patriarcal onde impera o autoritarismo e a rigidez do pensamento caracterizado pela lógica e linearidade. A apropriação da verdade pela cultura dominante visa a eliminação da alteridade em prol da submissão do sujeito à retórica de um poder padronizado e reducionista. De acordo com a falácia do desenvolvimento linear, todos os grandes impérios económicos já atravessaram vários estádios de desenvolvimento cultural, económico e tecnológico, pelos quais as culturas que, actualmente, se encontram em vias de desenvolvimento, têm obrigatoriamente de passar para se tornarem totalmente humanas. Desse modo, está justificada a violência a que sujeitam estes povos, tal como Enrique Dussel argumenta: “[...] the myth of modernity propagates a sacrificial paradigm which calls for the sacrifice of the victim of violence [the Other] for human progress” (*The Invention of the Americas* 67). É nesta lógica de actuação que se enquadram os actos de violência levados a cabo, em solo americano, pelos Puritanos que, tal como os outros colonizadores europeus, não respeitaram os valores e integridade do *outro*, reduzindo-o apenas à figura do inimigo. E afirmando que a sua actuação era consentânea com os desígnios do Pai Divino, da Ordem Suprema, os colonos provenientes da Europa tiveram uma atitude cruel para com os nativos, conforme relata Jim Cullen:

Puritans were people who massacred Indians and established the self-righteous religion and politics that determined American ideology. Of course they were not alone in this regard. From the

Spaniards who enslaved natives (and imported Africans) to the British who sold disease-riddled blankets to Indians in North America, genocide was at best an incidental and at worst an avowedly embraced practice of European societies in the place they named “America”. But if the Puritans were no worse than their contemporaries, there’s little reason to think they were any better, as their track records in the Pequot, and other wars attest. (*The American Dream* 12-13)

Também, John G. Neihardt, em *Black Elk Speaks*, apresenta ao leitor o relato pungente feito por Black Elk, um índio Sioux, testemunha, em *Wounded Knee*, do último massacre dos Índios na história americana, do qual resultou a morte de 350 homens, mulheres e crianças *Sioux*, efectuado por um governo que se regia por uma pretensa política civilizacional:

When I look back now from this high hill of my old age, I can still see the butchered women and children lying heaped and scattered all along the crooked gulch as plain as when I saw them with eyes still young. And I can see that something else died there in the bloody mud, and was buried in the blizzard. A people’s dream died there. It was a beautiful dream ... the nation’s hoop is broken and scattered. There is no center any longer, and the sacred tree is dead. (230)

Quem pode ficar indiferente perante tais atrocidades, perpetradas por um governo que pretendia “civilizar” os Índios? Afinal qual é a natureza da “civilização”? No juízo que Freud faz de uma sociedade alegadamente civilizada,

em *Porquê a Guerra: Reflexões sobre o Destino do Mundo*, estão subjacentes as respostas a estas questões:

[...] a nossa indignação e a nossa dolorosa decepção, por causa da conduta incivilizada dos nossos concidadãos mundiais, são injustificadas nesta guerra. Baseiam-se numa ilusão em que nos enredámos. Na realidade, tais homens não caíram tão baixo como temíamos, porque também não tinham subido tão alto, como a seu respeito julgávamos. (35)

É bem verdade que as circunstâncias históricas viriam a justificar estas palavras proferidas por Freud em 1932, numa altura em que o mundo receava uma nova hecatombe. Felizmente, Freud, ao morrer em 1939, não observou as devastadoras consequências que os instintos sanguinários, inerentes ao sujeito supostamente civilizado, tiveram sobre as “democracias” europeias – o menosprezo pela integridade física e moral de milhões de seres humanos antes de serem lançados para os fornos crematórios, os terríveis bombardeamentos, ceifando vidas e destruindo cidades inteiras sob os torpedos, as bombas atómicas, entre outras. Em suma, nessa altura, e em tantas outras, o respeito pela vida e dignidade humana, a noção de valores morais foram ignorados em toda a parte, e o princípio da morte, cuja expressão é o ódio, a agressividade, parecia triunfar sobre o princípio da vida. E, infelizmente, dia após dia, constata-se que a retórica, que valida as justificações para a guerra, como por exemplo a invasão do Iraque em 2003 liderada pelos Estados Unidos e pelo Reino Unido (entre muitas outras), decorre unicamente de falácias ideológicas, já que a maior parte dos indivíduos tenta satisfazer os seus instintos por de trás de uma fachada “civilizadora”, transgredindo em segredo as proibições, das quais se

dizem publicamente defensores. No início do século XXI, o pensador Tzvetan Todorov, na sua obra *Hope and Memory*, reitera esta acusação e faz *jus* às premonições de Freud acerca dos crimes praticados em nome da “civilização”:

“If the eighteenth century is commonly known as the ‘Age of Enlightenment,’ should we not therefore call the twentieth century the ‘Age of Darkness’? The recitation of the list of massacres and miseries of the past century, with its monstrous numbers blotting out the individuals who ought to be recalled one by one, is enough to make you give up trying to make sense of it”. (6-7)

Assim, perante todas as injustiças a que a humanidade tem estado sujeita, entre as quais o genocídio dos povos índios e a discriminação e perseguição de outras minorias, não é de estranhar que Leslie Silko “presenteie” a sociedade americana com *Almanac of the Dead* onde, com frontalidade e dureza, denuncia, com minudência, o modo negligente como os seres humanos olham uns para os outros, para as minorias e para a própria terra – torturando, assassinando, matando, violando, profanando – até que não se aguenta mais e se grite: “Parem!”. Sem dúvida, a missão de Silko é apresentar todo o horror que atinge a sociedade, a euro-americana, erigida sobre valores patriarcais. É inequívoca a condenação da autora relativamente a uma sociedade alicerçada no “falo”: “In *Almanac*, The Reign of the Death’s Eye Dog is a male reign. It seems what you see in *Almanac* is the ultimate of a patriarchal system” (Arnold, “Listening to the Spirits: An Interview with Leslie Marmon Silko” 169). Realmente, ela é mestre em criar um mundo semelhante àquele com que o leitor é confrontado todos os dias, a todas as horas nos jornais, nas televisões e na rua. Assim, a reiteração do mal em *Almanac of the Dead* é uma forma de desvelar a doença, o mal-estar da

civilização ocidental e a ameaça da rotura social, política e psicológica que a atinge, como já foi referido no início deste capítulo. A própria escritora, numa entrevista dada a Linda Nieman acerca de *Almanac of the Dead*, reforça esta afirmação, alertando para a repercussão que este romance poderá ter na mente humana, e previne que “[...] for some people I think *Almanac of the Dead* is kind of dangerous book. Maybe you shouldn’t give it to somebody who’s depressed” (“Narratives of Survival” 112). E, de igual modo, Silko antevê a pertinência do seu romance e elucida que, até mesmo, “the hysterical reviewer in Time and Newsweek stated that *Almanac* is a book which cannot be ignored” (Coltelli, “*Almanac of the Dead: An Interview with Leslie Marmon Silko*” 132). Estas palavras foram reiteradas em “Biography and Criticism”: “This book was written to be discussed. This book has a darker tone than her others and the characters are more complicated and angry.”⁶

Realmente, por muito que o leitor se sinta interessado na obra de Leslie Silko, torna-se-lhe bastante difícil apreciar um livro como *Almanac of the Dead*, que o obriga a centrar o seu olhar num universo romanesco povoado de personagens dominadas pela cocaína ou pelos instintos animais, enquanto outros sujeitos ficcionais, sem qualquer moralidade, abusam de vítimas inocentes para alimentarem os seus vorazes apetites por sexo, dinheiro e poder: “These bestial men, ravenous for blood stalk and devour whatever titillates their jaded appetites. Twisted by crimes of unchecked egomania, Silko’s characters are not intended to portray gay men, but malevolent and voracious monsters” (Clair, “Cannibal Queers” 207).

⁶ “Leslie Marmon Silko: Biography-Criticism”. *Voices from the Gaps*. University of Minnesota. 1 de Setembro de 2008 <<http://voices.cla.umn.edu/authors/LeslieMarmonSilko.html>>.

A intenção de Silko seria, segundo Janet M. Powers, “to put an erring society back on track”⁷ (“Mapping the Prophetic Landscape in *Almanac of the Dead*” 265). Esta estratégia está também bem patenteada numa entrevista concedida por Silko a Linda Nieman em *Women’s Review of Books*, vol. IX, de Julho de 1992: “It’s like the way the Pueblos would use the ogre Kachina to scare the bad kids. It’s like, read this and be horrified, and then don’t let it be the scenario – let it be the other scenario” (10).

Leslie Silko faz, aqui, uma analogia entre os bad kids das comunidades Pueblo e a sociedade contemporânea para esclarecer que só uma visão tenebrosa do mundo levará a Humanidade a reavaliar o seu comportamento. Por analogia, a *Divina Comédia* de Dante poderá ter tido um impacto semelhante na sociedade do século XIV, uma vez que a descrição do inferno, lugar abjecto, através de uma linguagem simbólica muito rica e colorida, provocaria na *psique* do pecador uma necessidade de mudança. Importa aqui referir que, ao longo dos tempos, também os místicos utilizaram este artifício, conhecido por via negativa. No entanto, para muitos críticos literários pertencentes à *mainstream* americana só uma mente desequilibrada poderia escrever um romance com relatos tão sórdidos e chocantes, capaz de rivalizar com qualquer *thriller*, em que psicopatas cometem atrocidades sem pestanejarem e sem qualquer sinal de humanidade e os espectadores, colados às suas cadeiras, ficam lívidos e gelados perante a frieza com que tais actos são executados.

Diante de todos os sérios problemas que foram equacionados até agora, não é de estranhar que Leslie Silko, uma verdadeira conhecedora de muitos

⁷ Também, Dante em *Commedia*, à guisa da alegoria, mais propriamente dito no poema intitulado Inferno teve a mesma intenção que Silko.

escritores, filósofos e cientistas de origem europeia⁸, se tivesse interessado, também, pela obra de Sigmund Freud, já que, pelo que foi dito ao longo deste capítulo, ele pretendia, à semelhança de Espinosa e Kant, Rousseau e Voltaire, lutar por um mundo novo, verdadeiramente iluminado, fraternal, autêntico, livre e, acima de tudo, humano. É que Freud, transformado em filósofo e juiz sem deixar de ser médico, evidencia através dos seus escritos, *Future of an Illusion* e *Civilization and its Discontents*, que a Humanidade foi atingida por uma grave doença e que a civilização está “neurótica”. No entanto, a recuperação é possível se lhe for aplicado um tratamento enérgico. Ambos, embora em épocas diferentes, apelam à modificação de comportamentos tanto ao nível da sociedade como ao nível individual, já que sobre todos os seres pesa a ameaça de um fim tenebroso, enunciado por Leslie em *Almanac of the Dead*, isto é, de uma revolta telúrica dantesca que, paulatinamente, já se está a vivenciar.

Neste momento, torna-se pertinente observar que Silko, já em 1978, numa entrevista que concedeu a Per Seyersted acerca da sua obra, tem a perfeita noção, à semelhança de Freud, da existência de determinados comportamentos destrutivos, ou seja impulsos destrutivos, “death instincts”, inerentes a qualquer raça:

But unfortunately, as long as we're all human beings, there are certain human traits which turn up, and so it is important that Tayo discovers that the Destroyers and the destructive impulse don't reside with a single group or a single race, and that to manipulate

⁸ Shakespeare, William Blake, Edgar Allan Poe, Hume, Jorge Luís Borges, William Faulkner, Proust, Henry James, Wittgenstein, Einstein, assim como os grandes Transcendentalistas americanos, Walt Whitman, Thoreau, etc.

people into war or other conflicts again is a human trait; it is a worldwide thing. ("Interview with Leslie Marmon Silko" 36)

Deste modo, não é de estranhar que, aquando da elaboração do seu romance, *Almanac of the Dead*, Leslie se tivesse apoiado em Freud e nas suas doutrinas, e ela própria tenha reconhecido que encetou uma análise, com uma focalização psicanalítica, da sociedade em geral e do individuo em particular, análise essa que se torna, por vezes, deprimente, já que mexe com aspectos sórdidos da natureza humana, embora camuflados: "I just finally had to stop and read Freud, [...]. So, I read the eighteen volumes, and I finished the novel, and it was like do-it-yourself psychoanalysis, but at the same time I realized how utterly dangerous doing it was (Nieman, "Narratives of Survival" 109-110). De igual modo, em *Almanac of the Dead*, faz referência ao trabalho desenvolvido por Freud e à sua preocupação em descodificar e entender o mundo do inconsciente, isto é, as tendências inconscientes dos pacientes: "Freud had interpreted fragments – images from hallucinations, fantasies and dreams – in terms patients could understand. The images were messages from the patient to herself or himself" (173-174). É essa tomada de consciência que permite ligar os elementos simbólicos inconscientes às tendências que os fomentam. Assim, é importante aprofundar as teorias de Freud e dos seus seguidores dado que "they descend into the gritty facts of early family life and the damage we sustain there" (Mitscherlich, *Society without Father* xx). Em suma, o processo psicanalítico poderá ser encarado como uma busca "desesperada" de se perscrutar a verdade.

Retomando as graves acusações que Silko faz, de uma forma acutilante, à ordem falocêntrica, o leitor, através de *Almanac of the Dead*, admite que, realmente, a história europeia é prolixa em episódios que não dignificam, de maneira nenhuma, o cariz civilizacional e humanista tão proclamado pela

sociedade patriarcal. Até mesmo em pleno século XXI, tem-se a sensação de que as eras primitivas, com toda a sua ferocidade, são hoje o quotidiano de muitos povos. É como se a superfície do homem moderno tivesse sido raspada e surgisse, de novo, aquele ser primitivo e cruel. Deste modo, a personagem Angelita, La Escapía, personagem feminina aguerrida, dura e até mesmo implacável, para com a sociedade euro-americana e os seus valores, toma conhecimento, através da obra de Marx, das muitas atrocidades cometidas durante a Revolução Industrial contra crianças indefesas:

MARX WAS THE FIRST white man La Escapia had ever heard call his own people vampires and monsters. (...) Marx had caught the capitalists of the British empire with bloody hands. (...) On and on Marx went, describing the tiny corpses of the small children who had worked to death – their deformed bodies shaped to fit inside factory machinery and other cramped spaces. (...) She could never have imagined tiny children wedged inside the machinery just to make a rich man richer. (312, ênfase original)

Quando Marx ouvia as histórias dos trabalhadores, das crianças oprimidas e das mães que precisavam de drogar os seus filhos com ópio para que pudessem trabalhar dezasseis horas por dia, no fundo, estava a desvelar a história oculta dos povos silenciados de forma a activar o passado e a torná-lo sempre presente. Assim, poder-se-á considerar que *Almanac of the Dead* é, em parte, uma homenagem a Marx, “as a great story-teller who vividly talks about exploitation,” (Irmer, “An Interview with Leslie Marmon Silko” 160) embora teça severas críticas aos seus seguidores, na medida em que estes queriam impedir “indigenous people to know their history” (Silko, *Almanac of the Dead* 314), já que,

assimilando o passado do seu povo, actualizando-o dentro deles próprios, lhes possibilitaria um reencontro com as suas raízes. Através dessa compreensão do passado, o futuro torna-se inteligível e controlável, como se depreende das palavras de Clinton, um negro, descendente também dos Índios Cherokee:

Oh, how “good” they [Cherokee Indians] thought they were! No ignorant, grimy cracker-men dare touch them! So pride had gone before their fall. That was why a people had to know their history, even the embarrassments when bad judgement had got them slaughtered by the millions. Lampshades made out of Native Americans by the Conquistadors; lampshades made out of Jews. Watch out African-Americans! The next lampshades could be you! (415)

Assim, de forma convergente, Clinton e Angelita fazem uma recolha da história do seu povo de forma a instruí-lo e a consciencializá-lo, porque “ignorance of the people’s history had been the white man’s best weapon” (742).

No entanto, dever-se-á referir que Silko frisa a incapacidade de Marx para incorporar na sua teoria a sabedoria proveniente da espiritualidade humana e da ligação do homem à própria terra, como se deduz do seu reparo, quando entrevistada por Thomas Irmer: “Karl Marx was on the right track when he was studying Native American communities practising their communism [...], he got it wrong because he missed the spiritual part. But that did not invalidate his ideas about communal living” (“An Interview with Leslie Marmon Silko” 158). Realmente, os conceitos sobre os quais o Marxismo se erigiu não estão alicerçados no sagrado e, em *Almanac of the Dead*, Silko frisa esta ideia quando Angelita aduz que Marx era europeu e que “he and those following after him had understood the

possibilities of communal consciousness only imperfectly” (291). Sem a espiritualidade a robustecê-los, estes conceitos tornam-se abstractos e imperfeitos. Foi a falta de espiritualidade, como Angelita também refere, que concitou até mesmo os comunistas a perpetrar os crimes mais hediondos contra a terra e as pessoas, os quais os nativos não podem ignorar.

Contudo, o narrador, através da focalização de Angelita, personagem apaixonada por Marx, reconhece que o Marxismo foi uma tentativa genuína feita pela sociedade branca para se re-estabelecer e re-ligar a algo em comum, mesmo tribal, de forma a repelir as hierarquias sociais destrutivas que fragmentam e dividem a sociedade do Ocidente. Silko realça, por isso, a importância das teorias marxistas em relação ao conceito de tempo e ao papel desempenhado pela memória, já que correspondem à mundivisão dos anciãos índios, em que o tempo pode ser representado graficamente por um círculo, repetindo-se indefinidamente e a memória será, em certa medida, um mecanismo através do qual se tornam presentes o passado e o futuro, desta maneira garantindo a continuidade:

For hundreds of years white men had been telling the people of the Americas to forget the past; but now the white man Marx came along and he was telling people to remember. The old-time people had believed the same thing: they must reckon with the past because within it lay seeds of the present and the future. They must reckon with the past within it lay this present moment and also the future moment. (311)

3. A discriminação feita pelos discriminados e outros vectores/paradigmas de perpetuação do mal

De facto, para Angelita, compreender e valorizar a história é “the true meaning of Marx” (314). Ela retira da leitura de Marx aquilo que se adapta ao contexto dos Índios enquanto sujeitos oprimidos e constrói a sua própria estratégia para a retomada das terras indígenas, mas sem se subjugar a uma ideologia de cariz marxista. Toma, assim, a decisão de não morrer sem explicar ao povo da sua comunidade as teses de Marx, já que este grande filósofo, à semelhança dos contadores de histórias, desvelou histórias de sofrimento, de crueldade e depravação, que iriam desencadear a regeneração social e instituir uma *praxis* mais justa: “Marx had recited the crimes of slaughter and slavery committed by their capitalist slave-masters to secure the raw materials of capitalism – human flesh and blood” (315). Através desta metáfora, o narrador desconstrói o modelo capitalista, caracterizando-o como um “monstro canibalesco” que se alimenta da carne humana e do seu sangue; e, segundo Marx e Engels, apropria-se do trabalho humano e da própria natureza, para poder sobreviver.

Assim, face ao modo desumano como milhares de crianças foram tratadas durante a Revolução Industrial, o leitor é levado a questionar os fundamentos do capitalismo ocidental. É recorrente em *Almanac of the Dead* a imagem de uma sociedade que perverte de tal modo as condições de vida das pessoas que as deforma física e psiquicamente. Por um lado, o leitor apercebe-se das deformações físicas que foram causadas às crianças por um trabalho sub-humano; por outro, comprova as deformações psíquicas ostentadas pela grande maioria das personagens que se movimentam no universo ficcional de *Almanac of the Dead*, quer sejam de origem índia ou branca, já que os Índios,

outrora incólumes à corrupção, têm vindo a degenerar-se, fruto do contacto com a cultura do Ocidente e do afastamento das suas tribos e tradições ancestrais: “Sterling knew that sending the children away to boarding schools was the main problem” (87). Deste modo, as armadilhas das sociedades ocidentais de natureza patriarcal introduzem-se mais facilmente em todas as culturas alienadas das suas raízes.

De facto, não é de admirar que *Almanac of the Dead* esteja povoado de personagens que evidenciam comportamentos aberrantes, como é o caso de Beaufrey, um homossexual, agente internacional de vídeos pornográficos contendo cenas de tortura sexual e mutilação, que vê o *outro* apenas como uma mera peça de um jogo sadista, ou como uma marioneta comandada pelos seus apetites vorazes e destruidores. É um ser totalmente dominado por instintos de natureza sado-masoquista e destituído de escrúpulos morais: “Others did not fully exist [for him] – they were only ideas that fluttered across his consciousness then disappeared” (533). Para além da sua própria realidade, girando à volta de um ego maníaco e destruidor, nada interessa, nada é real: “His selfishness gave him great satisfaction. [...] That was why the most bloody spectacles of torture did not upset him; because he could not be seriously touched by the contortions and screams of imperfectly drawn cartoon victims” (533). O amigo de Beaufrey, Serlo, é outra personagem homossexual, que simboliza a avidez e o culto narcísico arrogante ligado às tradições do Ocidente. É pertinente referir que, em *Almanac of the Dead*, a homossexualidade é abordada numa óptica psicanalítica, na medida em que se centra sobre comportamentos inconscientes de natureza perversa, ou seja, a homossexualidade não visa a satisfação de instintos eróticos mas destina-se unicamente a dar prossecução às pulsões sádicas do ego. Para além disso, consideramos que Silko não está contra os homossexuais, uma vez que, na sua cultura tribal, o ser-se diferente é visto como uma bênção.

Leslie Silko, em *Yellow Woman and a Beauty of Spirit*, refere que, na antiga cosmovisão Pueblo, o sujeito nascido com nítidas diferenças físicas ou com alterações sexuais era altamente respeitado, porque essas diferenças concediam-lhe a posição de intermediário entre o mundo físico e o espiritual. Silko salienta ainda que, antes da chegada dos missionários cristãos, esse ser com tendência sexual diferente do espectável (denominado de *berdache* ou *two-spirit person*) podia vestir-se de mulher, desempenhar tarefas femininas e, até mesmo, estabelecer união com um homem, sem qualquer problema. O mesmo acontecia com a mulher. Segundo os Índios Pueblo, somos todos uma mistura de género masculino e feminino (67) e, daí, ser conceptualmente viável, devido a determinados condicionantes, existir uma terceira categoria: o ser andrógino, o mediador dos opostos capaz de os transcender e unir, de que nos fala Ana Paula Machado na sua tese de doutoramento, “Espiritualidade e Androginia” (9). Neste seu trabalho, faz um estudo aprofundado sobre a figura do *berdache* nas culturas índias norte-americanas e equaciona:

Através de um conhecimento veiculado por sonhos, visões ou mitos, provindo de uma dimensão supra-humana (mítica, espiritual, sobrenatural, divina), os indivíduos são impelidos a adoptar, temporária ou permanentemente, um género diferente do normalmente expresso pelo seu sexo fisiológico, tornando-se instrumento de ‘poder’, através dessa sua transformação, uma vez que, pela sua androginia, reúnem em si os múltiplos pares de pólos, que os dois géneros – masculino e feminino – simbolizam. (1072)

A partir das considerações feitas por Silko e da análise feita por Ana Paula Machado sobre a figura do *berdache*, consideramos que a escritora se serve das

personagens homossexuais ou bissexuais (assim como das auto-eróticas, das depravadas, das vis) como uma forma de condenação ao abuso de poder e ao privilégio racial assente no ideal de masculinidade vigente nas sociedades ocidentais, de natureza patriarcal e, por isso, falocêntrica, caracterizada pela exclusão – “ou-ou”.

De volta a *Almanac of the Dead*, Serlo odeia as mulheres e associa-se apenas a homossexuais. Institui-se como um ser humano genética e socialmente superior, e daí odiar este mundo que está a ser “ [...] overrun with swarms of brown and yellow human larvae called natives” (545). De acordo com a sua visão racista, as massas devem ser exterminadas, e apenas os Europeus, de *sangre pura*, têm o direito à existência. No entanto, até mesmo em relação a estes ele quer manter distância, optando por viver sozinho, apenas rodeado pelos seus empregados, numa fazenda enorme, sem precisar de ninguém. Atentando nos comportamentos paranóide-esquizoide⁹ de Serlo, o leitor pode aperceber-se da crença dos Euro-Americanos numa alegada superioridade genética e social.

Também Trigg, paralítico da cintura para baixo, olha os outros, as minorias étnicas, como meros objectos, que precisam de ser erradicados da sociedade. Dono de um centro de dadores de plasma, *Blood Plasma International*, em Tucson, mais tarde ampliado como um depósito de órgãos e tecidos, atraía os

⁹ Segundo Melanie Klein, a criança separa os sentimentos bons dos maus, interiorizando-os, ao mesmo tempo que ataca os maus sentimentos, projectando-os para o mundo exterior. Assim, a criança passa por uma fase persecutória (paranóide-esquizoide) em que a angústia provém do temor de que o objecto ou os objectos persecutórios penetrem no eu, esmagando ou aniquilando o objecto ideal e o eu; em seguida, entra na posição “depressiva” em que a criança começa a perceber que o “bom” e “mau” seio são os mesmos, estando a atacar e a odiar aquilo que era também amado. Klein, também, acreditava que os medos de perseguição dentro da criança permaneciam fortes ao longo da sua vida, fazendo com que esta tenha dificuldade em deixar a posição paranóide-esquizoide e evoluir até à fase “depressiva”. Desta forma, estas primeiras experiências podem tornar-se foco de medo, ódio, inveja, raiva, sadismo, frustração, culpa, paranóia, depressão e outros sentimentos que são transportados para o inconsciente e, daí, transferidos para outros objectos e relações. (Veja-se Judith Hughes, *Reshaping the Psychanalytic Domain: The Work of Melanie Klein*)

desempregados e mendigos de forma a usá-los como uma mercadoria pronta a ser cortada e comercializada, no mercado negro europeu, depois de lhes ter sido extraído todo o seu sangue. De modo a que a vítima não suspeitasse:

Trigg gave him a blow job while his blood filled the pint bags; the victim relaxed in the chair with his eyes closed, unaware he was being murdered. (...) He doubted any of them could hope for a better death. They were human debris. Human refuse. Only a few had organs of sufficient quality for transplant use. (444)

Constata-se assim que todos eles se comportam como verdadeiros destruidores sem alma, desumanos e cruéis, destruindo tudo e todos e regozijando-se com o sofrimento e impotência dos outros.

Numa sociedade como a que é retratada em *Almanac of the Dead*, não se ensina a amar, provavelmente nem sequer há lugar para o amor, ou seja, não são criadas as condições para ele frutificar. O amor materno, a ternura filial e fraterna, e a amizade parecem estar totalmente ou, em alguns casos, parcialmente ausentes. Poder-se-á dizer que *Almanac of the Dead* não versa a temática do amor, mas, bem pelo contrário, é a verdadeira antítese do amor, isto é, a morte do amor e, concomitantemente, o amor pela morte. Tudo gira à volta da incapacidade de amar e até a própria mulher, a verdadeira personificação da fertilidade, sensibilidade e do amor, surge neste romance como seca de ventre e coração, com uma total incapacidade para gerar amor. Na verdade, até mesmo Seese, a única personagem que encarna o real papel de mãe, é uma *stripper* tocodependente que, durante a curta vida do seu filho, Monte, vive envolta numa névoa de álcool, marijuana e cocaína, tendo como companheiro David, que se divide entre ela e Beaufrey. Para ele, aquela mulher era indigna de um filho e, por

isso, ele quer que a criança fique à sua guarda: “ [he] wanted the child. He did not want that cunt to have that essence of himself, his child. Seese was nothing but an addict and a drunk; at her best, she was a whore” (536). No entanto, este mundo de devassidão moral, em que Seese está enredada, não consegue silenciar o chamamento do seu instinto maternal aquando do desaparecimento do seu filho: “But a voice inside her head argued she wouldn’t die yet. Because her baby might still be alive. Her baby might need her” (112). Nada consegue apaziguar o seu sofrimento: “Her pain did not recede because she was a mother whose child was lost” (452).

Até Monte, uma criança inocente, é sacrificada aos interesses económicos de uma cultura que, de acordo com a perspectiva de Silko, está ligada à morte. Para dar maior enfoque a esta concepção, a escritora traz até ao leitor a imagem mais violenta de desumanização e crueldade: o assassinato desta vítima inocente, um bebé de meses, utilizado num vídeo de tortura, por Beaufrey, o expoente máximo da degradação humana.

Uma análise atenta destas personagens, Beaufrey, Serlo e Trigg, de ascendência euro-americana, permite ao leitor constatar que todas elas tiveram uma relação muito frágil e distorcida com as suas mães, e Beaufrey chega mesmo a odiar a sua: “Beaufrey had started by hating his mother; hating the rest of them was easy. Although Beaufrey ignored women, he enjoyed conversations that upset or degraded them” (102). O leitor toma conhecimento de que a mãe de Beaufrey tentou abortar dele, o que o torna, à partida, um ser fragmentado, já que, na altura da gestação, a ligação da mãe com o ser que está a gerar é nula: “She had never wanted children because of the nuisance and the damage they did to the figure. But bless her; his mother had feared abortion more than she had feared a baby at forty-six” (536). Assim, não é de admirar a frieza com que Beaufrey lida com o negócio de filmes de abortos:

Films of the late abortions were far more popular than those of early embryo stages. The forceps appeared as a giant dragon head opening and closing in a search of a morsel. [...] The best operators got it all in one piece by finding the skull and crushing it. Beaufrey had viewed hundreds of hours of film watching for atypical or pathological abortions because the collectors who bought films of abortions and surgeries preferred blood and mess. (102)

Perante esta descrição chocante, poder-se-á depreender que Beaufrey parece, realmente, ter emergido do ventre materno como a perfeita e absoluta encarnação de um *Destroyer*, o fiel representante de todos aqueles que os Índios de Chiapas receiam e percepcionam como

[...] humans who were attracted to and excited by death and the sight of blood and suffering. The Destroyers secretly prayed and waited for disaster and destruction. Secretly they were thrilled by the spectacle of death. European invaders had brought their Jesus hanging bloody and dead from the cross; later they ate his flesh and blood again and again. [...] Typical of sorcerers or Destroyers, the Christians had denied they were cannibals and sorcerers. (475)

Ao longo da trama do romance, o sujeito da enunciação não perde o ensejo de ligar Beaufrey ao clã dos *Destroyers* simbolizado pelos Europeus que aportaram às Américas. Segundo este, os próprios cristãos dão continuidade à sede de sangue dos europeus, na medida em que, durante o ritual da missa, numa atitude simbólica, actuam como canibais, ao tomarem para si o corpo e o

sangue de Jesus.¹⁰ Em sentido figurado, assemelham-se, desse modo, aos Astecas que, através de rituais sanguinários, sacrificavam vítimas inocentes para aplacarem os seus deuses, e garantirem o seu domínio numa sociedade já em decadência, lançando uma onda de terror por todo o território, à semelhança da Inquisição na Idade Média, como será referido mais adiante. Nas palavras de Yoeme,

Those who worshiped destruction and blood secretly knew one another. Hundred of years earlier, the people who hated sorcery and bloodshed had fled north to escape the cataclysm prophesied when

¹⁰Jesse Weston (discípula de Sir James Frazer, conhecido mitólogo e autor da famosa obra *Golden Bough*) demonstrou que as narrativas tidas como originariamente cristãs estavam ligadas aos rituais de fertilidade, “*vegetation ceremonies*”, denominados pela investigadora de “*Nature Cults*”. Segundo Weston, o ritual da fertilidade foi, entretanto, transformado num “*Mystery Cult*” e nele se pode encontrar uma ligação profunda com o Cristianismo. Jesus Cristo, identificado como um deus de mistério, permitia a salvação a dois níveis: para uns, representava um deus agonizante da vegetação, cuja morte e renascimento significavam a renovação da terra; para outros, seria o objecto de devoção secreta. O elo de ligação entre estes dois aspectos da divindade era a festa da Eucaristia, em que o pão e o vinho eram vistos não só como a colheita e a vindima, mas, também, como alimento espiritual. Assim, os devotos participavam da “Comida da Vida”. (citado em Coupe, *Myth* 21-28)

Freud em *Totem e Tabu* apresenta o mito da incorporação como parricídio do primeiro Édipo. Ao assassinar o pai, os filhos, para além de porem cobro ao seu despotismo, agressividade e ciúme e, também, tomarem para eles as mulheres do próprio pai, introjectam, de seguida, o seu corpo, na esperança de assimilarem os seus poderes.

Entre os povos primitivos, existiam os mitos de incorporação do corpo de uma divindade e, dentro destes, recorde-se o mito da jovem Hainuwele, uma divindade originária da ilha Ceram na Nova Guiné. Narra-se que, nos tempos míticos, um paleo-agricultor, Ameta, encontrou um porco selvagem enquanto caçava. Ao tentar fugir, o porco afogou-se num lago. Na boca, o porco tinha uma noz e Ameta sonhou que era necessário possuí-la para a plantar. Dessa noz surgiu, passados três dias, um coqueiro que floriu. Quando Ameta subiu para cortar flores, cortou-se e do sangue que caiu sobre uma flor nasceu, passados nove dias, a menina Hainuwele (ramo de coqueiro), que, decorridos três dias, estava pronta para se casar. Durante as festas Maro, Hainuwele instalou-se no centro do recinto de dança, mas, passados nove dias, os dançarinos cavaram um fosso e enterraram Hainuwele. Vendo que Hainuwele não chegava, Ameta procurou o seu corpo, desenterrou-o e cortou-o aos pedaços, sepultando-o em vários locais. A morte de Hainuwele constitui assim uma forma de estar presente na vida e morte dos homens que, ao alimentarem-se dos animais e plantas, provenientes do seu corpo, se alimentam, eles próprios, da divindade. (Eliade, *Aspectos do Mito* 90-93)

the “blood worshipers” of Europe met the “blood worshipers” of the Americas. Montezuma and Cortés had been meant for one another. Yoeme always said sorcery had been the undoing of people here, and everywhere in the world. (570)

Para reforçar a ideia de que existe sede de destruição, o narrador, no final de *Almanac of the Dead*, através de Yoeme, denuncia os crimes praticados pelos Europeus em nome de Cristo, durante a Inquisição, em que hereges e Judeus foram sujeitos, de um modo aviltante e impiedoso, às maiores barbaridades. E, nessa altura, “[...] the mask had slipped [...], and all over the Europe, ordinary people had understood in their hearts the “Mother Church” was a cannibal monster. Since the Europeans had no other gods or beliefs left, they had to continue the church rituals and worship; but they knew the truth” (717-718). É claro que “[...] a church that tortures and kills is a church that can no longer heal; thus the Europeans had arrived in the New World in precarious spiritual health” (718).

Face ao exposto, e tendo por base uma reflexão psicanalítica, poder-se-á aduzir que Beaufrey, a personagem mais vil do romance, será o produto de uma civilização construída à custa de tanto sofrimento, dor e desumanidades, o fiel representante da depravação e frieza que grassam na sociedade ocidental. Assim, o enunciador textual leva o leitor a concluir que a cultura transplantada da Europa para a América é doente e cruel. Para dar maior veracidade aos seus reptos, o narrador convoca as teses de Freud sobre o inconsciente humano para provar que a civilização ocidental, construída à custa da repressão das pulsões instintivas é uma sociedade neurótica, que, ao mesmo tempo que inflige dor ao seu semelhante, está a construir a sua própria destruição: “Freud had sensed the approach of the Jewish holocaust in the dreams and jokes of his patients. Freud

had been one of the first to appreciate the Western European appetite for the sadistic eroticism and masochism of modern war” (174).

Beaufrey, o herdeiro, como já foi referido, das pulsões sado-masoquistas intrínsecas ao sujeito das sociedades ocidentais, é também dotado de um sombrio prazer narcisista, isto é, de um narcisismo que se basta a ele mesmo e o mantém refém de si próprio, impassível e isolado do mundo exterior e, consequentemente, dos outros. Na realidade, este ser absolutamente narcísico não precisa de amar ninguém, a não ser que o objecto amado seja igual ao seu reflexo, podendo pois depreender-se que os mecanismos identificatórios característicos da fase especular, tal como foi definida pelo psicanalista francês Jacques Lacan, não terão ocorrido. Efectivamente, segundo Lacan, a percepção que o sujeito tem de si próprio ao ver a sua imagem reflectida no espelho permite-lhe estabelecer uma diferença entre o seu corpo e o mundo exterior. Lacan também aponta a imagem corporal como capaz de um efeito formador. É o primeiro reconhecimento da criança da sua totalidade no espelho e a antecipação imaginária de um corpo unificado por meio de uma identificação primordial do sujeito com a imagem. Esta fase põe termo às imagens de um corpo fragmentado e possibilita a construção da subjectividade. Porém, o eu sujeito, ao reconhecer a existência de um eu objecto (o seu duplo, a sua imagem reflectida no espelho) aceita a alteridade. Beaufrey rejeita o outro e vê-se a si próprio como auto-suficiente, qual Narciso que se apaixona pela sua própria imagem, sem compreender que além do espelho das águas existe o vazio, o nada, a morte. Lembremos, a propósito do mito de Narciso, as palavras de Paula Heinman: “Narcissus mistook his own reflection in the water for a water-nymph. He fell violently in love with the beautiful creature he saw in the water, and he tried to embrace her” (“Certain Functions of Introjection and Projection in Early Infancy” 167). À semelhança ainda de Narciso, Beaufrey certamente se reviu em águas

pouco límpidas que lhe devolveram uma imagem míope de si próprio, razão pela qual o *outro* lhe era repugnante:

EVEN AS A CHILD, Beaufrey had realized he was different from the other children. He had always loved himself, only himself. He could remember lying in a crib sucking on his own hand, perfectly content, even blissful, when he was all alone. He disliked noise and disruptions in his perfect, drowsy pleasure and daydreams. He felt indifferent toward his mother and father, and the kindest nannies. Beaufrey understood their acts signified care and love from them. They did not matter, therefore their feelings, love or concern did not matter either. (*Almanac of the Dead* 533, ênfase original)

Também o próprio acto de sugar na sua mão constitui uma forma de satisfação auto-erótica em que o sujeito não necessita de um objecto exterior para obter prazer, centrando-se apenas no seu próprio corpo. Nele não há qualquer identificação com os objectos exteriores a si, os outros não lhe devolvem a imagem dele próprio. É um ser que se identifica apenas com o seu próprio corpo preferindo a sucção da sua mão ao “mau seio” que o repudiou. Desde que foi concebido, este ser sentiu-se privado do *love object*, isto é, do bom objecto, o “bom seio” em terminologia kleiniana, que lhe oferece a gratificação e bem-estar pretendidos. Para Fairbairn, um dos seguidores de Melanie Klein, o ego procura, na ausência do peito da mãe, através de um mecanismo de transferência, um outro objecto que lhe proporcione prazer “[...] the baby must have a libidinal object; and, if he is deprived of his natural object (the breast), he is driven to provide an object for himself. Thumb-sucking thus represents a technique for dealing with an unsatisfactory object-relationship” (citado em Judith Hughes, *Reshaping the*

Psychanalytic Domain: The Work of Melanie Klein 96). Perante estes factos, não é de estranhar que Beaufrey não mantivesse qualquer contacto físico e muito menos emocional com os seus amantes: “Beaufrey always had sex in silk pajamas or the clothes he was wearing. Beaufrey did not allow himself to be seen or embraced or touched. He ignored his partners” (*Almanac of the Dead* 552). Beaufrey transpõe, assim, para os *outros*, os instintos de ódio e agressividade que ele introjectou em relação ao objecto odiado, a mãe. Tendo sido rejeitado pela mãe, esta personagem transfere para outros sujeitos ficcionais o instinto de crueldade originalmente direccionado contra o mau objecto. Daí decorre o seu prazer sado-masoquista em ver aqueles pequenos seres a serem mutilados e trucidados, já que o mesmo lhe poderia ter acontecido:

Beaufrey only laughed because he could imagine himself as a fetus, and he knew what they should have done with him swimming hopelessly in the silence of the deep, warm ocean. His mother had told him she tried to abort herself. (102).

O útero que o acolheu, aquele lugar quente e húmido, ao abrigo de qualquer influência humana, em que sentiu comunhão com o corpo do mundo, provavelmente a única relação de verdadeira intimidade criada, poder-se-ia ter transformado, também, num lugar assombrado e destrutivo.

Beaufrey é também auto-suficiente a nível intelectual, aprendendo a ler sozinho com apenas três anos e, com apenas oito anos, devido ao seu egoísmo e à sua completa indiferença para com os outros, é sujeito a tratamento psiquiátrico. Com uma segurança pouco vulgar numa criança, adverte, de uma forma directa, o psiquiatra acerca do seu interesse por crimes famosos em banda desenhada, sendo a história de um canibal e molestador de crianças, Albert Fish, o seu livro

favorito. Este psicopata, pertencente a uma família rica, ainda com ligação aos aristocratas europeus, tem como prazer assar braços e pernas de crianças, de preferência muito jovens. Por tudo isto, não admira que Beaufrey, ser perverso e sádico, se veja a si próprio e a Albert Fish como “kindred spirits” já que “they shared not only social rank, but complete indifference about the life or death of other human beings” (534).

Esta admiração e sentimento de parentesco de Beaufrey para com Albert, a própria encarnação de um predador, denotam bem que Albert funciona como a sua imagem especular. Por outras palavras, Albert é um sujeito com o qual Beaufrey se identifica na sua totalidade e por quem se sente doentamente atraído, como se depreende do relato do narrador quando desvela o que pode ter acontecido a Monte. E o leitor, com horror, imagina-o esquartejado: “Beaufrey had videotapes and enlarged color photographs of autopsies and organ harvests of Caucasian infants. David simply refused to believe the tiny cadaver in the images was that of his infant son, Monte” (563).

Perante este acto e tantos outros igualmente perversos, poder-se-á depreender que Beaufrey, a figura mais narcísica e malévola de *Almanac of the Dead*, é movido exclusivamente por impulsos de natureza destrutiva. Até mesmo a exibição das fotografias do suicídio do seu amante, Eric, se torna uma oportunidade, para que ele próprio e David possam angariar dinheiro, através das chamadas “Erik series”, que se tornaram rapidamente um sucesso. Para David, este seu trabalho, emblemático de uma cultura associada à morte, servia “[...] to redefine the terms portrait and still life” (553). Realmente, a teia narrativa de *Almanac of the Dead* é pródiga em exhibir estes submundos de violência, terror e perversão que podem, também, ser encontrados nos relatos fantasiosos de crianças na fase pré-escolar, relatados por Melanie Klein (“Criminal Tendencies in Normal Children” 170-185).

Também Klein, à semelhança de Freud, acredita na existência de uma pulsão para a morte, *death instinct*, a actuar no interior do organismo e à qual confere grande importância, muito embora essa noção estivesse longe de gozar de unanimidade no seio do mundo psicanalítico: “Not until 1932 did she publicly abandon common sense, and embrace the ‘death instinct’ that Freud had enunciated more than a decade earlier in *Beyond the Pleasure Principle*” (Judith Hughes, *Reshaping the Psychanalytic Domain: The Work of Melanie Klein* 44). Klein testemunha que os bebés de ambos os sexos, em virtude da sua constituição pulsional, sentem o impulso, desde a fase oral, de “aniquilar” o objeto libidinal primário, o seio da mãe, quando este não está presente para as satisfazer. Assim, o objecto que se recusa (transitoriamente) a alimentar o ego torna-se num *mau objecto*. Numa fase posterior, denominada depressiva¹¹ os bebés são acometidos de sentimentos de ansiedade devido à co-existência de impulsos de amor-ódio, decorrentes, por um lado da possibilidade de gratificação proporcionada pelo *bom objecto* e, por outro pela insatisfação ou frustração que o *mau objecto* provoca e contra o qual o bebé dirige os seus instintos retaliatórios:

The baby sucks contentedly but it also bites; it takes in and expels the food, and so forth. The conflict of love and hatred is there, expressed in a form of relating which incorporates the desired object through introjection, or expels it through projections followed by further introjections and projections. The beginnings of guilt are there too. (Steuerman, *The Bounds of Reason: Habermas, Lyotard and Melanie Klein on Rationality* 64)

¹¹ Foi denominada por Melanie Klein de “depressive position” em que o medo, por parte do bebé, de perder o *bom objecto* predomina. Quando a mãe desaparece ele acredita que destruiu o seu seio (fosse por motivos de amor, fosse de ódio) e isso provoca-lhe ansiedade.

Nas personagens de *Almanac of the Dead* só o ódio subsiste. Em vez do amor e segurança que a mãe propociona ao recém-nascido, os sujeitos ficcionais apenas introjectaram dor e sofrimento e, a partir daí, projectam apenas imagens correspondentes a esses objectos introjectados:

When the ego receives stimuli from outside, it absorbs them and makes them part of itself, it introjects them. When it bars them off, it projects them, because the decision of their harmfulness is subsequent to a trial introjection. When it discharges inner tensions, it projects something of its own. Thus projection relates to what was originally part of the self as well as to what was originally part of the outer world. (Judith Hughes, *Reshaping the Psychanalytic Domain: The Work of Melanie Klein* 49)

Segundo a opinião de Klein, a agressividade aqui envolvida decorre em última instância dessa pulsão de morte que, quando orientada em parte contra os objectos do mundo exterior, toma o nome de pulsão de destruição: “The question for Klein was not whether external frustrations had an impact but whether they produced sadistic impulses or merely heightened impulses already in existence. Her preference for the latter formulation went without saying” (47).

Tanto para Klein, como para os seus seguidores, o primeiro contacto da criança com o seio da mãe é uma experiência fundamental não apenas em termos de prazer e satisfação dos seus instintos primários, mas igualmente no que diz respeito à construção dos princípios que governam um mundo moral e social. Assim, a questão primordial da teoria de Melanie Klein assenta no aspecto fulcral de que

There is a recognition of the communication established from the early moments of the life, such as, those of a baby feeding from the breast. The mother provides more than milk, even more than warmth and love; through the complex identifications and introjections that are taking place, the mother-baby relationship creates a space of mutual understanding. (Steuerman, *The Bounds of Reason. Habermas, Lyotard and Melanie Klein on Rationality* 58)

Esta ligação profunda entre mãe e filho está longe de existir no mundo falocêntrico retratado em *Almanac of the Dead*, bem pelo contrário, como já foi dito, há toda uma animosidade em relação à mulher no seu papel sublime, a maternidade. Este enfraquecimento de laços afectivos entre sujeito e objecto, se não mesmo ruptura, leva a criança a construir um mundo onde predomina a esterilidade no tocante a elos afectivos. Toda a insatisfação, ressentimento e, quantas vezes, ódio contra o *love object* origina um recrudescimento dos impulsos destruidores latentes no inconsciente do ego.

Assim, à luz das teses Kleinianas, pode deduzir-se que a privação do *love object* ocasione impulsos sádicos e destrutivos, predominantes nas culturas ocidentais, cada vez mais difundidos, graças à indeterminância¹² e onipotência dos meios de comunicação nas sociedades pós-modernas. Em *Almanac of the Dead*, nos chamados “snuff films” a mutilação erótica e a tortura policial, seguidos de autópsias, delírios Beaufrey e tantos outros: “[...] drinks and dinner followed by cocaine and vídeos of police torture, autopsies, or other new acquisitions” (538). Infelizmente, o amor, como força unificadora, está a dar lugar a uma

¹² Termo resultante da fusão de indeterminado, característica fundamental de uma cultura pós-estruturalista, pós-colonial e pós-moderna como é a dos nossos dias e imanência, característica primeira dos meios de comunicação que actuam à escala global. (Veja-se Lyotard, *A Condição Pós-Moderna*)

agressividade sem tréguas. De facto, o homem contemporâneo tenta negar e ocultar esta apetência destrutiva primordial sob a capa de espectáculo e divertimento. Adultos e crianças convivem com indiferença com uma cultura de violência e morte e, numa atitude quase insana, à semelhança de Beaufrey, obtêm prazer sado-masoquista ao identificarem-se com os comportamentos cruéis e agressivos ostentados pelos protagonistas de um determinado tipo de filmes e jogos, ao mesmo tempo que repudiam o afecto por o considerarem *nonsense*.

De facto, a narradora consegue, com mestria, levar o leitor a identificar este mundo sem amor e todas as consequências nefastas que daí advêm, já que essa relação enfraquecida com a mãe, com o *prime object*, já referida anteriormente, como é o caso de Beaufrey, Serlo e Trigg, entre outros condena-os, à partida, a viver no mundo liminal do terror.

Melanie Klein salienta a importância desta interacção entre mãe-filho, considerando-a fundamental para um desenvolvimento integrado da criança:

The child's view of the mother, as understood by Klein, is akin to a cornucopia, the source of all that is most desirable, interesting and provocative. The mother's body, whether the child is fed from the breast or from the bottle, is the source of comfort, food and life. It is upon the fate of the child's relation to this desired, envied and extremely powerful figure that his/her subsequent development depends. (Burgoyne, *The Klein-Lacan Dialogues* 100)

Serlo, porém, foi abandonado pela mãe e pelo pai, após o divórcio destes. Na ausência das figuras parentais, esta personagem foi privada, quer do “bom

seio”¹³ que a mãe lhe poderia ter proporcionado, quer da possibilidade de identificação com a figura paterna, condições necessárias para que a construção de identidade e socialização pudessem ter ocorrido.¹⁴ Na mesma linha de pensamento de Klein, Bice Benvenuto esclarece: “By losing its [womb/breast] envelope and source of life so far it has lost a part of itself, and it is demanding this missing part to make itself whole again.”¹⁵ A privação do seio materno origina, por parte do sujeito, uma busca incansável, por vezes, doentia, de união com alguém e, até mesmo com um grupo ou partido, na ilusão de se tornar um ser dotado de completude. A submissão total a uma entidade poderosa é um dos caminhos pelos quais o homem procura fugir às suas limitações e ao sentimento de solidão. Ao entregar-se, perde a independência e a integridade enquanto indivíduo, mas adquire a sensação de que está protegido por um poder colossal, como se dele fizesse parte:

There are several ways in which this union can be sought and achieved. Man can attempt to become one with the world by submission to a person, to a group, to an institution, to God. In this way he transcends the separateness of his individual existence by

¹³ Segundo Klein, o bebé desde que nasce está dependente do seio materno, um objecto parcial que tanto pode trazer bem ou mal-estar. Ao dar à criança o alimento de que necessita, o seio torna-se um bom objecto (bom seio); caso este se ausente não lhe mitigando a fome é sentido como um mau objecto (mau seio). (Steuerman, *The Bounds of Reason. Habermas, Lyotard and Melanie Klein on Rationality* 65)

¹⁴ Para Lacan, o pai, aquele que dá o nome ao filho e encarna a autoridade, será o representante da Lei. O Nome-do Pai é o significante dessa função paterna, como uma chave que abre, ao sujeito, o acesso à estrutura simbólica e que lhe permitirá nomear seu desejo. Assim a função do pai é unir um desejo à Lei. Daí que Lacan veja, no declínio da “imagem” paterna uma fonte privilegiada de neuroses contemporâneas. (Burgoyne, *The Klein-Lacan Dialogues* 105-124)

¹⁵ Bice Benvenuto refere que “The baby cries and a breast comes in the way of its want, offering itself as an external object in the place of enveloping object. We could use a metaphor and compare the breast to the womb turned inside out” (citado em Burgoyne 20).

becoming part of somebody or something bigger than himself, and experiences his identity in connection with the power to which he has submitted. Another possibility of overcoming separateness lies in the opposite direction: man can try to unite himself with the world by having power over it, by making others a part of himself, and thus transcending his individual existence by domination. The common element in both submission and domination is the symbiotic nature of relatedness. (Fromm, *The Sane Society* 29)

Devido à ausência do *love object*, Serlo redirecciona todo o seu amor para um avô que “did not attempt to hide the nature of his relationship with Serlo. The old man did not consider massaging the boy’s arms and legs at night homosexuality” (*Almanac of the Dead* 546). Assim, cada um deles passa a viver centrado no outro, numa tentativa desesperante de satisfazerem o desejo profundo de ligação. De facto, Serlo identifica-se apenas com o avô e as suas idiossincrasias e, quando este o acaricia, há como que um desejo de absorver o outro em si, para suprir essa perda de unidade primordial com o corpo da mãe e recuperar aquele sentimento de plenitude original, ou seja, como entende, também, Mary Klages: “[...] to return to the sense of original unity” (*Lacan’s Mirror Stage* 43). É como se se tratasse de uma ligação simbiótica entre neto e avô, em que há uma indiferenciação entre o eu e o outro, dificultando, mais tarde, o processo de construção do eu, de individuação, isto é, de uma identidade separada do outro.

O avô de Serlo não considera esta ligação entre ambos incestuosa ou homossexual, já que “Homosexuality involved others, other men who attempted to penetrate or who wanted to be penetrated” (*Almanac of the Dead* 546). De facto, Serlo não é activamente homossexual, embora, socialmente, apenas se envolva

com homossexuais. Este processo identificatório não surge, como se depreende dos factos e argumentos atrás enunciados, como corolário de uma identificação de Serlo com a figura materna e do desejo subsequente de se envolver com homens, até porque, depois da morte do avô, Serlo rejeita toda a ordem de contactos sexuais e centra-se narcisicamente no seu próprio ego: “Serlo had not allowed another human being to touch him in a sexual way since his grandfather’s death” (546).

Com o seu avô, Serlo tinha aprendido que “sexual penetration was silly, unnecessary, and rotten with disease” (546). Estas egomanias sexuais traduzem-se numa obsessão com a pureza:

Serlo had battled constantly to protect his cleanliness and health. [...] Serlo had been ahead of his time with his fetishes of purity and cleanliness; there were insinuations his sex organ touched only sterile, prewarmed stainless steel cylinders used for the artificial insemination of cattle. (546-547)

Os comportamentos paranóide-esquizóide¹⁶ ostentados por Serlo são pois consequência de um processo de identificação deste sujeito ficcional com a única imagem especular que lhe foi propocionada: a de seu avô. Assim, Serlo, para além de ter sido abandonado pela mãe, foi moldado por um sujeito misantropo,

¹⁶ A personalidade paranóide caracteriza-se pela hipertrofia do Eu (orgulho desmedido, certeza de ter razão, desprezo e exploração dos outros, rigidez e intolerância); pela desconfiança (incompreensão, menosprezo para com os outros, atitudes megalómanas, de perseguição e de ciúme). Têm dificuldade nas relações a nível familiar e social conduzindo-as a um isolamento social e não sentem culpas. A personalidade esquizóide é marcada pela pobreza de vida afectiva e relacional não tendo capacidade para experimentar e exprimir emoções. Em crianças, preferem brincadeiras solitárias e, na adolescência, não namoram. Mais tarde, não constituem família. (Hinshelwood, *Dicionário do Pensamento Kleiniano* 155)

dotado de um ego narcísico, e convicto de usufruir de um estatuto de excepcionalidade relativamente ao *outro*:

The old man had practiced only masturbation into steel cylinders where his semen was frozen for future use. His grandfather had influenced him, Serlo admitted. The old man had dreamed that someday nobility and monarchy would be restored in Europe. The old man had left behind his seed of noble blood so the masses of Europe might someday be upgraded through the use of artificial insemination (547).

Fruto da identificação com o avô, Serlo denota uma profunda arrogância ao nível das relações sociais, fixando-se, também, de uma forma doentia e obsessiva, no desejo de aperfeiçoar cada vez mais a raça humana. Para ele, o termo pureza está conotado apenas com homens brancos e aristocratas, enquanto que associa as pessoas de cor e as mulheres a tudo que é imundo e repelente. Completamente imerso, tal como o seu avô, no seu universo narcísico, Serlo considera que as massas devem ser exterminadas, nem que para isso, o poder institucionalizado, detentor da ordem e da lei, forneça os meios necessários, através de drogas e armas, de modo a que “Yellows, browns and blacks [...] slaughter one another” (546). Com este objectivo, Serlo e uma confederação de poderosos homens brancos desenvolvem um projecto internacional, denominado “secret agenda”, em que os investigadores desenvolvem um exército de tropas mortais, “the virus army” (548), para que o HIV e outras doenças sejam introduzidas em “targeted groups [so that] the filthy would die. The clean would live” (548).

De facto, Silko, através desta personagem, tido por Beaufrey como “ [...] the only genuine blue blood” (535), pretende denunciar as atitudes hegemónicas da sociedade eurocêntrica como sejam a sua alegada superioridade genética e a legitimidade supostamente conferida pela Ordem Simbólica de Deus-Pai para melhorar a qualidade dos genes da “common rable”:

Serlo had dedicated himself to a cause. Really it wasn't as quixotic as all that; other great leaders and thinkers had shared Serlo's concern. He believed the human race would die out without a proper genetic balance. All along the *droit du seigneur* had been aimed at constant infusion of superior aristocratic blood into the peasant stock, just as Serlo had heard his uncles laugh about the rubber plantations years before where they had raped six or seven young Indian women, not because they had been lustful men, they were not, but because they believed it was their God-given duty to “upgrade” mestizo and Indian bloodstock. (541)

O legado que o avô de Serlo lhe deixa, aos treze anos, aquando da sua morte, é pautado pelo egoísmo, racismo, arrogância e, também, misoginia, factores que concitam Serlo a acreditar que “reproduction needn't involve the repulsive touch and stink of sex with a woman” (547). À semelhança do avô, Serlo nutre um profundo desprezo, se não mesmo repugnância por tudo que esteja conotado com a ordem feminina; poder-se-á aduzir que é a verdadeira personificação de um ser totalmente misógino. Na verdade, devido ao vazio gerado pela ausência do objecto primordial e preenchido pela figura do avô, com a qual Serlo aprendeu também a identificar-se, este sujeito ficcional torna-se emblemático da sociedade falocêntrica.

Porém, como explica Roland Chemama no *Dicionário de Psicanálise*, “nunca é com os seus próprios olhos que a criança se vê, mas sempre com os olhos da pessoa que a ama ou detesta” (58), pelo que, quando ocorre o processo de identificação especular, a criança transporta já consigo a imagem que lhe foi veiculada pelo *outro*, normalmente representada pela figura materna. De facto, o sujeito lacaniano, ainda indiferenciado, constitui-se a partir do *outro* através do qual o eu é levado a conhecer o mundo.

4. Misoginia, Eugenia, Elitismo Capitalista e sociedade tecnocêntrica

Regra geral, o encontro do “eu” com a sua imagem especular, embora alienante, é antecedido por um período em que a mãe, com o seu “bom seio” proporcionara à criança todo o bem-estar e conforto de que ela necessita. No caso de Serlo, o confronto com a alteridade, incluindo a sua própria, revestiu-se necessariamente de uma natureza mais frustrante e violenta, na medida em que esta personagem tinha sido privada de um “bom seio” e, conseqüentemente, da possibilidade de, mais tarde, poder sentir e expressar afecto ou amor. O avô é pois a única figura parental a quem Serlo se sente unido e, por isso, quando este morre, comenta-se que Serlo “was the last and oldest boy virgin in the continent” (*Almanac of the Dead* 546-547). A partir de agora, entregue ao seu egocentrismo maníaco e vigiado por um super-ego inflexível, inexorável, malévolo e misógino, Serlo tem como preocupação fulcral incrementar os sonhos do avô e vir a desenvolver um útero artificial, num dos seus institutos de pesquisa genética, de modo a gerar seres humanos superiores, através da inseminação artificial de esperma “from European males of noble birth” (547):

[...]; the group that Serlo met with had wanted to focus upon “positive” action – research laboratories and sperm banks where a superior human being would be developed. The group had obtained reports from research scientists working to develop an artificial uterus because women were too often not reliable or responsible enough to give the “superfetus” their best chance at developing into superbabies. (547)

Neste momento, já não é a mulher a demitir-se do seu papel de procriadora, é o próprio homem, coadjuvado pela ciência, a validar o discurso e o poder do pai, assente no princípio do *logos* separador e da diferença sexual. Assim, verifica-se que Serlo utiliza um discurso apoiado numa lógica de antíteses binárias (fálico/castrado) onde o termo da esquerda prevalece sobre o da direita sendo por isso central por oposição à margem. Na verdade, o narrador de *Almanac of the Dead* denuncia a forma como o feminino é relegado a uma posição de inferioridade relativamente ao masculino, e a mulher é mesmo acusada de desempenhar um papel nocivo na gestação do feto: “Serlo had studied a large body of psychological and psychiatric writings that clearly demonstrated that even the most perfect genetic specimen could be ruined, absolutely destroyed, by the defects of the child’s mother” (541-542). Para Serlo e Beaufrey, os homens, como seres superiores, poderiam finalmente assumir o papel “maternalizante” que era, até então, apanágio das mulheres, “If Beaufrey did not have the infant killed, Serlo wanted it raised by two men in what would be his institute’s first important experiment” (543), visto que “the problems that Freud had identified need not occur if a child’s “parents” were both male” (542). Posteriormente, com o auxílio da tecnologia, seria possível gerar seres perfeitos,

tal como os sinistros especialistas da eugenia nazi pretendiam, sem terem de recorrer ao útero feminino.

É clara a correlação existente entre este mundo ficcional e o mundo empírico, em particular, no que diz respeito à reprodução humana, com a fecundação *in vitro* ou as polémicas “barrigas de aluguer” no curto espaço de tempo que separa a Revolução Industrial do momento presente.¹⁷ Todavia, o homem ainda se mantém arreigado aos discursos patriarcais de outrora, não obstante os avanços da ciência, sobretudo no que toca à reprodução, evidenciarem a superioridade do feminino, até porque a mulher pode procriar sem a intermediação de um homem. Para além desta evidência, as mulheres têm vindo, gradual e pacientemente, a conquistar o seu espaço. Porém, a mesma Ciência que tem permitido ao homem gerar novas vidas e/ou melhorar a qualidade de vida da Humanidade, pode ser utilizada para destruir essa vida como adverte Elisabeth Roudinesco:

A civilização mais sofisticada do século havia aperfeiçoado os meios técnicos mais temíveis para destruí-la. Inventara Auschwitz e Hiroshima, depois mergulhara no desastre económico dos milhões de seres humanos em nome de uma formidável promessa de felicidade. E eis que agora inventava o clone. (*A Família em Desordem* 177)

¹⁷ Uma outra forma de procriar é por recurso à clonagem reprodutiva. A clonagem humana reprodutiva tem suscitado imensas discussões éticas, e François Jacob, em 1997, em declarações feitas ao jornal *Le Figaro* comenta que “Durante muito tempo, tentou-se ter prazer sem filho. Com a fecundação *in vitro*, tiveram-se filhos sem prazer. E agora, consegue-se fazer filhos sem prazer nem espermatozóide! Será que temos paz no mundo?” (citado em Elisabeth Roudinesco, *A Família em Desordem* 74)

Com efeito, se, por um lado, as conquistas científicas são benéficas para o homem, por outro lado, correm-se sérios riscos de se hipervalorizar tais aquisições e de serem esquecidos os limites da dimensão humana. Surgem questionamentos éticos e, até mesmo existenciais, aos quais o homem não se pode furtar a responder, e escritores como Leslie Silko, entre muitos outros, são os mentores destas reflexões: para onde caminha a humanidade? O que é cientificamente possível será eticamente viável? Até que ponto o homem é senhor de si mesmo? São debates éticos que têm vindo a acontecer nos meios científicos e no universo ficcional da obra literária, e aos quais não se pode ficar alheio.

Assim, perante a rapidez com que a engenharia genética se tem desenvolvido, é quase impossível não comparar esta sociedade tecnocêntrica, constantemente bombardeada com novas e inusitadas descobertas, com *Almanac of the Dead*, com *Admirável Mundo Novo*¹⁸ de Aldous Huxley e com o pesadelo virtual de *Matrix*, a fábula cinematográfica moderna, entre outras obras de ficção. Recorde-se a título de exemplo que a obra profética de Huxley, cuja temática é a reprodução humana através de eugenia, leva o leitor a reflectir sobre a caminhada da civilização, já que, percorridas sete décadas e meia, algumas previsões se têm tornado realidade, tal como a inseminação *in vitro*. Em *Admirável Mundo Novo*, os seres humanos são gerados numa série de provetas, originários de óvulos, de acordo com as castas a que pertencem, e sujeitos, desde o começo da vida, a uma espécie de separação biológica por classes. Em *Matrix*, o mundo real e o mundo virtual confundem-se e o telespectador é alertado

¹⁸ *Admirável Mundo Novo* narra um hipotético futuro em que as pessoas são pré-condicionadas biologicamente e condicionadas psicologicamente a viverem em sintonia harmoniosa com as leis e regras sociais, numa sociedade organizada por castas. Qualquer dúvida e insegurança por parte dos cidadãos seriam dissipadas com o consumo de uma droga sem efeitos colaterais denominada “soma”. As crianças, desde tenra idade, são sujeitas à educação sexual e o conceito de família não existe nas suas vidas.

para os perigos da revolução informática e robótica, através da imagem poderosa de milhões de seres humanos levando uma vida claustrofóbica, imersos em berços cheios de água, mantidos em vida com um único objectivo que é o de produzir a energia de que a *Matriz* necessita. É um universo em que o homem deixa de ser protagonista da sua história, passando a ser controlado pela máquina que ele próprio criou. Genericamente, *Matriz* repete o mito da Caverna, imaginada por Platão, em que os homens comuns estão acorrentados, dentro de uma caverna e o que julgam ser a realidade não passa de uma sombra, um reflexo esbatido e por isso obscuro, parcial, irreal. Contudo, a diferença é que, em *Matrix*, alguns homens conseguem escapar às sombras ao sair da caverna. Porém, a visão com que se deparam não corresponde às suas expectativas, uma vez que aquilo que encontram já não é a terra luminosa banhada pelos raios solares, mas um espectáculo de desolação, o “deserto do real”.

Também o narrador de *Almanac of the Dead* profetiza o mesmo mundo de desolação, de caos social e ecológico em que “In the end, the earth would be uninhabitable” (542). Serlo, para escapar a este fim desolador financia a construção de módulos¹⁹, denominados *Alternative Earth*, equipados com todos os recursos necessários para poderem subsistir à volta da órbita da terra, destinados a acolher apenas os privilegiados de estirpe genuína:

The colonies in earth’s orbit would periodically be recharged with water and oxygen from earth, but the Alternative Earth modules had been designed to be self-sufficient, closed systems, capable of remaining cut off from earth for years if necessary while the upheaval and violence threatened those of superior lineage. (542-543)

¹⁹ Estes módulos lembram, dada a sua função, a mítica Arca de Noé.

Através de Serlo, o narrador denuncia a dupla misoginia latente na cultura euro-americana: alienação do feminino e negação do útero materno em prol de um útero artificial e, concomitantemente, desrespeito e alheamento da terra-mãe, ao mesmo tempo que é criada uma terra alternativa artificial pelos cientistas: “The Alternative Earth modules would orbit together in colonies, and the select few would continue as they always had, gliding in luxury and ease across polished decks of steel and glass islands where they looked down on earth [...] still sipping cocktails” (542).

É notória a capacidade do enunciador textual para desvelar todo este lado voraz e cruel da *psique* humana através da metáfora de uma sociedade desumana e vampiresca, denominada por ela, ao longo da narrativa, de “Vampire Capitalists”. Em suma, os personagens alimentam-se literal ou simbolicamente da dor e da destruição dos outros. Há como que uma sede de crueldade, de sangue, de domínio, de poder e, até mesmo, a própria mulher não fica imune a esta onda de escuridão que se apodera da mente humana. O leitor perplexo observa a forma como Beaufrey, a personificação do egoísmo, esvazia de sentido os valores da ética, da moralidade e da caridade. Para a sua mente doentia e a sua *psique* fragmentada, presa de um super-ego²⁰ sádico, a criação sado-masoquista do caos é um divertimento de que se alimenta e que lhe dá mais prazer do que a união sexual com os seus amantes: “Beaufrey confided that the secret had greatly increased his sexual desire for David. Beaufrey really got hot because David had never suspected what had happened to the infant: something terrible. Nothing got Beaufrey hotter” (561). Concomitantemente, o sujeito ficcional Serlo revela um

²⁰ Para Melanie Klein o super-ego, correspondente ao plano da mente onde ocorre a auto-censura e a auto-agressividade, aparece na fase pré-edipiana e é constituído por uma diversidade de “ímagos”, (podendo ser agradáveis ou desagradáveis), ligadas à introjecção de impressões ligadas à figura parental (pai e mãe) ou de objectos parciais como o seio, o ventre, o falo, etc. Para Freud, o super-ego é a consequência da resolução do complexo de Édipo e resulta de uma imagem global da figura paterna.

total desprezo pela terra-mãe quando, desregradamente, se apropria dos seus recursos naturais, água e outras matérias-primas, em prol da sobrevivência dos ocupantes da sua “arca de Noé”. Depois de a dizimarem, provocando o caos, Serlo e os “eleitos” partem para o espaço. Esta arrogância paranóide-esquizóide está bem evidente no total isolamento de Serlo e dos restantes eleitos, bem como na esterilidade de emoções que ostentam e na sua obsessão com a limpeza étnica e a criação de uma raça de seres superiores.

Trigg, por sua vez, encarna a ganância sem limites de um predador para quem tudo e todos se tornam meras mercadorias e os pobres podem ser transacionados por pouco dinheiro para, em sentido figurado, serem comidos vivos pelos ricos:

The terminal patients would not notice that Tucson’s parks and arroyos were full of homeless people. Tucson was already a heart-lung transplant capital. Trigg’s comprehensive plan would make Tucson an international center for human-organ transplant surgery and research. (662-663)

Trigg, confinado a uma cadeira de rodas, que o impede de sentir o contacto reconfortante da terra-mãe com os seus pés e, conseqüentemente, com o seu corpo é, sem dúvida, um ser duplamente fragmentado uma vez que, também, a mãe lhe negara o “bom seio”, fonte de bem-estar, de gratidão e de amor. Filho de pais alcoólicos e ausentes, Trigg odeia a sua mãe mas, ao mesmo tempo, ambiciona juntar bastante dinheiro com o intuito de comprar o seu afecto: “Trigg imagined speeding along the beaches heading for mother’s place in Palm Beach. He would buy a white three-piece suit for the occasion. All it would take was enough money and his mother would be telephoning to invite him for tea” (388).

Ao tentar corresponder às solicitações maternas, Trigg pretende, ainda que, de uma forma inconsciente, obter uma fusão simbólica com ela. Como sustenta Mary Klages: “The child decides that it can merge with the mother if it becomes what the mother wants it to be – in Lacan’s terms, the child tries to fulfill the mother’s desire” (*Lacan’s Mirror Stage* 6). Desta forma, não é de admirar que o universo afectivo de Trigg seja tão árido como o mundo frio de negócios, porque até a própria relação de amor entre mãe e filho é encarada como uma mera transação comercial. Assim, sem um enquadramento familiar protector, considerado por Erich Fromm “the psychic agency of society” (*The Sane Society* 80), cuja função é transmitir os valores humanos à criança em desenvolvimento, Trigg desenvolve um ego carente que não conhece limites à sua voracidade, capaz de arquitectar actos macabros e vis. É nesta linha de entendimento que se inscreve a afirmação de Joan Riviere, quando refere que “If [...] really harsh treatment or lack of love and helpful treatment understanding is experienced, the child feels its own capacity for good feelings, satisfying to its parents and itself, greatly reduced and its helplessness against its own aggression cannot be overcome” (*Developments in Psychoanalysis* 57). Deste modo, Trigg, sentindo-se rejeitado, familiar e socialmente só e fisicamente incapacitado, projecta todas as suas inseguranças, em forma de raiva e de ferocidade, sobre os mais desprotegidos, canibalizando-os, isto é, roubando-lhes a seiva da vida, o sangue, assim como decependo o único elemento valioso das suas vidas, o seu próprio corpo, tudo isto com um fim mercantilista. Em adolescente, Trigg refere no seu diário o desejo de possuir um centro de dadores de plasma, provido com o sangue dos mais desfavorecidos a nível sócio-económico:

These alleged human beings, the filth and scum who pass through the plasma donor center, get paid good money for lying with a needle

in their arms [...] I could do the world a favor each week and connect a few of the stinking ones up in the back room and drain them dry. They will not be missed. (*Almanac of the Dead* 386)

A carência afectiva e a deficiência física de Trigg são o retrato de uma sociedade infantilizada²¹ que, numa procura de afirmação e de completude, suga metaforicamente a energia vital aos sujeitos que dela fazem parte para saciar os seus apetites materiais e emocionais e preencher o seu Vazio. A noção lacaniana reiterada por Terry Eagleton segundo a qual “All desire springs from a lack, which it strives continually to fill” (*Literary Theory: An Introduction* 167) é bem representativa desta ideia, denotando a força do vácuo que absorve toda a vida subjectiva para dentro deste vazio destrutivo. Esta ideia representa bem a dinâmica do desejo em *Almanac of the Dead* gerado por uma profunda lacuna, que Lacan apelida de *lack*.²² Desejo é aquilo que não pode ser satisfeito, mesmo quando as necessidades básicas são efectivadas. É esta percepção de falta de algo indefinido, de ausência e de perda, sentida pela criança, que desencadeia a sua passagem à ordem simbólica, à linguagem verbal, porque a própria língua assenta na ideia de falta ou ausência. Segundo Lacan, estas noções de *lack* e *absence*, assim como de *other* e *Other*, e de *(mis)identification* com o *other/Other*

²¹ Não deixam de existir semelhanças entre os comportamentos ostentados pelas sociedades falocêntricas actuais e o comportamento da criança que, sentindo inveja do “bom seio” materno, sente o impulso para o destruir, ou ingerir.

²² Este é denominado por Lacan de *object a* e simboliza o objecto investido de desejo, pelo qual a criança anseia. Este desejo não se dissipará e permanecerá sempre na *psique* do ser humano, denunciando um sentimento de incompletude. (Fink, *O Sujeito Lacaniano* 83-97)

Para Freud, é através de um jogo de presença e ausência que a criança se apercebe da existência de um vazio, uma falta, uma ausência. O pai da psicanálise relata a brincadeira (*fort/da*) do seu sobrinho, Hans, com um carrinho de linhas para exemplificar que ao desenrolá-lo e ao fazê-lo desaparecer a criança reconhece que os outros podem desaparecer; ao puxá-lo, reconhece que os outros podem voltar. (Steuerma, *The Bounds of Reason. Habermas, Lyotard and Melanie Klein on Rationality* 61)

são conceptualizadas a um nível individual, mas representam as estruturas da ordem Simbólica, da língua, à qual a criança tem de ascender para se tornar um membro efectivo da cultura. Assim, no Simbólico, depara-se com a estrutura do *Outro*, e o princípio de *lack*. Aqui, o *Outro* representa a posição central que toda a gente anseia por atingir, à qual se deseja unir, de forma a debelar a separação entre o eu e o *outro*, e a recuperar a condição de plenitude inicial. Poder-se-á dizer que o *Outro* equivale, numa acepção derridiana, ao Centro do sistema, do Simbólico e/ou da própria língua.²³ Como tal, o *Outro* é a realidade com que cada sujeito se relaciona embora mantendo perenemente uma *never-ending lack*, porque o *Outro* é uma posição na qual o sujeito não pode diluir-se ou fundir-se. Esta falta ou *lack* está na origem do desejo lacaniano: “Desire is the desire to be the Other. By definition, desire can never be fulfilled: it’s not desire for object (which would be need) or desire for love or another person’s recognition of oneself (which would be demand), but desire to be the center²⁴ of the system, the center of Symbolic, the center of language itself” (Mary Klages, *Lacan’s Mirror Stage* 6).

A partir desta leitura, reconhece-se que Trigg quer, de uma forma doentia, superar as suas debilidades físicas e emocionais e alcançar aquele estado de completude, inteireza, união e abundância, onde não existe o sentimento lacaniano de *lack*. No final, Trigg, é apanhado na sua própria armadilha; e à semelhança do que fazia com os incautos, para satisfazer este seu desejo sôfrego, é roubado e assassinado. Encontram-no “[...] with his skull smashed neatly arranged in an organ-freezer compartment in the basement of the

²³ Segundo Derrida, toda a tradição ocidental, toda a história do logocentrismo envolvem uma *metafísica da presença*: “The metaphysics of presence is the notion that there is a transcendental signified, a God-Word that underlies all philosophical talk, and guarantees its meaning” (citado em Jim Powell, *Derrida for Beginners* 36); “All the names related to fundamentals, to principles, or to the center have always designated an invariable presence”(38).

²⁴ O centro, na teoria de Lacan, tem muitos nomes: o *Outro* ou o Falo. (Lacan, *Écrits*)

Bio-Materials headquarters” (*Almanac of the Dead* 750). Este fim trágico de Trigg simboliza a tese, reiterada ao longo de *Almanac of the Dead*, de que uma cultura ávida de bem-estar material, gananciosa e corrupta, composta por seres fragmentados, pode também ser decepada: “The ancient prophecies had foretold a time when the destruction by man had left the earth endangered. This was the last chance the people had against the Destroyers, and they would not prevail if they did not work together as a common force” (747).

Da mesma forma que a terra-mãe, que podemos conotar com a ordem materna, tem sido vilmente maltratada e despojada dos seus recursos naturais, ao longo dos tempos, bem como subordinada aos interesses de uma sociedade criada sob a égide da ordem patriarcal ou fálica, também a mulher tem sido relegada para uma posição subalterna e, quantas vezes, humilhante. O narrador não perde o ensejo de frisar e denunciar esta situação e de comentar, com ironia, que “the white men kept their women small and weak so the women could not fight back when the men beat them or pushed them around” (597). Para além da subalternização da mulher, assiste-se no universo ficcional de *Almanac of the Dead* a outras formas de desrespeito pela dignidade humana, como a pedofilia denunciada por Lecha: “ [Lecha] made fun of men who secretly desired young boys instead of real women” (597). Nesta asserção, está implícita uma crítica assaz contundente ao sistema assente na Lei, Ordem e Poder de um pai tirano, simbolizado aqui por uma sociedade onde a mulher tem de ser frágil e submissa. Daí que a narradora, proveniente de uma cultura matriarcal, deseje confrontar o homem com o seu estatuto de inferioridade face à capacidade reprodutiva da mulher, como se depreende da interpelação de Seese a Beaufrey: “You can buy anything else, can’t you? But you can’t have babies. You can’t do that, can you?” (113). Ainda com a finalidade de desconstruir e caricaturar o discurso universalizante centrado no masculino e na lógica fálica, Greenlee observa:

“[...] the bitch [Bah-bah Wah-wah] is talking – interviewing this Indian chef.” [...] “So Bah-bah Wah-wah asks the chief why he has so many feathers, and he tells her, ‘Me fuck them all – big, small, fat, tall – me fuck them all!’ “Greenlee tried to imitate a falsetto scream. “Oh, you ought to be hung! “” he lisped, then Greenlee had bellowed, “” you damn right be hung! Big like a buffalo, long like a snake!”” (704)

Greenlee pressupõe que Zeta se ri da sua anedota, mas, bem pelo contrário, “Zeta had laughed out loud because everything essential to the world the white man saw was there in one dirty joke; she had laughed again because Freud had accused women of penis envy”²⁵ (704).

5. De volta a Freud: poder patriarcal – subjugação do feminino e da Terra-Mãe

De facto, o complexo de castração atribuído à mulher foi o mecanismo utilizado por uma ideologia assente no pressuposto da inferioridade do sexo feminino para oferecer à sociedade um retrato da mulher como homem incompleto, porque alegadamente castrado por não possuir um falo. Por outras palavras, é como se existisse apenas um sexo e o sexo feminino fosse designado como aquilo que o homem não é, já que o feminino se inscreve no seio de modelos e leis concebidos por sujeitos do sexo masculino.²⁶ Realmente, a pretensa superioridade do sexo masculino provém do lugar primordial que o

²⁵ Segundo a psicanalista Luce Irigaray, “pennis envy” era para Freud sinónimo de “desire to appropriate for oneself the genital organ that has a cultural monopoly on value. Since women don’t have it, they can only covet the one men have, [...]” (*This Sex which Is not One* 87).

²⁶ “Their [Women’s] exclusion is internal to an order from which nothing escapes: the order of (man’s) discourse” (Luce Irigaray, *This Sex which Is not One* 88).

homem sempre ocupou e, de uma forma velada, continua a ocupar por ser detentor do falo, cuja ausência equivale, segundo Freud, a uma castração, uma falta (*lack*). Assim, o falo continua, nas sociedades ocidentais, a ser o símbolo inquestionável de autoridade, ou seja, as mulheres são seres menores, porque castradas. Impera pois a ordem patriarcal, acabando sempre por subordinar a mulher “to the dominant discourse of the father, to the law of the father, while silencing their demands” (Luce Irigaray, *This Sex which Is not One* 70). Perante este facto, não é de admirar que Freud tenha sido atacado pelo seu discurso sexista, como explica Erich Fromm em *Sigmund Freud’s Mission*:

[...] strong and compelling Freud’s need was to put women in an inferior place. That his theoretical views mirrored this attitude is obvious. To look at women as castrated men, with no genuine sexuality of their own, always jealous of men, with a weakly developed Super-Ego, vain and unreliable. (28)

De tal forma Freud estava arreigado aos preconceitos rígidos da sua época, que, nem com o fluir dos tempos, mudou a sua opinião no que concerne à importância do papel da mulher na sociedade:

When he [Freud] criticized American culture for its “matriarchal” character, his visitor and student, Dr. Worthis, answered: “But don’t you think that it would be the best if both partners were equal?” To which Freud replied: “That is a practical impossibility. There must be inequality and the superiority of the man is the lesser of the two evils.” (28)

Fromm demonstra que a subalternidade do feminino foi uma prática a que o próprio Freud recorreu na sua vida conjugal. Na verdade, à fase de namoro de Freud, marcada pela atracção, seguiu-se a de casado, pobre em amor e paixão, porque, para ele, logo que o casamento é consumado, a feminilidade é absorvida pelo maternal:

[...], the “adored darling” was transformed into the loving mother on whose care and love one could depend without an active, passionate love for her. There is only one function which the wife has to fulfill: that of the mother. She must be unconditionally devoted to the husband, care for his material welfare, always be subordinate to his needs and wishes, always be the woman who wants nothing for herself, the woman who waits – that is, Mother. (29)

De facto, toda a cultura ocidental, assente nos mitos do falo e do logocentrismo, validados por Freud, apenas visiona e dignifica a mulher a partir da maternidade, da dádiva de trazer ao mundo uma criança, um “pennis substitute” e, para que a sua felicidade seja completa, a criança deve ser portadora do seu próprio pénis, de forma a colmatar aquele sentimento de inferioridade imposto à mulher ao longo da história da Civilização Ocidental. Segundo a concepção freudiana, a realização plena do destino feminino passa pela procriação do sexo masculino, o que implica, logo à partida, a negação do seu próprio sexo e a aceitação de um lugar marginal na ordem patriarcal. De acordo com esta visão, a mulher não consegue superar totalmente a vinculação edipiana ao pai. Afastando-se da mãe, ela permanece para sempre acorrentada ao desejo que sente do pai, sujeita a ele e à sua lei devido ao receio de perder o seu amor, a única coisa capaz de a valorizar e lhe devolver o respeito por si própria. Mais

tarde, é o marido a tomar esse lugar central e a mulher através dele vai finalmente satisfazer o desejo de ter um filho, desejo esse intensamente inscrito no seu inconsciente²⁷ desde que era criança:

Her [woman's] lot is that of "lack", "atrophy" [...], and "penis envy," the penis being the only sexual organ of recognized value. Thus she attempts by every means available to appropriate that organ for herself: through her somewhat servile love of the father-husband capable of giving her one, through her desire for a child-penis, preferably a boy, through access to the cultural values still reserved by right to males alone and therefore always masculine [...]. (Luce Irigaray, *This Sex which Is not One* 23-24)

Não é por acaso que, em *Almanac of the Dead*, a narradora textual coloca na boca de Serlo, um ser doentiamente misogino, alusões a Freud, provavelmente, com o intuito de reforçar ainda mais a ideia do poder patriarcal em detrimento do matriarcal. Para reforçar esta crítica, a mulher/mãe é retratada como uma vampira, "the nature of the woman was to engulf what was outside her body, to never let the umbilical cord be severed; gradually the mother became a vampire" (542). Desta forma, o desenvolvimento integral da criança está comprometido. Agora não é a criança que se alimenta da mãe, mas sim a mãe que se alimenta dela. De acordo com a perspectiva de Serlo, trata-se de um "amor canibal". Assim, o filho é amado narcisicamente, porque é uma parte exteriorizada do próprio corpo da mãe que possui um pênis, algo que ela própria muito gostaria de ver como seu, para, a partir daí, ter um "rosto", visibilidade, uma

²⁷ F. Guattari, em *Chaosmose*, escreve que "L'inconscient freudien est inséparable d'une société attachée à son passé, à ses traditions phallogocratiques, à ses invariants subjectifs" (25).

identidade própria, um lugar definido na sociedade alicerçada no *Phallus*. É como se a mãe só pudesse começar a existir naquela ligação afectiva, através da incorporação oral ou canibal do filho. E, conseqüentemente, neste mundo ficcional, é referida a ligação incestuosa entre mãe e filho através da recusa de cortar o cordão umbilical. Portanto, torna-se necessária a intervenção do pai/homem, para romper com essa simbiose entre mãe e filho, de forma a consolidar o primado da razão sobre o afecto, e da lei do pai sobre a natureza.

Segundo Freud, a proibição do incesto inaugura a Lei patriarcal, já que a criança, sendo rapaz, reprime o desejo que o move de consumir o acto sexual com a mãe, restando-lhe apenas a possibilidade de identificação com o pai; sendo rapariga, a criança adia para mais tarde o seu desejo de vir a gerar um filho do seu pai e, nessa altura, irá com certeza envolver-se sexualmente com um homem idêntico ao pai, que preencherá o vazio por ela sentido ao aperceber-se, por um lado de que é um ser castrado e, por outro, da interdição que existe, relativamente à prática do acto sexual com o pai.

Para Lacan, a Lei do pai ou o Nome-do Pai institui-se na altura em que a criança acede ao simbólico, ou seja, à linguagem. É a passagem da natureza à cultura, ou seja a fusão inicial entre o “ego” e o objecto/mãe implícita no Real (onde não há ausência ou perda ou falta) dá lugar à fase especular e em seguida ao vazio e ao desejo de preenchimento desse vazio, que só é possível através da linguagem. Assim, a linguagem funciona como uma possibilidade de presentificação do *prime object*/a mãe ausente. Porém, entre a mãe e a criança interpõe-se um terceiro elemento, o pai, que impede a criança de manter a simbiose primordial com a mãe e, nessa medida, representa a proibição ou interdição, ou seja a Lei. A separação da mãe, sendo irreversível e inevitável, é porém geradora de um sentimento de fragmentação e alienação, que irá perdurar de forma perene no inconsciente do sujeito. Apenas a mulher poderá, durante a

gravidez, voltar a fundir sujeito e objecto para, na altura em que o bebé nasce, se sentir mutilada ao separar-se do corpo do filho. Como escreve Júlia Kristeva em *Histórias de Amor*:

[...] o pranto dele, meu recém-nascido, espasmo do vazio sincopado.
[...] Meu corpo já não é mais meu, se retorce, sofre, sangra, [...].
Porém, quando a alegria dele, meu filho, volta, seu sorriso só me lava os olhos. Mas a dor, a dor dele – ela chega-me de dentro, não fica nunca separada, outra, me beija logo, sem um minuto de sossego. Como se fosse a ela que eu pus no mundo e que, não querendo se separar, se obstina a voltar para mim, me habitando sempre. Não é que se dê à luz na dor: dá-se à luz a dor: a criança a representa e se instala daqui para a frente, permanente. [...] Mas uma mãe estará sempre marcada pela dor, sucumbirá sempre a ela.
(275-276)

O feto vive com a mãe e a partir dela, e o acto de nascer é apenas o primeiro passo em direcção à liberdade e à independência, tal como Erich Fromm refere: “The comparatively sudden change from foetal into human existence and the cutting of the umbilical cord mark the independence of the infant from the mother’s body” (*Escape from Freedom* 25). Mesmo depois de nascer, a criança continua, sob muitos aspectos, a fazer parte da mãe, e a formação da identidade é um processo que dura a vida inteira. O corte do cordão umbilical, não no sentido físico, mas no psicológico, é o grande desafio para o crescimento do ser humano e, também, a tarefa mais difícil que se lhe depara. Enquanto o homem permanecer ligado por esses laços primários à mãe, ao pai e à família, às figuras protectoras, sente-se seguro e protegido. Continua, em sentido metafórico, a ser

um feto, alguém continua a ser responsável por ele, já que “He is the most helpless of all animals at birth” (Fromm, *The Sane Society* 31). Como explica Erich Fromm, o próprio Freud, durante toda a sua vida, sempre esteve ligado à sua mãe considerando o pai um rival que não estava à sua altura:

As is so often the case with mother-attached men, his father was his rival; *he*, the son, wanted to be the father himself, the hero. Maybe if his father had been the great man himself, Freud might have submitted to him, or have been less rebellious. But Freud, identifying himself with the heroes, had to rebel against a father who would only have been good enough for an ordinary son. (*Freud's Mission* 63-64, ênfase original)

Assim, era a mãe quem representava a lei, a ordem, o poder, uma mãe fálica da qual ele se manteve emocionalmente dependente: “He remained dependent on motherly help and admiration – and felt worried, anxious and depressed when it was not forthcoming” (63).

Deste ponto de vista, e ao contrário do que pretendia Freud, poder-se-á depreender que o “complexo de Édipo”, pilar indelével da psicanálise freudiana, nunca é inteiramente resolvido, já que a disputa pela mãe é recorrente ao longo da vida. Freud admite que a forte ligação do filho à mãe e o privilégio de ser o mais amado e favorecido têm sérias implicações no desenvolvimento do “ego” da criança: “A man who has been the indisputable favorite of his mother keeps for life the feeling of a conquerer, that confidence of success that often induces real success” (20-21). Neste mesmo entendimento, Erich Fromm observa:

Mother's love is by definition unconditional. She does not love her child, as Father does, because he merits it, because of what he has done, but because he is her child. Motherly admiration for the son is unconditional too. She worships and admires the son, not because of this or that which he does, but because he is and because he is hers. This attitude becomes more extreme if a son is the mother's favourite and at the same time if the mother is more vital and imaginative than the father, and thus rules in the family, as seems to have been the case in Freud's family. (21)

Almanac of the Dead, porém, retrata uma realidade bem diferente em que os sujeitos ficcionais, exceptuando David²⁸, se sentem alienados do conceito de pertença, isto é, de ligação às mães, as quais são odiadas, ou simplesmente, ignoradas, tal como acontece a Leah por parte dos seus filhos: "Sonny Blue did not call her 'Mother'. Sometimes he could more easily imagine Max was his father than he could imagine Leah as his mother" (434). Mas, para ela, este facto não tem qualquer relevância, uma vez que, devido à morte da mãe, Leah não teve a possibilidade de se identificar com o *love object*, desenvolvendo um ego apenas conectado com os princípios masculinos racionais que, mais tarde, lhe darão acesso à lei institucionalizada graças ao *Outro*²⁹. Consequentemente, Leah,

²⁸ David é a única personagem em *Almanac of the Dead* que tem uma profunda ligação com a sua progenitora e de ódio/ciúme com o pai, tornando-se um exemplo do "complexo de Édipo". A mãe, por sua vez, vive para o filho: "David had been happiest as a child on the nights when the old man did not come home. [...] David was her [mother's] very soul, she said; without him she would simply have died" (552).

²⁹ O *Outro* foi um termo criado por Lacan para designar a Linguagem, podendo também equacionar-se com a ideia de Deus-Pai no pressuposto de que o acesso ao domínio do Simbólico ou da Linguagem é conseguido pelo pai terreno que age em Nome-do-Pai que é Deus. Importa ainda ter em conta que a Linguagem, sendo ubíqua, assinala porém uma condição de alteridade para o homem, um jogo de presença-ausência que se desenrola ao longo de uma cadeia metafórica e metonímica de significantes enquanto o significado é diferido, porque só Deus reúne

educada numa família só de homens, nunca sentiu os laços afectivos incondicionais, simbolizados pela figura materna, mas, bem pelo contrário, apercebe-se que o amor e a admiração, numa sociedade materialista, são aspectos que se conquistam através de acções desprovidas de qualquer emoção:

She imagined how stunned, then proud, her father and her brothers would be when they saw all the maps and blueprints. [...]Leah closed her eyes and could see it all – sapphire water in canals weaving between brilliant white walls of palazzos and villas bordered with lawns that ran into fairways and greens. No vulgar wire fencing or asphalt parking lots in Venice, Arizona. (658)

Leah, obcecada em agradar ao seu pai, detentor de uma grande fortuna, teima em construir uma Veneza no Arizona, indiferente às consequências de um projecto tão arrojado e megalómano, já que a sua construção acabará por secar os escassos veios de água potável. À semelhança do pai e irmãos, apenas interessa a Leah o lucro imediato, nem que para isso tenha de sacrificar a pouca água existente naquela região seca e árida. De facto, Leah identifica-se com o padrão fornecido pela sociedade e cultura patriarcal, em que se valoriza apenas a posse transformando tudo e todos em propriedade.³⁰ Mais tarde, o próprio marido, Max, entrega-lhe a direcção dos seus negócios, reconhecendo nela o seu perfeito colaborador e seguidor, já que ela encarna, na sua perspectiva, a sua própria imagem especular:

em Si, ao mesmo tempo, o significante e o significado: “Eu sou aquele que é” (êxodo, 3:14). Sobre a questão do Outro/Linguagem veja-se a obra de Lacan, *Écrits* 197-269.

³⁰ Morris Berman em *The Reenchantment of the World* alerta o leitor para o facto de que “The idea of mastery over nature, and of economic rationality, are but partial impulses in the human being which in modern times have become organizers of the whole of human life” (189).

“What’s the real estate market like around here?” Mr.B. had asked.

“Max smiled. “Ask my wife. The real estate developer.”

“Commercial property?”

“Absolutely!” Max said, proud that Leah had taken Tucson real estate by throat. “Industrial parks – warehouses, showrooms, business suites.” (357-358)

E, por sua vez, o pai orgulhoso vê a filha como um potencial grande “homem”, capaz de vencer no mundo de negócios, através de acções consideradas ousadas:

“This is Tucson, Arizona, we’re talking about – a dusty one-horse town,” she reminded them.

“You’ll knock them dead, sweetheart,” Daddy had told her at the airport, and given her a big kiss. Her brothers both stared out the windows at the airplane. It wasn’t any secret who was number one with Daddy. (359)

E, assim, o mundo feminino de Leah fica aprisionado dentro de modelos e leis ditadas por sujeitos masculinos, e todo o seu percurso existencial fica subordinado ao desejo paterno. É com o *outro* masculino que Leah se identifica; não há o reconhecimento de dois desejos, de dois sujeitos, mas de um desejo alienado no desejo do *outro*. Surge uma identificação total com a figura paterna através da incorporação da sua palavra e consequentemente do seu poder. Este mecanismo identificatório é explicado de forma clara por Júlia Kristeva, na sua obra *Histórias de Amor*:

Quando o objecto que eu incorporo é a palavra do outro – um não objecto precisamente, um esquema, um modelo -, eu me ligo a ele numa primeira fusão, comunhão, unificação. Identificação. [...] Porque eu posso receber palavras do outro, assimilá-las, repetir, reproduzir, tornando-me igual a ele. Um. Um sujeito da enunciação. (47)

Doravante, Leah faz parte da ordem paterna e do seu poder. Está sujeita às suas normas e convenções e o discurso do *outro* funciona como uma matriz simbólica fundamental para a sua formação psíquica:

As the only daughter and with her mother dead, Leah had been a daddy's girl. Her brothers had always taken her with them to parties and the beach. Her father had explained business deals to her and the brothers at the table after supper. Leah was one of them, and they had taught her to be bossy and had let the killer shine in Leah's eyes. (*Almanac of the Dead* 358)

Neste excerto, o enunciador textual demonstra que a actuação cruel da mulher decorre da educação fornecida pelo *logos* paterno que acorda nela o instinto de agressividade que mora, sublimado, em cada ser. A reforçar ainda mais a negatividade da educação imposta pela raça branca, o narrador, numa passagem posterior, alude também a duas descendentes de Índios, Liria e Sarita, totalmente coniventes com a cultura da sociedade dominante e a religião católica: “Liria and her sister were ruined by their mother, who had raised them to be white women. The Jesus they prayed to had blue eyes and blond hair” (605). Assim, não é de admirar que surja na narrativa o significante *killer* aquando da descrição de

Leah. Esta subtilidade leva o leitor a perceber a transformação psíquica operada em Leah, quando esta personagem se deixa enredar na teia ardilosamente preparada por um sistema falocêntrico, ficando, desta forma, refém de uma violência³¹ sem limites. Surge como que um brilho criminoso nos seus olhos, próprio dos “destroyers” perante a presa, isto é, perante a Terra-Mãe, que está ali ao seu dispor para ser, simbolicamente violada. A partir daí, Leah torna-se imparável: “They are in the real estate business to make profits, not to save wildlife or save the desert. It was too late for the desert around Tucson anyway. Look at it. Pollution was already killing foothill paloverde trees all across the valley” (375). O próprio marido sentira-se seduzido com o ego voraz e indómito de Leah, exacerbado pela força indelével da educação recebida: “Max had been attracted to that killer’s quality about Leah” (358).

Sem dúvida, Leah é o arquétipo da mulher fálica, desprovida de qualquer emoção. Totalmente alienada do mundo natural, esta personagem romanesca não experimenta qualquer vínculo com a Terra-Mãe, estando apenas preocupada em transformá-la, à semelhança da actuação dos seus irmãos e pai “who operated real estate ventures in California and Florida” (358). Ela encarna as características do herói que só está interessado em ter, explorar e usar a força. Segundo Erich Fromm em *Ter ou Ser*, “Para o herói pagão o valor de um homem residia na sua coragem em atingir e manter o poder, morrendo de bom grado no campo de batalha no momento da vitória” (138). Este modelo, assimilado por Leah, determina o seu comportamento face ao mundo natural. Tal como os personagens ficcionais masculinos, já anteriormente referidos, há como que uma atrofia a nível emocional em Leah, exacerbando ainda mais a sua sede de poder

³¹ Filmes recentes como *A Lista de Schindler*, de Steven Spielberg, sobre o horror nazi, ou o *Sol Enganador*, de Nikita Mikhalkov, sobre o horror estalinista, para não falar dos conflitos de morte na ex-Jugoslávia, entre tantos outros, lembram à sociedade que um ténue hiato parece de facto separar a civilização da barbárie.

e lucro. Para ela, os problemas ambientais resultantes da seca extrema e agravados pela extracção de água a níveis muito profundos não têm relevância, interessando-lhe somente a construção de canais, lagos e fontes no deserto do Arizona. E, à semelhança das restantes sociedades de consumo, a sociedade americana, cuja ambição desmedida é consistentemente denunciada pelo enunciador textual³², faz com que as consequências nefastas da sua sede materialista se tornem irreversíveis: “This was the end of what the white man had to offer the Americas: poison smog in the winter and the choking clouds that swirled off sewage treatment leaching fields and filled the sky with fecal dust in early spring” (*Almanac of the Dead* 313). Leah está plenamente convencida de que os efeitos desta actuação insensata podem ser debelados através da ciência e da sua moderna tecnologia: “Tell me they are using up all the water and I say: ‘Don’t worry. Because science will solve the water problem of the West. New technology. They’ll have to’” (374).

A Ciência tornou-se numa nova religião assente sobre o falso princípio da objectividade, menosprezando a designação “relacional” e complementar, como denunciam os ambientalistas. A crença na Ciência, como se se tratasse de um paliativo para os actos insensatos do homem, anestesia a Humanidade da dor proveniente de um sentimento inconsciente de culpa, face à destruição da Terra-mãe, ao mesmo tempo que serve de disfarce à actuação ardilosa e gananciosa da classe *WASP*, reiterada em *Almanac of the Dead*. Daí que a ciência com toda a sua tecnologia se tenha vindo a converter num verdadeiro ídolo, num salvador. Deste modo, Leah, apoiando-se neste subterfúgio, teima em construir uma comunidade deslumbrante para os ricos, uma verdadeira cidade,

³² Erich Fromm, em *Ter ou Ser*, corrobora esta ideia afirmando que “A história da Europa e da América do Norte apesar da conversão à Igreja, é uma história de conquista, orgulho, ambição; os nossos valores mais elevados são: ser mais forte do que os outros, ser vencedor, conquistar os outros e explorá-los” (139).

emblemática do século XXI, através da qual passa a ser conhecida como “a visionary, her attorneys said, because her deep wells would pump water even during drought years when the Colorado River had dried up. A little salt in the water was still preferable to no water at all” (660-661). Porém os opositores ao seu projecto, ambientalistas e tribos índias do Arizona “argued that the salt water threatened to ruin the last of Arizona’s potable water” (660).

Subjaz à narrativa a preocupação de pôr em confronto duas visões totalmente díspares acerca da Natureza. Por um lado a visão anglo-saxónica, com o seu individualismo exarcebado, a sua inteligência manipulatória, como meio de atingir os seus propósitos, e com a sua superioridade cristã, coloca o indivíduo no topo da hierarquia das espécies existentes na terra e, por isso, como refere Morris Berman: “Unlike medieval man, modern man (existential man) sees himself as having the ability to control and dominate nature, to use it for his own purposes” (*The Reenchantment of the World* 51). Por outro lado, há a visão dos ecologistas e índios, cuja concepção de comunidade é consentânea com a ideia de integração na Natureza, numa verdadeira relação dialéctica. Porém é a visão da classe *WASP* (e ocidental, de um modo geral,) detentora de poder que, através de fraudes e subornos, se impõe:

She had spent millions drilling the deepest water wells in North America. The water from her deep wells had been salty, but all the better for her “canals of Venice.” Leah Blue was a gambler. Even the most expensive spas and resorts for the rich in Tucson had lost money, but that did not discourage Leah about her dream city in the desert. Leah Blue was lucky. Thanks to the judge’s directed verdict, she had all the water she wanted without interference from environmentalists or Indian tribes. [...] Beside her, Max Blue would

be a minor league player even with his assassination franchise.
(*Almanac of the Dead* 656)

Leah representa a personalidade paranóide-esquizóide, na acepção de Melanie Klein, que, de uma forma maquiavélica e fria, tudo consegue, como sublinha Trigg já que ele: “[...] had never known a woman like Leah. He had never found a woman who could listen to descriptions and price quotations for whole blood, human corneas, and human kidneys without turning green” (387). Sem dúvida, Leah é a perfeita personificação da mulher que somente tem acesso à ordem simbólica na medida em que rejeita a semiótica do feminino e da ordem materna em prol de sistemas “masculinos” de representação que lhe permitem aceder ao Nome-do-Pai. No entanto, não se poderá dizer que as mulheres sejam as vilãs neste universo ficcional masculino; no fundo, elas estão entre as suas vítimas. A própria autora, numa entrevista dada a Linda Nieman em 1992, fala sobre Leah e refere-se a esta personagem, dominada por um ímpeto predador, de uma forma carinhosa: “I like Leah Blue – even though she’s polluting the desert and the water, and even though she doesn’t love my desert, I love her. She’s unstoppable” (“Narratives of Survival” 111). Nesta entrevista e em várias passagens de *Almanac of the Dead*, Silko denota orgulho pelo facto de as mulheres serem fortes e aguerridas, capazes de se revoltarem, por uma questão de sobrevivência, contra a “ditadura” patriarcal quando são confrontadas com as suas atitudes destrutivas e vis:

One of the things that I think could happen in the future is just this fierce anger that all of us women are feeling. Push us a little bit further and they just haven’t seen trouble yet. That’s something that I didn’t really run – they wouldn’t let me make the *Almanac* any longer

– that I really believe in and I only imply this thriving power with these women characters [Alegria, Leah, Angelita]. We just don't want to think how mad we are, how really angry, and how, when you have nothing to lose, what you'll do. By God, they're about to find out. (111-112)

De facto, para Silko todas as personagens ficcionais femininas foram atacadas pela misoginia da sua cultura e algumas, tais como Leah, sobrevivem ao adoptarem os padrões masculinos de auto-suficiência, agressão, corrupção e manipulação. O repto lançado por Rosi Braidotti de que “Western rationality from the Greeks onwards is ‘phallogentric’ and often quite explicitly homosexual” (citado em Fromm, *The Sane Society* I) serve de forma exemplar para retratar todo o universo ficcional de *Almanac of the Dead*. E, efectivamente, segundo Jacques Lacan, o sujeito constrói-se, ou seja, constrói a sua identidade (quer se trate de um sujeito masculino quer de um feminino) a partir da identificação com um significante que representa o Falo.³³ Todavia, neste universo simbólico falocêntrico não existe um elemento que simbolize o sexo feminino e, por isso, a dificuldade da mulher em se fazer ouvir dentro de um sistema que simultaneamente a usa e a exclui. Logo, o narrador parece querer revelar que, na sociedade hegemónica americana, só existe lugar para aqueles que se subjugam ou identificam com o poder, a ordem e a lei, demonstrando, ao longo de *Almanac*

³³ Esta designação não está directamente associada ao pénis orgânico, mas sim a um significante fundamental cujo valor está ligado às representações de potência e força. O Falo ocupa um lugar primordial na teoria lacaniana porque todos os sujeitos, masculinos e femininos, organizam seu desejo a partir da posse do Falo. O universo lacaniano é claramente falocêntrico e por de trás de todos os elementos do simbolismo social está sempre o significante fálico. Isto prova que Lacan vê a sociedade contemporânea como uma espécie de sociedade totémica em que tudo gira à volta das inúmeras identificações possíveis com um significante primordial. Só que, neste caso, no lugar do totem, tem-se o Falo. (Lacan, *Écrits* 334-364, 722-726)

of the Dead, que o Nome-do-Pai continua a ser soberano em todo o território americano. Como explica Kristeva, numa interpretação das teorias freudianas:

[...] tornar-se *igual* ao Um [ou poder] é imaginado por Freud como uma assimilação oral [...] e evoca por fim Robertson Smith, que descreve em *Kinship and Marriage* (1885) os laços comunitários estabelecidos numa relação comum, 'que repousam no reconhecimento de uma substância comum'. (*Histórias de Amor* 46, ênfase original).

Pode depreender-se, da explanação transcrita, que a identificação do sujeito com os detentores do poder pressupõe uma assimilação/incorporação de um objecto tido pelo sujeito como bom: a palavra. Depois de introjectado, o objecto deixa de ser pertença de um líder (político, religioso, espiritual, etc) para ser partilhado por toda uma comunidade que passa a comungar do mesmo ideal de vida e conduta.

Em *Almanac of the Dead*, é denunciada a concepção euro-americana de feminilidade conotada com um imperativo de subjugação que leva as personagens ficcionais masculinas a olhar para a mulher apenas como uma mercadoria, um corpo pronto a ser utilizado, uma simples fonte de prazer:

Sonny had never been serious about any of the coeds he had dated; he had no desire to see the same ass and same tits over and over 365 days a year. Sonny had never dated the same woman two nights in a row; that had been one of his frat-house trademarks. Fresh pussy every night. (437)

Também a própria mulher se assume como mero agente de rendimento em que a beleza, entendida segundo os padrões anglo-americanos, é a sua única qualidade relevante para ser apreciada por um homem rico: “Women were looking for status, not good looks; good looks didn’t buy them champagne and strings of pearls” (436). Há como que uma tentativa de obliterar a identidade da mulher, tratando-a como um objecto que existe apenas em função do desejo masculino e, a partir daí, vive-se, em sentido metafórico, num universo misógino, onde não há espaço para a mulher, enquanto sujeito, ou seja, a mulher é um não-sujeito. *Almanac of the Dead*, de uma forma contundente, denuncia o desprezo com que o poder masculino institucionalizado trata a mulher: “ [Zeta] still had to marvel at the hatred white men harboured for all women, even their own” (704). Este reparo não deixa de lembrar as teses de Luce Irigaray segundo a qual as mulheres são vistas como uma ameaça pelos homens: “[...] more or less unwittingly come to represent the danger of a disappropriation of masculine power: the phallic mirage” (*This Sex which Is not One* 188). Para poderem aceder à ordem simbólica, à palavra, à linguagem, as mulheres têm de submeter-se aos ditames de quem institui a ordem social, o homem:

In them, “semblance” remains external, foreign to “nature.” *Socially*, they are “objects” for and among men and furthermore they cannot do anything but mimic a “language” that they have not produced; naturally, they remain amorphous, suffering from drives without any possible representatives or representations. For them, the transformation of the natural into the social does not take place, except to the extent that they function as components of private property, or as commodities. (189, ênfase original)

Embora Luce Irigaray e Silko pertençam a mundos diferentes, ambas pretendem desconstruir um discurso centrado no masculino e na lógica fálica. De facto, ambas procuram denunciar os males das sociedades patriarcais, derrubar paradigmas e práticas autoritárias que reprimem e desprivilegiam a mulher, induzindo-a a uma identificação com o pai e à devoção da sua lei, tornando-se assim um ser fragmentado e vazio. Irigaray critica esta situação atacando o próprio Freud³⁴, que, do seu ponto de vista, pactuou com o poder e ideologia patriarcais: “[...] enmeshed in a power structure and an ideology of the patriarchal type [...]” (70). Irigaray alerta ainda para o facto de que “[...], he [Freud] generally ends up resubmitting women to the dominant discourse of the father, to the law of the father, while silencing their demands” (70).

Retomando a análise da obra *Almanac of the Dead*, constata-se que Leah, apesar de se realizar profissional e economicamente, sente uma solidão que tenta ultrapassar “Going over offers and counteroffers and joint-partnership deals [...]. Otherwise Leah would be engulfed by loneliness and she would cry” (360). Esta solidão, fruto de um desejo sem objecto definido, é a manifestação de um vazio, que o consumo de objectos múltiplos jamais poderá preencher, na medida em que a possibilidade de completude desaparece logo que o ego é separado do corpo materno. O corpo materno, convirá reiterar, reúne do ponto de vista imagético características que o tornam idêntico a um espaço de holismo edénico. Ainda que a linguagem tente suprir o vazio que separa o sujeito da sua mãe, sabe-se que também a linguagem é uma presença feita de ausência.³⁵ Tomem-se

³⁴ De igual modo, Fromm refere que “Freud was deeply imbued with the patriarchal feeling that men were superior to women, not their equals. Hence the theory of a male-female polarity – which like all polarity implies difference *and* equality – was unacceptable to him” (*The Anatomy of Destructiveness* 459).

³⁵ “Language is the exclusively human way of representing what is not there. Not only do words come in the place of things, they are also part of a system which has its own independent relation to the world of things. In common with Wittgenstein, Lacan thought that it was thanks to the world of language that we have a vision of the world, although it is never perceived and understood

como exemplo os casos amorosos de Leah. Nesses encontros, ao consumir o acto sexual, sonha com uma cidade de cristal no deserto e, por sua vez, o amante fantasia uma alameda destinada ao sexo, assim como um centro internacional de transplantes de órgãos em Tucson: “The Pleasure Mall would feature a gallery of erotic art. Sex toy stores would offer live demonstrations [...]. [...] an entire shopping mall only to sex” (664). Segundo Janet St. Clair, crítica literária, “[...], Trigg uses sex with either gender to manipulate, master, and devour the object of his appetites. He pumps Leah Blue for information, influence and ego” (“*Cannibal Queers*” 214). Para Trigg “The sky was the limit” (*Almanac of the Dead* 381).

6. O dinheiro como valor maior: solidão e crueldade, como produto da alienação da Terra-Mãe e da Mãe biológica

As personagens Leah e Trigg, pertencentes à *mainstream* americana, são emblemáticas da sociedade de consumo capitalista em que o poder económico passa a ser o único compromisso do sujeito para com a vida como sustenta Yuknavitch, em *Allegories of Violence*: “Between them is a dead love, a dead desert, half-alive bodies struggling to find economic identity *where a nation has failed to provide them with anything else*” (112, ênfase original).

Este crítico literário censura a América na medida em que esta nação valoriza unicamente a riqueza e o dinheiro como forma de realização pessoal, o que tem vindo a converter-se, ao longo dos tempos, numa característica distintiva da cultura americana. Já Alexis de Tocqueville, em *Democracy in America*, refere não conhecer nenhum país como a América no qual o apreço pelo dinheiro destrona os afectos, acrescentando que os americanos orientam a sua conduta

directly, at least it is perceived through a mediation of physical and mental agencies” (Bice Benvenuto citado em Burgoyne, *The Klein-Lacan Dialogues* 30-31).

em prol da riqueza (54). Num livro sobre a cultura americana publicado em 1855, o escritor alemão Ferdinand Kurnberger troçava das homílias populares de Benjamin Franklin. Estas representavam, segundo Kurnberger, uma filosofia que faz “sebo do gado e dinheiro dos homens” (citado em Max Weber, *A Ética Protestante* 51). Em 1864, Thomas Nicolls considera que a avidez pelo dinheiro controla a conduta do povo americano. O autor pondera que, na América, como em nenhum outro lugar do mundo, o dinheiro é sobrevalorizado, a tal ponto que o verdadeiro trabalho naquele país centra-se no lucro exarcebado, “o dinheiro é um fim não um meio” (Richard Huber, *The American Idea of Success* 116). De igual modo, André Siegfried, depois de longas viagens pelos Estados Unidos, apresentou a América como uma sociedade materialista, organizada para produzir coisas em vez de pessoas, com a produção encarada como um deus (*America Comes of Age* 348).

Perante tudo isto, não é de estranhar que *Almanac of the Dead* ataque esta sociedade tecnocêntrica e capitalista, preocupada só com a acumulação de riqueza e em que o ser humano é valorizado pelo que produz e obtém nem que para isso a família tenha de ser sacrificada. Tal é o caso desta personagem ficcional Leah que, completamente imersa neste mundo de negócios, no mundo dominado por ditames falocêntricos, onde a devoção ao *ter* sufoca por completo o seu instinto maternal, se esquece dos filhos demitindo-se do seu papel de mãe, à semelhança das outras mães já anteriormente referidas. Daí que, na ausência de interacção entre mãe e filho e dos cuidados físicos e afectivos que deviam ser providenciados por Leah, Sonny, o filho mais velho, assuma perante o irmão, Bingo, o papel de protector e mentor: “Without Sonny, Bingo had no one but the housekeepers or gardeners who didn’t last more than a year or two. Sonny had taught Bingo to call her Leah and not Mama or Mother. Whiney babies called for their mommies” (435). O pai, por sua vez, também não sente qualquer vínculo

afectivo com a sua prole, o que acentua ainda mais o vazio deixado pela ausência do objecto primordial, a mãe:

Sonny had not seen his father excited or happy when the family was together. Sunday dinners had been for the benefit of the grandparents, even if they only came to Tucson in winter. Otherwise, they themselves seemed to know it wasn't a real family that the boys were separate parts of the lives of Max and Leah; *small* parts, pushed aside by bigger plans and greater schemes. (436, ênfase original)

O facto de estes dois seres crescerem numa família disfuncional, rodeados de indiferença, vistos pelo pai e mãe como peças secundárias no palco das suas vidas, torna-os, à partida, seres fragilizados, sujeitos a medos, a impulsos e a emoções agressivas, tal como acontece a Bingo com os pesadelos que o assolam durante a noite: "Bingo had always had violent nightmares that woke him crying and sweating with terror"(438); e, também, durante o dia "Bingo often found himself daydreaming that Max and Leah and Sonny had been killed in a plane crash or a car wreck. The daydreams left Bingo very sad; he felt as if he had really lost them" (440). Numa leitura kleiniana, poder-se-á aferir que, sentindo-se rejeitado, Bingo se sente culpabilizado por acreditar ter destruído os objectos que ele mais ama e de que mais precisa, os objectos dos quais é inteiramente dependente, como é o caso do irmão: "Lying next to Sonny was all that soothed the terrible feelings of grief and loss in the nightmare [...] Bingo had always loved Sonny more than anyone" (439). No entanto, Sonny, narcisicamente ferido, e de uma forma sádica, projecta nele toda a raiva e sentimentos agressivos, essas forças desintegradoras desencadeadas por sensações, fantasias e impulsos que

encontram retroactivamente a sua razão de ser na interacção primordial que o bebé enceta com a mãe e depois com o pai. Como se se quisesse vingar do facto de os seus pais terem frustrado as suas necessidades e expectativas, Sonny arremessa sobre Bingo, seu irmão, todo o seu ódio reprimido:

Sonny had whispered they were not wanted by their mother and father; Bingo started to cry when Sonny teased him. Or Sonny had been “wanted,” but Bingo had been an “accident” and had spoiled everything. Bingo had been a crybaby who had driven Max out of the house the morning he got shot. (439)

Interpretando as atitudes de Sonny mais uma vez de acordo com as teses de Melanie Klein, conclui-se que a agressividade e as fantasias destrutivas latentes na criança são agravadas no seio de ambientes de desamor, como afirmava a própria psicanalista: “ [...], se à criança não for dada suficiente felicidade no início da vida, sua capacidade para formar uma atitude esperançosa, bem como amor e confiança nas pessoas, será abalada” (*Vida Emocional dos Civilizados* 114). Numa passagem posterior da mesma obra, Klein afirma:

Nenhum espírito infantil está isento de medos e suspeitas, porém se a relação com os pais está erigida principalmente sobre o amor e a confiança, estes podem ser estabelecidos firmemente no espírito dos filhos como figuras orientadoras e auxiliadoras, fonte de consôlo e harmonia e protótipo para todas as relações amigáveis no decurso da vida. (117)

Caso contrário, surgem as angústias e, mais tarde, graves problemas psíquicos, já que do seio da mãe jamais jorraram os alimentos de que a criança precisava e, por parte do pai, nunca houve protecção e amor. E, atendendo a estes factos, malogradamente, na sociedade americana, de acordo com Camilleri, em *Civilization in Crisis*, “The drug and the mental hospital have become the indispensable lubricating oil and reservicing factory needed to prevent the complete breakdown of the human engine” (42). Perante esta afirmação, não é de estranhar que o universo diegético de *Almanac of the Dead* mostre uma sociedade, a americana, onde se movimentam sujeitos acometidos de mal-estar psíquico com muitos dos seus cidadãos totalmente imersos no mundo da droga, como é o caso de Sonny e Bingo:

Sonny had a secret that always worked. Once he got the girl in his Porsche, he poured out fat lines of coke on the dashboard and handed her a gold straw. [...] nothing beat good cocaine for getting the panties off sorority girls. Sonny could take coke or leave it; he had watched Bingo stumble around half-blind from the drug, still searching for more. (437)

Constata-se em *Almanac of the Dead*, que a droga, para além de ser um dos negócios mais lucrativos na sociedade americana, serve para preencher o vazio de personagens insatisfeitas, mergulhadas em vidas depressivas, repletas de ansiedade, sem alegria e, muitas vezes, solitárias. E, perante um sentimento desesperado, sombrio e deprimente dentro delas que, silenciosamente, as consome, pagam qualquer preço para fugirem a esta realidade. Tome-se como exemplo Root, um mestiço que mergulha na dependência da droga e sexo numa tentativa de dissipar a melancolia, “Root didn’t know what it was – the combination

of drugs or the strange woman – but he didn't want to stop. He wanted to keep fucking her as if each thrust might take away the sadness" (597). Concomitantemente, Root procurava alienar-se do vazio sentido em relação aos pais: "Root did not know [...] if he had ever loved anyone. Had he ever loved his mother? He hardly even thought about his father" (599). Segundo a visão de Root, as pessoas ao sentirem-se alienadas do seu trabalho, de si mesmas, dos outros seres humanos e da Natureza, vivem apenas para a fruição de um mundo irreal fornecido pelo consumo da droga, que lhes dá, por breves momentos, uma sensação de *jouissance*³⁶ ou seja, de prazer, um prazer orgásmico ligado à sexualidade:

The clients had spouses, families and jobs to think about. [...] Legal secretaries, mechanics, postal workers, receptionists, dental hygienists, and others Root could not guess – they might have been real estate agents or high school teachers. But all had the same expression of anticipation and relief on their faces. All day they had thought about only one thing. They had shut out the tedium and humiliation of their jobs they had endured because they knew there was a full syringe waiting. This was what they lived for; this was why they went to work. (599-600)

Infelizmente, a fronteira entre o mundo ficcional e o real é muito tênue e esta visão lúgubre tem-se tornado endêmica. Erich Fromm, em *Escape from Freedom*, compara o homem moderno a um autômato que, embora vivo a nível biológico, está a nível psicológico emocional e mentalmente morto. Ao deambular

³⁶ Palavra arcaica anglo-francesa retomada e ampliada por Lacan no seminário "Deus e a jouissance de mulher" que sugere prazer. (Didier Moulinier, *Dictionnaire de la Jouissance* 40)

pela vida sem um rumo verdadeiro, ele não se dá conta de que a sua existência se escapa por entre os dedos como se de areia se tratasse. Atrás de uma máscara de satisfação e arrogância económica, está um ser profundamente infeliz e inseguro, à beira do desespero, que “takes as surrogate any kind of excitement and thrill: the thrill of drinking, of sports, of vicariously living the excitements of fictitious persons on the screen” (254). Ou, como sugere Root, em *Almanac of the Dead*, na sociedade americana as pessoas, para além da droga, adoptam uma estratégia pessoal de sobrevivência: “New carpets, new dinette sets, new automobiles; something to live for, reasons to go to the jobs they hated” (600).

Na Idade Média, por outro lado, e ainda segundo a argumentação de Fromm, o homem, não usufruindo da condição de liberdade, como modernamente é definida, não se sentia porém sozinho e isolado, uma vez que, desde o seu nascimento até à sua morte, ocupava um lugar fixo no mundo social hierarquizado. Para ele, tudo estava organizado de acordo com uma rígida ordem social, considerada como uma ordem natural, o que lhe conferia um sentimento de segurança e, ao mesmo tempo, de pertença, a qual dava sentido à sua vida. Na mesma linha de entendimento que Fromm, Burckhardt faz notar que, naquela época, o homem não se considerava como um “indivíduo”, mas apenas se revia no seu papel social, na medida em que ainda estava totalmente ligado ao mundo através de elos primordiais. Assim, para o homem medieval, como para os Índios, a ideia de si próprio, dos outros e do mundo como entidades separadas era inconcebível:

In the Middle Ages both sides of human consciousness – that which was turned within as that which was turned without – lay dreaming or half awake beneath a common veil. The veil was woven of faith, illusion and childish prepossession, through which the world and

history were seen clad in strange hues. Man was conscious of himself only as a member of a race, people, party, family, or corporation – only through some general category. (*The Civilization of Renaissance* 129)

Mas, de acordo com Burckhardt, no final da Idade Média, a estrutura da sociedade e, por sua vez, a identidade do homem alterou-se por completo e o capital, a iniciativa económica individual e a competição passaram a ocupar um lugar fundamental na sua existência. A partir daquele momento, ele passa a ver-se a si e aos outros como indivíduos, como entidades separadas; descobre a Natureza como algo desligado de si, algo a ser dominado e utilizado a seu belo prazer. De facto, estas descobertas conferem-lhe um sentimento de liberdade e de individualidade, no entanto, perde para sempre a segurança e o sentimento de pertença tão necessários para o seu bem-estar psíquico. De agora em diante, o ser humano está entregue a si mesmo:

[...] alone, isolated, threatened from all sides. [...], and also having lost the sense of unity with men and the universe, he is overwhelmed with a sense of his individual nothingness and helplessness. Paradise is lost for good, the individual stands alone and faces the world – a stranger thrown into a limitless and threatening world. The new freedom is bound to create a deep feeling of insecurity, powerlessness, doubt, aloneness, and anxiety. (Fromm, *Escape from Freedom* 62-63)

Do exposto, não deve depreender-se que a liberdade não é teórica e idealmente um direito e um bem. Todavia, a História da Humanidade é fértil em

evidências de que na prática a ideologia dispõe de eficazes mecanismos de controlo que impedem o sujeito de usufruir da condição de liberdade que lhe é devida.³⁷ Até mesmo no contexto pós-colonial e pós-moderno da actualidade se constata que o homem continua refém de uma ideologia que se serve de inúmeros estereótipos³⁸ para lhe coarctar a liberdade. Porém, como acima se argumenta, a ruptura dos vínculos que uniam o homem à Terra-Mãe acarretou um sentimento de incompletude que, em *Almanac of the Dead* se reflecte na alienação das personagens. Na verdade, o enunciador textual faz referência a estes sentimentos de insegurança, medo e desespero que assombram a vida de ricos e influentes representantes da raça branca e, até mesmo, importantes dignitários da Igreja, provocando um mal-estar interior ao qual estes não conseguem atribuir um nome:

Affluent, educated white people, upstanding Church members, sought out Lecha. They all had come to her with a deep sense that something had been lost. They all had given the loss different names: the stock market crash lost lottery tickets, worthless junk bonds or lost loved ones; but Lecha knew the loss was their connection with the earth. (718)

Centrando-nos novamente no fio condutor que sustenta as obras de Fromm, confere-se que o próprio autor realça esta perda de ligação do homem com a Terra-Mãe e reforça a ideia de que, devido a esta separação, ele se tornou

³⁷ A título de exemplo, recorde-se que os negros libertados do regime escravagista graças à 3ª Emenda à Constituição continua(ra)m a ser segregados ao longo de muitas décadas.

³⁸ Veja-se, sobre esta matéria a obra de Roland Barthes, *Mitologias* e o romance de Augusto Cury, *A Ditadura da Beleza*.

indefeso e desamparado, tal qual um bebé ao deixar o ventre da mãe. O homem enfrenta, ao nível inconsciente, uma dupla fragmentação, já que ao nascer perde para sempre aquela união simbiótica com a mãe e desembarca num mundo onde a inocência há muito se perdeu. Para dar mais enfoque a esta dupla ruptura traumática, Fromm apoia-se no Mito Bíblico do Paraíso em que Adão e Eva, fruto do seu acto de desobediência, foram expulsos do Éden, onde viviam em plena harmonia um com o outro e com o mundo natural. A partir daquele momento, o homem separou-se da Natureza e, segundo Fromm, deu o primeiro passo no longo percurso da sua evolução humana, ao converter-se num ser individual, auto-consciente, apoiado apenas nos seus próprios pés. No entanto, este seu primeiro acto de liberdade trouxe-lhe, de igual modo, sofrimento: “To transcend nature, to be alienated from nature and from another human being, finds man naked, ashamed. He is alone and free, yet powerless and afraid” (*Escape from Freedom* 33-34).

Repare-se que a personagem ficcional Menardo, influenciado pelas histórias narradas pelo seu avô acerca dos Europeus, faz também alusão ao Paraíso Perdido contando que “[...] their God had created them but soon was furious with them, throwing them out of their birthplace, driving them away” (*Almanac of the Dead* 258). Daí que os seus antepassados se referissem aos Europeus e aos seus descendentes como “um povo órfão” sem qualquer espécie de ligação ao mundo natural e, por isso, “[...], few Europeans had remained whole. They failed to recognize the earth was their mother” (258). E, segundo as narrativas orais, teria sido esta perda de totalidade com a Terra-Mãe que tornara este povo em povo errante, deambulando de lugar em lugar à semelhança dos seus “first parents, Adam and Eve, wandering aimlessly because the insane God who had sired them had abandoned them” (258), mas também frio e egoísta dominado por uma cobiça sem limites, jamais aplacada, à semelhança das

personagens ficcionais já mencionadas neste capítulo. A reforçar esta acusação, o narrador, através de Angelita, e evocando Marx afirma: “Here was the place Marx had in mind as ‘a place of human sacrifice, a shrine where thousands passed yearly through the fire as offerings to the Moloch of avarice’” (313). No entanto, *Almanac of the Dead*, também, denuncia o genocídio do seu povo:

1500 – 72 million people lived in North, Central and South America.

1600 – 10 million live in North, Central and South America.

1500 – 25 million people live in Mexico.

1600 – 1 million people live in Mexico. (530)

Como é referido por Angelita, devido à escravatura e ao afastamento das crianças das comunidades índias e consequentemente das suas tradições, muitos Índios se deixaram enredar neste mundo etnocentrista negando a sua identidade, ao mesmo tempo que esquecem a sua ligação com o mundo natural. Há como que uma aceitação cega dos padrões culturais, das aspirações materialistas dos Brancos, o que lhes provoca uma alienação de si próprios, da comunidade e da Terra-Mãe. Inserido no mundo dos Brancos, um mundo patriarcal, o Índio Pueblo tem de abrir mão da estrutura matriarcal do seu povo em que as mulheres eram os membros mais importantes do clã, as proprietárias da casa, sendo também elas que tomavam as decisões mais importantes, responsabilizando-se pelos objectos cerimoniais pertencentes à família: “Many tribes are matrilineal, passing both clan names and ownership of property through the female line” (Fisher, “Stories and their Tellers: A Conversation with Leslie Marmon Silko” 11). A mulher mais velha era a pessoa mais venerada e respeitada da casa, e os outros membros do grupo seguiam as suas indicações e solicitavam os seus conselhos.

Saliente-se ainda que, nesta estrutura social, os homens, ao contrário do que acontece na Civilização Ocidental, tinham um papel secundário e o pai era “ [...] the one who’s the soft-touch” (Barnes, “A Leslie Marmon Silko Interview” 78).

Assim, os resultados do choque cultural entre estas duas culturas foram dramáticos para este povo, que não sabia como conciliar a sobrevivência física da tribo (visto que a sobrevivência na América de hoje não dispensa o conhecimento do modo de vida da sociedade dominante e a adoção de alguns dos seus costumes) com a sua sobrevivência espiritual, tão fortemente ameaçada pelos valores da classe WASP, como refere Sam Gill: “Smohalla’s concern is with the treatment of the land by the intruding culture and the pressure the “white men” exert to convert the native peoples to their ways” (*Mother Earth* 53). As consequências desastrosas da aculturação estão perceptíveis na conduta dos Índios Pueblo (e dos Índios em geral), nomeadamente no que toca ao alcoolismo, ao desemprego, à imitação dos modelos culturais dos Brancos, bem como à assimilação das obsessões violentas da cultura anglo-americana, como refere o chefe Índio Black Hawk: “They poisoned us by their touch. We were not safe. We lived in danger. We were becoming like them, hypocrites and liars, adulterers, lazy droners, all talkers, and no workers” (citado em Hughes, *Myths America Lives by* 119). Como resultado, o papel da mulher começou também a sofrer alterações à medida que o poder das tribos diminuía, e a sua autonomia de mobilidade cedeu lugar à vida sedentária da reserva. E, consequentemente, “Deprived of their ancestral roles, as hunters and warriors, men began to move into areas that had previously been the province of women, adopting some of the white attitudes towards women and treating them as inferiors rather than equals” (Wright, *The Delicacy and Strength of Lace* 11-12).

A mensagem central de *Almanac of the Dead* é sem dúvida a de que a sociedade euro-americana e aqueles que a imitam, qualquer que seja a raça,

estão perdidos num mundo de destruição, vício e loucura. À semelhança do anterior romance de Silko, *Ceremony*, o “mal” é retratado como bruxaria. Segundo o sujeito da enunciação, toda esta iniquidade provém da acção nociva dos feiticeiros (o homem branco) que, em vez de viverem em harmonia com a Natureza e uns com os outros, criaram um mundo irreal e hostil, em que eles próprios se sentem alienados e imersos, tantas vezes, numa violência e loucura sem limites. Assim, em sentido figurativo, são apresentadas ao leitor aldeias inteiras de feiticeiros:

Their pledges were frequently broken, and they turned upon one another in the most bloodthirsty manner; brother killed brother, sister devoured sister. This destruction, this sorcery, this witchcraft, occurred among all human beings. The killing and devouring occurred behind bedroom doors, inflicted by parents and relatives, and the village of sorcerers continues generation after generation without interruption. (478)

É evidente que as personagens ficcionais de *Almanac of the Dead* encarnam a título individual a atitude destrutiva dos feiticeiros, isto é, da cultura dominante, patente no consumo e venda de droga, na tortura com cariz pornográfico, tráfico de armas, guerras e genocídio. Os excessos de uma cultura esquizóide³⁹ culminam com os maus-tratos infligidos às crianças por pais e familiares: “In private, these same infants had their heads smashed or vaginas ripped; after all, they were the private property of their fathers” (536). Todo este clima de ódio é um tema recorrente em *Almanac of the Dead* e os próprios Índios,

³⁹ Recorde-se que Klein considerava que, na posição paranóide-esquizóide, existia um predomínio dos instintos destrutivos e agressivos.

forçados a aceitar a Lei do Pai, imposta pelos colonizadores europeus, têm vindo a ser vítimas dela.

Como já foi referido anteriormente, também os Índios foram arrastados para um mundo sem amor o que os torna, tal como aos euro-americanos, seres fragmentados, com uma grande incapacidade para amarem. Reféns de duas culturas e afastados das crenças culturais dos seus antepassados, os Índios interiorizam os padrões de comportamento e as aspirações materialistas da cultura anglo-americana: “[...] they were becoming forgetful and arrogant because of the white man’s toys, radios and automobiles, which were causing them to forget a great many important things” (233). De facto, não é por acaso que a narradora, logo na primeira página, confronta o leitor com um universo ficcional em que existe droga, abandono, ódio, desamor e contrabando de armas. É este o cenário em que se movimenta uma família índia mestiça, composta por duas irmãs gémeas, Zeta e Lecha, e por Ferro, filho de Lecha. Abandonado à nascença pela mãe e entregue aos cuidados da sua irmã gémea, ele odeia profundamente a mãe, não suportando a sua presença: “Lecha abandoned Ferro, her son, in Zeta’s kitchen when he was a week old. [...] Ferro hates Lecha above all others” (19). A partir daquele momento, estão criadas as condições para que esta personagem tenha uma vivência traumática e vazia de afectos, já que, para além do choque emocional da ausência da mãe, também, de acordo com Benvenuto, “Birth breaks the world and oneself into pieces” (citado em Bernard Burgoyne, *The Klein-Lacan Dialogues* 20). Este ser humano fragmentado e frágil carece de um *love object* para se desenvolver de uma forma integral e se inter-relacionar com os outros harmoniosamente. No caso de Ferro, o objecto interno introjectado, o seio, símbolo maternal, não é dividido em “bom” e “mau seio”, mas é apenas sentido como “mau”, o que o leva a percepcionar o feminino como sendo algo repulsivo, algo a evitar pois está envolto em dor:

The reappearance of worthless Lecha, his mother, was another sign it was time for him to retire with Jamey and enjoy life far from smugglers' paths and jeep trails. Ferro would leave the stink of old women behind in the old ranch house. He would finance Jamey's calendars, and later they might branch out and publish a magazine or books. The subject of the books wouldn't matter so long as they were not about women. (*Almanac of the Dead* 458)

Do mesmo modo, Zeta, estéril no tocante à capacidade de demonstrar afectos, não estabelece com Ferro qualquer laço afectivo, preocupando-se apenas com o negócio de contrabando de armas. Este facto leva Ferro a supor "[...] that his aunt did not raise him out of maternal love but out of duty" (183). Zeta, por sua vez, também não tem a preocupação em desculpar a irmã pelo facto de ela se ter demitido do seu papel maternal, o que leva o ego daquela criança, duplamente rejeitada, a odiar a mãe principalmente nos momentos de pânico em que qualquer criança carece de protecção e amor maternos:

The stories had kept him paralyzed with terror all night. He had lain there thinking about his real mother then. He had lain there hating her with all his might. He had hated her more than he had feared dying with a mortal sin on his soul. [...] Zeta did not apologize or try to tell him that his mother loved him but was unable to take care of him. And yet Ferro had never known why Lecha had abandoned him. (183)

Ferro sente-se frustrado, não pela ausência de satisfação de uma necessidade física, mas sim pelo desejo irrecuperável da presença do *love object*,

a mãe, e do seu amor absoluto, isto é, da “perfect wholeness” (Burgoyne, *The Klein-Lacan Dialogues* 26). Totalmente imerso na solidão, aquela criança carece de reconhecimento e de amor por parte do outro, que apenas lhe devolve uma imagem de indiferença, uma vez que, como elucida Fromm, o estado de comunhão simbiótica com a mãe constitui uma fase de bem-estar pleno, equiparável à vida no Paraíso, onde imperava a harmonia:

The affective tie to mother is so intense because it represents one of the basic answers to man's existential situation: the desire to return to 'paradise' where the existential dichotomies had not yet developed – where man can live without self-awareness, without work, without suffering, in harmony with nature, himself/herself and his/her mate. (Fromm, *The Anatomy of Destructiveness* 361)

A totalidade perdeu-se desde o nascimento, mas o homem deseja-a e luta, toda a vida, por recuperá-la, nem que para isso tenha de se subjuguar a alguém. Daí que Ferro, inconscientemente, anseie por um olhar maternal, com o qual se possa identificar como fazem os seus colegas de escola: “He did not know much about babies, but he also knew that mothers of his schoolmates never left babies without asking someone to look in on them” (*Almanac of the Dead* 183). Assim, o enunciador textual, para reforçar a ideia do sofrimento psicológico de uma criança entregue aos seus próprios cuidados, concebe um esqueleto a perseguir Ferro que, em pânico, foge para bem longe de casa. À noite, quando a tia chega, encontra-o junto das dunas, amedrontado devido ao esqueleto que o perseguiu e com o castigo que Zeta, segundo antevê, lhe irá infligir: “He was trying to see if she was going to whip him with the hair brush in her purse” (184). Na verdade, Ferro, perdido num universo de silêncio desde criança, desenvolve mecanismos

de defesa para minorar a sensação de isolamento, insegurança, distanciamento e privação de amor com que a sua vida sempre foi pautada através do consumo de drogas e do encontro fortuito com amantes brancos de pele sedosa que se subjugam ao seu dinheiro: “He made sure the young, handsome men rode in the Porsche and consumed grams of coke so he already ‘owned’ them before he ever brought them to his bed” (454).

Importa, a este propósito, ter em conta que os mecanismos de inculcamento ideológico foram, como habitualmente, eficazes ao criarem o estereótipo de beleza assente em modelos anglo-saxónicos, com o qual as restantes raças também se identificam. Terry Eagleton explica como funciona este mecanismo ideológico, a partir das teses de Althusser:

The relation of an individual subject to society as a whole in Althusser’s theory is rather like the relation of the small child to his or her mirror image in Lacan’s. In both cases, the human subject is supplied with a satisfyingly unified image of selfhood by identifying with an object which reflects this image back to it in a closed, narcissistic circle. (*Literary Theory: An Introduction* 172-173)

Ferro, depois de ter sofrido terrivelmente com o abandono da mãe em que “Her sudden appearances and disappearances throughout his childhood had triggered nightmares and bed-wetting” (*Almanac of the Dead* 691), narcisicamente, vê-se a si próprio como o objecto amado, transferindo constantemente os seus desejos eróticos para novos objectos de desejo. No entanto, Jamey representa a concretização da sua vida e pensa que “Jamey was too beautiful even to consider him. Ferro was thick around the belly and face while

Jamey was lean and perfectly proportioned” (691), ao mesmo tempo que receia ser trocado por outro sujeito “as blond, slender, and blue-eyed as Jamey” (691).

Assim, Ferro torna-se servo do seu amante: “The mere sound of Jamey’s name had caused Ferro’s heart to beat faster and sent chills down his neck. Ferro had never been so in love before” (692) e, através dessa relação erótica, passa a identificar Jamey como o objecto amado, encontrando nele o sentimento de completude nunca encontrado na relação com o *prime object*, a mãe. Ele quer rever-se no olhar do seu amante, já que nunca se reconheceu na mãe, nunca sentiu o olhar materno de que fala Winnicott⁴⁰, restando-lhe apenas um sentimento de “lack”, que Ferro julga, embora com desagrado, poderia ser preenchido com a presença e atenção da mãe: “Ferro had been furious at something inside himself that had been waiting for Lecha to return” (188). Esta intrusão do narrador evoca de novo o pensamento de Klein, relativamente à forma como os sentimentos de amor e ódio em relação à mãe co-existem no inconsciente da criança desde o seu nascimento, e vão re-aparecer ao longo da sua vida, como comprova o comportamento de algumas das personagens já analisadas anteriormente.

A noção de “bom” e “mau seio” e, por alargamento, “boa e má mãe” de Melanie Klein encontra em Winnicot uma expressão menos dicotómica, patente na expressão *good-enough mother*. Desta forma, o amor da mãe ou de quem a substitui é primordial (Hughes, *Reshaping the Psychanalytic Domain* 148), estabelecendo-se assim entre os dois uma relação denominada de *ego-relatedness*. Segundo Winnicott, era fundamental que a imaturidade do ego da criança fosse equilibrada pelo apoio da mãe ou por uma mãe-substituta

⁴⁰ “[...] Winnicot introduces the idea that among the mother’s objects that link the baby to her there is also a special one, mother’s gaze” (citado em Bernard Burgoyne, *The Klein-Lacan Dialogues* 28).

confiável (134-135). No caso de Ferro, a relação entre a personagem e a figura materna é conflituosa, como evidenciam as acusações de Ferro: “You did it for her [Lecha]. You did it for you! It wasn’t for me!’ Sweat had rolled down his forehead into his eyes, stinging and running tears down his cheeks” (*Almanac of the Dead* 188). O desespero desta personagem é um corolário do abandono a que a mãe o condenou na infância, como argumenta Fromm: “[the child] has the experience of his mother as the fountain of life, as an all-enveloping, protective, nourishing power. Mother is food; she is love; she is warmth; she is earth. To be loved by her means to be alive, to be rooted, to be at home” (*The Sane Society* 37).

Como Ferro, existem, no mundo empírico, sujeitos cujos actos sádicos se enraízam em experiências traumáticas vividas durante a infância.⁴¹ Fromm comenta que estes actos são praticados por alguém mental e emocionalmente doente e que o objecto em si é secundário. Graças a um processo de transferência, o sujeito é concitado a arremessar sobre outro objecto o seu ódio: “[...] the destructive impulses are a passion within a person, and they always succeed in finding some object. If for any reason other persons cannot become the object of an individual’s destructiveness, his own self easily becomes the object” (*Escape from Freedom* 178-179). No que diz respeito ao masoquismo, Fromm elucida que muitos desses actos são fruto de um sentimento de “liberdade”, uma liberdade não desejada, ou seja, o indivíduo sente-se perdido, sozinho consigo próprio enfrentando um mundo alienado e hostil. Utilizando uma

⁴¹ O universo ficcional de Ferro, assente em sentimentos de solidão e inferioridade, é semelhante ao mundo empírico em que predomina um individualismo caótico, tantas vezes doentio e extremista, que tem levado jovens americanos a praticarem actos de sadismo e masoquismo, assim como de pura destruição como foi o caso do hediondo massacre no Liceu Columbine em 1999, (entre muitos outros) em que dois jovens entram armados na sua escola e começam a matar indiscriminadamente colegas e professores para, de seguida, se suicidarem. E perante esta e tantas outras atitudes insanas, de que a América tem sido palco nos últimos anos, indaga-se porquê e, com angústia, tenta-se racionalizar toda esta demência.

passagem do romance de Dostoevski, *The Brothers Karamazov*, Erich Fromm acrescenta que o indivíduo masoquista “has no more pressing need than the one to find somebody to whom he can surrender, as quickly as possible, that gift of freedom which he, the unfortunate creature, was born with” (150). No caso de Ferro, o seu desejo de osmose com o objecto de amor é de tal forma indelével que, aquando do encontro sexual com Jamey, a personagem fantasia: “ [He] had savored Jamey’s silky, smooth skin, imagining he, Ferro, was a captive. A victim of homosexual rape by lovely, cruel Jamey, who had immediately abandoned him” (*Almanac of the Dead* 455). Ao fantasiar o seu próprio rapto, Ferro despe-se da sua antiga personagem narcisista, arrogante e fria para com os outros objectos de desejo, e encarna o seu verdadeiro papel – o de vítima. E, de uma forma inconsciente, repete com o violador a mesma ambivalência de amor e ódio vivida com a mãe.

A ambivalência de sentimentos, segundo Klein a interpreta, depende da relação que o bebé mantém com o seio materno, alternadamente tido como “bom” e “mau” objecto: “This unconscious sadism defends itself, [...], by splitting the internal object as well as the external object into a good and a bad breast” (Kristeva, *Melanie Klein* 87). Também, Freud escreveu que o ódio não só é o companheiro inesperado e constante do amor, mas também pode ser o seu precursor (*O Ego e o Id* 45). Assim, Ferro utiliza os significantes dicotómicos, como cruel e adorável, para descrever o violador que, no foro do inconsciente, poderá simbolizar a figura da mãe ausente. Na verdade, a dor e o sofrimento são os únicos sentimentos que têm marcado a existência silenciosa de Ferro, desde o momento do corte do cordão umbilical, em que foi afastado para sempre do aconchego do útero materno, já que “Birth breaks the world and oneself into pieces” (Winicott citado em Bernard Burgoyne, *The Klein-Lacan Dialogues* 20). Por isso, Ferro anseia restaurar a ligação a alguém que o deseje, de forma a

colmatar essa vida de ausências – ausência física e psicológica do objecto primordial e, finalmente, conseguir protecção e consolo face às provações do mundo exterior. Porém, a percepção que o sujeito ficcional Ferro tem de si próprio, mediatizada pelo olhar depreciativo do outro, é a de um sujeito que é refém de um complexo de inferioridade ostensivo. Na verdade, como sustenta Curry na obra *O Código da Inteligência*:

[...] tudo o que pensamos sobre o outro não é o outro em si, mas um sistema de interpretação que o pode diminuir (desumanizar) ou engrandecer (divinizar). Se um ser humano deprecia e rejeita outro e quando o vê sente asco por ele, certamente quando o ouvir, reduzirá a sua produção de ideias e desumanizá-lo-á. No pólo oposto, se idolatrar o outro sobrevalorizá-lo-á e será incapaz de ser autocrítico quando o ouve, pelo que terá a tendência para o divinizar. (124)

Jamey é a única personagem que toma Ferro como objecto de desejo: “But Jamey had seemed oblivious to all the wobbling jelly-fat Ferro so much despised and abhorred about himself. Gay men especially hated fat, but not Jamey” (*Almanac of the Dead* 455). Deste modo, através do objecto amado, Jamey, Ferro recupera a ilusão de completude que só a comunhão com o *prime object* (e o seu amor) podem efectivamente proporcionar. Por breves momentos, a unidade é restaurada em fantasia, isto é, o sujeito crê ser dotado de completude.

Nestes casos de subjugação a alguém há, segundo a opinião de Fromm, como que uma tentativa de aniquilamento do eu individual, uma auto-negação a favor do outro, uma subordinação e perda de integridade, de forma a superar e escapar à “unbearable aloneness” (*Escape from Freedom* 153). Numa fase posterior, Fromm afirma que tocante aos comportamentos masoquistas: “It seems

that there is no better proof for 'love' than sacrifice and the readiness to give oneself up for the sake of the beloved person. Actually, in these cases, 'love' is essentially a masochistic yearning and rooted in the symbiotic need of the person involved" (159). Daí que a fusão simbólica com o amante se torne uma prioridade para Ferro: "Ferro had never wanted anything, any high, any drug, the way he wanted Jamey. He had begun to think about Jamey at all times of the night and day" (*Almanac of the Dead* 456). No entanto, os outros objectos sexuais representam para esta personagem uma possibilidade narcísica e também sádica de auto-afirmação através da manipulação dos objectos de desejo, isto é, dos amantes, através de uma permuta directa de prazer erótico por cocaína: "He knew he got the young pretty men because he spread around the cocaine" (456).

Em *Almanac of the Dead*, predomina a concepção de que na sociedade americana os relacionamentos amorosos, quer sejam de natureza homo ou heterossexual, se nutrem de desprezo, injustiça e discriminação pelo que está afastada a hipótese de que o sujeito possa ostentar saúde e robustez psíquica, como se tem vindo a constatar ao longo deste capítulo. No tipo de sociedade que *Almanac of the Dead* retrata, a mãe revela-se impotente para gerar seres capazes de amarem, tal como demonstra o narrador através de Yoeme, a única personagem ficcional que não foi contaminada pelo modo de vida condenável dos Brancos. Yoeme conta às netas, Lecha e Zeta, porque foi obrigada a casar-se com Guzman, um branco perverso, proprietário de minas de prata, e cuja família odiava os Índios:

They had been killing Indians right and left. It was war! It was white men coming to find more silver, to steal more Indian land. It was white men coming with their pieces of paper! To make their big ranches. Guzman and my people had made an agreement. Why do

you think I was married to him? For fun? For love? Hah! To watch, to make sure he kept the agreement. (116)

Dessa união sem amor e tão desigual, surgiram “seven disappointing children”, (118) uma das quais, Amalia, a mais débil a nível físico e psicológico, viria mais tarde a dar à luz Zeta e Lecha: “Look at your mother [Amalia] right now. Weak thing. It was not a good match – Guzman and me. You understand how it is with horses and dogs – sometimes children take after the father” (117). Perante esta dura realidade, Yoeme decidiu que “she could not remain with children from such a man. Guzman’s people had always hated her anyway. Because she was an Indian” (117). Até a própria filha, Amalia, ainda bebé, parecia nutrir o mesmo tipo de aversão por uma cultura centrada no feminino visto que “she was always crying and puking milk” (130). Ao rejeitar o leite materno, Amalia está, sem dúvida, a recusar a mãe e a cultural matriz. Por isso, não admira que, mais tarde, o marido de Amália, um geólogo dos Estados Unidos, não a associasse com os Índios; “as far as he was concerned, she was white” (120). De facto, ela é o símbolo de uma mulher fraca e subjugada ao poder patriarcal que lhe impõe um casamento por interesse. Ela não tem vontade própria, não detém qualquer poder e enquadra-se perfeitamente na ordem patriarcal que, de acordo com as palavras de Irigaray, transforma a mulher em objecto transaccionável: “[...], women are ‘products’ used and exchanged by men. Their status is that of merchandise, ‘commodities’” (*This Sex which Is not One* 84).

Do quadro psicológico de Yoeme, faz parte o desenraizamento cultural que irá exacerbar-se quando ela se apercebe da razão por que Guzman terá mandado trasladar os choupos do rio para junto das minas, onde trabalhavam os Índios como escravos:

“[...]. The cottonwood trees were very lovely. In the breeze their leaves glittered like silver. But then we got closer, and someone shouted and pointed. I looked and looked. I saw things – dark objects. Large and small, swaying from the low, heavy branches. And do you know what they were – those objects hanging in the beautiful green leaves and branches along the river?” (*Almanac of the Dead* 117)

Assim, é revelado ao leitor que os objectos dependurados são seres humanos cuja morte terá sido agonizante, como presume Yoeme, já que: “Bullets, [...], cost too much. ‘I heard people say they were our clanspeople. But I could not recognize any faces. They had all dried up like jerky’” (118). Perante esta descoberta, Yoeme rapidamente pressente que, em breve, terá o mesmo destino daqueles Índios e familiares, mortos impunemente de uma forma cruel e desumana. Abandona por isso Guzman, deixando os filhos lacrimejantes ao cuidado daquele “walking corpse, not a real man” (116). Mas, antes de o fazer, manda cortar todos os choupos e foge para junto do seu povo nas montanhas. No entanto, Yoeme, à semelhança das mulheres fortes da sua tribo, não se deixa desanimar e tem esperança de que as atitudes destrutivas de Guzman e da cultura patriarcal não tenham contaminado os netos. Por isso, em segredo, regressa à sua antiga casa e revela às gémeas: “*you are Indians*” (114, ênfase original) e confia-lhes “ [...] All these years I have waited to see if any of you grandchildren might have turned out human.’ [...] ‘and I was almost to give up hope. But then you two came’” (118). É pertinente realçar a utilização do significante *human* por parte de Yoeme de forma a acentuar o lado desumano da sociedade euro-americana, pela qual ela nutre um profundo desprezo, e a sobrevalorizar o lado humano da cultura índia. Graças aos seus poderes como

feiticeira Yaqui, ela encara as gêmeas como as verdadeiras depositárias do seu legado. Yoeme acredita que as gêmeas a ajudarão a resgatar e revitalizar a herança mítica do seu povo e o culto da Terra-Mãe. Zeta e Lecha têm pois como missão decifrar os fragmentos antigos que contêm a história do seu povo. Para além desta missão, Lecha adquire, graças aos poderes sobrenaturais que herda da avó, competência para encontrar pessoas desaparecidas.

No entanto, apesar de serem consideradas pela avó como crianças singulares, Lecha e Zeta, aprisionadas entre dois mundos, detêm da espiritualidade índia um conhecimento limitado e, também, elas se transformam em presas da droga, contrabando e devassidão. À semelhança de todos os outros personagens ficcionais, as duas irmãs foram vítimas de uma infância marcada pela indiferença dos pais e ainda pelo abuso sexual de um tio, o que as torna também indiferentes ao amor: "Lecha and Zeta already knew what Uncle Frederico liked to do when he found them alone in the hall on the third floor of the big house or caught one of them in the pantry off the downstairs kitchen. His forefingers were as thick and ugly as the Cuban cigars he smoked" (584-585). Em relação a Zeta, o sujeito de enunciação dá a conhecer ao leitor a sua vontade de se dedicar apenas ao negócio e à causa índia e, finalmente, acabar com uma existência sem sentido, feita de encontros vazios e frígidos com amantes casuais:

Zeta gave up on men after Mr. Coco. He hadn't been the first, but she had decided he would be the last. [...] Zeta had begun to feel a wearisome repetition in the love affairs. Hot, awkward motions, foul breath, and the ticking of a clock in the room. She knew how the love would trickle away before the sweat dried on the bed sheets. (134)

A partir de então, o transporte de armas, drogas e dinheiro através da fronteira dos Estados Unidos realizado por Zeta e Calabazas servirá uma causa justa, ou seja, apoiar a resistência índia às forças hegemônicas:

There was not, and there never had been, a legal government by Europeans anywhere in the Americas. Not by any definition, not even by the Europeans' own definition and laws. Because no legal government could be established on stolen land. [...] Zeta could recite Yoeme's arguments and crazed legal theories better and better as time went by. All the laws of the illicit governments had to be blasted away. Every waking hour Zeta spent scheming and planning to break as many of their laws as she could. (133)

Lecha, por sua vez, nega o seu amor ao próprio filho, (já referido anteriormente), e até mesmo a atribuição de um nome, e diverte-se com encontros fortuitos desprovidos de qualquer sentimento: "Lecha constantly travelling, from lover to lover and city to city" (125). E, de novo, o narrador denuncia o *modus vivendi* de uma cultura centrada na ordem patriarcal e nos prazeres fugazes. Este tipo de sociedade corrompe os sujeitos que dela fazem parte, até mesmo os de ascendência pluriétnica cuja ligação à Terra-Mãe, à cultura matriz feminina é muito consistente, como é o caso de Zeta e Lecha.

Perante tudo o que foi exposto até agora acerca do papel da mulher/mãe em *Almanac of the Dead*, é pertinente dizer que Lecha, assim como todas as outras mães que abandonaram os filhos, não pode ser considerada a *bad mother* mas, pelo contrário, de acordo com Silko, é emblemática de uma sociedade assolada de mal-estar, em que a palavra final pertence ao homem, sonegando o poder e a autoridade à mulher, como tem vindo a ser discutido. A própria autora,

pouco antes de começar a escrever *Almanac of the Dead*, sentiu a injustiça de uma lei centrada quase exclusivamente no poder patriarcal, que lhe retirou a custódia do seu filho mais novo aquando do seu divórcio litigioso. Efectivamente, para uma Índia Pueblo, tal acontecimento representa uma afronta, já que, na sociedade matriarcal dos Laguna-Pueblo, os filhos pertencem à linhagem da mãe⁴², como refere Silko numa entrevista dada a Dexter Fisher antes do seu divórcio: “Here at Laguna, a lot more is expected of women; women are expected to be strong, to manage the property. Children belong to women and to their families” (“Stories and their Tellers – A Conversation with Leslie Marmon Silko” 23). Por isso, com pesar, Silko confidenciou ao seu amigo e escritor James Wright: “This is my second divorce, while Laguna is just now learning about divorce at all. I’m the only Leslie left now, [...]; and it’s shaping up that I am known now for my husbands” (Anne Wright, *The Delicacy and Strength of Lace* 60).

No universo Laguna-Pueblo, em que a mulher, a figura de autoridade, tenta ainda manter o papel principal dentro da família, e a mãe é considerada como uma pessoa realmente poderosa, as perdas de Silko acarretam mal-estar. De facto, nas comunidades índias onde ainda persiste a convicção de que tudo está interligado, os actos praticados pelo sujeito a título individual afectam todos os outros sujeitos que da família fazem parte, pelo que os incidentes ocorridos na vida da escritora destabilizam a ordem ali instituída: “There’s not really anything to say about it [the court custody fight], but I feel a tension – people expecting an explanation or accounting” (61). Na comunidade índia a que Silko pertence, só na segunda metade do século XX, é que imposições legais provindas de Washington puseram termo ao sistema matriarcal: “[...], we’re only seeing that starting with my generation [Silko’s generation]. It’s taken that long for western European misogyny

⁴² Esta ideia é reforçada no seu último romance, *Gardens in the Dunes*, quando o enunciador textual afirma: “Indian mothers did not easily part from their children” (126).

to arrive in the Pueblo” (Boos, “An Interview with Leslie Marmon Silko” 141). E, motivada pelas viscissitudes testemunhadas, Silko demonstra em *Almanac of the Dead* que a ruptura das relações afectivas e maternais (uma constante na vida dos sujeitos ficcionais) dá origem a seres fragmentados, débeis e, nalguns casos, mental e psiquicamente paranóicos e esquizóides. De facto, o leitor é confrontado com um universo ficcional estéril e destituído de sentido, onde reina o desregramento. Como sugere Silko, a desordem deve-se à ausência de valores femininos que, na comunidade Laguna-Pueblo, representam o “red road”, isto é a via amorosa e espiritual que leva o ser humano a vivenciar a existência de forma plena e cabal.

À semelhança das personagens ficcionais emblemáticas da sociedade americana, também Zeta é portadora de uma imagem obscurecida da sua meninice, família e raízes: “WHEN ZETA WAS ASKED about her childhood or her family, she replied only that it was all vague and uninteresting to her” (*Almanac of the Dead* 119, ênfase original). A mãe, Amália, um ser sem uma identidade definida e que é por isso uma espécie de não-sujeito, morre e Zeta e a sua irmã são entregues a um pai ausente, que aparecia esporadicamente apenas para cumprir o seu dever de pai: “But Zeta had realized then nothing there mattered to him – not the shafts or the ore samples red-tagged for him by the mine foreman, nor Lecha’s excitement; though Zeta did believe he was concerned with relieving his sense of duty” (120). A sua existência é vazia, desprovida de qualquer motivação para continuar vivo, sendo, por isso, um suicida, do ponto de vista psíquico: “You will never see me again. I am going to die. My life has never interested me much” (122). A este propósito, convirá lembrar novamente Cury:

O fenómeno da psicoadaptação gera o código de resiliência. [...] O grau de resiliência depende, portanto, do grau de adaptabilidade e

da capacidade de superação de cada ser humano perante os acontecimentos adversos com que depara no seu traçado existencial, na sua jornada de vida. Uma pessoa que possui um baixo grau de resiliência suporta inadequadamente as adversidades e as crises, podendo vir a sofrer de depressão, pânico, ansiedade e de sintomas psicossomáticos. Quando o código da resiliência é inadequadamente decifrado e desenvolvido, as dores e as perdas podem levar ao suicídio. Há o suicídio imaginário (desejo de desaparecer, desejo de dormir e de não voltar a acordar), o suicídio físico e psíquico, que se concretizam no alcoolismo, na dependência de drogas, em comportamentos auto-destrutivos e no auto-abandono. (*O Código da Inteligência* 107-108)

Fazendo-se uma leitura psicanalítica das palavras suicidas proferidas pelo pai das gémeas, a partir das teses de Freud relativas às pulsões alojadas no inconsciente, deduz-se que a pulsão de destruição ou morte, traduzida em agressividade, em vez de se dirigir para o exterior projectando-se sobre os outros, recai, numa atitude masoquista, sobre o sujeito que a protagoniza e provoca a sua própria destruição, como refere Yoeme: “The geologist had been perfectly capable of destroying himself” (*Almanac of the Dead* 121). E, de facto, o relatório acerca da sua morte é bem elucidativo desta auto-punição: “[...] he had simply sat at his chair not eating or drinking. It had been as if he had consumed himself. When he had been discovered [...], he was not a swollen corpse, nor was there a terrible odor. He had been as dry and shriveled as a cactus blown down in a drought” (123).

O sujeito de enunciação deixa implícita a ideia de que este geólogo terá sido atingido por uma maldição que atinge todos os que ousarem penetrar nas

entranhas da Terra-Mãe apenas para extorquir, como indicam as acusações de Yoeme, para quem o branco, de modo ego e etnocêntrico, sonega à terra a sua função maternal e passa a interagir com ela violentando-a, destruindo-a. E, a partir daí, cai num vazio onde nada faz sentido: “The white man had violated the Mother Earth, and he had been stricken with the sensation of a gaping emptiness between his throat and his heart” (121). Também Zeta sente um vazio interior semelhante ao que atormenta o seu pai, que vai crescendo ao longo da sua vida, provavelmente resultante do carácter alienado da sua própria existência e que a poderá também conduzir à destruição: “Zeta could feel an empty space inside her rib cage, an absence that had been growing even before her mother died. She felt a peculiar sadness when she remembered their father, the detached white man who smiled and spoke and who was a dead man already” (121). De acordo com Melanie Klein, a *imago* dos entes queridos é interiorizada de um modo fantasioso como se se tratasse de objectos reais. Quando um dos pais morre, este espaço livre tem de ser ajustado, através de um processo de dor.

Todos estes factores são explicáveis à luz das teses de Klein, Winnicot, Fairbairn e outros mentores da “object-relations theory”⁴³ relativamente à organização do mundo psíquico dos objectos internos. Importa salientar que estes sujeitos ficcionais, Amália, Zeta, Lecha e o pai têm relações desequilibradas com a feminilidade. Neste caso específico, as mulheres têm uma relação de antagonismo com uma mãe frágil e o homem apropria-se da terra que, no sentido figurado, representa igualmente a mãe. Percepciona-a no entanto como sendo destituída de vida e valor afectivo. Porém, as consequências assemelham-se à introjeção de um mau objecto: Amália sofre de dores horríveis, Zeta sente-se vazia, o geólogo é consumido internamente e Lecha, por sua vez, visiona

⁴³ Veja-se a obra de Judith Hughes, *Reshaping the Psycho-Analytic Domain*.

imagens de corpos mortos assim como de partes do corpo⁴⁴, que a aniquilam internamente. Para atenuar o sofrimento causado por estas imagens, Lecha consome drogas que lhe provocam um alívio temporário.

De facto, Lecha tem de aprender a lidar com os seus poderes mediúnicos, um dom herdado de Yoeme, que lhe permite encontrar apenas os mortos e não os vivos: “Murder victims and suicides. [...] Those who have lost loved ones only come to you to confirm their sorrow” (138). Este poder liga-a à energia e angústia não só das vítimas recentemente assassinadas mas também de gerações de antepassados indígenas que morreram vítimas de doenças provocadas, assassinio, fome, guerra e privação das suas terras ancestrais. Lecha vê os efeitos dessa violência selvagem a espalharem-se pelos Estados Unidos, corroendo os corpos de criancinhas, de mulheres e, também, de jovens: “TV viewers were mainly interested in death. Whatever had been in the news most recently was what they wanted Lecha to talk about.”⁴⁵ Today they were going to want to know all about the corpses of the fourteen young boys Lecha had located in the beach dunes of a state park north of San Diego” (162). Certo dia, ao participar num *talk-show*, a descrição feita por Lecha sob o efeito de transe, obriga-a a abandonar o programa e a voltar ao rancho com receio das consequências das suas revelações:

Lecha describes the gardens of Xchimilco, with the water lilies, yellow and pink blossoms [...]. Then up ahead she sees a bright red

⁴⁴ As imagens que invadem o inconsciente destes sujeitos ficcionais equiparam-se também ao “corps morcelés” a que se referiu Lacan nos seus *Écrits* (78).

⁴⁵ Mitscherlich observa que, na “so-called civilized person”, é cada vez mais perceptível um comportamento primitivo e acrescenta que “Television producers, acting purely for money, encourage the demonic and put no curb on desires to see bodies blown apart or women tortured and raped” (*Society without Father* xix).

and yellow woven-plastic shopping bag floating in the dark green water. There are two large objects visible through the plastic netting. [...] She repeats the sentence he interrupted and immediately there is silence and Lecha has them on the canal as the little boat draws even with the brightly colored shopping bag. Inside the bag there are two human heads, their eyes open wide, staring at the sky. (164)

As cabeças dentro do saco pertencem ao embaixador dos Estados Unidos no México e ao seu ajudante, capturados por guerreiros índios, fora da cidade do México, facto que poderá ocasionar a Lecha problemas com a CIA.

São todas estas experiências de vida, ao longo de muitos anos de viagens, que consciencializam Lecha da necessidade de transcrever e interpretar os manuscritos antigos que, apesar de fragmentados, continham ensinamentos fundamentais: “Yoeme and others believed the almanac had living power within it, a power that would bring all the tribal people of the Americas together to retake the land” (569). O facto de o almanaque ter sobrevivido à passagem do tempo passando de mão em mão, perdendo muitas páginas e contendo algumas páginas rasgadas e outras recuperadas, algumas salpicadas de vinho e sangue, pode não lhe conferir veracidade, mas representa uma metáfora dos tempos conturbados prestes a surgirem. É o momento certo para que Lecha e Zeta assumam o papel de guardiãs e tradutoras do antigo almanaque e resgatem o poder ancestral da mulher índia, de forma a darem continuidade ao papel de Yoeme, lutadora aguerrida, sempre pronta a dar a vida pela recuperação das terras tribais: “‘You may well die fighting the white man,’ Yoeme had told them when they were girls. ‘Because the rain clouds will disappear first; and with them the plants and animals. When the spirits are angry, they turn their backs on all of us’” (580). E, de forma a evitar a exploração da Terra-Mãe e a sua destruição

assim como de “all the earth’s beings” (718), foram desenvolvidas inúmeras estratégias, de entre as quais a destruição do dique Glen Canyon, um ícone do triunfo do capitalismo sobre a Natureza, realizada por Eco-warriors: “Your government lies to you because it fears you. They don’t want you to know that six eco-warriors gave their lives to free the mighty Colorado!” (728). O narrador adota uma focalização interventiva mediante a qual a destruição e os actos ilegais perpetrados para tal fim são sancionados e até mesmo celebrados, porque, na perspectiva do sujeito da enunciação, estes grupos de resistência estão a proteger a Terra-Mãe e os povos indígenas contra as atitudes hegemónicas dos *Destroyers*, isto é, de um governo, que de acordo com o enunciador textual é ilegal: “All the laws of the illicit governments had to be blasted away. Every waking hour Zeta spent scheming and planning to break as many of their laws as she could” (133). Para além de ilegítima, a actuação dos euro-americanos é demolidora como acentua Calabazas explicando que, de uma forma insana, os colonos provindos da Europa quase dizimaram os nativos do continente americano, como já foi referido anteriormente por Angelita:

I have to laugh at all the talk about Hitler. Hitler got all he knew from the Spanish and Portuguese invaders. De Guzman enjoyed sitting Indian women down on sharp-pointed sticks, then piling leather sacks of silver on their laps until the sticks poked right up their guts. In no time the Europeans wiped out millions of Indians. In 1902, the federals are lining Yaqui women, their little children, on the edge of an arroyo. The soldiers fire randomly. Laugh when a child topples backwards. Shooting for laughs until they are all dead. (216)

Perante acções tão ignóbeis⁴⁶, não faltam razões a Yoeme, índia Yaqui e a Calabazas, assim como a todos os Índios em geral, para encararem os Brancos como a personificação das forças do mal.⁴⁷ No entanto, *Almanac of the Dead* mostra que o mal tanto pode ser encarnado pelos Brancos, que se tornam instrumentos nas mãos dos agentes de destruição, como pelos Índios ao deixarem-se instrumentalizar por estas forças. Na verdade, Brancos e Índios são vítimas do denominado *Reign of Death-Eye Dog*, imaginado pelos *Destroyers* que “adoram sangue e sofrimento” (475): “[...] the epoch that was dawning was known by different names from tribe to tribe, but their people called the epoch Death-Eye Dog. During the epoch of Death-Eye Dog human beings, especially the alien invaders, would become obsessed with hungers and impulses commonly seen in wild dogs” (251). E, numa passagem ulterior, o narrador mostra ao leitor a forma como se comporta uma sociedade falocêntrica, (aspecto central ao longo deste capítulo), que abdicou da emoção e reverência pela Terra-Mãe e pela Mulher, símbolos da Vida, em prol de uma mundividência cuja matriz é patriarcal: “The epoch of Death-Eye Dog was male and therefore tended to be somewhat weak and very cruel” (251). Na mesma linha de entendimento, Sabini expõe, na introdução à obra *The Earth Has a Soul: The Nature Writings of C.G.Jung*, o pensamento de Jung acerca do ser humano, ao mesmo tempo que manifesta a sua própria opinião:

⁴⁶ Jim Cullen em *American Dream* chega mesmo a afirmar: “[...] the lives of generations of Americans were only made possible by the slaughter of countless innocents” (13).

⁴⁷ Silko salienta as atrocidades cometidas contra os Yaqui, num relato pungente: “None of those old ones had ever forgotten the final year of the Yaqui struggle when Mexican federal troops slaughtered four hundred unarmed men and women at Rooster Hill. Even then, when the heart of every Yaqui was crying out, no Yaqui ever said ‘surrender’”(233-234).

In the emphatic stance of a healer, Jung wondered if we are not seriously disappointed in what we have become. He believed we may have suffered an “almost fatal shock” at realizing we are not quite the pinnacle of creation we’d fancied, but are capable of appalling atrocities. I remain in shock over September 11: shock that this is how the millenium begins; shock that brute physical actions and reactions are still a primary mode in which humans, especially male, conduct themselves. (22)

A partir desta citação, depreende-se que os actos de crueldade são habitualmente associados a um poder falocêntrico. Também em *Almanac of the Dead*, o enunciador textual elucida que a época do *Death-Eye Dog* é caracterizada por inúmeras atrocidades, perpetuadas ao longo de vários séculos: “Death-Eye Dog has been seated on the throne for five hundred years. His influence has been established across this entire world” (252). Há como que uma tentativa de alertar o leitor para a influência nociva do reino do *Death-Eye Dog*, uma metáfora para o governo americano, que é equiparado ao pai primordial freudiano, o pai totémico⁴⁸, ao qual nenhuma lei opõe um limite, apenas os filhos, neste caso os filhos da Terra-Mãe e os seus seguidores. Cansados de tanta tirania e injustiça, os filhos querem retirar-lhe o Poder, a Lei, nem que para isso tenham de sacrificar as próprias vidas, como aconteceu com os eco-kamikaze (aos quais já se aludiu anteriormente). Desta forma, estes grupos suicidas exortam as pessoas com doenças terminais a juntarem-se a eles, os futuros mártires: “[...] don’t linger with an expensive, painful post industrial malignancy in your brain or liver; and don’t just swallow that handful of capsules or connect a hose to the auto exhaust; ‘contact us first!’” (690).

⁴⁸ Sobre esta matéria, veja-se a obra de Freud, *Totem e Tabu*.

Em suma, parece que o narrador quer a todo o custo demonstrar que o fosso cavado pelo fracasso da ordem e da lei vingentes é preenchido apenas com violência patológica em muitos casos conducentes a atitudes paranóide-esquizóide como a cena em que se imagina uma velha a degustar o corpo de uma das crianças que transportava as páginas do almanaque: “The eldest girl could only hope the crippled woman had not begun cooking the pages, but had instead feasted upon the liver or heart, known to be the preferred delicacies” (252). De facto, também Yoeme revela que o cerne de todo o caos social e disfunções psíquicas provêm da tirania dos valores masculinos brancos, que contaminam até a própria mulher e a levam a cometer actos que não se coadunam com a sua natureza protectora:

As long as all our days belong to Death-Eye Dog, we will continue to see such things. That [crippled] woman had been left behind by the others. The reign of Death-Eye Dog is marked by people like her. She did not start out that way. In the days that belong to Death-Eye Dog, the possibility of becoming like her trails each one of us. (253)

Uma nova intrusão do enunciador textual tem por objectivo ilibar a mulher da culpa da prática de crimes hediondos, já que estes são cometidos sob a égide do poder patriarcal, tirânico e vicioso que induz a mulher, símbolo de fecundidade, a matar a sua própria prole: “The article was about a woman who had murdered three of her own babies. [...] The woman had persuaded everyone – husband, relatives, doctors, and police – that her babies were victims of crib death” (37). Daí que Mosca, não obstante uma relação superficial mantida com a mãe, compreenda que a apreciação do comportamento da mulher seja indissociável da forma como o homem a tem subjugado aos seus ditames: “Mosca did not expect

women to be loyal because men threatened them and their babies and slammed them against walls. Mosca did not blame women, but he was careful around women” (611). Esta crueldade está cada vez mais disseminada por toda a América e por todo o mundo. Infelizmente, não se consegue sustentar dando origem a uma “cultura da morte” que *Almanac of the Dead* denuncia.

Esta opinião é partilhada por Fromm que comenta o aparecimento de um novo tipo de homem, um sujeito cujo alheamento de tudo o que esteja vivo é claro: “The world of life has become a world of ‘no-life’; persons have become ‘non-persons’, a world of death” (*The Anatomy of Human Destructiveness* 350). Fromm esclarece ainda que “Sexuality becomes a technical skill (the ‘love machine’); joy, the expression of intense aliveness, is replaced by ‘fun’ or excitement; and whatever love and tenderness man has is directed toward machines and gadgets. The world becomes a sum of lifeless artifacts” (350). Na óptica deste pensador, as necessidades fundamentais do indivíduo são transferidas para outras necessidades, falaciosamente apontadas como necessárias, designadamente a posse de dinheiro e o consumismo supérfluo e ostentatório (*The Sane Society* 95). Assim, neste modelo de sociedade, o sentimento de que “I am what I have” (Funk, *The Essential Fromm* 11) prevalece. Por isso, não é de estranhar a teoria de Mosca de que esta “cultura da morte”, na qual o sujeito é objectificado, promove um mundo de frieza e loucura em que a insanidade mental conduz a actos sórdidos e arrepiantes levados a cabo no seio da própria família:

The white men on the street were genetically defective. [...] Take mass murderers for example. They were always white men with educations and good jobs, even families. Symptoms of trouble never come in time to stop the slaughter. [...], the battered and murdered

children are the offspring of defective parents who instinctively kill their own offspring because none in their line is genetically fit to continue. (*Almanac of the Dead* 212-213)

Para Mosca, os Brancos são portadores de uma herança cultural marcada pela violência, pela repressão, tortura, assassínios e genocídios e geradora de sujeitos enfermos que transportam consigo a memória das atrocidades cometidas contra os progenitores, como é o caso dos Judeus:

Look at the survivors of the death camps in Germany. They had carried death with them like an incurable fever. All Germans had been infected by the Nazis – even the poor Jews. Mosca blamed all the violence in the Middle East on Israel. Each time a Palestinian child was shot by Israeli soldiers, Hitler smiled. (212)

Num outro trecho, o narrador, para desvelar ainda mais este lado da *psique* do branco, o seu instinto destrutivo, reitera a ideia de que, na luta entre a luz e as trevas, a força do mal sai vitoriosa, passando a alojar-se em cada sobrevivente do holocausto, como se o respectivo código genético tivesse sido adulterado:

[...] the most persuasive evidence of the Third Reich's success could be seen in Israel, where Palestinians kept in prison camps were tortured and killed by descendants of Jewish holocaust survivors. The Jews might have escaped the Third Reich, but now they have been possessed by the urge to inflict suffering and death. Hitler had triumphed. (546)

A partir desta passagem, o leitor consegue vislumbrar um surto epidémico de crueldade e vícios, transmitido de geração em geração, que se vai tornando cada vez mais insidioso, de tal forma que, tendo introjectado apenas ódio e raiva, “all slaves dreamed of becoming masters more cruel than their own masters” (565). De facto, para o narrador, o problema não reside apenas no facto de que a cultura transplantada da Europa para a América esteja doente. Também a cultura cujo aparecimento ocorreu em solo americano enferma de doença já metastizada, que contamina todos os que entram em contacto com ela. Perante todo este fluir de imagens de violência, sempre ligadas a um sistema de crenças assente no poder masculino, poder-se-á aquilatar que, durante esta época, *Death-Eye Dog*, os valores femininos foram sacrificados, tal como aconteceu com o bebé inocente, Monte, o símbolo de uma América sacrificada em prol de interesses económicos e políticos, valorizando-se unicamente o que é hediondo e mortal em detrimento do culto da afectividade, cooperação e fecundidade. Em suma, Silko defende a tese de que a tirania dos valores masculinos brancos com as suas leis inquestionáveis e rígidas está a levar a América, e a generalidade das nações, à exaustão psíquica e espiritual, a qual se comprova pela procura cada vez mais generalizada por amuletos fabricados pelos nativos de forma a apaziguar a vida de muitos brancos e, até mesmo, de indivíduos de cor: “A piece of paper had been packed with each talisman, amulet, charm, or medicine the village sales-men sold. It was called a simple remedy for all illness and evil” (479). Até mesmo a terra sofre os efeitos nefastos da atmosfera de enfermidade que se vive, como é o caso das secas prolongadas que se fazem sentir em diversos lugares do planeta, como desvela o cenário apocalíptico em *Almanac of the Dead*:

Some knew it as “The Reign of Five-Eye Macaw,” which was the same as saying “Death-Eye Dog” because the sun had begun to

burn with a deadly light, and the heat of this burning eye looking down on all the wretched humans and plants and animals had caused the earth to speed up too – the way the heat makes turtles shiver in a last frenzy of futile effort to reach shade. (257)

O enunciador textual mostra ao leitor que os descendentes europeus e os seus seguidores estão a cair na própria armadilha, construída por uma cultura hegemónica, que se mantém no poder desde há cerca de 500 anos, e que, tal como um escorpião, se destrói com o seu próprio veneno: “The white man would someday disappear all by himself. The disappearance had already begun at the spiritual level” (511). Também já René Guénon salienta esta particularidade da sociedade ocidental em que prevalece a ordem masculina, afirmando que “o Ocidente tem efectivamente grande necessidade de ser defendido, mas unicamente contra si próprio, contra as suas tendências que, se forem levadas até ao fim, conduzi-lo-ão inevitavelmente à ruína e à destruição;” (*A Crise do Mundo Moderno* 66). Até mesmo Zeta se apercebe, já no final do romance, da inutilidade da sua vida, apenas preenchida pelos planos de vingança contra um governo usurpador, alimentado-se de ódio e de raiva, símbolos de destruição e de morte e relegando para um plano secundário o amor e energia femininas que nutrem, acolhem, sustentam e dão vida:

She and Calabazas had been fools. Their lives were nearly over and what had they done? What good had all their talk of war against the United States government done? What good had all their lawbreaking done? The United States government intended to keep all the stolen land. What had happened to the earth? The Destroyers

are killing the earth. What had happened to their sons? She loved Ferro; she didn't want him to die. (*Almanac of the Dead* 702)

Logo após o tiroteio policial em que o amante de Ferro morre deixando-o totalmente imerso no desespero, Zeta tem um pesadelo noturno em que é incapaz de parar cavalos tresmalhados (702). Este sonho anuncia, simbolicamente, que o resultado de acções levadas a cabo por sujeitos inconsequentes e egocêntricos, escorados apenas em princípios masculinos, será desastroso. Este sonho juntamente com o aparecimento da grande serpente junto da mina de urânio constituem os indícios, como já vaticinara Yoeme, de que se avizinham tempos difíceis (703), os quais, devido à roda de causa e efeito, não são passíveis de serem detidos. Zeta sabe que a roda do destino é implacável, girando sob o estímulo dos actos passados, e concitando o Homem a colher o fruto de tudo o que tem vindo a semear. Também Jung, à semelhança desta personagem ficcional, Yoeme, apela ao Homem para que seja prudente a utilizar o poder que tem vindo a granjear ao longo dos tempos:

The wheel of time cannot be turned back. Things can, however, be destroyed and renewed. This is extremely dangerous, but the signs of our time are dangerous too. If there was ever a truly apocalyptic era, it is ours. God has put the means for a universal holocaust into the hands of men. (Sabini, *The Earth Has a Soul: The Nature Writings of C.G.Jung* 175)

Esta mensagem de Jung apresenta claras semelhanças com o discurso apocalíptico de Silko em *Almanac of the Dead*, convidando o leitor atento a reflectir sobre a conduta de um sistema erigido sobre a ilusão do Poder do *Logos*,

da mente e que, ao longo dos tempos, tem vindo a criar uma sociedade manipuladora, anti-natural, controladora e cega, portadora do silencioso germe da destruição. Em suma, a fechar este capítulo, poder-se-á concluir:

OUR INTELLECT HAS CREATED A NEW WORLD THAT DOMINATES nature, and has populated it with monstrous machines. The latter are so indubitably useful and so much needed that we cannot see even a possibility of getting rid of them or of our odious subservience to them. Man is bound to follow the exploits of his scientific and inventive mind and to admire himself for his splendid achievements. At the same time, he cannot help admitting that his genius shows an uncanny tendency to invent things that become more and more dangerous, because they represent better and better means for wholesale suicide. (122, ênfase original)

Capítulo III. A fragmentação do ser e suas consequências em Leslie Silko e James Redfield

Science offers us almost unlimited opportunities, but it is up to us, the people, to make the moral and philosophical choices. And since the threat to humanity is the work of human beings, it is up to man to save himself from himself.

The world now stands on the brink of the final Abyss. Let us resolve to take all possible practical steps to ensure that we do not, through our own folly, go over edge.

Earl Mountbatte, Admiral of the Fleet, Speech at Strasbourg, May 1979¹

1. Considerações gerais

Perante o que já foi analisado no capítulo anterior, tira-se a ilação de que Silko em *Almanac of the Dead* toma como incumbência primordial consciencializar o ser humano de que ao rejeitar a energia feminina da vida, menosprezando tudo o que se prende com o princípio feminino, cimentou a sua existência na hegemonia masculina que compromete o futuro da Terra e dos seres humanos. Na verdade, o narrador, consciente da alternativa que os valores das sociedades nativas podem constituir, relativamente aos da cultura euro-americana, deixa entrever o seu receio de que o Homem, quer seja branco ou de cor, possa estar a enveredar por um caminho conducente a um abismo sem retorno, fruto de uma Praxis obscura, perigosa e falaciosa, sustentada por um modelo político-económico deteriorado e inspirado por valores do ego e, por isso, “All over the world money was the glue that held societies together” (482). João de Mancelos, no artigo “When the Beasts Spoke: The Eco-poetics of Joy Harjo”,

¹ Citado em Nicolas Humphrey, *In a Dark Time*, 156.

corroborar o pensamento do narrador fazendo referência às primeiras linhas do poema de Joy Harjo, “When We Were Born We Remembered Everything”, como um bom exemplo da irresponsabilidade do sistema em que se vive: “We are living in a system in which human worth is determined by money, material wealth, color of skin, religion and other capricious facts that do not tell the truth of a soul. This is an insane system. [...] It is a system of buying and selling. Power is based on the ownership of the land, the work force, on the devaluation of life” (69-70).

De facto, se observarmos a calamitosa crise económica que o Ocidente atravessa, não teremos dificuldade em ver o mundo actual a mergulhar em situações cada vez mais ligadas ao desejo, à ganância e à violência sem respeito pelas vidas humanas e pela Natureza num perverso jogo de poder, crueldade e manipulação, como se pode deduzir também das palavras de Redfield, o outro autor que teremos sob escrutínio:

Have you seen the surveys on stress? Tension is off the scale. Nobody feels secure, and the worst hasn't even begun yet. Population is exploding, and as the technology expands even more, the distance will grow between the educated and the uneducated, and the haves will control more and more of the global economy, while drugs and crime will continue to soar with the have-nots. (*The Tenth Insight. Holding the Vision* 45)

Mas Silko vai mais longe e, de uma forma implacável, adverte que os valores eurocêtricos e os governos que os apoiam, entre eles o americano, movendo-se em ciclos crescentes de avidez e violência, não são apenas corruptos, mas profanam e destroem tudo aquilo com que contactam, tornando-se “serial killers of life on earth” (*Yellow Woman* 95). E, por isso, as consequências

são bem evidentes, como se infere logo no início de *Almanac of the Dead*, quando o enunciador textual descreve o ambiente da cozinha de Zeta como um local onde impera o desamor e a desconfiança, onde armas e munições à mistura com seringas, utilizadas por Lecha para se drogar, constituem o dia-a-dia e o alimento daquela família índia: “She laughs and points at all of them together in the same room. No food anywhere. Pistols, shotguns, and cartridges scattered on the kitchen counters, and needles and pills all over the table. The Devil’s kitchen doesn’t look this good” (20). Assim, os significantes “cozinha do diabo” são utilizados para reforçar a imagem actual de degradação das sociedades nativas, devido à aculturação e assimilação imposta aos nativos através de um processo de educação formal, em que os nativos são mantidos afastados das respectivas famílias. Até mesmo no frigorífico, o compartimento destinado aos produtos lácteos está ocupado com pequenos frascos de “Demerol” em vez de ovos e leite, produtos que evocam o universo feminino. Dado que a alusão ao leite materno está praticamente ausente no universo diegético de *Almanac of the Dead*, depreende-se, como já salientámos no segundo capítulo, que as sociedades modernas reprimiram o princípio do feminino e o vazio daí resultante é preenchido pelas drogas e pela obsessão por um mundo ligado ao sémen. Na verdade, ao longo de *Almanac of the Dead*, é denunciada a grande importância dada ao sémen como criador da vida, relegando-se o papel da mulher como sustentáculo e nutridora para uma posição de inferioridade, como bem evidencia, entre outras, a seguinte passagem: “Serlo establishes extensive sperm banks from which ‘superior human beings would be developed’ with the assistance of an ‘artificial uterus’” (Jarman, “Exploring the World of the Different” 150).

É importante referir que Primavesi, em *From Apocalypse to Genesis*, cita um estudo realizado por Carol Delaney sobre o legado de Abraão, o fundador de uma nova religião monoteísta e patriarcal e de um novo modo de vida, cujas

repercussões estão claramente plasmadas no *modus vivendi* do Ocidente. Com Abraão, o Pai foi nomeado detentor do Poder e da Autoridade, ao mesmo tempo que foi difundida a concepção religiosa de que os homens, através do sémen, têm o papel fundamental na concepção e a mulher é apenas um tálamo: “The Biblical mind interpreted semen as *seed*, the child in essence, the part for the whole. The woman served merely as the *soil* in which the seed is planted, and her value is derivative” (32, ênfase original). A subserviência da mulher em relação ao homem foi estabelecida nos acordos feitos entre Deus, Abraão e a sua eterna “semente masculina”, o verdadeiro âmago da vida. Esta “semente”, em sentido metafórico, continha dentro dela a essência da continuidade patriarcal. A mulher podia contribuir para a matéria do corpo, mas como os filósofos, a partir de Aristóteles, anunciaram, só a semente masculina podia “‘ensoul’ or ‘enspirit’ the base matter” (201). Perante tal crença, o homem, naquela época, era entendido como pai/fonte única com poderes de vida e morte sobre a mulher e filhos, legitimado na suposta inferioridade biológica da mulher. Assim, desde as primeiras páginas de *Almanac of the Dead*, o sujeito de enunciação pretende mostrar ao leitor esse mundo falocêntrico, (já referenciado no segundo capítulo), assim como a imagem de superioridade do masculino, que continua a persistir na *psique* da cultura ocidental, de forma a fazer transparecer o universo estranho² e alienante em que se vive, habilmente descrito ao longo do romance. Este universo é gerador de seres fragmentados imbuídos de um sentimento de incompletude, o qual deu origem ao caos da sociedade contemporânea.

Todas as personagens em *Almanac of the Dead*, com mais ênfase para as classes mais desfavorecidas, subproduto do capitalismo americano, vivem num

² Michelle Jarman, num artigo sobre *Almanac*, refere que “*Almanac of the Dead* presents a relentless critique of the corruption in Anglo-European culture revolving around money, power, sexuality, and a debased phallocentric order” (“Exploring the World of the Different” 4).

mundo esvaziado de amor, e a dor e a revolta são inevitáveis: “A few were making big money from the others who bought a few minutes of forgetfulness from a pipe or needle.” (426). Também Redfield, em *The Tenth Insight. Holding the Vision*, através de Will, faz uma alusão a estes aspectos que minam a sociedade americana e tece uma dura crítica à cultura materialista e obsoleta que criou as condições sociais para a explosão do caos na sociedade, pondo em risco a sua própria sobrevivência. Assim, o narrador denuncia os crimes violentos e a degeneração das estruturas familiares: “They seemed to be falling into a cultural no-man’s land, where now anything seemed to be permissible: crime and drugs and addictive impulses of all kinds, not to mention a loss of the work ethic” (129).

A factura deste modo de vida tem sido muito elevada, conforme refere Neil Clark: “Mental health has declined sharply. More than two million people are on antidepressants, half a million on Class A drugs. Binge drinking, and what Fromm called ‘acts of destruction’ - violence, self-abuse and vandalism - have reached record levels” (“How we forgot the Art of Loving” 14). Sem saberem porquê, os seres humanos sentem-se infelizes e a ansiedade e o medo tomam conta do seu dia a dia, levando muitos deles a cometerem actos mórbidos: “All killing is a rage and lashing out that is a way of overcoming an inner state of fear and helplessness” (Redfield, *The Tenth Insight. Holding the Vision* 131). Os medicamentos e drogas não atenuam este sofrimento e insegurança, porque este mal-estar generalizado não provém da mente mas sim da “perda da alma”, como referia Jung, observando, de forma percuciente, que a humanidade “has sold its soul for a mass of disconnected facts” (Sabini, *The Earth has a Soul: The Nature Writings of C.G. Jung* 75). Já Thoreau, em 1854, tendo-se refugiado numa casa no meio da floresta em Walden Pond escreveu: “The mass of men lead lives of quiet desperation” (*Walden* 5).

2. Da dialéctica publicidade - consumismo

Na óptica de Thom Hartmann, as vicissitudes anteriormente referidas acontecem porque a maior parte das pessoas é desprovida da visão de totalidade da vida³, de que somos todos Um só. Com efeito, para este escritor, a vida, esta dádiva extraordinária que se recebeu, esta oportunidade maravilhosa de experienciar o mundo, ao ser despojada da sua sacralidade e mistério pela cultura dos nossos dias, cedeu o seu lugar a uma das maiores e mais nocivas invenções do capitalismo, a indústria do consumo. Hartmann frisa que de nada vale produzir bens de consumo se as pessoas não os comprarem e, por isso, os potenciais consumidores tiveram de ser persuadidos de que aqueles bens eram o que eles realmente desejavam. E refere ainda que o americano está sujeito pelas empresas publicitárias a cerca de vinte mil anúncios por ano, com a mensagem de que o intuito da vida é consumir (*The Last Hours of Ancient Sunlight* 293); infelizmente, as pessoas deixam-se seduzir por essa mensagem que passa a ter total influência na sua forma de ser, agir, pensar e sentir.⁴ Em *Almanac of the Dead*, esta denúncia é feita através de Menardo, um Índio, que optou pela cultura da classe dominante, que se envergonha das suas raízes culturais e, acima de tudo do seu nariz: “Flat nose”, - “Without the family nose, Menardo might have passed for one of *sangre limpia*” (259, ênfase original) -, e que culpa a televisão por criar desejos inatingíveis: “Menardo blamed television commercials designed

³ Cury, no prólogo ao seu livro *A Ditadura da Beleza*, preocupado com o modo de vida de mulheres, adolescentes e até mesmo de crianças, questiona: “Que tipo de marcas transformadoras vamos imprimir no mundo em que vivemos? Precisamos de deixar pelo menos o vestígio de que não fomos escravos do sistema social, de que vivemos uma existência digna e saudável, lutando contra uma sociedade que se converteu numa fábrica de pessoas doentes e insatisfeitas” (11).

⁴ O livro de Vance Packard, *The Hidden Persuaders*, descreve a influência dos meios publicitários na promoção dos bens de consumo, servindo-se da máxima: “that we must consume more and more, whether we want to or not, for the good of our economy” (22).

to seduce and bewitch viewers who would never get any closer to the objects of desire than the television screen, or store windows. What common people did not see, they did not covet” (483). Erich Fromm corrobora esta percepção e comenta:

Man today is fascinated by the possibility of buying more, better, and especially, new things. He is consumption-hungry. The act of buying and consuming has become a compulsive, irrational aim, because it is an end in itself, with little relation to the use of, or pleasure in the things bought and consumed. (*The Sane Society* 131)

Assim, a publicidade começou a servir-se da ambição do sujeito, do seu medo de ficar aquém da abastança material do vizinho e da sua preocupação em conduzir o carro do ano: “ [...] even in the pleasure of things-to-be-used the satisfaction of prestige is a paramount factor. The car, the refrigerator, the television set are for real, but also for conspicuous use. They confer status on the owner.” (129). Esta problemática não é apanágio das sociedades pós-modernas, uma vez que o capitalismo se instalou há décadas na grande maioria das sociedades ocidentais, como comprovam obras como *The Theory of the Leisure Classes*, de Thorstein Veblen ou mesmo o clássico de Max Weber, *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Na verdade, já no início do século XX se procurava apelar ao consumismo, usando como estratégia publicitária a própria figura de Jesus Cristo, como se pode conferir através da leitura da obra *The Man Nobody Knows*, de Bruce Barton, em que descreve Jesus como “the world’s greatest business executive” e apresenta-o como “the founder of modern business”, título dado a um dos capítulos. Perante esta realidade, pode dizer-se que a grande parte dos americanos se tem limitado a tornar as suas vidas vulgares e a depositar os seus anseios, receios e sonhos no altar de um

consumismo que as técnicas publicitárias tornaram irresistível, tal como adverte Singer: “America’s \$330 billion advertising industry is relentless in its pursuit of the idea that you and I can have everything that we desire now. Why wait? To ensure that end, America has sported a consumer credit-card culture that allows us to enjoy now and pay later” (*How Are We to Live?* 27). Deixaram-se arrastar pela corrente de um consumo desgovernado e, por isso, o consumismo tornou-se a religião dominante e o bem-estar o mais aclamado profeta: “ [...] today far more people pursue happiness in buying ‘new things’ than engaging in the rituals of any other organized religion” (Hartmann, *The Last Hours of Ancient Sunlight* 273). E, para eles, a verdade passa a estar contida nas imagens publicitárias e nos *slogans*. O apego aos bens materiais tem vindo a sobrepor-se a quaisquer valores do espírito e, concomitantemente, uma sensação de vazio, de incompletude tem-se apoderado da vida de um grande número de pessoas, e mesmo aquelas que atingiram uma sólida e estável posição económica começam já a interrogar-se quanto ao tipo de sociedade em que estão a viver. Ao mesmo tempo, temem pela vida futura que a sociedade americana lhes reserva, em que a prioridade é alcançar o topo da pirâmide sob o ponto de vista da materialidade. Como refere Redfield: “The world is changing too fast. No one can catch up, and that makes us just look out for number one and get whatever we can as fast as we can, before it’s too late” (*The Tenth Insight. Holding the Vision* 45). De igual modo, em *The Celestine Prophecy. An Adventure*, Redfield reforça este aspecto e explana sobre o ideal económico que todas as sociedades ocidentais perseguem⁵, e sobre as contrariedades provenientes deste modo de existência que, paulatinamente, provocam na *psique* humana uma espécie de *spiritual void*

⁵ Ralph Hyatt num artigo intitulado “American Hearts Have Hardened” refere que “Economics professor Juliet Schor wrote in her book, *The Overworked American*, that many Americans are stressed and trapped in an unforgiving work-and-spend cycle. Much of their money is squandered on appliances, ostentation, and a cluttered lifestyle” (12).

(Funk, *The Essential Fromm* 24). A preocupação com os aspectos económicos tornou-se uma obsessão utilizada pelo homem para afastar o sentimento de ansiedade perante a insegurança da vida e a sua sobrevivência passou a corresponder aos índices máximos de consumo. Deste modo, o progresso dessacralizado passou a ser a única meta da mente intelectual:

We shook off our feeling of being lost by taking matters into our hands, by focusing on conquering the Earth and using its resources to better our situation, and only now, as we approach the end of millennium can we see what happened. Our focus gradually became a preoccupation. We totally lost ourselves in creating a secular security, an economic security to replace the spiritual one we had lost. (*The Celestine Prophecy. An Adventure* 39)

Até recentemente, o emprego, o dinheiro e a imagem eram os alicerces da segurança do sujeito, mas presentemente, na sociedade contemporânea, nenhum emprego é seguro, e o dinheiro pode desaparecer num *crash* inesperado, (como já aconteceu várias vezes na bolsa americana), pelo que os americanos se sentem defraudados e desorientados. É pertinente aqui referir os actuais e sombrios prenúncios de Peter Schiff, comentador económico americano que previu a crise de 2008, no seu livro *Crash Proof*, defendendo que a economia americana, ao assentar num consumismo desmedido, ver-se-á, dentro em breve, confrontada com um *crash* ainda maior do que os anteriores. Segundo ele, um “Blind optimism, shrouded typically in patriotism, abounds and is going to lead us to disaster” (xvi). A CNBC apelidou-o de “Dr. Doom”, na medida em que os seus vatícios desmentem a prosperidade infinita da sociedade americana ao alertar que,

On a national level, our circumstances are similar to those of a philandering playboy who inherits a huge fortune and then proceeds to squander it. During the dissipation period, he lives the good life, and by all appearances he seems prosperous. But his prosperity is a function of the hard work of his ancestors rather than his own. Once the fortune is gone, so too will be the gracious life style that it helped support. The problem is that most Americans, including economists and investment advisers, have confused conspicuous consumption with legitimate wealth creation. Our impressive gross domestic growth, dominated as it is by consumption, is not a measure of how much wealth we have created but of how much we have destroyed.

(2)

Este analista exhibe a prova cabal de que a nação mais poderosa do mundo, com as suas atitudes pueris e, ao mesmo tempo, arrogantes, “[...] must surely be on the eve of [its] economic destruction, as [they] are clearly a nation gone completely insane” (xi). Mas, ao mesmo tempo, fornece estratégias económicas para que a nação volte de novo a florescer e das suas cinzas renasça “a shining city on a hill” (259).

3. A obsessão materialista e consequente objectificação do sujeito

Ao contrário de Peter Schiff, o universo diegético de *Almanac of the Dead* profetisa um final calamitoso para a economia americana sem indício de recuperação, acompanhado de tumultos por toda a América:

Without money or jobs even the U.S. was suffering crippling strikes as well as riots and looting. Cities such as Philadelphia that were bankrupt had to appeal for the National Guard, but riots in Detroit, Washington, and New York City had also required federal troops. What a shame such a power as the U.S. had gone the same direction as England and Russia. Almost overnight, the people had discovered all their national treasuries were empty, and now everywhere there were riots. (482)

Todo este contexto, a nível empírico e ficcional, é elucidativo de que deixou de haver certezas, nada é estável e o ser humano sente-se perdido neste império do efémero, neste mundo de incertezas, gerador de tantas disfunções psíquicas e perturbações sociais:

We live in figures and abstractions, since nothing is concrete, nothing is real. Everything is possible, factually and morally. [...] Man has been thrown out from any definite place whence he can overlook and manage his life and the life of society. He is driven faster and faster by the forces which originally were created by him. In this wild whirl he thinks, figures, busy with abstractions, more and more remote from concrete life. (Fromm, *The Sane Society* 116-117)

O homem está de facto à deriva, pois, ao longo dos tempos, o seu quadro de referência foi-se adulterando por completo – com Copérnico a terra deixa de ser o centro cosmológico do universo; com Lamarck e Darwin estabeleceu-se que a Humanidade pertence ao reino animal, derrubando-se o velho orgulho narcisista do homem, ao mesmo tempo que se apercebe que não é o dono de um mundo

controlável e seguro. Restou-lhe portanto criar concepções filosóficas que lhe devolvam uma visão antropocêntrica do mundo: “The ideology argues that man is at the center of creation and it is therefore right for him to do whatever pleases him” (McKibben, *The End of Nature* 160). Toda a perda sentida é compensada, porque, agora, o homem ocupa o vazio e converte-se no centro, actuando como se fosse superior à Natureza e sacrificando o legado sagrado dos seus antepassados: “We have killed off nature – that world entirely independent of us which was here before we arrived and which encircled and supported our human society” (104).

Perante o exposto, a observação de Kolakowski feita acerca desta época secular, num artigo cujo título, já por si é elucidativo, “God in a Godless Time”, torna-se pertinente: “In contrast to the cozy world of old, protected by the well-intentioned, friendly Nature of the atheistic Enlightenment, the godless world of today is perceived as an afflicted, eternal chaos. It is robbed of all meaning, all direction, all road signs, and all structure” (3). E, de facto, neste momento, o preço que o homem está a pagar por ter aderido a um modelo exclusivamente materialista é elevado, e Fromm, em *Art of Being*, alerta para o facto irrefutável de que “A healthy economy is possible only at the price of unhealthy beings” (8). Poder-se-á mesmo aduzir que o desassossego e o mal-estar generalizado, que se instalou nas sociedades pós-modernas, é ainda mais pernicioso do que a angústia e desorientação que marcaram épocas anteriores, uma vez que o disfarce colectivo de que “estamos todos bem” inibe o sujeito de agir para alterar um *status quo* supostamente confortável. No entanto, o desassossego colectivo actual evidencia-se claramente na linguagem e comportamento quotidianos da grande maioria dos sujeitos, que estruturam as suas vidas em torno da preocupação em amealhar dinheiro (frequentemente mercê de trabalho excessivo e, em certa medida, escravizante e alienante), obter prestígio social, levar uma

vida hedonista ou ter uma liberdade sem limites. Constata-se, porém, que a consecução destes propósitos ocorre à custa de uma enorme indiferença perante o que os cerca. Impera a expectativa utópica de que as angústias interiores, resultantes da falta de condições materiais básicas, da falta de liberdade, da repressão, da hegemonia cultural e de regimes totalitários, têm sido ultrapassadas. Mas, pelo contrário, caiu-se no pólo oposto. Deixou de haver limites e tudo se desmoronou: o mito do Progresso, a crença nos valores e no futuro. Para o sujeito pós-moderno tudo é permitido, não importando os limites de si-próprio e dos outros. O poder não se constitui mais a partir de processos repressivos do eu, mas a partir de uma ética do direito a tudo, até mesmo de atitudes escandalosas e imorais. Daí que Rifkin reflecta, na introdução a *The European Dream*, acerca da condição pós-moderna e daquilo que restou do processo de desconstrução da modernidade:

If the post-modernists razed the ideological walls of modernity and freed the prisoners, they left them with no place to go. We became existential nomads, wandering through a boundaryless world full of inchoate longings in a desperate search for something to be attached to and believe in. While the human spirit was freed up from old categories of thought, we are each forced to find our own paths in a chaotic and fragmented world that is even more dangerous than the all-encompassing one we left behind. (5)

De facto, ao examinar-se com acuidade a realidade quotidiana verifica-se que as pessoas não passam de dígitos, (o que explica por exemplo a indiferença com que se permitem despedimentos em massa sem justa causa), cuja importância é aferida em função do seu contributo para o equilíbrio e abundância

do sistema económico e comercial. Em “Man and Woman”, Fromm descreve, de uma forma directa e chocante, o modo como o homem se sente face a esta cultura:

The average person today feels alone. He feels himself to be a commodity, by which I mean he feels that his value depends on his success, depends on his stability, depends on approval by others. He feels that it does not depend on the intrinsic or what you may call use value of his personality, not on his powers, not on his capacity to love, not on his human qualities – except if he can sell them, except if he can be successful, except if he is approved by others. (Funk, *The Essential Fromm* 23)

A utopia pós-moderna pode transformar-se, de uma forma astuciosa, em esquema de legitimação de práticas de poder na sociedade capitalista de consumo. Na perspectiva de Fromm, a sociedade capitalista em que “consumption has become an aim in itself” (*The Sane Society* 131) está realmente enferma e, por isso, o autor avançou com a teoria do “carácter social” em que “every society produces the character it needs”⁶ (77). Assim, o capitalismo criou um ser social, essencialmente competitivo, autoritário e individualista (74), a quem chamou “marketing character”⁷ que, segundo ele, também poderá ser designado

⁶ Neil Clark, num artigo sobre Fromm e a sua obra memorável, fala sobre os tipos sociais avançados por Fromm em diferentes épocas: “Early Calvinistic capitalism produced the ‘hoarding character’, who hoards both possessions and feelings: the classic Victorian man of property. Postwar capitalism produced another, equally neurotic type: the marketing character, who ‘adapts to the market economy by becoming detached from authentic emotions, truth and conviction’” (“How We Forgot the Art of Loving” 17)

⁷ Nesse mesmo artigo, “How We Forgot the Art of Loving”, Clark elucida, apoiando-se em Fromm, que: “Global capitalism requires marketing characters in abundance and makes sure it gets them” (14).

por “alienated character”, utilizando um termo Marxista. Nesta sociedade, o sujeito perde o elo consigo – dissocia-se de si próprio –, e dos outros: “[...] everything is an object, alien, not-me; and I am ultimately an object too, an alienated ‘thing’ in a world of other, equally meaningless things” (Berman, *The Reenchantment of the World* 40). Uma vez que o *marketing character* não tem uma ligação profunda consigo próprio ou com o *outro*, não se preocupa, de uma forma profunda com o mundo, não pelo facto de ser egoísta, mas porque a sua relação com o *outro* e consigo próprio é extremamente frágil ou mesmo inexistente, como Fromm explica em *Man for Himself*:

While his power over matter grows, he feels powerless in his individual life and in society. While creating new and better means for mastering nature, he has become enmeshed in a network of those means and has lost the vision of the end which alone gives them significance – man *himself*. (4, ênfase original)

Este facto explica igualmente o motivo pelo qual o sujeito não está seriamente preocupado com as catástrofes ecológicas (apesar de possuir todas as informações que apontam para este perigo) como relata James Lovelock, ambientalista inglês, considerado pelo New Scientist como uma das figuras mais influentes do movimento ambientalista: “A glance at any financial newspaper confirms that our aim is still growth and development” (*The Revenge of Gaia* 173). Nesta perspectiva, a alienação pode ser vista como um estado patológico, quase esquizofrénico, em que o homem alienado se relaciona com o seu “eu” como se de algo passivo e inerte se tratasse, resultando daí a sua desumanização. De facto, na economia de mercado, as pessoas e o mundo à volta do *marketing character* não interessam *per se*, mas sim pelo prestígio, conforto ou benefício

que possam representar. Tudo se reduz pois à materialidade, ao dinheiro. Como consequência, tudo se torna descartável, como sustenta Neil Clark:

Glossy magazines encourage anti-love sexual permissiveness and the cultivation of selfish and materialistic lifestyles for a new breed of look-after-number-one 'metrosexuals'. Multimillion-dollar industries promoting the cult of narcissism have grown up, of which reality television is the latest and crudest manifestation. We are sold advice on 'how to flirt' and 'how to dump' our partners, and are encouraged to view all human contacts as expendable, to be 'traded in' whenever we can get a better deal. ("How We Forgot the Art of Living" 18)

Já que não existe nenhum laço emocional profundo, "In capitalism economic activity, success, material gains, become ends in themselves. It becomes man's fate to contribute to the growth of the economic system, to amass capital, not for purposes of his happiness or salvation, but as an end in itself" (Fromm, *Escape from Freedom* 110); há unicamente uma resposta cerebral aos apelos do mundo, e a separação entre a razão e a emoção é quase total, o que resulta numa atrofia da vida emocional, como comprova a análise do comportamento das personagens de *Almanac of the Dead*, feita no capítulo anterior, e focada por Bolen, psicanalista Junguiana: "When people or animals are only dispensable or profitable objects, they become just numbers. Language that uses accounting or mechanical terms when the subjects are living beings who will suffer creates emotional distance and numbs feelings of compassion" (*Urgent Message* 44).

4. O “não-sujeito” capitalista e tecnocrata ou a dessacralização da civilização ocidental

Perante os factos anteriormente referidos, Fromm, em *The Anatomy of Human Destructiveness*, alerta para a questão de que o homem puramente cerebral, devido à sua profunda ligação à Ciência e à Técnica, se julga onnipotente, o que poderá conduzi-lo à autodestruição. Para este psicanalista, o homem não está a utilizar a inteligência emocional, mas apenas a razão, manipulando os recursos naturais com a ajuda do intelecto, sem sentir qualquer arrependimento. Ingenuamente, o indivíduo acredita que o desenvolvimento tecnológico constitui solução imediata para todos os problemas da sociedade. Em nome do progresso, o homem ignorou as consequências das transformações científico-tecnológicas, desresponsabilizando-se delas:

Man, in the name of progress, is transforming the world into a stinking and poisonous place (and this is not symbolic). He pollutes the air, the water, the soil, the animals – and himself. He is doing this to a degree that has made it doubtful whether the earth will still be livable within a hundred years from now. He knows the facts, but in spite of many protesters, those in charge go on in the pursuit of technical “progress” and are willing to sacrifice all life in the worship of their idol. In earlier times men also sacrificed their children or war prisoners, but never before in history has man been willing to sacrifice all life to the Moloch – his own and that of all his descendants. (350-351)

Segundo o autor, há como que um retrocesso aos denominados “dark times”, tempos de extrema crueldade, em que se sacrificavam seres inocentes a um deus sanguinário e cruel, Moloch. Actualmente, porém, os jogos de destruição, poder e manipulação são preparados e executados de uma forma velada e precisa, ocasionando vítimas incautas e inocentes. A própria mulher, como já foi referido no capítulo anterior, está a cair na armadilha de um sistema assente em valores patriarcais, que a tornam ainda mais vulnerável:

Estamos agora em pleno século XXI. Quando pensávamos que os nossos direitos seriam respeitados na sua plenitude, a sociedade de consumo que ajudámos a construir infectou-nos a alma com um vírus que nos fez escravas de um padrão irresponsável de beleza. Nas últimas décadas assistimos a um assassinio colectivo da auto-estima das mulheres de todo o mundo. (Cury, *A Ditadura da Beleza* 105)

Assiste-se ainda a jogos de interesse político-económico, em que as grandes potências mundiais, (lideradas pela América), actuam como autênticas máquinas devoradoras, interessando-se aparentemente pelos destinos dos países mais pobres. Normalmente esta actuação falaciosa aparece revestida de uma intenção humanista de forma a controlarem a sua economia e recursos naturais. O seu lema é: para quê vivermos, senão para sermos mais ricos do que os outros e mais ricos do que éramos antes. O historiador inglês R.T. Tawney encontrou um nome para este tipo de sociedade do qual a América se tornou exemplo paradigmático: “Such societies may be called Acquisitive Societies because their whole tendency and interest and preoccupation is to promote the acquisition of wealth. The appeal of this conception must be powerful, for it has

laid the whole modern world under its spell. [...] it offers unlimited scope for the acquisition of riches” (citado em Singer, *How Are We to Live?* 87). Acumular dinheiro transformou-se num dever moral, sancionado pelo poder divino. Assim, como previne o enunciador textual em *The Secret of Shambhala. In Search of the Eleventh Insight*, a demanda e a acumulação de riqueza converteu-se em motivação sagrada no mundo actual, subjugado a grupos económicos cada vez mais restritos, e cuja avidez é indelével:

The forces of tyranny now are international and much more subtle, taking advantage of our dependency on technology and credit and a desire for convenience. Out of fear, they seek to centralize all technological growth into the hands of a few, so that their economic positions can be safeguarded and the future evolution of the world controlled. (51)

5. Moloch e seus reféns, ou como o mito de progresso económico se converte em alienação

Curiosamente, Silko também faz alusão em *Almanac of the Dead* ao deus da ganância, o insaciável Moloch (313), a governar a América, sacrificando tudo à sua volta apenas para satisfazer a sua fome de poder. Daí que o narrador descreva o sistema judicial americano como corrupto, ao pactuar com agentes policiais vorazes: “Greed is so ugly in the police, ‘ [...], ‘it is quite useless to talk about law and order if you can’t control greedy pigs” (655). Também os políticos enfermam da mesma doença de poder, conforme é denunciado pelo narrador: “[...] politics always went where the gold was” (179), e prognosticado pelos Índios, nos primeiros tempos de colonização, quando defendiam que o homem branco

sofria de uma doença de coração cuja cura dependia da aquisição de ouro. Peterson, em *Native American Prophecies*, salienta claramente tal facto, dando ao leitor uma visão crítica do desejo material voraz dos colonizadores: “After they had looted the vast golden treasure of central Mexico, the conquistadores, infected with ‘gold fever’, spread out to look for more” (170). Já numa passagem anterior, o narrador de *Almanac of the Dead* denuncia o *modus operandi* frio e cruel dos colonos para com os nativos daquele continente apenas para lhes extorquirem as suas riquezas: “They had been killing Indians right and left. It was war! It was white men coming to find more silver, to steal more Indian land. It was white men coming with their pieces of paper!” (116).

De facto, para além do desejo de mais e mais riqueza, os colonos, com a conivência do governo, violaram os tratados firmados com os Índios conforme relata o narrador, para se apoderarem das terras onde se localizavam as jazidas de metais preciosos: “The terms of the Treaty of Guadalupe Hidalgo had guaranteed protection for all land titles granted prior to the arrival of the U.S., but the treaty had been violated again and again by whites greedy for the best land” (237). Fromm corrobora esta ideia argumentando:

[...] most people in our culture are *greedy*:⁸ greedy for more food, drink, sex, possessions, power and fame. [...] what all people have in common is that they are insatiable and never satisfied. Greed is one of the strongest noninstinctive passions in man, and it is clearly a symptom of psychical dysfunctioning, of inner emptiness and a lack

⁸ Fromm, em *Escape from Freedom*, dá uma definição de *greed*: “Greed is a bottomless pit which exhausts the person in an endless effort to satisfy the need without ever reaching satisfaction” (115).

of a center within oneself. (*The Anatomy of Human Destructiveness* 208)

Realmente é duro para o homem contemporâneo encarar a verdade – não só ambiciona o que é fundamental para a sua sobrevivência, mas também tudo o que for susceptível de preencher o seu vazio interior, legado pelo modelo económico consumista⁹ e que está a apodrecer os alicerces em que foi construída a sua gloriosa civilização, como já referido no capítulo precedente. Este vazio é temporariamente preenchido por um relacionamento narcísico, através de uma nova aquisição ou simplesmente auferindo isto ou aquilo, transformando o consumismo em *alma mater* e motor da sua existência. E nada é feito para contrariar estas práticas sociais; bem pelo contrário, o próprio sistema económico incentiva os cidadãos a perseguirem apenas os seus interesses materiais como objectivo de vida, ocasionando uma profunda crise e metamorfose nos valores ético-morais: “Since our whole economic system rests on generating desires that the commodities can profitably satisfy, it is hardly to be expected that a critical analysis of the irrationality of desires would be popular” (261). É este claramente o entendimento de Redfield, como bem evidencia a sua observação: “[...] law and order and respect for human life are on their way out. The world is degenerating into a mob mentality, ruled by envy and revenge and led by shrewd charlatans, and it’s too late to stop it. But do you know what? Nobody really cares” (*The Tenth Insight. Holding the Vision* 45).

Na verdade, o ser humano, totalmente imerso numa sociedade assente no mito do progresso e na demanda da felicidade através da riqueza material, fica

⁹ Neil Clark foca ao longo do seu artigo, “How We Forgot the Art of Loving”, a ideia de que “a society that is driven by rapacious commercialism, which lauds and promotes the cult of self, and which quantifies success in purely material terms, will always produce less love and therefore more unhappy people than one which places human needs first” (3).

prisioneiro dos objectos, das máquinas e da sua própria avidez.¹⁰ Ainda segundo o psicanalista Fromm, a frustração dos desejos do sujeito poderá despoletar a agressividade inata que, ao longo da história humana, tem estado na origem dos conflitos sociais (*The Anatomy of Human Destructiveness* 208). De igual forma, o etnologista holandês, Nikolaas Tinbergen, ao comparar o instinto de agressão nos humanos e nos animais, destaca a faceta predadora do ser humano¹¹ concluindo que “[...] he [man] is, among the thousands of species that fight, the only one in which fighting is the most disruptive. Man is the only species that is a mass murderer, the only misfit in his own society” (“On War and Peace in Animals and Man” 1415).

6. Da alienação à pulsão para a morte ou destruição: olhares psicanalíticos

Jung corrobora com a opinião de Tinbergen afirmando, de uma forma directa, que há no homem uma propensão patológica para cometer homicídios e actos de violência caracterizados por extrema crueldade, contra todos aqueles considerados adversários, ou que não vivam do mesmo modo, ou não professam a mesma crença religiosa: “There is an awful demon in man that blindfolds him, that prepares awful destruction” (Sabini, *The Earth Has a Soul: The Nature Writngs of C. G. Jung* 21). Nesta mesma linha de pensamento, Freud advertia que o poder tecnológico do homem sobre as forças da natureza, conjugado com os seus instintos de agressão e auto-destruição poderiam conduzi-lo a uma guerra

¹⁰ Fromm refere que “The major motivations of man are his rational and irrational passions: the strivings for love, tenderness, solidarity, freedom, and truth, as well as the drive to control, to submit, to destroy; narcissism, greed, envy, ambition” (*The Anatomy of Human Destructiveness* 266).

¹¹ Também já Fromm referia que “Man is the only mammal who is a large-scale killer and sadist” (103).

sem tréguas da qual não restariam sobreviventes (*Civilization and its Discontents* 110). Segundo o pai da psicanálise, o homem põe as novas conquistas científicas ao serviço da sua necessidade de agressividade. E, com profundo pesar, Freud refere: “When the community no longer raises objections, there is an end, too, to the supression of evil passions, and men perpetrate deeds of cruelty, fraud, treachery and barbarity so incompatible with their level of civilization that one would have thought them impossible” (citado em Humphrey, *In a Dark Time* 62).

De facto, até ao final do século XX, o número de pessoas que soçobraram por morte violenta às mãos de outros seres humanos elevou-se até mais de cem milhões.¹² Laing, em 1967, no seu *bestseller The Politics of Experience*, denuncia esses números: “Normal men have killed perhaps 100.000.000 of their fellow normal men in the last fifty years” (24). Perante estes dados, poder-se-á aquilatar que o século passado foi palco de acções nocivas, próprias de uma civilização disfuncional, totalmente fragmentada e perturbada, como se comprova através das actuações das sociedades totalitárias da Alemanha Nazi sob o domínio de Hitler, da Itália de Mussolini, do comunismo soviético imposto por Estaline e seus herdeiros, bem como dos conflitos no Kosovo, sem esquecer o regime de Khmer Rouge no Camboja, um dos piores genocídios da História, em que um quarto da população do país foi dizimado, entre muitos outros exemplos.¹³ Porém, também

¹² Segundo o *Relatório do Desenvolvimento Humano do PNUD-ONU* de 2005, os custos dos conflitos em vidas humanas crescem constantemente e do século XVI para o século XX houve um acréscimo de 4,2%, que corresponde a 109. 700. 000 milhões de mortos (Fromm, *The Sane Society* 175).

¹³ Darfur, Birmânia, Congo, Singapura, Indonésia, Tibete, Timor, povos da Amazónia, Curdos, etc. Refira-se também o massacre de Srebrenica considerado o maior assassinato em massa da Europa desde a Segunda Guerra Mundial, e é considerado por muitos como um dos eventos mais terríveis da história europeia recente. Foi o primeiro caso legalmente reconhecido de genocídio na Europa depois do Holocausto. De acordo com o Tribunal Criminal Internacional para a antiga Jugoslávia (*International Criminal Tribunal for the former Yugoslavia - ICTY*), as forças sérvias, ao tentarem eliminar uma parte da população bósnia, cometeram o crime de genocídio. Pretenderam a extinção de 40 mil bósnios que viviam em Srebrenica, um grupo emblemático dos bósnios em geral (Jan Both. “Srebrenica War Crime.” 5 de Fevereiro de 2009 <<http://www.srebrenica-report.com/defense.htm>>).

a Antiguidade e a Idade Média foram férteis em acontecimentos nefastos para a Humanidade, ainda que os efeitos tenham sido mais moderados, dadas as limitações tecnológicas existentes na altura. Como argumenta Fromm:

In these outbursts of destructiveness and paranoid suspicion, however, we are not behaving differently from what the civilized part of mankind has done in the last three thousand years of history. According to Victor Cherbuliez, from 1500 B.C. to 1860 A.D. no less than eight thousand peace treaties were signed, each one supposed to secure permanent peace, and each one lasting on an average two years. (*The Sane Society* 4)

Interpretando os factos anteriormente relatados à luz da psicanálise Kleiniana e Lacaniana e, pressupondo que a sociedade é comparável a um organismo, onde cada órgão tem uma função específica, poder-se-ia depreender que, à semelhança do que acontece com o sujeito que é constantemente acometido de receio de ser destruído, interna ou extrinsecamente, também sobre a sociedade paira o fantasma do medo de se transformar em *corps morcelé*.¹⁴ Daí que os actos de violência se tenham vindo a tornar ainda mais generalizados. Cada grupo procura preservar a sua integridade atacando e destruindo o *outro*, que representa, para si, uma possibilidade e uma ameaça de destruição. Porém, começa-se a perceber que, alguns anos depois do *terminus* da chacina recíproca, os inimigos de ontem são agora os amigos, e os amigos de ontem passaram a ser os inimigos, num verdadeiro jogo de interesses pelo poder. Enquanto isso

¹⁴ A ideia do corpo mutilado, “le corps morcelé” como foi designado por Lacan, é reveladora de que todo o sujeito vive atemorizado com o receio do aniquilamento do corpo físico e tem merecido a atenção de grande parte dos psicanalistas. (*Écrits* 78)

acontece, milhões de pessoas inocentes são destruídas, não em virtude de algo que tivessem feito, mas simplesmente em virtude de interesses políticos. Realmente, constata-se que o medo, a ganância e o desejo de poder continuam a ser as forças psicológicas que sustentam a guerra e a violência entre nações, tribos, religiões e ideologias. Fromm, face à desumanidade que impera nas sociedades contemporâneas, questiona-se até que ponto a humanidade é sã:

Can we be sure that we are not deceiving ourselves? Many an inmate of an insane asylum is convinced that everybody else is crazy except himself. Many a severe neurotic believes that his compulsive rituals or his hysterical outbursts are normal reactions to somewhat abnormal circumstances. What about ourselves? (*The Sane Society* 3)

7. Steiner, Todorov, Tolle e Lovelock diagnosticam a revolta iminente de Gaia

Perante a indagação de Fromm, George Steiner provavelmente responderia inequivocamente que a humanidade é enferma. Esta faceta negra das sociedades contemporâneas é, como já tem vindo a ser referido, reiteradamente condenada pelo narrador de *Almanac of the Dead*.

Na sua obra inquietante, *No Castelo do Barba Azul*, refere que acabámos de sair de um período da história em que milhões de homens, mulheres e crianças foram reduzidas a cinzas, no entanto, actualmente, em diferentes locais do mundo, há comunidades que são de novo incineradas, torturadas e deportadas (56). Diante de tamanha ignomínia, Steiner tece uma dura crítica ao *ethos* da cultura contemporânea que parece incapaz de sustentar a barbárie:

Para Voltaire e Diderot o clima de bestialidade dos nossos conflitos nacionais e sociais pareceria um regresso demente à barbárie. Para a maioria dos homens e mulheres esclarecidos do séc. XIX a previsão segundo a qual a tortura e o massacre dentro de pouco tempo seriam de novo endémicos na Europa “civilizada” teria parecido um gracejo de pesadelo. (57)

Infelizmente não foi, e o gracejo deu origem a um pesadelo ainda maior, em que, segundo Steiner, os campos de concentração e de extermínio do século XX numa época supostamente evoluída do ponto de vista racional são o testemunho real e vivenciado da criação do Inferno à superfície da Terra. De acordo com este ensaísta e crítico literário, o campo de extermínio é comparável, muitas vezes até com requintes de maior crueldade, às imagens e crónicas do Inferno que encontramos na Arte e Pensamento europeus entre os séculos XII e XVIII. É como se, ao longo destes seiscentos anos, a imaginação do artista se tivesse alimentado das visões de corpos de sujeitos condenados, estropiados, torturados, num cenário de chicotes e algozes, de fornalhas e cheiros nauseabundos.

Na perspectiva de Steiner, uma sociedade que não cultiva realmente os grandes ideais humanistas e espirituais embarcará novamente em actos de violência e auto-destruição. Sem dúvida que este vaticínio está correcto, tendo em conta toda a panóplia de acontecimentos dramáticos que têm ocorrido e constatando-se que o século XXI continua a ser palco de confrontos bélicos cada vez mais sérios e generalizados. Muitos dos confrontos não têm objectivos reais a não ser alimentar toda uma indústria de guerra¹⁵ tão necessária à economia dos

¹⁵ Einstein refere que “A guerra é a coisa mais desprezível que existe. Preferia deixar-me assassinar a participar desta ignomínia” (*Como Vejo o Mundo* 9).

países ricos e, em particular, à economia americana¹⁶, como denuncia Fromm: “Right now our economic system is functioning very well, because, among other reasons, we spend billions of dollars per year to produce armaments. Economists look with some apprehension to the time we stop producing armaments” (*The Sane Society* 5). Esta faceta sado-masoquista continua a ser inscrita no inconsciente humano. Obtém-se da morte ou do sofrimento de alguém o alimento que sacia a avidez político-económica proveniente da predatória necessidade de possuir mais e mais. Há como que uma cegueira egóica devido à qual a Humanidade não se apercebe de que, regra geral, as sociedades ocidentais têm vindo a instituir uma cultura de agressão e violência, ou seja, – uma cultura de desamor. Daí que Eckhart Tolle, em *Um Mundo Novo*, afirme:

Se a História da Humanidade fosse o historial clínico de um único ser humano, o diagnóstico teria de ser: ilusões paranóicas crónicas, uma propensão patológica para cometer crimes e actos de violência extrema e crueldade contra aqueles que são considerados “inimigos” [...]. Uma demência criminosa com breves intervalos de lucidez. (17)

Será bom recordar que a questão da crueldade não é apanágio das sociedades ocidentais; os sacrifícios humanos estiveram sempre presentes nas civilizações pré-colombianas. Os Astecas, entre tantos outros povos nativos, tinham rituais sanguinários de uma crueldade atroz, e a guerra fornecia-lhes os prisioneiros para os sacrifícios. Só que se esperava melhor da civilização do

¹⁶ Joseph Nye Jr., professor na Universidade de Harvard e autor do livro *The Paradox of American Power*, escreveu: “A máquina de guerra americana cresceu tanto que está dominando a economia, influenciando a sociedade e, certamente, moldando a maneira como a actual geração de americanos encara a vida” (14 de Dezembro 2009 <http://veja.abril.com.br/260303/p_058.html>).

século XX. Os actos de violência e agressividade são perpetrados em nome de supostos ideais de patriotismo e religiosidade montados por uma máquina ideológica eficaz e poderosa. Se recapitularmos todos os horrores vividos pela Humanidade, recordar-nos-emos que as deportações e os massacres de populações civis, os campos de concentração, onde existiam não só a fome e as epidemias, como também os maus tratos e as torturas, as devastações cegas e sistemáticas, foram e são classificados e utilizados como métodos habituais de guerra, tendo-se encontrado numerosos juristas a legitimar esse novo “Direito” e a equiparar justiça com meras actuações policiais. Assim, perante tantos crimes acobertados de forma falaciosa, Todorov critica os sistemas políticos, entre os quais o americano, que funciona como polícia do mundo:

So why talk about universal justice, when what is really at stake is our own interest? It is the impression of double standards that provokes the rest of the world’s distrust. If so many people in the world today try to find hidden motives for American action, it is not because the United States fights injustice but because it does so in a highly selective manner – intervening here but not there. If these people are resentful of the United States, it is not because the American government defends peace, prosperity, and liberty for all, but because these noble ideals are perceived as a mere mask for self-serving objectives, be they material or political. (*Hope and Memory* xx)

Em suma, poder-se-á depreender que a História da Humanidade é, em certa medida, uma história de loucura, com muitas e significativas evidências de

exaustão espiritual, entre as quais a existência de guerras insanas, o consumo de droga, os homicídios, o abuso sexual, a pedofilia, o tráfico humano.

Concomitantemente existe a exaustão ambiental, como afirma James Lovelock no seu mais recente livro, *The Revenge of Gaia*. Este cientista alerta para o facto de que, dentro em breve, a Humanidade, para além dos problemas atrás expostos, irá confrontar-se com um novo tipo de problema, denominado de “refugiados do clima”, e simultaneamente com um agravamento da escassez de alimentos, estando assim comprometida a sobrevivência futura do homem. De facto, tanto Lovelock como os especialistas ambientais prevêem que o aquecimento do planeta poderá provocar nos próximos anos o êxodo de dezenas de milhões de “refugiados do clima”, expulsos de suas terras não só pelas secas e pelas doenças daí decorrentes, mas também pela subida dos níveis do mar. Segundo Yvo de Boer, secretário executivo da Convenção da ONU sobre mudanças climáticas (UNFCCC), o número de pessoas que, devido às alterações climáticas, abandonaram os seus países de origem é praticamente equivalente ao número de refugiados tradicionais e acredita-se que “os números crescerão verdadeiramente, à medida que os efeitos das mudanças climáticas sejam mais perceptíveis.”¹⁷ E, profeticamente, Lovelock questiona: “Do we have the food and shelter needed when cities such as London, Calcutta, Miami and Rotterdam become uninhabitable?” (199). De facto, as consequências da destruição ambiental (poluição atmosférica, redução da camada do ozono, efeito de estufa, perda de espécies vivas, deflorestação) fazem-se sentir tão repentinamente que se torna difícil reconhecê-las de imediato, compreender as suas implicações e,

¹⁷ Marlowe Hood. “Aquecimento global poderá deixar milhões de ‘refugiados do clima’”. 20 de Dezembro 2009 <<http://noticias.uol.com.br/ultnot/afp/2007/04/06/ult34u178189.jhtm>>. Cf Kovel, *The Enemy of Nature* 13.

naturalmente, encontrar soluções. Daí a pergunta relevante de Lovelock quanto ao destino da nossa Civilização qualificada por ele de moribunda, já que a esperança de cura de Gaia está a ficar cada vez mais remota: “So is our civilization doomed, and will this century mark its end with a massive decline in population, leaving an impoverished few survivors in a torrid society ruled by warlords on a hostile and disabled planet?” (*The Revenge of Gaia* 194). Perante a probabilidade de o homem estar a caminho da extinção se não refizer a sua conduta para com Gaia, Lovelock questiona-se acerca da capacidade dos governos mundiais para reverter tal situação, considerada por muitos cientistas como dramática: “Can the present-day democracies, with their noisy media and special-interest lobbies, act fast enough for an effective defence against Gaia?” (196). Embora este cientista pense que os governos não estão a responder de uma forma satisfatória às ameaças ambientais, nota-se no seu discurso uma remota esperança no amanhã.

8. Da realidade à ficção: o mesmo olhar de ferida/revolta em Silko e em autores de diversas inserções culturais

Por sua vez, a resposta do enunciador textual de *Almanac of the Dead*, através do Barefoot Hopi, à indagação de Lovelock, é negativa, uma vez que ele consegue pressentir, através dos sinais evidentes de exaustão ambiental, a severidade da Terra-Mãe para com homens e mulheres excessivamente ambiciosos e calculistas que, na sua total cegueira, desafiam as leis da Natureza. De repente, todos os elementos naturais, violados e feridos de morte, se irão insurgir contra os maus tratos que lhes têm sido infligidos:

All the riches ripped from the heart of the earth will be reclaimed by the oceans and mountains. Earthquakes and volcanic eruptions of enormous magnitude will devastate the accumulated wealth of the Pacific Rim. Entire coastal peninsulas will disappear under the sea; hundreds of thousands will die. The west coast of the Americas will be swept clean from Alaska to Chile in tidal waves and landslides. Drought and wildfire will rage across Europe to Asia. Only Africa will be spared. (734-735)

Assim, de acordo com este Índio, tal cenário apocalíptico, consequência dos crimes ecológicos de uma sociedade fútil e irresponsável, não tardará a manifestar-se.

De igual modo, no contexto real, este cenário aterrador é evocado pela imagem tenebrosa de Lovelock sobre o verosímil fim da espécie humana, em que as condições climáticas se equiparam às de um Inferno: “so hot, so deadly that only a handful of the teeming billions now alive will survive” (*The Revenge of Gaia* 189). Face a esta probabilidade assustadora baseada em dados científicos e criteriosa investigação, muito semelhante à mensagem de *Almanac of the Dead*, Lovelock discorre que “It would be easy to think of ourselves and our families as incarcerated in a planet-sized condemned cell – a cosmic death row – awaiting inevitable execution” (190). A esta descrição medonha, alia-se a comparação que Lovelock faz da Terra-Mãe, Gaia, com uma deusa mítica, implacável na sua actuação, pronta a fazer justiça: “We now see that the great Earth system, Gaia, behaves like the other mythic goddesses, Khali and Nemesis; she acts as a mother who is nurturing but ruthlessly cruel towards transgressors, even when they are her progeny” (188). Convém referenciar que no arquétipo da Deusa criadora e destruidora, se configura a figura da Deusa-Mãe positiva, aquela que

gera os mundos, os mantém e absorve, num ciclo incessante de abertura (expansão) e fechamento (apropriação), compassiva, feminina, fonte de toda a vida, fecundidade e doçura, e aquela outra figura, que representa o papel da deusa destruidora – incarnada pela deusa Kali, da tradição hindu¹⁸ – de um feminino mais destrutivo que criador, que antes de criar de novo, semeia, de uma forma cruel e tenebrosa, a destruição e a morte. Gaia, à semelhança do arquétipo da Deusa, não é nem uma mãe desvelada que tudo consente, nem uma donzela frágil e delicada. Forte e segura, no entanto, materna, mantém o equilíbrio do mundo quando as suas leis são respeitadas, mas torna-se cruel quando destrói os violadores. Assim, a Terra-Mãe assegura a manutenção, no planeta, das condições necessárias à sobrevivência do homem. Se os homens se intrometerem no seu caminho, catástrofes maiores poderão surgir e, conseqüentemente, eliminar a humanidade de uma forma assustadora: “We have in a sense stumbled into a war with Gaia, a war that we have no hope of winning” (140).

Perante este cenário inquietante em relação ao futuro da Civilização humana, cada vez mais escritores, à semelhança de Silko, procuram consciencializar o leitor para a crise ambiental que a Terra atravessa, no desejo de se criar um novo paradigma, isto é, um paradigma ecológico baseado numa ética ambiental (focado por Momaday, ao longo da sua vasta obra), caso contrário os alicerces para um futuro humano salutar e belo estarão para sempre comprometidos. De entre eles, é de referir José Rodrigues dos Santos que, no seu romance, *O Sétimo Selo*, transporta o leitor numa impressionante viagem às

¹⁸ Na tradição hindu, Kali, a deusa tríplice, representa as divisões do ano hindu, as três fases da lua, os três segmentos do cosmos, os três períodos da vida e as três sacerdotisas (Yoginis, Matri e as Dakini) e os respectivos templos. Ela controla as linhas da Criação, Preservação e Destruição e incorpora o passado, o presente e o futuro. No paganismo, Kali simboliza a Natureza e a verdadeira força feminina.

maiores ameaças ambientais, que se erguem à sobrevivência da Humanidade, conducentes ao apocalipse. Utilizando informação histórica, técnica e científica verídica, o escritor discorre através da personagem ficcional Nadezhda, estudante de climatologia, na Universidade de Moscovo, sobre a mudança do clima do planeta e a consequente subida das águas do mar que poderá ocasionar o desaparecimento de países inteiros:

“Se a temperatura média do planeta subir cinco graus, e vai subir, podes ter a certeza de que haverá regiões que se tornarão inabitáveis, sem dúvida nenhuma. [...]: desde que em 1850 se começaram a fazer registos das temperaturas, onze dos doze anos mais quentes de que há memória ocorreram depois de 1995. As consequências da continuação desta tendência são catastróficas. Para começar, o nível do mar irá subir, o que [...] se revelará desastroso.” [...]

“Olha, bastam cinquenta centímetros para engolir toda a Polinésia.” [...]

“Desde o início do século XX, e por causa do aquecimento global, o nível do mar já subiu dezassete centímetros. Mas o problema é que irá subir mais do que isso. “ (199)

Numa passagem posterior, Nadezhda divide com Tomás, um historiador, a sua apreensão perante os sinais evidentes de exaustão ambiental, ao mesmo tempo que o elucida sobre as preocupações de Filhka, um cientista português, acerca do destino da humanidade:

“O Filhka tinha uma maneira terrível de descrever o que nos espera ainda neste século.” Abanou a cabeça. “Usava uma palavra assustadora.”

“O quê?”

A russa respirou fundo e voltou a encarar Tomás.

“Apocalipse.” (209)

A palavra apocalipse, tantas vezes reiterada em *Almanac of the Dead*, carece no romance de Rodrigues dos Santos da conotação marcadamente escatológica que encontramos na obra de Silko. Porém, Tomás, depois de ter sido confrontado com as previsões alarmantes dos cientistas da ONU, também questiona a capacidade de se evitar a tão profetisada hecatombe ecológica: “Primeiro em Quioto, depois em encontros que fomos tendo ao longo do tempo, nós os quatro fomos conversando sobre o maior desafio que a humanidade hoje enfrenta: será possível impedir o apocalipse?” (257). Estas personagens romanescas, perante os sinais evidentes de catástrofes futuras, criticam, à semelhança de Lovelock, a acção negligente dos governos e o modo infantil como o cidadão comum reage perante os problemas ecológicos que assolam o planeta Terra. De facto, de uma forma inconsequente, os governos, apesar de todos os sinais alarmantes, continuam a olhar para a Terra como se tratasse de uma mercadoria em liquidação, utilizando a filosofia do *laissez-faire*, sem se preocuparem com o destino das gerações vindouras. Cada vez se torna mais evidente que a geração actual está, de forma displicente, a comprometer o futuro dos seus filhos e netos, que irão herdar um “deserto” em vez do “jardim” que os antepassados nos legaram.

Em *Almanac of the Dead*, o Juiz Arne, cúmplice de Leah, é o símbolo desta sociedade individualista e narcisista, que só reconhece a satisfação imediata dos

seus desejos: “He had seen the evidence, the exhibits by hydrologists, in the rights lawsuit. Arne didn’t care; he would probably not live to see it: Tucson and Phoenix abandoned by the hundreds of thousands after all the groundwater had been consumed” (651). Perante esta atitude do Juiz, reflexo da cultura actual, não deixam de ter relevância as palavras de Herman Daly: “Há algo de profundamente errado em tratar a Terra como se fosse um negócio em liquidação” (citado em Al Gore, *A Terra à Procura de Equilíbrio* 272), que podem equiparar-se às vozes condenatórias dos cientistas em *O Sétimo Selo*, assim como das personagens de sangue índio em *Almanac of the Dead*.

Na perspectiva de Lovelock, tudo isto sucede porque a maior parte das pessoas vive em centros urbanos e, por isso, dificilmente contempla ou ouve a natureza. O único retrato que as populações urbanas têm do mundo natural é o que os programas televisivos lhes proporcionam sobre a vida selvagem, ou a visão dos astronautas, que observam a Terra a partir do espaço:

The Earth was never seen as a whole until astronauts viewed it for us from outside, and then we saw something very different from our expectation of a mere planet-sized ball of rock existing within a thin layer of air and water. Some astronauts, especially those who travelled as far as the moon, were deeply moved and saw the Earth itself as their home. (*The Revenge of Gaia* 174).

De facto, para muitas pessoas, a imagem da Terra, a partir do espaço exterior, teve o impacto de um ícone – uma imagem imbuída de energia sagrada, a jóia suprema da criação para a qual o astronauta Edgar Mitchel chama a atenção, na sua alocução a bordo da cápsula da *Apollo* 14, em 1971, um autêntico hino de louvor ao Universo e ao planeta Terra: “[...] olhei pela janela

para o espaço, as estrelas e o planeta de onde viera e, subitamente, senti o universo como um ser inteligente, carinhoso e harmonioso. Também compreendi que a Terra é uma jóia do cosmos, um lugar para venerar e preservar” (citado em Elgin, *Simplicidade Voluntária* 11).

Já na visão dos anciãos índios, a ruína da Terra-Mãe acontece porque os Europeus e seus descendentes vêem o planeta como um organismo destituído de vida e, por isso, passível de ser manipulado a seu belo-prazer, independentemente das repercussões que esta conduta possa desencadear. O Índio, por sua vez, vê a Terra como um local abençoado, onde vagueiam os espíritos dos seus antepassados e a sua linha de actuação habitual patenteia o seu respeito por uma Natureza que considera viva e sagrada. Nesta lógica de pensamento, a cegueira dos Brancos para com a Natureza é entendida por eles como uma cegueira espiritual, – “A sort of blindness to the world” (*Almanac of the Dead* 224) -, inaceitável segundo a sua mundivisão, uma vez que o mundo natural é, do seu ponto de vista, indissociável da própria vida. Todos os elementos da Terra, os homens, os seres vivos e não vivos, devem coexistir em equilíbrio e harmonia cósmica de modo a formarem um Todo Unitário. E, por isso, Silko afirma que o ser humano, ao olhar para o Cosmos, está a olhar para dentro dele próprio:

I wonder how we can ever have a planet where people live in peace if people don't seek out their place in the Mystery. I wonder how we can ever have peace in this world if people no longer feel their connectedness in the Great Holy Mystery. I wonder if we live in a land that will someday be called a place without vision. (Silko, “The Indian with a Camera” 7)

Ao contrário de Silko, a sociedade ocidental, ao acreditar que está dissociada da Terra-Mãe, esquece o seu lugar no ciclo natural da vida e desvaloriza-a mais facilmente. Por isso, destruir vidas através de guerras insanas, como já foi referido anteriormente, e delapidar a terra são duas questões intimamente ligadas, porque enquanto não se compreender que toda a vida é preciosa, continuar-se-á a debelar a comunidade humana bem como o mundo natural, porque, como disse um dia Albert Schweitzer: “se um homem perde o respeito por uma parte da vida, em breve perderá o respeito por tudo da vida” (citado em Elizabeth Prophet, *As Profecias de Saint Germain* 108).

Assim, não é de estranhar que, no mundo ficcional de *Almanac of the Dead*, os descendentes dos Europeus, face ao lastro de dor e destruição que perpetraram, sejam rebaixados por Silko e tidos como “Eurotrash oligarchy”, “sweat hogs of capitalism”, “vampires and monsters”, or “heartless and craven” habitando “cities of werewolves” (289, 312, 488, 313), os verdadeiros saqueadores da Terra-Mãe. Comprometem todos os elementos vitais da natureza, isto é, a própria vida devastando os principais recursos naturais, tirando o máximo proveito da terra e deixando para trás aterros químicos tóxicos, cursos de água poluídos, derrames de petróleo nos oceanos e resíduos nucleares que se irão manter letais durante dezenas de milhares de anos: “The Europeans had managed to dirty up the good land and good water around the world in less than five hundred years” (415).

Por sua vez, no mundo real, a partilhar da mesma opinião de Silko e de Rodrigues dos Santos, surge Bill McKibben, escritor e ambientalista, salientando o facto de, pela primeira vez na história da nossa espécie, já não existir um mundo natural imune aos efeitos da mão humana: “Not in the Adirondacks, nor in the rainforests of the Amazon, not even on the Antarctic ice-cap, can one get away from the effects of human civilization” (*The End of Nature* xiii). Tal como os

anciãos índios, McKibben afirma peremptoriamente que o homem mutilou a Natureza, aquele mundo totalmente independente do humano, permanente e inexpugnável, que o acolheu com toda a benignidade no seu seio, “We have killed off nature” (104). O indivíduo, através de um processo lento de conquista, apropriação e domesticação da Natureza assenhoreou-se paulatinamente de todo o Planeta Terra, de tal forma que “each cubic yard of air, each square foot of soil, is stamped indelibly with our crude imprint, our X” (104). McKibben, em muitos dos seus livros, como *American Earth*, *Fight Global Warming Now*, *The End of Nature*, entre muitos outros, profetiza o processo inverso de sublevação. A ordem que se instala é o caos, que desencadeia um conflito entre duas forças, o conflito entre a civilização e a Natureza, fruto da inconsciência do Homem, conducente ao que Leslie Silko vaticina em *Almanac of the Dead* como uma limpeza purificadora apocalíptica: “Mother Earth would punish those who defiled and despoiled her. Fierce, hot winds would drive away the rain clouds; irrigation wells would go dry; all the plants and animals would disappear. Only a few humans would survive” (632).

Esta dicotomia entre Homem e Natureza é percebida por McKibben como uma relação avassaladora terminando num divórcio lancinante, na qual as partes intervenientes entram em ruptura, como ilustra a passagem por ele referida de uma forma metafórica: “the ex-husband turns up drunk and wav[es] a gun” (*The End of Nature* 104), desencadeando danos irreversíveis. E, assim, tem acontecido. Actualmente, a humanidade está a sofrer perdas irremediáveis, tanto a nível de vidas humanas como de bens materiais e económico, ao ser confrontada, cada vez mais frequentemente, com terremotos, *tsunamis*, furacões, seca, chuvas diluviosas, sendo estes desastres naturais percebidos por muitos ambientalistas como retaliação da Natureza. Por exemplo, em Março de

2011, no Japão¹⁹, o homem sentiu-se encurralado na sua pequenez, ao ter de enfrentar um sismo de magnitude 8,9 (o mais forte registado no Japão em cento e quarenta anos), seguido de um *tsunami*, num verdadeiro cenário dantesco. A natureza, de uma forma implacável, sem se fazer anunciar, “presenteia” toda a Humanidade com cenas de uma violência inusitada. De repente, todos os elementos naturais, violados e feridos de morte, se insurgem contra os maus-tratos que lhes têm sido infligidos, tal como Silko profetiza em *Almanac of the Dead*.

Regressando ao mundo ficcional, constata-se que Silko, para enfatizar a ideia, já defendida anteriormente, de que a cultura dos Brancos é a personificação do Mal, coloca, de uma forma dilucidada, a cidade de Tucson no centro do enredo do seu romance²⁰, dado que Tucson é símbolo de decadência ambiental e social, conforme perpetrada pelos colonos europeus e, daí, a denominação de “city of thieves. Third generation burglars and pimps turned politicians” (386). O narrador desvela um verdadeiro sub-mundo, onde a ignomínia impera:

In Tucson, the big thieves hanged the little thieves. It was that simple. In Tucson money talked louder than bullets. In Tucson a man might dare you to shoot him; but no man in Tucson ever refused a hundred-dollar bill. For five hundred dollars “trash” in Tucson would shoot their own brothers. (434)

¹⁹ António Carneiro. “Tsunami atinge o Japão”. 11 de Março de 2010 <<http://www1.rtp.pt/noticias/?t=Tsunami-atinge-o-Japao.rtp&article.htm>>.

²⁰ Nas palavras de Mary Ellen Snodgrass, o texto segue um padrão que o crítico Carl Abbot denomina “a dozen of out-of-control life stories ... all with lives intersecting in Tucson” (*Leslie Marmon Silko. A Literary Companion* 47). E, mais adiante, Snodgrass, acrescenta: “The disaffected populations converge on Tucson, the story’s geographic anchor. Myriad characters, like pilgrims to the shrine of St. Thomas à Becket in Geoffrey Chaucer’s *Canterbury Tales*, bring with them their individual, socio-economic, and ethnic agendas” (48-49).

O enunciador textual pretende evidenciar que todo o declínio existente em Tucson chegou com os colonos, que transformaram a cidade em centro de contrabandistas, assassinos e governantes corruptos. No espaço de uma geração, as suas famílias tinham-se tornado as mais importantes da região, graças ao dinheiro proveniente das *Apache wars*: “Tucson had families of thieves going back three generations; they had been stealing from the the U.S. government since the Apache Wars” (434).

Tudo em Tucson é, em sentido figurado, prenúncio de decadência e morte. A água que antes da chegada dos Europeus era fresca e abundante, como o próprio nome *Tucson* em Papago confirma: “plentiful fresh water” (Laura Coltelli, *Almanac of the Dead* 129), agora é escassa tornando ainda mais negro um quadro onde a marca da desolação era indelével: “All the big shade trees in Tucson had died as the water table plunged precipitously” (Silko, *Almanac of the Dead* 738). Perante este grave problema, a vida em Tucson está condenada ao fracasso: “Tucson was desperate. Attorneys for the City of Tucson had unsuccessfully sued to stop a network broadcast that called Tucson a ‘ghost town’ or ‘ghost city.’ People didn’t want to see empty storefronts and empty houses; empty buildings scared people off” (661-662). Por todo o lado, vagueavam pessoas sem-abrigo, sem qualquer esperança de melhores tempos, como se a sociedade americana estivesse a perder todo o sentido de um bem comum. À ruína climática junta-se a derrocada psicológica e física dos habitantes de Tucson.

Neste contexto, surge Leah, indiferente aos problemas sociais ocasionados pela falta de água em Tucson, pensando apenas no protótipo de cidade que, em breve, construirá naquela região, sacrificando a pouca água existente: “The ‘others’ had to live someplace; let it be Tucson. Leah didn’t care how cheap real estate was; all she saw were dingy, decaying storefronts and defunct shopping malls in Tucson. Tucson had been rundown too long; forget Tucson and start over”

(662). Indiferente à degradação ambiental e social que a voracidade dos seus interesses individualistas e egoístas causou, apressa-se de imediato em encontrar novos objectos de satisfação da sua sede hedonista, à semelhança de Serlo, (seguidista de uma ideologia que apregoa a supremacia branca e deseja acabar com Mestiços e Negros), que planeia viver numa estação espacial, longe da anarquia criada pela falta de bens essenciais. Por isso, numa passagem posterior, denominada de “Alternative Earth Units”, o narrador faz referência à construção de módulos espaciais como um instrumento de sobrevivência e refúgio de um Planeta que, segundo o ponto de vista de Serlo, está exaurido:

In the end, the earth would be uninhabitable. The alternative modules would be loaded with the last of the earth's uncontaminated soil, water, and oxygen and would be launched by immense rockets into high orbits around the earth where sunlight would sustain plants to supply oxygen, as well as food. (542)

Deste modo, os detentores de poder e riqueza, obreiros do caos social e ambiental vigente, já se imaginam a viver como sempre viveram, faustosa e futilmente, de acordo com um padrão de luxo imoral:

Lazily orbiting in the glass and steel cocoons of these elaborate “biospheres,” the rich need not fear the rabble while they enjoyed their natural “settlings” complete with freshwater pools and jungles filled with rare parrots and orchids. The artificial biospheres were nothing more than orbiting penthouses for the rich. Three thousand eight hundred species of flora and fauna are required for each artificial biosphere to attain self-sufficiency. (728)

Porém, todos estes sinais de supremacia e domínio sobre a Terra não passam de meras ilusões, pois estes sujeitos frios e calculistas continuarão dependentes da Terra-Mãe que está depauperada, porque foi mal tratada por eles. Para subsistirem, eles têm de permanecer ligados à mãe moribunda, por uma espécie de cordão umbilical, de forma a receberem os suportes vitais à sua sobrevivência: “The orbiting biospheres will require fresh air and fresh water supplies from time to time; giant flexible tubes will drop down from the sky to suck water and air from the earth” (728). E, numa luta “titânica” pela sobrevivência, poder-se-á imaginar a tentativa desesperada dos verdadeiros filhos da Terra-Mãe para cortar esses cordões “vampirescos” que os estão a privar do alimento que a Terra-Mãe contém. Por isso, não admira que os *eco-warriors* estejam determinados a recorrer a qualquer acção para libertar a Terra-Mãe do jugo dos “vampiros” ainda que correndo o risco de perder as suas vidas, conforme afirmam perante uma audiência multi-racial em Tucson, preocupada com a salvação do Planeta: “If the people on earth attempt to destroy or sabotage the giant feeding tubes, lasers from satellites and space stations will destroy the rebels and rioters” (728). Corajosamente, estes guardiões da Terra preparam-se para o confronto: “This is war. We are not afraid to die to save the earth!” (728).

É tempo de libertar a Terra e os seus legítimos herdeiros, qualquer que seja a sua raça, de uma vida de dominação e dor, sem dignidade e sem esperança num futuro melhor. Daí que o discurso da mulher “eco-warrior”, secundado pelo dos seus companheiros de luta, esteja impregnado de ira e revolta, ao descobrir que os preparativos finais para que os “vampiros” deixem a Terra-Mãe estão concluídos e o tempo escasseia para fazer abortar a sua acção predadora. Há um sentimento geral de que, a partir desse momento, tudo pode piorar! E, por isso, importa agir de forma célere, atendendo a que “ [...] plans had already been made for the final abandonment of earth. At the end, the last of the

clean water and the uncontaminated soil, the last healthy animals and plants, would be removed from earth to the orbiting biospheres to 'protect' them from the pollution on earth" (728).

O cenário apocalíptico anteriormente descrito parece retirado de um filme de ficção científica, em que a cena final seria uma terra exaurida, árida onde continuariam os párias, "the rabble", como Serlo os chama, sem qualquer possibilidade de sobreviverem e os "eleitos" iriam povoar um novo espaço, transportando porém consigo a memória e o vírus da morte e da destruição, que, rapidamente, iria repercutir-se num outro lugar, contaminando-o como se de uma maldição se tratasse. Por isso, Clinton, no seu programa de rádio dedicado aos seus irmãos de raça negra e índia, denuncia essa migração imparável dos Europeus, que, vagueando de continente em continente, levam consigo um gérmen mortal. Como consequência de todos os seus actos vis, que são a total antítese do ideal de amor pregado pelo filho de Deus, o próprio Deus os abandona, deixando-os à deriva pelo mundo fora: "Now Clinton understood why European philosophers had told their people God was dead. The white man's God had died about the time the European had started sailing around the world" (417). Por mais que se esforcem, entoando orações e rituais religiosos, não conseguem limpar os seus corpos e almas, atormentadas pela memória da chacina e da devastação cometidas durante séculos:

They [Europeans] had gone through the motions with their priests, holy water, and churches built with Indian slave labor. But their God had not accompanied them. The white man had sprinkled holy water and had prayed for almost five hundred years in the Americas and still the Christian God was absent. (416-417)

Segundo a narrativa de Aunt Marie, uma anciã índia, a chegada dos Europeus ao continente americano não ocorreu por acaso. É como se o clã “Gunadeeyahs”, os “destroyers”, sedentos de sangue e morte, a exercerem a sua influência no Sul deste continente (759), na pessoa de Montezuma, tivessem atraído os seus irmãos congêneres, (“The appearance of Europeans had been no accident; the Gunadeeyahs had called for their white brethren to join them. Sure enough the Spaniards had arrived in Mexico fresh from the Church Inquisition with appetites whetted for disembowelment and blood” (760)), e, juntos, encetassem o derradeiro caminho da morte e destruição. A partir daí, de uma forma cega, os descendentes dos Espanhóis continuam a perpetuar a violência dos seus antecessores, numa repetição compulsiva, como é salientado por Deborah Horvitz num artigo sobre *Almanac of the Dead*: “inflicting pain on others works as an aphrodisiac, the Destroyers transform the liminal eroticization of violence into the literal” (“Freud, Marx and Chiapas” 37). Na verdade, a violência praticada pelo sujeito na sua idade adulta vai ligar-se retroactivamente às pulsões Sado-masoquistas que, segundo Melanie Klein, inerem a todo o sujeito, mesmo antes de se tornar consciente da sua própria subjectividade, conforme já discutimos. Por outro lado, o sujeito, ao ser capaz de exercer violência sobre o “outro”, detém também ascendência, ou poder, sobre ele, o que não deixa de lhe proporcionar a *jouissance* lacaniana, ou seja o prazer, de natureza erótica. Como explica Fromm:

All the different forms of sadism which we can observe go back to one essential impulse, namely to have complete mastery over another person, to make him a helpless object of our will. [...] the most radical aim is to make him suffer, since there is no greater power over another person than that of inflicting pain on him, to force

him to undergo suffering without his being able to defend himself. The pleasure in the complete domination over another person [...] is the very essence of the sadism. (*The Fear of Freedom* 135)

Perante todas as atrocidades realizadas tanto no passado como no presente, a personagem Lecha constata que "Violence begat violence, but if the Destroyers were not stopped, the human race was finished" (*Almanac of the Dead* 739). É como se esta desolação espiritual que se instalou em solo americano, levasse os sujeitos de todas as raças a cometer crimes hediondos uns contra os outros (como é referido no capítulo anterior) e contra a Terra-Mãe, reduzindo tudo à desolação total: "Ahead all he could see were mounds of tailings 30 feet high, uranium waste blowing in the breeze carried by the rain to springs and rivers. Here was the new work of the Destroyers; here was the destruction and poison. Here was where life ended" (760). Assim, conquistado e expoliado esse Mundo Novo até ao limite, reduzidos os seus habitantes aborígenes a recordações incômodas e os problemas de todas as outras minorias identificados como problemas sociais, importa que surjam novos mundos/espacos para conquistar, mais propriamente, segundo o narrador, para contaminar e destruir.

9. *The end of Nature?*

Esta perspectiva de aniquilação é corroborada, no nosso universo real, por McKibben. Assim, na sua opinião, o homem ocidental, antes que seja enredado na ruína que ele próprio desencadeou, engendra um novo modo de continuar com o seu domínio e o seu estilo de vida habitual, isto é, "to press bravely ahead into some new world" (*The End of Nature* 159). Desse modo, só lhes resta uma alternativa: "[...] to create a world that can support [...] numbers and [...] habits,

but it will be an artificial world, a space station” (182). As sondas espaciais, feitas de metal, que se deslocam na atmosfera, poderão dar a sensação de que resolverão os problemas de uma Humanidade mergulhada num mar de detritos que a máquina do progresso todos os dias expele. As sondas dão a ilusão temporária e perigosa de que há mais uma fronteira para conquistar. De facto, a conquista e a exploração do espaço é o mais recente e porventura um dos derradeiros capítulos da História do avanço do homem “branco” ocidental rumo àquela supremacia absoluta sobre o universo que, em tempos, atribuiu aos deuses, mas que, agora, assume como sendo sua. Recentemente foi noticiado que celebridades, donos de uma grande riqueza, compram terrenos na Lua. As vendas são feitas por “The Lunar Embassy”, uma empresa internacional que se aproveitou de um vazio jurídico e comprou a Lua, Marte e Vénus. Assim, ao vender o terreno, a empresa concede direitos, a quem o adquire, que, posteriormente, poderá vender, alugar, emprestar e deixar como herança. Este fenómeno absurdo é revelador da forma como a sede de posse, como um fim em si mesmo, ultrapassou todos os limites do bom senso. A Terra-Mãe e os outros planetas são vistos como algo morto e inerte que pode ser comprado ou vendido, tornando-se a Natureza, aos olhos do homem, como um laboratório e reservatório de matérias-primas, e a relação do homem com ela equivalente à relação do possuidor com o objecto possuído: “With ‘knowledge, imagination, and enterprise’, we can muster from the earth all the mineral raw materials that we need and desire” (Julian Simon citado em McKibben, *The End of Nature* 162). Atentando em tudo o que se expôs anteriormente, poder-se-á depreender que a preocupação num mundo reificado²¹ corresponde apenas à manipulação do mundo, e não à

²¹ A reificação apresenta-se como o processo em que, nas sociedades industriais, o valor de tudo (pessoas, relações inter-pessoais, objectos, instituições) surge na consciência dos homens como valor sobretudo económico, valor de troca: tudo passa a contar, fundamentalmente, como mercadoria. Assim, o trabalho reificado não surge pelas suas qualidades, trabalho concreto, mas como trabalho abstrato, trabalho para ser vendido. A sociedade que vive à custa desse

criação de um mundo humano. Por isso, não é por acaso que os Esquimós Yupik, como refere Barry Lopez, nomeiam os povos ocidentais como sendo: “the people who change nature” (citado em McKibben, *The End of Nature* 84). Segundo a sua óptica, o homem ao modificar essa mesma natureza provoca um impacto significativo no meio ambiente, causando a crise ambiental que, hoje, se vive. No entanto, segundo McKibben, para muitos cientistas, entre os quais Simon and Stine, este problema é apenas mais um desafio para o cérebro tecnológico, na medida em que se pode criar

A ‘macromanaged’ world – a world where ‘people and things’ are ‘managed in projects that are very large, very complex, and very lengthy’. Such a world might well allow us to continue with our ways of life even in the face of the coming heat. It might be a means of escape. It would replace our brute dominion over the earth with a cleverer, more farreaching rule. (*The End of Nature* 164)

Impelido pela crença no progresso infinito, o homem confia nas novas tecnologias que lhe permitem continuar a actuar como um ilusionista, de forma a sobreviver no planeta Terra, ao mesmo tempo que arquitecta modos de aumentar o seu controlo tão amplamente como um polvo estende os seus tentáculos. No entanto, McKibben, reiteradamente, adverte da necessidade de se ser cauteloso quanto ao poder da Natureza porque, nesta altura, “Perhaps it is too late, and the various feedbacks we may be triggering in the forests and methane sludges will wipe us out” (164). É como se o homem, fruto de uma soberba narcísica, fosse

mecanismo produz e reproduz, perpetua e apresenta relações sociais como se tratassem de relações entre coisas. O homem fica apagado, é mantido à sombra. Sobre esta matéria, consulte-se, por exemplo, Fernando Braga da Costa, *Homens Invisíveis*, São Paulo: Globo, 2004; Lucien Goldmann, “A Reificação” in *Dialética e Cultura*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

incapaz, como refere o ensaísta Wendell Berry, “[...] of seeing ourselves as small within creation, [...] because we were becoming creators, ourselves, of a mechanical creation by which we felt ourselves greatly magnified. [...] And our atomic weapons obviously created the *possibility* that we could exercise godlike powers” (citado em McKibben, *The End of Nature* 83-84). Para McKibben, a espécie humana superou as suas próprias expectativas, tornando-se, num certo sentido, “God’s equal – or, at least, his rival – able to destroy creation” (83) e, definitivamente, não enxerga a possibilidade de que “We are part of something larger than ourselves” (90). Desta forma, é pertinente a proclamação de Jung que, perante os sinais perigosos da época actual, capazes de prenunciar graves ocorrências, faz notar: “If there was ever a truly apocalyptic era, it is ours. God has put the means for a universal holocaust into the hands of men” (Sabini, *The Earth Has a Soul: The Nature Writings of C.G.Jung* 175).

10. O sujeito paranóide-esquizóide nas sociedades tecnocratas e capitalistas

Contra um mundo reificado e face às pesquisas que tem feito, não admira que Lovelock possa subscrever as acusações feitas em *Almanac of the Dead* acerca da índole e do impulso destrutivo ancestral que os Euro-Americanos transportam consigo e compare a Civilização moderna ao par esquizóide, Dr. Jekyll e Mr. Hyde, o clássico da literatura do Terror, que representa o arquétipo do lobisomem (o homem com o monstro escondido dentro dele). A personagem principal encarna dois “eus”: um inclinado para o bem, Jekyll, o profissional respeitado, e o outro, Hyde, a encarnação perfeita das tendências para o mal, recalcadas em Dr. Jekyll. Importa referir que este romance foi escrito em 1885, muito antes de Freud ter revolucionado a Psicologia humana, introduzindo a

noção das pulsões, já referidas no capítulo anterior, nomeadamente a pulsão para a destruição. Assim, Stevenson mostra esta dualidade do sujeito; por um lado, temos o mundo de um médico civilizado e respeitado; por outro, o mundo habitado por uma criatura desumana, sedenta de aplacar os impulsos sado-masoquistas. O narrador explora desta forma a mente humana, no sentido de examinar a coexistência, no plano do inconsciente, da pulsão para o Bem e para o Mal, ao mesmo tempo que é referida a luta constante entre as duas e a tentativa de equilíbrio, por parte do sujeito, no plano da consciência. Poder-se-á fazer uma analogia entre o comportamento dicotómico destes dois personagens, Dr. Jekyll e Mr. Hyde, e a actuação dos colonizadores nomeadamente durante a época vitoriana, para a qual remete a diegese. Assim, Mr. Hyde simboliza o comportamento dos colonizadores para com os povos nativos, tão criticado pelo narrador Silkiano, em *Almanac of the Dead*, lembrando as observações de Marx:

Marx had recited the crimes of slaughter and slavery committed by the European colonials who had been sent by their capitalist slave-masters to secure the raw materials of capitalism – human flesh and blood. With the wealth of the New World, the European slave-masters and monarchs had been able to buy weapons and armies to keep down the uprisings of the landless people all across Europe. (315)

Mr. Hyde personifica também os instintos primários dos conquistadores que, incapazes de humanidade e solidariedade, convertem o *outro* em objecto, servindo-se dele para apaziguar uma sexualidade animalesca: “The soldiers of the invading armies had simply made certain all pregnant captives had been repeatedly and violently raped until bleeding commenced. Like stallions, they

replaced the aborted with seed of their own” (338). Por outro lado, Dr. Jekyll é a perfeita encarnação dos modos fleumáticos dos Ingleses, tão orgulhosos da sua cultura e detentores de um forte conservadorismo, que os levaram a negar a singularidade dos outros povos. Importa lembrar que tanto a Inglaterra, como a Europa, em geral, acreditavam no seu dever de civilizar os povos “selvagens” e de convertê-los ao Cristianismo, menosprezando a sua mundividência. Face a estas evidências, Lovelock equipara a actuação do homem moderno a este par esquizóide, Hyde e Jekyll. Na verdade, não obstante a sua visível e evidente capacidade de destruição ancorada no mau uso da Tecnologia, o homem dispõe também de um grande potencial para fundar uma civilização grandiosa, podendo por isso ter-se servido ou vir ainda a servir-se dessa mesma Tecnologia, de uma forma sábia.

Por sua vez, John Lane, em *The Living Tree*, refere que o gérmen da reificação é plantado nos anos a seguir à publicação do *Discurso do Método* de Descartes, em 1637, que revolucionou a ciência e deu origem a uma mudança na forma como os seres humanos se viam a eles próprios e ao Mundo. Na perspectiva de Lane, esta nova visão do Mundo acarretou

[...] that humans lived in an indifferent, mechanical universe, subject to “laws of Nature” operating autonomously, outside mind and thought. It meant that the cloak of unconsciousness descended over the “inferior orders” – Nature, animals, women and, of course, the “coloured” races. It meant that the natural beauty of the human mind and the natural dignity of life at its normal, natural, ancient, slower pace had been destroyed. (63)

Numa passagem posterior, Lane, para sustentar o seu repúdio por esta visão reificada²² do mundo, faz alusão ao profundo desejo de William Blake, através da sua escrita visionária e da sua pintura, de contestar o mundo racional moderno, engenhoso porém vazio.²³ Daí não surpreender que Blake representasse Newton, o pai da Revolução Científica, num quadro denominado *Newton*, sentado numa rocha no fundo do mar (o símbolo tradicional da criação material) a tentar reduzir o mundo a uma expressão matemática: “We see him staring at a geometrical design; his left hand holds an open compass, symbol of limitation and restriction – of creation by the reason unenlightened by imagination” (64). Na perspectiva de Blake, Newton, (enquanto paradigma de todos aqueles que interiorizaram a ideia do Mundo como um espaço onde predominam fenómenos mecanicistas), representa a cegueira do homem face à reverência que deveria assumir perante as forças misteriosas que lhe são superiores. Por isso, “he who sees the Infinite in all things sees God, but he who sees the Ratio only sees himself” (65). A partir desse momento, “man puts himself in the place of God” (64), tornando-se escravo da razão, tal como a filósofa Mary Midgley, no início do século XX, relembra: “The twentieth century was the time when the Cartesian science triumphed” (citado em Lovelock, *The Revenge of Gaia* 48). Este quadro, *Newton*, está directamente ligado a outro chamado de *Nebuchadnezzar*, como se

²² Cf. Gyorgy Luckács, filósofo húngaro do século XX. Este autor tornou-se importante para o pensamento crítico contemporâneo na medida em que empregou, de forma original e expressiva, o conceito de reificação para caracterizar a forma como a sociedade estava organizada na sua época. Para ele, a reificação significava uma forma desfigurada da praxis humana. Há como que uma utilização instrumental de pessoas e, por isso, não admira o modo como jovens, aparentemente sem nenhum sentimento de culpa ou arrependimento, matavam centenas de crianças e mulheres judias com um tiro na nuca. Esta prática está bem patente nos genocídios que ocorreram durante o século XX.

²³ A referência pontual a quadros famosos executados por William Blake e Francis Bacon prende-se com o facto de se querer salientar que a irracionalidade e desumanidade da sociedade exclusivamente materialista, tão criticada por Silko e Redfield, se encontram e encontraram, desde sempre, retratadas em todas as artes, registando o lado mais obscuro da actuação do ser humano.

formassem um par indissociável, tal como acontecia com Dr. Jekyll e Mr. Hyde. *Nebuchadnezzar*, se observado, na perspectiva de Silko, de Redfield, de Lovelock, de McKibben e de tantos outros, poderia ser a representação mais negra do homem moderno, abandonado aos seus instintos mais primários e a viver de uma forma irracional. Este quadro representa o glorioso rei da Babilónia, Nabucadonosor, retratado nu, parte humano e parte animal, a rastejar com uma expressão de loucura e abandono. Nabucadonosor, segundo o retratou Blake, foi condenado a viver como uma “besta”, e simboliza o estágio mais degradante da condição humana: a loucura do ser materialista com uma visão unilateral, comportando-se como um ser devasso irrefreável, em busca apenas de alimento físico, tal como um ser irracional. Sem dúvida, o homem submeteu-se inteiramente aos ditames dos sentidos. E, enquanto, em *Newton*, Blake mostra o homem a abandonar a imaginação a favor unicamente da razão, em *Nebuchadnezzar* a razão já desapareceu, restando-lhe a demência. De facto, quem veja este quadro tem de concordar que a desfiguração da imagem do homem no mundo ocidental nunca antes fora tão constrangedora e dolorosamente simbolizada, invertendo-se os binómios civilizado/primitivo e racional/irracional. A realidade actual é, de facto, bem elucidativa de que quase todas as profecias de Blake, desde a sua morte, se têm tornado verdadeiras. De facto, à medida que o século avançava, o poder crescente da máquina secular, as forças cegas do materialismo, colam-se, tal como uma doença, ao corpo e alma do homem ocidental, criando um mundo sem deus, um mundo com abundância de bens quantificáveis, mas também de desespero humano.

A imagem deste homem confortável em termos materiais mas condenado a um sofrimento interior atroz é retratado, no século XX, por Francis Bacon, pintor anglo-irlandês. De facto, Bacon representa de uma forma audaz e grotesca, a alma da vida moderna, “[t]he reek of human ignominy, a menace of desolation”

(Lane, *The Living Tree* 68). Toda a sua obra é emblemática de toda uma época de sofrimento em que a desumanidade do Homem se revelou através de conflitos e guerras fratricidas. Em 1944, Bacon pintou e exibiu *Three Studies for Figures at the Base of a Crucifixion*, um tríptico, representativo dos seus sentimentos em relação ao mundo moderno. Com esta conjugação de três pinturas numa só, o artista conseguiu, num realismo grotesco, exceder o abismo de dor representado no quadro de Blake sobre Nebuchadnezzar, onde apenas a procura de prazer material se impõe como desejável. As três figuras representadas na pintura de Bacon, parte humanas, parte bestas, não têm olhos mas apenas bocas e simbolizam o modo como o mundo moderno é percebido pela primeira vez com toda a sua sede de sangue, violência e descida ao Inferno (68):

The work was meant to shock and was consequently met with wide criticism over its horrific imagery. The three 'figures', bestial mutations of the human form, were Bacon's interpretation of the Furies: the three goddesses of vengeance (Alecto, Megaera and Tisiphone) from Greek mythology. Their task was to punish crimes that were beyond human justice. Bacon painted the work at the end of World War Two, as the accounts of the Nazi death camps were beginning to emerge. The three deformed 'Figures' were an apt metaphor for the corruption of the human spirit and the artist's revulsion at man's inhumanity to man.²⁴

²⁴ "Francis Bacon: 1909-1992." *Free Arts Lessons from Artyfactory*. 25 de Março de 2009 <http://www.artifyfactory.com/art_appreciation/portraiture/bacon/francis_bacon.htm>.

11. O sujeito ficcional e a perpetuação dos comportamentos de natureza paranóide-esquizóide

É neste quadro psicológico de mal-estar geral que ganha dimensão o esforço de Silko, à semelhança de Redfield e de tantos outros escritores, no sentido de concitar o leitor a repensar o seu *modus vivendi*. Desvelando, em *Almanac of the Dead*, realidades constrangedoras e aviltantes, (algumas das quais foram já alvo de reflexão no decorrer deste capítulo), Silko aborda questões sociais que a América, no seu orgulho narcísico, teima em camuflar, como sejam a pobreza e as injustiças sociais sofridas pelas minorias étnicas, com maior destaque para os Negros, “irmãos” de desventura e de sangue, de Silko. Também Redfield, pelo facto de ter trabalhado como terapeuta de crianças emocionalmente perturbadas e carenciadas durante muitos anos, lança em *The Tenth Insight. Holding the Vision*, um grito de alerta, num tom contundente e, ao mesmo tempo, comovente, contra a iniquidade que continua a minar o mundo dito civilizado, assente em propósitos de um bem-estar estritamente materialista, acessível apenas a uma minoria privilegiada:

If a God exists, he must be an exceedingly cruel monster of a God. There couldn't be a spiritual reality operating here! How could there be? Look at the world. What kind of God would design such a devastating place where children die horribly by earthquakes and senseless crimes and starvation, when restaurants toss out tons of food every day? (49)

Na mesma linha de pensamento de Redfield, Silko, numa entrevista concedida a Thomas Irmer, denuncia a falta de solidariedade do governo

americano, à semelhança de tantos outros, para com milhões de pessoas no mundo inteiro a morrerem de fome, ao permitir que se queimem toneladas de alimento, em prol dos interesses de grandes grupos económicos:

In the U.S. they dump milk, they pour it out on the ground, and they burn food because they want to brace the prices. This is some kind of madness and no human beings in the whole wide world in other times had less respect for food. But we are told they must do this. Why? Because of these strange rules of international banking, investment and currency exchange. This is what all people worldwide have to face; this is what we have to think about. (“An Interview with Leslie Marmon Silko” 153)

Assiste-se, de novo, a uma inversão de valores – a economia de mercado sobrepõe-se à “economia” de valores humanos. Para além disso, como se deduz das palavras de Silko, perdeu-se a reverência pelo alimento, que na cultura dos povos nativos é tratado com respeito e considerado uma dádiva da Terra-Mãe, uma vez que, numa cultura de excessos, a posse de bens é o único apanágio a que aspiram a maioria dos sujeitos.

Saliente-se ainda que, neste mundo de paradoxos profundos, em que uns morrem de desnutrição por falta de alimento e outros desperdiçam bens essenciais, surge uma outra realidade cruel, a dos jovens alienados de si próprios e auto-mutilados emocionalmente. Em resultado da sua vivência numa sociedade consumista preocupada apenas com a aparência exterior, estes jovens fecham-se num processo autodestrutivo e desenvolvem uma necessidade psicótica de magreza, embora com uma mesa farta: “Parecia que os famintos oriundos da Somália tinham sido transferidos para os Estados Unidos. Algumas pacientes

estavam tão abatidas que piscavam os olhos lentamente. Mal tinham forças para caminhar ou falar” (Cury, *A Ditadura da Beleza* 156). Perante estas discrepâncias sociais, poder-se-á recuar quase oito décadas e reviver toda esta loucura²⁵ e crueldade, vivenciada de uma forma real por milhões de pessoas de todos os quadrantes, durante a Grande Depressão: “The Great Depression generated enormous doubt and despair, not only among blacks and other minorities, but also among whites” (Hughes, *Myths America Lives by* 153). De forma implacável, este acontecimento representou a destruição de um ideal, de uma imagem e de uma grande fé – o grande sonho americano, simultaneamente material e espiritual, ou seja, a descoberta de um novo Éden onde o esforço pessoal receberia a justa recompensa: “A car in every garage, a chicken in every pot, a five cent cigar in every mouth that wanted it” (Terkel, *Hard Times* 198) e, onde a honestidade e a caridade combinadas com energia e iniciativas criariam “God’s country” (199). Tal não aconteceu e, principalmente, para os agricultores, a Depressão constituiu o golpe derradeiro, visto que já nem sequer a prosperidade dos anos 20 chegara a ser compartilhada por eles. As suas condições económicas, que já não eram boas, pioraram significativamente entre 1929 e 1932.

A crise económica juntamente com os desastres naturais²⁶, que ocorreram nessa época, desenraizaram toda a população agrícola; centenas de milhares de agricultores partiram com as suas famílias em busca da Terra Prometida que, de acordo com o seu entendimento, encontrariam na Califórnia, uma região que se

²⁵ Nelson Blake faz também referência a uma época de contrastes aviltantes, por um lado, fome constrangedora e, por outro, abundância desperdiçada: “The depression’s supreme irony came with the destruction of surplus crops. Oranges for which there was no market were squirted with kerosene; potatoes were dumped in rivers; pigs were slaughtered and buried” (citado em Terkel, *Hard Times. An Oral History of the Great Depression* 156-157).

²⁶ A propósito destes desastres escreveu-se: “And somehow even the universe itself seemed malign. To add to the economic and spiritual woes of the Depression there were physical disasters: drought, great dust storms, floods. The result was an immense restlessness, a slow kindling of hate” (Terkel, *Hard Times. An Oral History of the Great Depression* 305).

transformava aos poucos em símbolo de oportunidade e prosperidade. Porém, estes camponeses nómadas só encontraram pobreza e desolação. Steinbeck apresenta em *Grapes of Wrath* uma espécie de hino à Fraternidade e à União entre os homens de boa vontade, denunciando e relatando situações infames e revoltantes, de miséria e desprezo, vivenciadas por milhares de agricultores na Califórnia. Na verdade, este estado era fértil em fruta, mas os belos frutos apodreciam no campo, enquanto na estrada, olhando-os, as crianças morriam de fome. Numa passagem comovente, o narrador relata o espectáculo incoerente e paradoxal que a Califórnia oferecia aos “Okies”:

There is crime that goes beyond denunciation. There is a failure here that toples all our success. The fertile earth, the straight tree rows, the sturdy trunks and the ripe fruit. And children dying of pellagra must die because a profit cannot be taken from an orange. And coroners must fill in the certificate – died of malnutrition – because the food must rot, must be forced to rot. (320)

Também Thomas Wolfe, jovem romancista, se sentiu profundamente abalado com um quadro onde predominavam “scenes of suffering, violence, oppression, hunger, cold and the filth and poverty going on unheeded in a world in which the rich were still rotten with their wealth” (citado em Terkel, *Hard Times. An Oral History of the Great Depression* 200). Provavelmente, o facto mais constrangedor acerca dos anos 30 terá sido a imagem de uma pobreza inaceitável numa terra de abundância – “a dire poverty in a land of plenty” (200), uma crítica que Daniel Fitzpatrick no seu *cartoon* também subscreve: “vast stores of food and resources went to waste as the hungry stood in bread lines” (200). Toda a sociedade sentiu os efeitos da Grande Depressão.

12. Em Nome do Pai?

Perante tantos desajustes sociais, Mitscherlich, psicanalista alemão, apelidado pelo filósofo Habermas de “people’s pedagogue”, em *Society Without the Father*, apresenta a Humanidade como refém de um sistema económico decadente e inoperante, centrado na figura de um Pai/Governo ausente, isto é, numa ordem patriarcal instituída por uma cultura hegemónica, que se demite da responsabilidade de cuidar dos seus “filhos”, deixando muitos deles a viverem em condições sub-humanas e sem-abrigo (esta situação será analisada posteriormente) como denunciam Silko e Redfield. Daí que Robert Fly, no prefácio ao livro de Mitscherlich, afirme: “The father society has collapsed” (xiii). Os governantes, de uma forma dissimulada, aproximam-se dos cidadãos para tirar proveito deles. Assim, Bly apresenta os dirigentes da sociedade americana como sendo inconsequentes aquando das eleições aliciando os eleitores com promessas irreais, ao mesmo tempo que os incitam a um consumo exagerado. Segundo ele, os cidadãos incautos, denominados de “siblings”, desejosos da figura protectora de um “pai”, com o qual se identifiquem, escolhem líderes, como foi o caso de Reagan e Bush, “who lie about what is possible and add one trillion to the deficit” (xvi). Bly acrescenta ainda que, desta forma, se vive numa sociedade em que o cidadão enfrenta duplamente a ausência do pai, tanto a nível pessoal como a nível sócio-político, com presidentes e senadores indiferentes. De facto, Bly, apoiado nas opiniões “polémicas” de Mitscherlich, frisa bem que a figura do “pai” percepcionada como uma força positiva e agregadora na sociedade contemporânea pereceu ou foi proscrita:

The homeless are unfathered – they literally have no house - the single mothers are unfathered, money shifts away from the children,

who are already suffering the first fatherlessness; under Reagan and Bush all forms of fatherlessness deepened. We know that 49 percent of the divorced fathers never see their children after the divorce; [...] and we could say that 92 percent of the senators and representatives never “see” their citizens again after the election. This is double fatherlessness. (xvi)

Neste contexto, na *psique* dos cidadãos frágeis e inseguros, surge a desconfiança em relação ao “pai”, que, paulatinamente, é associado a actuações frias e duvidosas: “The father is truly evil, he loves no one, he cares only for himself, he is a fascist, he’s completely incompetent, like all older men he is corrupt, he is selfish, he only wants to control, he wants me to die in war, he takes bribes, he is a Nazi” (xvi). Este discurso contundente provém de um indivíduo que assistiu aos horrores de um governo nazi, que não respeitava os direitos humanos e atirava os seus “filhos” para uma guerra insensata.

O teor da passagem anterior é equiparável à denúncia feita pelo sujeito da enunciação em *Almanac of the Dead*, que critica a actuação de um governo que incorre numa atitude de profundo egocentrismo e desdém para com os seus “filhos”, à semelhança do que já acontecera na Europa Ocidental, os quais são enviados para a loucura da guerra no Vietname, onde cerca de cinquenta e um mil soldados acabam por morrer, enquanto trezentos mil ficam feridos. Para os Estados Unidos, esta guerra é emblemática do maior confronto armado em que o país esteve envolvido, e que deu origem a muito sofrimento, consternação e desordens sociais motivados pela indignação face a um conflito sem sentido,

envolvendo a brutalidade e inutilidade de bombardeamentos aéreos com bombas napalm.²⁷

Ainda hoje, passados quarenta anos, ao reavaliar-se o legado do Vietname, chega-se ao consenso geral de que aquele acontecimento representou apenas um tremendo sacrifício de vidas humanas para além dos danos incalculáveis ao meio ambiente e à saúde pública, conforme relata a personagem Clinton, um veterano *Afro-Cherokee*: “He’d seen how napalm burned like a laser through flesh and bone” (*Almanac of the Dead* 411). Daí que além do cancro, problemas neurológicos, defeitos físicos, malformação de fetos e efeitos cumulativos que atingem as gerações descendentes de mais de cento e cinquenta mil vietnamitas, seja também preocupante a total devastação de grandes extensões de floresta virgem, hoje transformada num verdadeiro deserto. A todos os desastres humanos e naturais ocorridos acresce a maior humilhação que a América terá conhecido uma vez que “The U.S.-backed forces had been forced back until at last they had been driven out of Saigon” (737), e a imagem de impopularidade suscitada a nível quer nacional, quer mundial, relatada por Richard Hughes, em *Myths American Lives by*: “For King, the most fundamental issue by far was the massive level of destruction that America had rained on Vietnam. [...] ‘The image of America will never again be the image of revolution, freedom and democracy, but the image of violence and militarism’” (185).

Juntam-se a este descontentamento, cada vez mais generalizado, as vozes de muitos veteranos negros e de uma população crescentemente letrada e urbanizada, conhecedora dos problemas vivenciados pelas comunidades negras

²⁷ Milhares de crianças ainda sofrem as terríveis sequelas do denominado “agente laranja” utilizado pelos EUA na guerra. Nguyen Minh Y da Associação de Vítimas do Agente Laranja do Vietname afirma: “Não sei de nenhuma guerra que tenha deixado uma cicatriz como a do Vietname, uma cicatriz que pode ser vista no corpo de muita gente” (José Reinoso. “A ferida aberta do Vietnã.” 4 de Fevereiro de 2009 <<http://webs.chasque.net/~rapaluy1/agrotoxicos/Prensa/Vietna.html>>).

americanas ao longo da história e das humilhações por elas sofridas, conforme relata Clinton a Roy:

A dangerous generation had emerged from the Korean War. Black warriors and warrior women who sat down at the lunch counters and refused to ride at the back of the bus had changed the face of America. Efficiently, the white man had sent sons and daughters to burn down Vietnam instead of Detroit, Miami, or Watts. Vietnam had been designed to stop the black man in America. (*Almanac of the Dead* 408)

Roy, embora opositor do governo, não concorda com a perspectiva de Clinton de que a guerra do Vietname representou uma armadilha do governo americano, para se ver livre da presença incômoda de minorias revoltadas, aliciando-os a participar num combate injusto e, desde o início, predestinado ao fracasso: “Roy thought it had been a war for the usual reasons; some of the other unit leaders whined about Clinton’s ‘racist theories’” (408). No entanto, Roy respeitava as ideias de Clinton, visto que, para os Negros, esta guerra era um verdadeiro absurdo, atendendo a que eles lutavam num país estrangeiro, sob o lema de uma libertação verídica que eles próprios ainda não tinham granjeado. Acontece que, a princípio, Clinton, bem como outras personagens de origem negra, viam nesta guerra a grande oportunidade de pôr fim à segregação racial que lhes permitiria, finalmente, fazer parte da América liderada por homens de raça branca. Sonhavam que, a partir daquele momento, poderiam viver com a sua singularidade, converter o estigma da cor negra da pele num factor de identificação com a origem africana e, ao mesmo tempo, assumir a identidade americana e ter acesso às oportunidades que a nação garante, numa perspectiva

de igualdade e respeito mútuo e, principalmente, sem o desprezo e o ódio a que desde sempre tinham sido votados.

Acontece que, nos primórdios da fundação dos Estados Unidos da América, em que supostamente se prezavam os princípios da busca da felicidade e da liberdade, se justificou a restrição de liberdade dos Negros com base no pressuposto falacioso de que eles eram destituídos de humanidade²⁸ – só aquele que não merecesse o estatuto de homem podia ser escravo. Para os Negros, a figura de pai protector, na acepção de Mitscherlich, que vela, que orienta, nunca existiu. Assim, assiste-se à verdadeira degradação do escravo que é remetido à indigência, à ignorância, ao analfabetismo e irresponsabilidade e sujeito a tanta chacina e injustiça. Tratado como animal, o seu corpo era propriedade do seu dono, usado como força de trabalho, reprodutor e objecto de prazer do branco. Considerado como mercadoria, seriam as suas condições físicas que ditavam o seu valor no leilão de escravos.

Face às condições sub-humanas vividas por este povo, é desolador para Clinton, sujeito ficcional, de ascendência negra e índia, sentindo nas suas veias a dupla discriminação racial, (assim como para tantas outras vozes que, no contexto real, se ergueram contra a escravatura), constatar que os textos da fundação da nação americana – *Declaration of Independence*, *Bill of Rights*, *Constitution* – entram em tão evidentes contradições no que concerne à defesa dos direitos inalienáveis do homem e à prática da escravatura: “United States of America, what has happened to you? What have you done to the Bill of Rights?” (*Almanac of the Dead* 734).

²⁸ A mesma estratégia foi utilizada para com os povos nativos. Por isso, Silko em “The Indian with a Camera” desmonta as estratégias políticas rascistas utilizadas pelos governantes contra eles: “Euro-Americans desperately need to believe that the indigenous people and cultures which were destroyed were somehow less than humans” (6).

Porém, os interesses económicos da jovem nação, que os acolheu sobrepunham-se aos supostos ideais fundadores, além de que a versão americana dos três grandes princípios democráticos, liberdade, igualdade e propriedade, inspirada em John Locke, fundava-se na convicção de que o escravo era propriedade do seu senhor que podia manipulá-lo como lhe aprouvesse. Os princípios consignados na Declaração da Independência decorrem presumivelmente do repúdio de todo o tipo de jugo e tirania e, contudo, omitiu-se, na última versão, a alusão àqueles que eram objecto verdadeiro e efectivo da servidão e opressão em solo americano – os indivíduos de origem africana e os nativos americanos.

Por tudo isso, Martin Lipset, analista político, na sua obra *American Exceptionalism*, lembra que já Thomas Jefferson e George Washington se tinham mostrado preocupados face à possibilidade de a ira de Deus se vir a abater sobre a América, em virtude da forma desumana como os Negros eram tratados, em território americano: “Thomas Jefferson and George Washington were concerned about the way the treatment of blacks would impact on the future of America. Reacting to slavery, Jefferson wrote in 1781 that ‘I tremble for my country when I reflect that God is just’” (115-116). Numa passagem anterior, Lipset fizera já notar que o racismo e imperialismo americano contrariavam os princípios de liberdade, igualdade, justiça e humanidade consignados no *American’s Creed*:²⁹ “The treatment of blacks has been the foremost deviation from the American Creed

²⁹ “I believe in the United States of America as a Government of the people by the people, for the people, whose just powers are derived from the consent of the governed; a democracy in a Republic; a sovereign Nation of many sovereign States; a perfect Union, one and inseparable; established upon those principals of freedom, equality, justice, and humanity for which American patriots sacrificed their lives and fortunes. I therefore believe it is my duty to my Country to love it; to support its Constitution; to obey its laws; to respect its flag, and to defend it against all enemies” (“The American’s Creed.” 11 de Agosto de 2011 <<http://www.rootsweb.ancestry.com/~vafccdar/darcreed.html>>).

throughout the history of the republic. If we count American history as starting around 1600, blacks have been here almost from the beginning. However, they spent their first two and a half centuries as slaves” (115).

Importa também referir que, na sua análise política à América contemporânea, Martin Lipset mostra também a face mais solidária dos governantes americanos que, num gesto de reconhecimento para com os veteranos, os brindam com alguns privilégios de forma a suavizar os traumas da guerra:

Veterans had been given special preference when applying for civil service jobs. Even if a veteran is clearly not equal to a non-veteran in test scores, experience or skill, he or she may get the job. Veterans also have been given advantages with respect to higher education opportunities and obtaining home mortgages. These policies are designed to make up for the disadvantages imposed on them by their service in the military. (123)

Mas, no que diz respeito apenas à situação concreta dos Negros, a questão é mais controversa e mais delicada, pois há opiniões contraditórias, quanto ao tratamento preferencial a que poderão ter direito como forma de compensar a discriminação a que foram sujeitos no passado. Algumas sondagens sugerem que, “If blacks would try harder, they could be just as well off as whites” e outras chegam mesmo a afirmar: “[the survey] indicated that most whites believe blacks to be less intelligent, lazier, more violence-prone, and more inclined to prefer stay on welfare than whites and four other ethnic groups listed” (133). No entanto, Lipset refere que a resistência dos Brancos às medidas governamentais em relação ao tratamento preferencial não significa que “the whites think blacks

have attained equality or that the government should not outlaw discrimination. In February 1993, Gallup found that 72 per cent of all whites said society does not treat people of all races equally” (126). Mais tarde, o *NBC News/Wall Street Journal* revelou, através de uma sondagem, que sessenta e três por cento dos inquiridos concordam que a discriminação racial ainda existe e o governo deve aprovar leis para a eliminar. Na verdade, não são novas estas reivindicações em prol da igualdade das raças. Lembremos, a título de exemplo, que, já nos anos sessenta, Martin Luther King lamentava que os Negros “are forever fighting a degenerating sense of nobodiness” (citado em Hughes, *Myths America Lives by* 174), para além de estarem sujeitos à discriminação racial, marginalizados pelo sujeito de raça branca, que os explora para logo os rejeitar, como se fossem não-sujeitos, ou seja, criaturas indigentes, sem rosto e sem voz; o mesmo aconteceu aos *Black Indians* que, ao longo dos séculos, não tiveram visibilidade, conforme se infere dos relatos de indivíduos de ascendência africana e índia, publicados por Gabrielle Tayac. Como afirma: “[...] authors from across the Americas explore the complex personal histories and contemporary lives of people with a dual heritage that has rarely really received attention as part of the multicultural landscape” (*IndiVisible: African-Native American Lives in the Americas* 5).

Também Katz, em *Black Indians*, expõe que “Black Indians, like other African Americans, have been treated by the writers of history as invisible” (2). Por isso, Martin Luther King, no seu célebre discurso “I have a Dream” proferido em Washington em 1963, exortou todos os seus irmãos de cor a não desistirem do seu sonho, já que este era “a dream deeply rooted in the American Dream that one day this nation will rise up and live out the true meaning of its creed – we hold these truths to be self-evident, that all men are created equal” (*A Testament of Hope* 219). Cerca de duas décadas mais cedo, mais precisamente em 1944, o

economista Gunnar Myrdal, tinha defendido na sua obra *An American Dilemma* a necessidade de os Negros chamarem a atenção para as práticas racistas dos sujeitos americanos de raça branca e concluiu: “ [...] if blacks would organize to vigorously defend their rights and assert that they were mistreated, the whites would give in. Once they were forced to recognize that blacks were not treated equally, they would have to change their behavior if they wanted to maintain their belief in the Creed” (116). De facto, os sucessos políticos do movimento dos direitos cívicos nos anos sessenta, assim como as acções tomadas pelo governo de John Kennedy, com a acção política denominada de “Affirmative Action”, mostraram que Myrdal tinha razão. Esta acção tinha como objectivo promover a igualdade racial e envolvia medidas para incorporar não só os Negros, mas também as classes mais desfavorecidas, na corrida meritória para o sucesso:

In the United States, the caste-like conditions facing blacks became politically salient from the 1950s on and resulted, as in Europe, in efforts to find solutions at the group level. These have been characterized as “affirmative action.” Originally used to describe early 1960s legislation, the term has had two meanings. The first, which emerged in the Kennedy-Johnson administration, involved attempts to incorporate blacks into the meritocratic race for success. [...] Subsequent initiatives became the War on Poverty, including greater spending through programs such as Head Start, Aid to Families with Dependent Children, and other programs to strengthen the lower class, disproportionately comprised of black families. The programs were intended to increase opportunities for the poorest blacks and whites to enable them to enter integrated and better-financed

schools, where they would acquire the skills needed to succeed.
(118-119)

É pertinente observar que Silko, em *Almanac of the Dead*, faz questão em exibir a discriminação sentida igualmente por muitos Brancos. Roy, um veterano branco, constata *in loco* que, após a guerra, o Exército já não precisa mais destes soldados, cuja função pode equiparar-se, numa lógica psicanalítica, à função de um filho. Assim, quer sejam Negros, Mestiços ou Brancos, estes militares transformam-se em velhos veteranos com profundos distúrbios pós-traumáticos, com graves problemas de readaptação à vida civil, e sem um lugar naquela sociedade sectária que se serviu deles: “Look where we are. We fought and shed blood for this nation and look where we are” (395). Muitos deles arriscaram a vida por uma nação, que, após o seu regresso, não sabe o que fazer com eles e, cruelmente, os trata com displicência: “This is America! The land we laid down our lives for! [...] They had fought and suffered for the U.S., but the U.S. had no place for them” (*Almanac of the Dead* 395). O próprio Roy se sente rejeitado quando regressa à América, depois de ter combatido na guerra do Vietname e confere que não há lugar para ele naquela nação tão cheia de injustiças sociais: “Roy had felt like a ghost since the war” (411). Consternadamente, constata: se os “filhos” brancos são assim tratados, o que poderão esperar os “filhos” de cor? Esta é uma questão que o enunciador textual tenta averiguar em *Almanac of the Dead*, uma vez que para ele, sejam Brancos ou de cor, são todos filhos da Terra-Mãe. É por isso que Clinton, perante os agravos do governo americano para com os mais necessitados, tem uma atitude de desconfiança perante algumas medidas a favor dos cidadãos negros e mestiços: “Clinton wasn’t sure now if the door whites offered America’s ‘colored’ people was an opening or merely another trap” (407); já que “Vietnam had been a trap for people of color.

White man expected the colored man to ‘lift himself’ by killing little yellow people” (407). Através do seu programa de rádio, sobre a história afro-americana, Clinton procura consciencializar o Negro e todas as outras minorias das suas raízes étnicas, de forma a contrariar a sua tendência para o afastamento e consequente perda das suas origens, e transformar a vergonha que eles têm da sua ascendência em orgulho e consciência identitária, permitindo-lhes assim adquirir visibilidade:

Clinton didn’t care if his radio broadcasts sounded like lectures from a black studies class. After the riots and Vietnam War, there had been no more funding for black studies classes. That was no accident. The powers who controlled the United States didn’t want the people to know their history. If the people knew their history, they would realize they must rise up. (431)

As palavras do sujeito ficcional Clinton lembram, no contexto real, as de Arthur Schlesinger, Jr., que, em *The Disuniting of America: Reflections on a Multicultural Society*, adverte que a perda total dos laços de identidade cultural de um povo é equivalente à amnésia individual, daí que o sujeito se veja confrontado com uma visão fragmentada de si próprio.

Em relação à política de ajuda aos Negros, convém recordar, contrapondo aqui a opinião do sujeito de enunciação em *Almanac of the Dead*, que, em Junho de 1944, o presidente Franklin Roosevelt assinou o GI Bill, o qual dava aos veteranos benefícios económicos que lhes permitiam melhorar a sua condição económica e/ou frequentar o ensino superior, adquirir formação profissional ou apenas educação: “The success of the 1944 GI Bill prompted the government to

offer similar measures to later generations of veterans.”³⁰ Finalmente, as portas das universidades abriram-se para os Negros, possibilitando-lhes habilitações literárias conducentes a uma melhor integração no mundo do trabalho. No entanto, atente-se que, apesar de todas as tentativas feitas através de medidas governamentais para melhorar as condições de vida das minorias, a América conserva uma população de mais de vinte por cento de americanos negros, indígenas e latinos abaixo da linha de pobreza, e mantém uma percentagem considerável de jovens negros desempregados, marginalizados e nas prisões. Rifkin, ao analisar a disparidade que existe entre os dados oficiais e a realidade, no que diz respeito à igualdade de oportunidades, divulga que, “In terms of percentages, a far larger proportion of the black community live below the poverty line. In 2002, the U.S. Census reported that 8 percent of whites and 24.1 percent of blacks, up from 22.7 percent in 2001, are below the poverty line” (*The European Dream* 41).

Também, Wilcomb Washburn, presidente do Programa dos Estudos Americanos no Instituto Smithsonian, autor de várias obras sobre os Índios, em *Red Man’s Land, White Man’s Law*, faz referência à discriminação social vivenciada pelos veteranos índios da Segunda Grande Guerra Mundial, após na Europa terem servido com heroísmo e sacrifício o seu país na luta contra um inimigo comum, engrossando na época as fileiras dos “filhos de ninguém”:

The exhilaration of World War II was followed by a return to the depression – economic and psychological – of the past. [...] War industries closed and the special economic opportunities provided Indians at home dried up. Indians from the war fronts and from the

³⁰ “GI Bill”. 29 de Agosto de 2011 <<http://www.answers.com/topic/gi-bill.htm>>.

industrial centers returned to the traditional heritage of neglect and poverty on the reservation. (80)

O número de Índios ao serviço da América foi realmente impressionante e foram-lhes atribuídos inúmeros galardões, entre os quais a Medalha de Honra. Na perspectiva de Washburn, o Índio, mais do que os seus companheiros de guerra brancos, não lutava por motivos ideológicos, para erigir um mundo seguro e democrático, dado que ele próprio se reconhecia mais como uma vítima do que como um participante. A participação na guerra dava-lhe a oportunidade de um restabelecimento parcial das suas virtudes militares históricas e, acima de tudo, permitia-lhe resgatar o sentimento de auto-realização e a antiga dignidade de guerreiro: “recapturing traditional virtues in the military service of his erstwhile oppressor”, mesmo ao serviço de um “conquistador” estrangeiro no longínquo território de nações estrangeiras (234).

Contudo, de acordo com Silko, numa entrevista dada a Florence Boos, “The Second World War and the Korean War were devastating for men” (“An Interview with Leslie Marmon Silko” 141). Esta afirmação de Silko é corroborada por Washburn ao afirmar que, no final da Segunda Guerra Mundial, a América, orgulhosa do serviço consagrado à defesa da democracia na Europa, mudou por completo a actuação e discurso em relação aos Índios:

More serious for the Indian was the changed mood of Congress following World War II. Despite the outstanding war record of the American Indian, he had somehow lost some of the sympathy and concern that characterized the pre-war years of white self-doubt, humility and despair. Flushed with victory over alien enemies, flushed with pride in the creation of new instruments of unsurpassed power,

flushed with an economic boom which exceeded even the wildest predictions of still-cautious economists, white America sought once more to impose its values on its red brother. The small voice of conscience was drowned out by the stentorian voice of pride. (*Red Man's Land, White Man's Law* 80-81)

Os veteranos de raça índia passam a viver a experiência da degradação extrema, debatendo-se sem dignidade, num vazio onde nada faz sentido. Apesar dos programas de inserção criados pelo Congresso, muitos deles, alienados da sua cultura e vítimas da tentativa de aculturação por parte da sociedade branca, adoptam atitudes e comportamentos destrutivos, motivados, por exemplo, pelo consumo excessivo de álcool: "Opportunities open to Indian veterans under the Servicement's Act of 1944 and subsequent acts gave some the chance to expand their horizons and reorient their lives, but more frequently Indian veterans, [...], returned temporarily and ultimately to despair and extinction" (80).

Washburn, no capítulo intitulado "The Indian of the Future", explica que o Relatório da Comissão dos Direitos, Liberdades, e Responsabilidades do Índio Americano, estabelecido pelo "Fund for the Republic" em 1957 e difundido em 1966, ilustra bem a contradição que, por vezes, subjaz à actuação política do governo em relação ao Índio. Por um lado, encoraja-o a ser fiel à sua identidade cultural, mas, por outro lado, o comité definiu o futuro do Índio segundo a política e os valores dos Brancos: "The Indian must be made a self-respecting and useful American citizen. His desire to share in the advantages of modern civilization must be aroused. He must devote his energy, ability, and perseverance wholeheartedly to the effort to improve his education, political participation, health practices, and standard of living" (238). Esta incongruência de ideias é bem evidente nas

palavras do reformador Senador Dawes: “What the Indian is not allowed to be is what he was or is; he must change, [...]” (238).

Washburn questiona onde está então a linguagem de respeito, de direito à diferença e à liberdade que permitem ao indivíduo viver de acordo com a sua mundividência e sentir-se em segurança? Todos estes ideais se perderam mais uma vez no final do conflito mundial e, em seu lugar, irrompeu uma atitude de altivez, fruto de um poderio político-económico ímpar no mundo e da crença na superioridade da classe *WASP* que assim se coloca acima do Bem e do Mal. Para muitos observadores, entre os quais Lawrence Wright, escritor galardoado com o prémio Pulitzer, (assim como para a opinião pública em geral), a participação dos Estados Unidos da América na Segunda Guerra Mundial estava ainda profundamente ligada ao espírito de missão dos americanos e ao seu compromisso para com os ideais de Liberdade, Fraternidade e Solidariedade, subjacentes ao texto da Constituição. Assim, Wright recorda com saudade o espírito ainda inocente que caracterizava a América durante esse conflito:

When my father went off to war, I understood he was going to make the world safe for democracy and that was what the world wanted [He had] matured in a magic age, the 1940s, when Great evil and Great good faced each other. In that splendid moment he knew which side he was on. He was an American farm boy doing what God and his country had designed for him....Here he was, saving the world. I grew up expecting to inherit his certainty. (citado em Hughes, *Myths America Lives by* 153)

Mas infelizmente, esta certeza desfez-se por completo para Wright. Ele faz parte da geração desiludida dos anos sessenta que contesta o papel dos Estados

Unidos da América e se apercebe das suas actuações ambíguas, sectárias e hegemónicas.

Ao contrário do que se passou na Segunda Guerra Mundial, os Estados Unidos da América, na guerra do Vietname³¹, apoiavam um regime que era tão violento e opressivo como o governo comunista do Norte, o que, no fundo, significava uma traição aos mais nobres ideais dos fundadores desta nação:

It is easy to understand my anger, and the anger of my generation when we realized that our country had taken a wrong turn. Eisenhower was right: we had forfeited our moral position. We had surrendered our anticolonial past. Now that we were compromised, the world did not divide so neatly between good and evil. (186)

Lawrence Wright chegou à conclusão de que a divisão de nações entre boas e más não é tão linear como parece ou como a América, a Nação inocente e grandiosa, quer sugerir. Perante o exposto, é apropriada a ironia de Allen Ginsberg em 1956: “America when will you be angelic?” (citado em Irene Ramalho de Sousa Santos, “The City Upon a Hill: Destino e Missão na Literatura Americana” 395).

No entanto, a história da América, desde a sua fundação, mostra que os sujeitos que a habitam desejam ardentemente que a nação americana se institua como farol e um guia moral para todo o mundo. A América anseia por concretizar

³¹ Tom Holm, professor de Estudos Índios Americanos, na Universidade de Arizona, em *Strong Hearts: Wounded Souls*, apresenta testemunhos de veteranos índios em que o sentimento de frustração, por terem participado na guerra do Vietname, é bem evidente, assim como o sentimento de culpa por terem estado ao serviço de um governo que não sabe honrar os seus compromissos: “Why was I fighting to uphold a U.S. treaty commitment halfway around the world when the United States was violating its treaty commitments to my own people and about 300 other Indian nations. ... I was fighting the wrong people, pure and simple, and I'll never gotten over it (175).

estas imagens narcisistas de si própria, mas a realidade efectiva é, por vezes, bem diferente. Lamentavelmente, o narcisismo da América é exibido perante o mundo inteiro com presunção, qual criança orgulhosa das suas traquinices, independentemente das consequências imponderadas dos seus actos. Recorde-se, por exemplo a utilização de munições radioactivas³² no Kosovo e na Sérvia, causando uma perda maciça de vidas numa catástrofe humanitária e ambiental, cujas trágicas consequências extrapolam fronteiras espaço-temporais.

Silko, atenta a todas as movimentações inconsequentes do governo americano, numa entrevista dada a Laura Colteli em 1993, começa por fazer referência às actuações irreflectidas das sociedades do Ocidente, com o propósito de colocar a sociedade “branca” liderada pelos Estados Unidos da América sob escrutínio e detectar todas as movimentações ardilosas de um povo atraído e excitado pela violência: “I think the spectacle of Desert Storm, a giant nation attacking a tiny nation, and then the madness and genocide that easily devour Serbia and Bosnia easily rebut the charges that *Almanac* portrays white society too violently” (“*Almanac of the Dead: An Interview with Leslie Marmon Silko*” 134). Silko prossegue denunciando as atrocidades cometidas pelos americanos em solo estrangeiro, em nome de uma paz que tem o sabor amargo da aniquilação de muitos milhares de vidas, quantas delas inocentes:

During Desert Storm, the U.S. was swept by excitement and festivity generated by the bombing of Iraq. People in the U.S. loved the notion of U.S. tanks burying Iraq troops alive. Nothing in *Almanac* approximates the depravity of the white men leading the U.S. today;

³² Os Estados Unidos e a Nato admitiram oficialmente terem lançado no Kosovo mais de 30 mil bombas com urânio empobrecido, mais de 2500 no resto da Sérvia e 300 em Montenegro. Recorde-se que estas armas são consideradas como “armas de destruição maciça” pela Subcomissão para a Protecção e Promoção dos Direitos Humanos.

nothing in *Almanac* reveals the “lynch mob” mentality of the ruling class in the U.S. today. (134)

A romancista acrescenta, ainda, que tinha acabado de escrever *Almanac of the Dead* quando se iniciou esta operação militar, denominada de *Desert Storm*, a qual, mais uma vez, deu a oportunidade a Bush e aos seus aliados brancos de se deleitarem com a violência. E, no final da entrevista, ataca de uma forma contundente a cultura “branca”: “A hundred or even fifty years from now, *Almanac* will be judged to be too mild, too soft on Western European culture’s compulsion for death” (134).

Como se pode ver através desta entrevista e se confirma com a análise a *Almanac of the Dead*, Silko, numa incessante e quase “obsessiva” crítica aos Estados Unidos da América, teima, neste romance, em aflorar todos os aspectos “sombra” da sociedade americana, chamando também a atenção do leitor para a pobreza e a decadência dos sem-abrigo: “The people worked day and night to pay taxes, but still found themselves hungry and homeless” (411). Este lamento de Clinton encontra novamente eco no universo empírico uma vez que, presentemente, as condições sócio-económicas de muitos trabalhadores americanos não são as melhores, sendo que os sem-abrigo são cada vez em maior número. Peter Singer lembra que, numa primeira fase, quando o número de pessoas a viver nas ruas começou a aumentar seriamente durante os anos da administração Reagan, a primeira reacção foi de choque e exigência de que se tomassem medidas para combater este grave problema. Mas, depressa, o choque esmoreceu, como refere a revista *Time*: “After years of running hurdles over bodies in train stations, of being hustled by panhandlers on the street, many urban dwellers moved past pity to contempt, and are no longer scalded by the suffering they see” (citado em Singer, *How Are We to Live?* 33). Assim, em muitas cidades

dos Estados Unidos, a presença ubíqua dos sem-abrigo passou a ser mais uma particularidade da vida americana.

Na verdade, a actual crise económica, que muitos analistas já comparam à precaridade económica que ocorreu durante o período da Grande Depressão, (como já foi discutido anteriormente), é qualificada como inaceitável por Joan Burke, num artigo intitulado “US tent cities highlight new realities as recession wears on”, editado em *World New*: “It is unacceptable that in this day and age we have gone back to a situation like we had during the Great Depression”.³³ Os órgãos de informação falam mesmo das denominadas “tent cities” onde se amontoam ricos e pobres, como refere Paul Thompson no artigo “The credit crunch tent city which has returned to haunt America”, estabelecendo um paralelismo entre duas épocas vividas na Califórnia: “A century and a half ago it was at the centre of the Californian gold rush, with hopeful prospectors pitching their tents along the banks of the American River. Today, tents are once again springing up in the city of Sacramento. But this time it is for people with no hope and no prospects”.³⁴ Segundo a mesma notícia, todos os que perderam os seus empregos e casas, sem terem onde ficar, vêem-se obrigados a construírem abrigos temporários e a viverem em condições primitivas sem qualquer saneamento básico.

Num *show* televisivo, *Oprah*, foram exibidas as novas caras dos sem-abrigo, num documentário comovente. De facto, os sem-abrigo estão disseminados pelos Estados Unidos da América e títulos como “Tent city becomes home in tough times” começam a ser habituais em muitos órgãos de

³³ Joan Burke. “US tent cities highlight new realities as recession wears on.” 14 de Maio de 2009 <<http://www.guardian.co.uk/world/2009/mar/26/tent-city-california-recession-economy.htm>>.

³⁴ Paul Thompson. “The credit crunch tent city which has returned to haunt America.” 14 de Maio de 2009 <<http://journals.democraticunderground.com/bobbolink/80.htm>>.

informação; surgem acusações graves, como relata Patrick Oppmann da CNN: “Some residents here say they blame Seattle Mayor Greg Nickels and a system they believe makes it difficult to escape homelessness”.³⁵ Oppmann apresenta também relatos desesperantes de indivíduos a viverem em condições extremas de miséria: “In shelters, if you don’t get there in time enough, you don’t have your bed no more ‘cause there are so many people trying to rush in to get it”.

A precaridade de condições de vida prende-se, entre outros factores, com o nível elevado de desemprego que está a ocorrer nos Estados Unidos. A revista electrónica “Slate”, num artigo de Chris Wilson intitulado “When did your country’s jobs disappear?” refere que de acordo com o departamento do trabalho houve um acréscimo de cinco milhões de desempregados desde Março de 2008 até Março de 2009.³⁶

Diante do panorama desolador que se tem vindo a abater sobre a nação mais poderosa do mundo, a América, em relação aos desalojados, poder-se-á acreditar que toda esta situação constrangedora tenha sido retratada por Silko em *Almanac of the Dead* como que numa antecipação profética. Com efeito, o que aconteceu em 1994, em Chiapas, quando os Zapatistas Maias exigiram os seus direitos à terra e auto-governação encontra um paralelismo na actuação do exército tribal, “Barefoot Army”, que, sob a liderança dos irmãos gémeos, na última secção do romance, se encaminha para Norte com o fim de retomar as terras ancestrais pacificamente e, por fim, libertar a Terra da acção perversa do homem “branco”. No entanto, de acordo com Daria Donnelly, quando *Almanac of the Dead* foi publicado, em 1991, “despite the extreme inequality of land

³⁵ Patrick Oppmann. “Tent city becomes home in tough times.” 14 Maio de 2009 <<http://www.cnn.com/2009/LIVING/wayoflife/03/19/seattle.tent.city.htm>>.

³⁶ Chris Wilson. “When did your country’s jobs disappear?” 14 Maio de 2009 <<http://www.slate.com/id/2216238.htm>>.

distribution and the brutality of land bosses in Chiapas (all well described by Silko), there were no indications that organized resistance would erupt there” (“Old and New Notebooks: *Almanac of the Dead* as Revolutionary Entertainment” 247). Perante este acontecimento profético ocorrido em Chiapas, Donnelly refere: “The prophetic tenor of *Almanac* and its handling of contemporary events breeches the boundary between the world of the book and the world in which the reader lives so successfully that the novel becomes a credible means by which to interpret ongoing global events” (248). Por isso, não admira que Silko seja considerada, por uns, em tom despidiendo e, por outros, com total respeito, como sendo a profeta do Apocalipse.

Thomas Irmer, numa entrevista feita a Leslie Silko em 1995, acerca de *Almanac of the Dead*, refere ainda: “I like to call it a novel about the collapse of the Christian-capitalist society in the near future” (“An Interview with Leslie Marmon Silko” 153). E as evidências falam por si: parece que, de repente, os alicerces em que foi construída a nação mais emblemática e auspiciosa do mundo estão a começar a ceder ao peso excessivo de uma insaciada cega, como Silko adverte nos seus romances: *Ceremony*, *Almanac of the Dead* e *Gardens in the Dunes*. Para a escritora, como afirma numa entrevista a Ellen Arnold, a América é emblemática do Capitalismo selvagem: “Capitalism is irredeemable. [...] Capitalism is the middle man, the banks, the government, that kind of economic system that favors the giant and crushes the little person” (“Listening to the Spirits: An Interview with Leslie Marmon Silko” 187).

Contudo importa sublinhar, tal como já foi referido anteriormente, que não é por falta de legislação que os problemas atrás referenciados subsistem, mas, por vezes, não há condições para que as leis sejam realmente aplicadas, ou funcionem. Martin Lipset, em *American Exceptionalism*, esclarece o leitor quanto à política dos governantes, face às minorias em geral e às tentativas de criação

de leis que possam colmatar os chamados desajustes sociais. É de salientar ainda que, para além da inoperância dessas leis, também a sociedade americana, construída sob o lema de “self-made man”, ligado ao Puritanismo, aplica as regras de uma sociedade altamente competitiva a todos, independentemente das suas origens e, por isso, cada cidadão tem de, por si só, dar o seu melhor: “What makes American culture relatively distinctive ... is that it is ‘a society which places a high premium on economic affluence and social ascent for all its members.’ ... [T]his patterned expectation is regarded as appropriate for everyone, irrespective of his initial lot or station in life...” (47). Este lema baseia-se na ideia de que o sucesso ou fracasso são resultado directo das qualidades pessoais de cada um, e aquele que falha só se pode culpar a ele próprio, porque o reverso do “self-made man” é “self-unmade man”. Na verdade, o americano, individualista profundo, não se sente, ao contrário do europeu, dependente de governos para ultrapassar obstáculos ou de qualquer outra força exterior a ele: “Americans believe you should ‘make up your own mind’ and ‘do your own thing’ rather than allow yourself to be influenced too much by other people and the external flow of events” (25). Para além de que “Americans distrust their leaders and institutions” (17).

Lipset refere ainda que, numa sondagem feita em 1994, relacionada com o Sonho Americano, oitenta e cinco por cento dos inquiridos concordaram que “Poor people have become too dependent on government assistance programs” (287). Daí que, por vezes, tivesse havido relutância na aprovação de um sistema de cotas para as classes mais desfavorecidas, grupos étnicos e mulheres; as cotas não foram totalmente aceites por uma grande percentagem destes cidadãos, e contrariamente ao que se poderia pensar, verificou-se que “[...], it is the elite highly educated whites, whose positions and skill capital give them much more economic and status security than their lower-status racial counterparts, who are more disposed to favor or at least more willing to accept special preferences

for minorities” (125). Até mesmo a seguinte questão: “Some people say that to make up for past discrimination, women and minorities should be given preferential treatment in getting jobs and places in colleges. Others say that ability as determined by test scores, should be the main consideration. Which point of view comes close to how you feel on the subject?” (125), formulada em diferentes períodos entre 1977 e 1991, através de sondagens, obteve apenas dez a onze por cento de opiniões favoráveis à ideia de que as minorias deveriam ter tratamento preferencial, enquanto oitenta e cinco por cento deu primazia à competência do indivíduo. Chegou-se à conclusão de que “Preferential treatment does somewhat better when it is justified as making up for specific past discrimination, when ability is not posed as an alternative, and when it is limited to blacks and applies only to institutions that have actually discriminated” (126).

Porém, Silko, devido à sua ascendência pluriétnica (filha de uma índia mestiça), não deixa de ter consciência de que nenhuma sondagem de opinião é totalmente inocente. As acusações feitas pela escritora ao governo, em *Almanac of the Dead*, poderão ser entendidas como um alerta ao leitor para que não se deixe iludir por uma aparente veracidade dos factos.

Retomando a análise de *Almanac of the Dead*, constata-se que as personagens, Clinton e Roy, fruto da sua origem e das vivências antes e depois da sua participação na guerra do Vietname, culpam a classe política pelas desigualdades sociais na terra das oportunidades. Perante os contrastes gritantes de uma sociedade que, embora criada sob o lema da Fraternidade e Igualdade de Oportunidades, se revela incapaz de proporcionar a todos os homens a oportunidade de viver dignamente em paz, conforto, segurança e justiça, surge no horizonte o espectro de uma revolução iminente, liderada por Clinton com a ajuda de Roy, com o intuito de acabar com a injustiça social: “Clinton’s message would be a call to war. Homeless U.S. citizens would occupy vacant dwellings and

government land” (410). A partir deste momento, a angústia e a raiva sentidas por Clinton durante toda a sua vida e durante os anos passados no exército começam a dissipar-se diante da possibilidade de liderar um exército dos sem-abrigo disposto a lutar contra o sistema vigente: “If Rambo-Roy wanted to call their army the Army of the Homeless or Army of the Poor and Homeless, that was okay by Clinton. But Clinton would have called it the Army of Justice” (424). Para isso, há necessidade de organizarem os sem-abrigo de todas as raças, veteranos da guerra do Vietname e não só, assim como homens, mulheres e crianças, todos eles a viverem em barracas clandestinas em condições precárias e por quem o governo não tem qualquer respeito, fazendo-os sentir a escória da sociedade, conforme se infere das alocações proferidas por Clinton: “The U.S. government might have no money for the starving, but there was always government money for weapons and death. [...] The people themselves might be finished with wars, but their generals and business tycoons were not” (711). Portanto, face às contradições do sistema, Roy sente que já é tarde demais para que haja qualquer complacência com a América e incentiva os seus irmãos de coração a lutar pelos seus direitos: “You didn’t fight and almost die for the United States to end up like this. You didn’t crawl on your belly through bullets, blood and poison snakes in foreign countries just to starve and sleep in a ditch when you got back home!” (741).

Daí que Clinton, através da transmissão radiofónica da História do seu povo, forneça aos seus irmãos de sangue imagens de oposição e sublevação, de forma a educar e a devolver-lhes a sua história racial porque “Ignorance of the people’s history had been the white man’s best weapon” (742). Assim, dá a conhecer os acontecimentos históricos relacionados com a resistência e rebelião dos Índios Negros através de relatos feitos por um historiador radical liberal: “The Hopi had given Clinton a book that the Hopi had said might shine some more light

on black Indians. Clinton had written in bold letters at the top of the notebook page *Thank you, Herbert Aptheker!*” (742).

13. O triunfo de Gaia ou o resgate e ressacralização da Humanidade

São as histórias, de que as classes desfavorecidas se viram privadas, que darão ensejo aos Negros e Índios Negros a participarem no movimento de justiça transcultural e, finalmente, deixarem de ser órfãos da sua cultura. A partir desse facto, irão ganhar consciência do seu poder. Por isso Clinton leva os Negros e os Índios Negros, vazios de valores culturais, a olharem para o seu passado e identificarem referências culturais que os ajudem a perceber o seu lugar e o seu papel dentro da sociedade americana. Para que tal aconteça, Clinton dedica o seu primeiro programa radiofónico “to the first African-Native Americans” (410). E, a partir desse momento, estão criadas as condições para que a História do Negro conjugada com a História do Índio dê origem a uma consciência cultural renovada onde há lugar para o universo simbólico, rico e diversificado dos espíritos ancestrais que cohabitam em solo americano:

Clinton had to get back to the big cities. He had to try to reach the black war vets before they got misled by fanatics or extremists screaming “Black only! Africa only!” because Clinton had realized the truth: millions of black Indians were scattered throughout the Americas. Africans in the Americas had always been “home” because “home” is where the ancestors spirits are. From the gentle giants, Damballah and Quetzalcoatl, to the Maize Mother, and the

Twin Brothers and Old Woman Spider, Africa and the Americas had been possessed. (741-742)

É o momento propício para estas duas raças acabarem com a subalternidade de tantos e tantos anos e lutarem pela igualdade social, nem que para isso seja necessário um confronto mais agressivo e reivindicativo.

Tanto Clinton como Roy contam com a ajuda dos Brancos, uma vez que estes também desesperam perante as injustiças dos governantes e já não acreditam na suposta democracia do seu país: “The people of the United States, ordinary citizens, had set out to reclaim democracy from corruption at all levels. U.S. citizens by the thousands had been put out on the streets while elected officials gave away government money to their cronies” (410). Esta colaboração inter-racial poderá, à primeira vista, ser encarada como uma utopia, mas Clinton explica que o seu cepticismo se desvaneceu “[...] so far he had seen homeless white people and homeless black men work together for a common cause – survival – just as black men and white men had fought side by side in Vietnam” (738). Assim, derrubam-se barreiras raciais e sociais e sujeitos pertencentes às três raças juntam-se como companheiros de luta em pé de igualdade. Agora mais do que nunca Clinton sabe:

Nothing could be black only or brown only or white only anymore. The ancient prophecies had foretold a time when the destruction by man had left the earth desolate, and the human race was itself endangered. This was the last chance the people had against the Destroyers, and they would not prevail if they did not work together as a common force. (747)

Por isso, o narrador faz convergir os vários fios do enredo para Tucson, onde decorre *The International Holistic Healers Convention*, um encontro de inúmeros profetas nativos e revolucionários de todo o mundo. Todos juntos formarão uma cadeia de união, uma cadeia de solidariedade, tal como o título do último capítulo sugere: *One World, Many Tribes*. Os intervenientes na Convenção proferirão importantes alocações sobre as profecias, chamando a atenção do público para a profanação da Terra-Mãe e as consequências que tal atitude acarretará a curto prazo; falarão dos “Eco-Warriors”; lamentarão os desastres naturais que atingirão não só as Américas, mas também os outros continentes; referir-se-ão ainda às convulsões sociais, ao mesmo tempo que farão sérias advertências ao governo: “Give back what you have stolen or else as a people you will continue your self-destruction” (725). Mas, a um nível restrito, Lecha, Zeta, Calabazas, a profeta Rose, Angelita, Clinton e o Barefoot Hopi juntam-se toda a noite no quarto 1212 para discutirem uma rede de ligações tribais destinada a acabar com o caos social, a corrupção a todos os níveis (410) e reaver as terras ancestrais para que, finalmente, a justiça e a ordem natural sejam restabelecidas. Com satisfação, apercebem-se de que os vaticínios do Barefoot Hopi se estão a concretizar: “[...] a day would come as had not been seen in five thousand years. On this day, a conjunction would occur; everywhere at once, spontaneously, the prisoners, the slaves, and the dispossessed would rise up. All at once, all over the world, police and soldiers would be outnumbered” (617).

Esta citação, em que se apela à união e à luta, poderá recordar ao leitor o poema de *A Internacional*, escrito por Eugène Pottier, após o massacre do levantamento das massas populares na capital Francesa em 1871, que, mais tarde, musicado por Pierre Degey, se tornou no hino que serve vários partidos políticos socialistas a nível internacional. O hino, à semelhança da mensagem de revolta do Barefoot Hopi, tem unido militantes políticos de diferentes gerações e

dos mais diversos lugares do mundo em torno de um mesmo sonho: a construção de uma sociedade mais justa e igualitária. Este hino ecoa na *psique* dos cidadãos apelando à luta contra as injustiças e a exploração, ao mesmo tempo que alimenta o sonho de todos aqueles que lutam pelos seus ideais.

Tal como os versos e a música de *A Internacional* se tornaram um símbolo e uma referência de luta pela liberdade, desde a Comuna de Paris, também a personagem Clinton, servindo-se da mensagem profética do Barefoot Hopi, fica com a incumbência de avisar todos os “irmãos” e “irmãs” para estarem prontos para o confronto, quer sejam homens, mulheres ou crianças, pois por menor que seja a contribuição, todos juntos provocam um momento singular de força.

A agitação começa por todo o lado, com grupos de veteranos e famílias desalojadas a ocuparem as casas vazias nas colinas de Tucson, e com a polícia a tentar erradicar os campos dos desalojados, insensível ao sofrimento de mulheres e crianças. Mas, quando a polícia chega ao campo dos veteranos, “[...] the SWAT team had stopped as if by hypnosis. They had been paralyzed by the sight of the homeless war veterans standing at attention in their ragged army-surplus uniforms without weapons. Clinton would never forget that moment” (741). Também, os sem-abrigo recordarão a provocação dos veteranos, e tal facto devolverá às suas vidas vazias e frágeis um sentimento de orgulho e poder, fazendo com que “Like little seeds, the feelings would grow, and the police violence that had rained down on the people would only nurture the growing bitterness” (741). E, de facto, assim acontece. As mulheres, independentemente da sua identidade étnico-racial, dominadas pela amargura e ódio, ao verem os homens agonizantes e os filhos famintos, não temem o confronto com a força policial e nem sequer pensam nas possíveis perdas que daí poderão resultar. O seu mundo já não poderá ruir mais:

Two hundred or three hundred dead from police bullets or firebombs? That was funny! Hundreds more of the people died every year from starvation and its complications, which were slow and painful. They weren't afraid to die. Clinton had heard it said again and again, mainly by women. Black women, Hispanic women, white women, homeless with starving children; they all said they'd rather fight. They'd rather burn down the city, take a police bullet, and die quickly, because that way they died fighting, they died warriors, not slaves. (748)

Daí que, na Convenção Internacional, Barefoot Hopi, perante uma audiência insatisfeita e, ao mesmo tempo, apavorada, "People from tribes farther south, peasants without land, *mestizos*, the homeless from the cities, and even a busload of Europeans" (709, ênfase original), apele, à semelhança do que faz Clinton, à urgência de se desmoronarem muros de preconceito racial e étnico. O Hopi concita a assembleia a unir forças no sentido de, em uníssono, combaterem um sistema sectário em que "Politicians and their banker pals empty the U.S. Treasury while police lock up the homeless and poor who beg for food" (734). Numa última tentativa para acordar as consciências intranquilas dos Brancos encorajando-os à acção, alude também a crimes efectuados contra os seus próprios congéneres. Assim, aquela assembleia, embora heterogénea, sente-se, mais do que nunca, unida, pronta para ajudar com donativos o "Barefoot Army" e a lutar em conjunto por um ideal comum – redefinir o progresso, sensibilizar para uma visão holística da vida de forma a (re)estabelecer as bases sólidas para um futuro mais equilibrado em que a fragmentação possa finalmente dar lugar à unidade. Para dar consecução ao seu firme propósito, o Barefoot Hopi presenteia o público com imagens perturbadoras de uma América desumana e despida de

amor, ao mesmo tempo que anuncia o poder inexpugnável da Natureza indignada com a exploração de quem tem sido vítima:

You spiritual bankrupts! You breeders of child molesters, rapists, and mass murderers! We are increasing quietly despite your bullets and germ warfare. You destroyers can't figure out why you haven't wiped us out in five hundred years of blasting, burning and slaughter. You destroyers can't figure out what is going wrong for you. You don't know how much the spirits of these continents despise you, how the earth hates you; now your cities burn from the sun, and millions abandon cities in the Southwest for lack of water. This is nothing! This is only the beginning! (734)

Está iminente uma reviravolta telúrica jamais presenciada pela humanidade, em que "Earthquakes and tidal waves would wipe out entire cities and great chunks of U.S. wealth. [...] and the world would watch in shock as billions of dollars and thousands of lives were suddenly washed away. Still there would be no rain, and high temperatures would trigger famines [...]. The old almanac said "civil strife, civil crisis and civil war" (755-756). Em suma, o tumulto social e ambiental está instaurado. Prefigura-se, a partir de agora o caos, isto é, a inversão do processo de domínio da Natureza pelo Homem assim como o derrube de uma sociedade assente numa ideologia e moral capitalistas. Assim, a maioria dos sujeitos deixará de ser refém de uma minoria que, alheada de ameaças indeléveis do ponto de vista social, económico e ecológico, exerce um poder hegemónico sobre o *outro*, tornado objecto, quer se trate da Natureza ou de outro ser humano, como as crianças, os sujeitos de cor ou as mulheres, tal como Silko já referira: "the disempowered Other and Nature are oppressed and abused and

love itself is perverted” (Horvitz, “Freud, Marx and Chiapas in Leslie Marmon Silko’s *Almanac of the Dead*” 32).

No entanto, no final do seu discurso profético, o Barefoot Hopi anuncia, com emoção, a um público ávido de uma palavra de esperança, a presença de Angelita La Escapia, descendente dos Maia, mulher aguerrida, a encarnação da mulher índia forte, poderosa e auto-suficiente, que, com determinação, luta pela sobrevivência física e espiritual do seu povo. Esta guerrilheira é portadora da mensagem dos irmãos gémeos, Tacho e El Feo, os líderes espirituais do exército “Barefoot”. Tudo já estava em movimento e nada conseguiria impedir a acção dos futuros impulsionadores de uma Nova Vida, numa Nova Terra pacificada: “All the people needed to remember was the twin brothers and the people from the south were coming to stop the destroyers. Converts were always welcome; Mother Earth embraced the souls of all who loved her” (735-736). Os irmãos gémeos simbolizam os antigos gémeos Navajo³⁷ (que, heroicamente, conseguiram passar, não apenas pelas rochas em colisão, mas também pelos juncos que fazem o viajante em pedaços, pelos cactos que os retalham e pelas areias escaldantes que os recobrem) e, à semelhança daqueles, também estes lutarão contra as forças adversas e destruidoras, para que finalmente a Terra recupere a paz e a harmonia pretendidas. Angelita exorta a audiência a não ter medo, já que a Terra-Mãe, ainda que tenha sido simbolicamente violada durante séculos, irá

³⁷ Jean Chevalier, no *Dicionário dos Símbolos*, refere o interesse particular pelos gémeos em todas as culturas e mitologias. Em algumas, são vistos como prenúncio de mau agouro e, noutras, como bom auspício. Os gémeos podem representar forças antagónicas, o bem e o mal, a personificação da dualidade de cada ser ou o dualismo das suas tendências espirituais e materiais. A nível psicanalítico, podem simbolizar a representação do arquétipo sombra, em que um dos gémeos possui as características que faltam ao outro, complementando-se e completando-se na execução de muitas tarefas em prol dos seres humanos. Na mitologia dos Índios Pueblo, os gémeos, descritos nos mitos da criação, nascem com poderes especiais e são considerados como seres sagrados. Estão juntos na tarefa de salvarem o seu povo de forças antagónicas que põem em risco a sua sobrevivência. Eles são, de uma forma geral, os libertadores e os guias da Humanidade (349-351).

compadecer-se. Assim, todas as atrocidades que lhe foram dirigidas serão perdoadas e todos os “filhos” e “filhas” que lhe queiram devolver a sua dignidade primordial e o seu poder serão por si acolhidos: “Now it was up to the poorest tribal people and survivors of European genocide to show the remaining humans how all could share and live together on earth, ravished as she was” (749).

A mensagem de todos os oradores presentes no *International Holistic Healers Convention* era semelhante: um mundo novo seria criado a partir da destruição do velho, isto é, numa acepção metafórica, a partir das cinzas da agonizante hegemonia “branca”. E, aquando do desenlace da intriga de *Almanac of the Dead*, o regresso do búfalo ao espaço que outrora fora seu, profetizado pelos Lakota, é já o prenúncio de que a Terra-Mãe, livre dos “destruidores”, recuperará o equilíbrio natural, aquela pureza telúrica original: “The buffalo herds had gradually outgrown and shifted their range from national parks and wildlife preserves. Little by little the buffalo had begun to roam farther as the economic decline of the Great Plains had devastated farmers and ranches and the small towns that had once served them” (758). De igual modo, circula a notícia de que uma serpente gigante de pedra surgiu, não junto de um lago, mas junto da velha mina de urânio, o verdadeiro símbolo da destruição e perversidade do indivíduo. Assim, quando Lecha fala a Zeta acerca da estranha história contada por Sterling, “they had both got tears in their eyes because old Yoeme had warned them about the cruel years that were to come once the Great serpent had returned” (702). Tanto as gémeas como Sterling sabem o verdadeiro significado do aparecimento da serpente. A serpente de pedra sagrada ganhou vida prenunciando a hora da regeneração vaticinada pelo almanaque sagrado e criando nos homens o anseio por um mundo novo, sem iniquidade, justo, equilibrado e renovado, onde as dicotomias masculino/feminino, cultura/natureza, pessoa/animal, vivo/inanimado, material/espiritual, sujeito/objecto, objectivo/subjectivo deixam de ter sentido. E o

romance termina com a imagem da serpente “looking south, in the direction from which the twin brothers and the people would come” (763).

Também Redfield, em *The Tenth Insight. Holding the Vision*, no capítulo intitulado “An Inner Hell”, adverte que a humanidade está à beira de uma hecatombe, embora vaticinando que “a dark night of the soul” sometimes precedes increased awareness and spiritual euphoria” (151). Tal como Silko, Redfield pressente a almejada paz depois de se ter vivenciado a “escuridão”, a qual contém em si o gérmen de um modo de vida capaz de fornecer o antídoto para curar a fragmentação do Ser. Assim, o sujeito poderá finalmente construir uma sociedade que, por oposição à sociedade em que vivemos, não seja centrada sobre si própria, escravizante, misógina e geradora de perturbações sociais e individuais, tal como a descreve, de forma tão realista Susan Griffin: “Civilized Man says: I am Self, I am Master, all the rest is Other – outside, below, underneath, subservient. I own, I use, I explore, I exploit, I control. What I do is what matters. What I want is what I matter for. I am that I am, and the rest is women and the wilderness, to be used as I see fit” (citado em Anne Primavesi, *From Apocalypse to Genesis* 285).

Já no século XIX, à semelhança destes escritores, o poeta romântico Alemão, Joseph von Eichendorff, faz alusão à necessidade de renovação da vida a partir da transmutação dos aspectos mais negativos da *psique*, causadores de tanto sofrimento. Este poeta profetizou, no seu romance *Ahnung und Gegenwart* (*Presentiment and the Present*), que das cinzas de uma sociedade moribunda renasceria uma sociedade íntegra, uma terra renovada tal qual a Fénix que, depois de se incinerar numa fogueira, regressa à vida mais bela e mais pura:

Ghosts are once again haunting our nights. As before an imminent thunderstorm, fabulous sirens rise from the face of the oceans to sing

their alluring songs. Everywhere all things point with bloodstained fingers to an inevitable great catastrophe. We are bewitched, intoxicated by our learning; and from this intoxication will emerge a harnessed spectre of war, its face the pallor of death, its hair soaked in blood.... Whoever at that time is unprepared shall be lost. For it [the world] will once again go out of joint and an unprecedented battle will commence between the Old and the New.... Raging madness will throw itself into confusion with flaming torches, as if hell itself had been let loose.... Until, at last, the new and yet eternal sun will break through that horror.... The white dove will come flying out of the blue sky and the tear-stained earth, like a beautiful woman liberated, will arise in new glory. (232)

Esta pomba branca, no âmbito da simbologia judaica-cristã, é fundamentalmente o símbolo de pureza, de simplicidade e, também, de Paz, de Harmonia, de Esperança, de Felicidade reencontrada (Chevalier, *Dicionário dos Símbolos*, Mitos 533). À semelhança da aparição da serpente em *Almanac of the Dead*, a ascensão da pomba branca (ideia recorrente desde a Antiguidade) prenuncia o advento de uma nova praxis/consciência, de uma nova forma de estar na vida em que “the culture will shift from an androcentric one to a truly inclusive one” (Primavesi 45). Esta pomba será o símbolo do Novo Mundo pleno de paz, da concretização da utopia que ainda permanece no imaginário dos americanos, em que esta nação se tornará indubitavelmente uma sociedade inclusiva/una, conforme Silko sugere: “That’s the only way that it can be, including everybody. That’s the only way the kind of peace and harmony that this earth of the Americas wants is going to happen” (Arnold, “Listening to the Spirits: An Interview with Leslie Marmon Silko” 172). A partir desse momento, estão criadas

as condições para o aparecimento da nova América, tão apregoada por Roger Housden em *Sacred America*, que, paulatinamente, começa a despertar na *psique* do americano: “This other America is not a cause that you fight for, it is something at work, like a new configuration, in the collective psyche” (15).

Capítulo IV. Vias para a recuperação da unidade a partir da reintegração do Sagrado subjacente à cultura norte-americana: contextualização da obra de James Redfield

This place is out of order so he is the one who is wrong; that wrong is nearest to him, and if he wants to do anything for the chaotic condition, it must be done in him – he is the immediate object of himself. So he asks for that little house and there he locks himself in and works on himself; he remains shut in until he reconciles heaven and earth in himself, until he is in the right order, and then he has cured the situation: Tao is established.

Carl Jung¹

1. Várias vozes, uma mesma direcção: na senda de uma nova América, com raízes no passado

Em pleno século XXI, depois de se ter enfrentado o desafio da transição milenar, as incertezas quanto ao futuro são ainda mais abissais do que foram para os nossos antepassados e, tal como estes, a Humanidade debate-se com uma miríade de sentimentos: medo e revolta, infortúnio e angústia, assim como esperança e um sentido de compromisso/dever para com as gerações vindouras. Por isso, nesta época crucial, resta à humanidade optar por uma, de entre duas grandes saídas: o colapso ou a transformação, a ruína ou a renovação. O Professor Jared Diamond, cientista de renome, refere-se a esta dicotomia, sentida pelo homem contemporâneo, em *Collapse*, obra consagrada a nível mundial. Diamond, temeroso, face às inúmeras ameaças com que se debate o homem contemporâneo (já analisadas no terceiro capítulo) mas, ao mesmo tempo, com

¹ Meredith Sabini, *The Earth Has a Soul: The Nature Writings of C.G.Jung*, 214.

optimismo e fé, convida o leitor a empreender uma viagem épica à volta do globo, percorrendo a história da Humanidade até à actualidade, com o intuito de alertar para a importância das escolhas dos indivíduos, com o fim de se poder salvaguardar o futuro da Humanidade. Na sua opinião, os problemas vividos pela Humanidade, principalmente os ambientais, serão resolvidos no prazo de uma geração, só que “The only question is whether they will become resolved in pleasant ways of our own choice, or in unpleasant ways not of our choice, such as warfare, genocide, starvation, disease epidemics, and collapses of societies” (498). Em suma, o Professor Diamond alerta para o facto de que o colapso ou a renovação das nossas sociedades está nas mãos da Humanidade e, para se proceder à mudança, é necessário reconhecer-se colectivamente que as escolhas anteriormente feitas não foram as ideais. Para além disso, são precisas também visões persuasivas que possam servir de inspiração à sociedade. Em suma, esta geração de homens é, de facto, poderosa – tem nas suas mãos os meios propícios à destruição ou transformação da caminhada humana.

Perante este cenário, pode-se afirmar que o Homem enfrenta obstáculos e incertezas, igualmente vigilante e peregrino na Procura e, mais do que nunca, ansioso por recuperar a qualidade de vida e a integridade, através da reconstrução de uma consciência ética baseada no espírito de entreatajuda, reorganização, espírito comunitário, tradicionalmente experienciado no interior da América através de iniciativas filantrópicas e outras, levadas a cabo não só por grandes grupos económicos como por simples cidadãos, imbuídos de um sentido de responsabilidade social. Housden, escritor Inglês, tendo viajado por vários países, escreve em *Sacred America* que, em nenhum outro lugar, encontrou um tão sublime zelo em relação ao espírito de voluntariado: “An almost quasi-religious fervor for volunteerism has long been ingrained in the mythos of this country. It has drawn its force not from the religious zeal of the early founders, but from a

more secular, humanist concern for the good of community, and of the country in general” (60). De facto, para esta cultura, [vo]lunteerism enobles: it opens the heart, allows you to make a difference, feel part of the larger whole. America needs these qualities” (60-61). Por conseguinte, a adopção de um modo de vida mais consciente e ético será o primeiro passo de uma evolução gradual, mas de profundo alcance, no estilo de vida e no pensamento acerca do verdadeiro lugar do Homem no palco da vida. É tempo de o sujeito assumir uma responsabilidade pessoal pelo bem maior da Terra e de todos os seres vivos, como uma alternativa realista e viável ao predomínio actual do interesse materialista, como se infere das palavras de Kristen Ragusin, consultora financeira em Boston: “What I am seeing in our financial culture is a collective opportunity for spiritual awakening” (58). Também Momaday salienta a urgência de se estabelecer uma relação profunda e ética com a terra à semelhança do exemplo dos Índios: “We have to change our attitude towards the land. We have to develop, [...], an ethic – a land ethic” (Costo, “Discussion: The Man Made of Words” 5).

Duane Elgin, escritor e orador internacionalmente reconhecido, na sua obra visionária, *Simplicidade Voluntária*, chama a atenção para o facto de que a população adulta dos Estados Unidos da América está a criar novos estilos de vida, redefinindo o progresso, despertando para uma nova consciência social e estabelecendo alicerces firmes para um futuro promissor e sustentável (43). Na sua perspectiva, as escolhas feitas podem levar o Americano da alienação à comunhão com o *outro*, do desespero à criatividade, da passividade à participação, da estagnação à aprendizagem e da imprudência/indiferença à abnegação. Igualmente, o escritor Roger Housden, na sua narrativa sobre a América, em busca da sacralidade inerente à cultura deste país, explica que se deparou em Washington com um programa comunitário, liderado pelo Reverendo Jim Keys, de ajuda a crianças negras, dos cinco aos dezassete anos, apoiado

pela Universidade de Howard, com o intuito de explorar “ways of empowering people and the community again. To help them be in touch with that sense of purpose and possibility that will take them far beyond the expectations of society” (*Sacred America* 86). Da sua posição de distanciamento enquanto estrangeiro, apercebe-se que este trabalho, realizado em bairros degradados, por todo o país, está a ser conduzido por homens e mulheres que estão a pôr em prática “the ideal of America at its best, that the individual will come to fullness not at the expense of but in service to and celebration of the community and the spirit” (86). No fundo, estão a dar consecução ao mesmo espírito comunitário, enraizado desde sempre no solo americano, que salvou muitas vidas nos primórdios da colonização graças ao espírito de abertura e de abnegação dos nativos: “The first pilgrims remembered Indians saving their lives” (McGaa, *Native Wisdom* 194). Por tudo isto, é possível a visão de um futuro sustentável e profícuo, mais compassivo e colaborativo, apesar das enormes tensões económicas, sociais e ecológicas, capaz de proporcionar, paulatinamente, as ferramentas necessárias para manter a Humanidade unida neste período crítico.

Assim, poder-se-á inferir que a sociedade americana, tal como as suas congéneres, anseia pela mudança, pela possibilidade de um novo recomeço, de uma nova América: “the America of the human spirit as it is emerging in its many guises throughout the country today” (Housden, *Sacred America* 15).

2. A possibilidade de remediar erros da colonização puritana: Redfield e outros autores de enquadramentos culturais diversificados

As obras de James Redfield, verdadeiras aventuras espirituais, prometem trazer antídotos para a desarmonia e alienação sentidas e propor novos

paradigmas culturais, como se lê numa nota introdutória em *The Celestine Prophecy*: “We know that once we do understand what is happening, how to engage this allusive process and maximize its occurrence in our lives, human society will take a quantum leap into a whole new way of life – one that realizes the best of our tradition – and creates a culture that has been the goal of history all along” (9). Redfield procura mostrar ao leitor que existe um mundo de revelação, inspiração, sincronicidade e poder que está à sua disposição, convidando-o a participar nele, numa verdadeira **jornada heróica e colectiva** de crescimento e despertar. A partir daí, como diz Duane Elgin, deixamos de ser “«vilões evolucionários» que destroem a Terra e passamos a ver-nos como «heróis evolucionários» que confrontam o teste supremo às suas capacidades. Passamos de um rito de passagem colectivo sem precedentes e enfrentamos o teste supremo de construir uma nova relação com a Terra, com os outros e com o universo vivo que é o nosso lar” (*Simplicidade Voluntária* 144). Essa relação baseia-se no conceito de elo ou ligação entre os seres humanos e a restante criação, assente na **visão inclusiva dos Índios**. No mundo conceptual destes povos, tudo faz parte da teia perfeita da vida e nada pode ser deixado de fora e ao acaso e daí a importante afirmação proferida pelos Índios Sioux, no final dos rituais: “**We are all related to all things**”, que está equacionada, nas palavras de Joy Porter: “The **self in oral traditions** has unlimited context: it benefits from a profound **sense of kinship to all animate and inanimate forms of being** and there is **no split between the sacred and the secular** or **between the humanity and the rest of creation**” (*Native American Literature* 43, nossa ênfase). Ao vermo-nos como seres interligados e imersos num vasto oceano da vida, despertam em nós sentimentos de união e compaixão para com a totalidade da vida.

Deste modo, a caminhada, na senda de vozes sábias e proféticas, protagonizadas por tantos escritores, nativos e não-nativos, e visionários, prossegue, com anseio e fé nos seus ensinamentos e vaticínios, na expectativa de que, através deles, possamos imbuir-nos de esperança e compreensão que, por sua vez, nos indicarão alternativas criativas aos tempos de desorientação. Vislumbra-se um novo mundo, a partir do qual emerge gradualmente uma nova cultura e consciência, que fazem parte da Era vindoura, a Idade de Ouro, anunciada por homens e mulheres de todas as culturas, em que o declínio e o mal-estar social serão revertidos e darão lugar à "pursuit of Happiness", isto é, à demanda da felicidade perseguida por todos os que rumaram em direcção ao Novo Mundo e que se encontra consignada na Declaração de Independência dos Estados Unidos. No entanto essa felicidade, segundo Roger Housden, está alicerçada não apenas numa via materialista e individualista, mas também na via espiritual, já preconizada pelos *Founding Fathers* aquando da efectivação de uma América livre e justa:

In the Constitution, the Founding Fathers gave to the world the architecture of freedom, dignity and happiness – a structure that, like no other before it, allows the possibility of human fulfilment. Yet, the structure does not have the power in and of itself to guarantee the freedom and happiness it stands for. The flame in the hearth has to come from elsewhere, from deeper than the most brilliant rational thought – from our relationship to something unspeakable, which transcends us. (*Sacred America* 107).

Na leitura de Housden, John Adams e Thomas Jefferson, cuja retórica aparentemente apelava à consecução de grandes ideais humanitários, faziam

parte do elenco de líderes divinos que Deus tinha escolhido para conduzir o destino de um povo rumo à justiça e à glória. Eram dois jovens, na flor da idade, quando redigiram a Constituição dos Estados Unidos, confiantes em ideais democráticos e cientes da singularidade e do enorme potencial da jovem nação, o futuro baluarte da democracia. Estes dois grandes estadistas, em vida, ficaram unidos também na morte, ao morrerem no mesmo dia, numa data memorável na vida de ambos, 4 de Julho de 1826, o dia em que se celebrava o quinquagésimo aniversário da Independência dos Estados Unidos. Mais uma vez o destino uniu dois grandes homens que profetizaram um grande destino para esta nação. No entanto, já no final das suas vidas, John Adams escreve a Jefferson recordando-lhe, com pesar, o quanto o Sonho de ambos tinha sido desvirtuado, devido a um sentimento de superioridade moral que se foi instalando, reflectindo uma *praxis* que evidenciava o quanto os grandes ideais democráticos da nação haviam sido deturpados: “no one will ever know what we had. It has gone now, but it was something special” (citado em Housden, *Sacred America* 106). De facto, apesar de os *Founding Fathers* se terem auto-designado representantes de todos os Americanos, nem os Negros, nem outras minorias puderam desfrutar do privilégio de serem livres e felizes, enquanto os Índios tinham entretanto sido reduzidos à condição de quase completa invisibilidade.²

Voltando à afirmação de Housden e ao rasgo de consciência de John Adams, concluímos que os *Founding Fathers* não intuíram que a chama dos grandes ideais democráticos teria de ser alimentada da energia espiritual que emana daquele local edénico, sempre visualizado e experienciado como sagrado

² A escravatura só foi legalmente abolida cerca de um século depois de a América se ter tornado independente, em 6 de Dezembro de 1865, mediante a aprovação da 13ª Emenda constitucional. O direito de cidadania ser-lhes-ia concedido também um século mais tarde, através da 14ª Emenda, ratificada em 9 de Julho de 1868. (*Constituição dos E. U. A.*, anotada e seguida de estudo sobre o sistema constitucional dos Estados Unidos, por Nuno Rogeiro)

pelos povos nativos. Os governantes erradicaram do seu campo de visão os reais detentores dos valores tradicionais, espirituais e integradores das culturas índias, capazes de alimentar o espírito da democracia. Na sua avidez, esqueceram-se de que não existe apenas uma cultura e uma verdade, mas sim uma grande heterogeneidade a partir da qual é construído o tronco da vida, como tão lucidamente pondera Highwater: “All branches of mankind unite in one trunk, yes! ...but what is a tree without its many separate branches?” (*The Primal Mind* 10).

Genericamente poder-se-á aferir que as fissuras e as falácias das sociedades, a precaridade da vida e a incerteza do amanhã têm fomentado ao longo dos séculos exercícios de imaginação e de procura de novas trajectórias rumo ao futuro, apoiados muitas vezes em vozes contestatárias, determinadas em romper com paradigmas inadequados à criação de um amanhã auspicioso. Tomem-se como exemplo as obras de Leslie Silko com relatos proféticos e ao mesmo tempo provocatórios ao sistema e, igualmente, os escritos de Redfield, como por exemplo em *The Tenth Insight. Holding the Vision* em que, numa passagem, o narrador nos assegura que “[...] we live in what they call the *last days*, the time when all the prophecies will come true. History is now set up for the return of Christ and the creation of the heavenly kingdom on Earth. But before this can occur the Earth has to suffer a series of wars, natural disasters, and other apocalyptic events predicted in the Scriptures” (50).

De igual modo, a escritora Leanne Simpson (Nishnaabeg Nation), em “Oshkimaadiziig, the New People”, faz referência à profecia Nishnaabeg, uma série de vaticínios sagrados que pressagiam a história do seu povo desde o tempo da Criação. A última parte da profecia refere que, actualmente, se vive numa época denominada *Seventh Fire*, em que, depois de um longo período de colonialismo e perda cultural, um novo povo emerge, os Oshkimaadiziig. A sua principal responsabilidade é recuperar os ensinamentos esquecidos pelas

gerações anteriores, incentivando as relações com os Anciãos que “não adormeceram.” À semelhança de *Almanac of the Dead* e da “Série Celestina”, a profecia vaticina a **inclusão de todos os humanos**, qualquer que seja a sua origem:

Oshkimaadiziig are responsible for decolonizing, for rebuilding our nation, and for forging new relationships with other nations by returning to original Nishnaabeg visions of peace and justice. According to the prophecy the work of Oshkimaadiziig determines the outcome of the Eighth Fire, an eternal fire to be lit by all humans. It is an everlasting fire of peace, but its existence depends upon our actions and our choices today. (14)

Portanto, derrubada a escuridão, vislumbra-se o despertar de uma nova consciência humana e concomitantemente o aparecimento de um novo Homem, pronto a atravessar a vida com uma percepção mais adequada, conforme pressuposto na designação de *Homo sapiens sapiens* à qual subjaz a convicção de que a espécie humana não só “sabe”, como também “sabe que sabe”, numa verdadeira consciência auto-reflexiva.³ Está finalmente em curso a real iniciação a que Carl Jung deu o nome de individuação, uma jornada psicológica⁴ em direcção

³ Para Elgin, assim como para muitos outros pensadores, existem dois tipos de consciência importantes: a consciência incorporada, constituída pela denominada consciência normal ou de vigília, em que se vive automaticamente, e com tendência a identificar quem somos através de padrões habituais de comportamento, raciocínio e sentimentos; enquanto que a consciência auto-reflexiva nos dá um espelho fidedigno para vermos imparcialmente quem somos na vida do dia a dia, facultando-nos a capacidade de estar simultaneamente concentrados e diligentes (com uma visão panorâmica da totalidade da vida). (*Simplicidade Voluntária* 86-93)

⁴ Segundo Jung, é a jornada rumo ao *Self*. Para a psicologia junguiana, existe no ser humano uma tendência inata de orientação do desenvolvimento da personalidade. O núcleo dessa tendência localiza-se no interior de cada um, dando origem ao desenvolvimento da sua integralidade. (Neuman, *História da Origem da Consciência* 95).

à integralidade/unidade através da cura e transformação, encarada como a função da segunda metade da vida humana. Começa a transformação alquímica (termo utilizado, no contexto deste estudo, com o significado de evolução do homem de um domínio material para uma esfera espiritual) do indivíduo, o seu despertar para uma vida mais vasta e mais verdadeira, como refere Murray Stein, professor no Instituto C.G.Jung de Chicago: "Esse desenvolvimento na segunda metade da vida é o clássico significado junguiano de individuação – tornar-se o que a pessoa já é potencialmente, mas agora de um modo mais profundo e mais consciente" (*Jung-O Mapa da Alma* 158).

Por sua vez, Jean-Paul Bourre, em *A Mensagem dos Profetas*, sustenta que "o homem do terceiro milénio será um guerreiro da Visão, em busca de «novos céus» e de uma «nova terra» " (20), tal como prenunciam as personagens dos romances de Redfield, através da viagem psicológica por eles encetada, num real processo de descoberta interior e de transformação pessoal (a cuja viagem arquetípica será feita referência, posteriormente, em vários momentos). Todos eles, assim como as personagens em *Almanac of the Dead*, atravessam a noite escura da alma, repleta de medos, visões, incertezas, combates, como se se tratasse da descida ao Inferno de Dante, (passando pelos nove submundos do Inferno: *limbo, lust, gluttony, greed, anger, heresy, violence, fraud, treachery*), que o homem moderno parece apostado em realizar, se tivermos em conta todo o tipo de dor e tortura psicológica e física que observamos. Corroborando as palavras proferidas por Dante no século XIII, também a pesquisadora de Shambhala, Victoria LePage, na sua obra, *Shambhala*, se serve dos prognósticos de um lama da Mongólia para fazer referência à nossa Civilização, e ao estágio em que se encontra: "Millions will change the fetters of slavery and humiliation for hunger, disease and death. The ancient roads will be covered with crowds wandering from one place to another. The greatest and most beautiful cities shall perish in

fire...one, two, three...Families shall be scattered...Truth and love shall disappear” (127).

Constata-se que o Homem de hoje perdeu o rumo e se encontra exausto. E o objectivo dos dramas humanos (com as dores psicológicas inerentes), das convulsões, da desintegração dos sistemas, é inequivocamente o Despertar, como Redfield faz questão de relembrar ao longo dos seus romances: “Usually it happens during the trials and challenges of life; routines break down and the anxiety rushes in. It is called hitting bottom. This is the time to wake up” (*The Tenth Insight. Holding the Vision* 145). Toda a inquietude funciona como o fermento essencial para insuflar a energia necessária à transformação de uma cultura agarrada aos padrões rígidos da sociedade patriarcal, em que o arquétipo *animus*, ligado ao masculino na terminologia psicanalítica junguiana, prevalece, em detrimento da *anima*, ligada ao feminino, à intuição e ao mistério: “And life in the outer cultures is still focused too much on the material, not on the life process itself. [...] Right now you still reduce life to the ordinary, to the mundane, when in fact it is a constantly mysterious, informative process” (*The Secret of Shambhala. In Search of the Eleventh Insight* 166). Portanto, a mensagem contida na visão do escritor/profeta torna-se um acontecimento-espelho, em que o Homem se reflecte e se transforma, ao mesmo tempo que o mundo se transforma à sua volta. Segundo Silko, este renascimento será acompanhado por um conhecimento espiritual provindo directamente do coração:

This change that's coming will not have leaders. People will wake up and know in their hearts that it's beginning. It's already happening across the United States. The change isn't just limited to Native Americans. It can come to Anglo-Americans, Chicanos, African-Americans as well. Every day people wake up to the

inhumanity and violence this government perpetrates on its own citizens, and on citizens all over the world. That's why the change will not be stopped, for it will be a change of consciousness, a change of heart. (Boos, "An Interview with Leslie Marmon Silko" 144)

De uma forma idêntica, Redfield relembra ao leitor de *The Secret of Shambhala. In Search of the Eleventh Insight* a importância de se religar ao seu coração: "We begin to catch visions of our destiny, of some mission we can accomplish, provided we work through our distracting habits, treat others with a certain ethic, and stay true to our heart" (ix-x). **Para estes dois escritores**, será a **via do coração**, o caminho que os Índios denominam de **red road**, a religar-se à **via da razão** inflexível e arbitrária, que é a via da morte, instigadora da "death culture", (já mencionada no 2º capítulo) geradora de alienação, conflitos e profundo sofrimento psíquico. Da mesma forma, reúne-se o intelecto e o espírito, numa verdadeira conspiração do Ser. Os romances de Redfield são um autêntico relato da viagem do velho rumo ao novo paradigma, essa grande aventura do Espírito Humano. Ao mesmo tempo, estas obras mostram que a abertura espiritual ao mundo futuro se faz no interior do próprio sujeito, com os olhos voltados para a lâmpada do coração. Serão a desordem social, os valores patriarcais instituídos, os conflitos, as guerras e o desrespeito pelos valores femininos (aspectos analisados nos capítulos anteriores) que irão abalar os alicerces em que está apoiada a Civilização moderna e obrigar o Homem a mergulhar no seio do caos, que ele próprio criou, sem a consciência de que desse Caos irá emergir um mundo transformado, onde habita um novo Homem com uma nova e significativa consciência mais ampliada e universal.

As linhas de continuidade já anteriormente estabelecidas entre Freud e as perspectivas de Silko justificam agora uma referência pontual a um autor tão

apreciado por Freud, como foi Dostoievsky. Na verdade, de entre muitos outros autores que, anteriormente a Silko como a Redfield, alertaram para a necessidade deste novo despertar da Humanidade, permitimo-nos destacar Fyodor Dostoievsky, que viveu no século XIX, dada a profundidade, universalidade e atemporalidade das suas reflexões sobre a condição humana. De facto, este escritor auspicia o aparecimento de um novo Homem: “Now someone is knocking at the door..... a new [kind of] man with a new word” (citado em Susan McReynolds, *Redemption and the Merchant God* 30). À semelhança de Leslie Silko e James Redfield, Dostoievsky auspicia o aparecimento de um novo ser, portador de um novo “verbo”/de uma nova “palavra”, como que a antecipar o início de uma Nova Era. Os seus romances versam fundamentalmente a luta interior travada por todos aqueles que anseiam pela verdade, sendo *Os Irmãos Karamazov* uma das mais lidas e admiradas criações literárias, considerada por Sigmund Freud como o melhor romance já alguma vez escrito.⁵

Em *Os Irmãos Karamazov*, à semelhança do que acontece com os sujeitos romanescos de Redfield, o narrador averigua a profunda inquietação que persegue o indivíduo, a qual tem tudo a ver com a alma do homem moderno: a abjecção da natureza humana e o saber que a redime, as contradições entre racionalidade, sentimento e intuição, entre Amor e Ódio, a questão da liberdade e da dignidade humana. O sujeito da enunciação em *Os Irmãos Karamazov* alerta o leitor para estes factos, ponderando acerca da “fábrica de ilusões” em que se desenrola a existência humana, numa eterna insatisfação, em busca de sensações hedonistas:

⁵ “O Livro do Dia: «Os Irmãos Karamazov» de Fiódor Dostoievski.” 10 de Maio 2012 <http://www.tsf.pt/Programas/programa.aspx?audio_id=2508341&content_id=2316097.html>.

Vivem apenas para ter inveja uns dos outros, para a intemperança e para a arrogância. Ter banquetes, carruagens, graduações e criados-escravos é considerado já uma necessidade tal que, por ela, sacrificam a própria vida, a honra e o humanismo, por ela matam-se a si mesmos caso não possam satisfazê-la. Vemos o mesmo entre as pessoas de poucos haveres e, entre os pobres, a falta de satisfação de necessidades e a inveja são por enquanto abafadas com a bebedeira. Mas não tarda que, em vez do vinho, derramarão rios de sangue: a isso são levados. (377)

Dostoievsky adverte o Homem de que, para se libertar, terá de apoiar-se em “obras de iluminação espiritual e de misericórdia” (381) de forma a colmatar as deficiências da sociedade. Poder-se-á dizer que Dostoievsky, além de ser um escritor atento à realidade social e política da época, é, acima de tudo, um escritor preocupado com a espiritualidade, que tem no Amor total e incondicional a chave para uma vida íntegra, tal como Silko e escritores congéneres. Este grande mestre da Literatura russa já alertava para o facto de que chegou o momento crucial de mudança de paradigma, de forma a restabelecer a seriedade, o rigor e, até mesmo, a eficiência das instituições, sejam governamentais, económicas, sociais ou religiosas. Como Dostoievski sugere em *Os Irmãos Karamazov*, há como que o presságio do nascimento de uma nova Humanidade, transfigurada, purificada, que vence a contingência do tempo e da morte, apesar do caos e das ruínas à sua volta:

Saiba então que a realização deste sonho [a chegada do reino dos céus] está iminente, acredite, embora não seja para já, porque para cada coisa existe a sua lei. É um fenómeno espiritual, psicológico.

Para transformar o mundo é preciso que as pessoas enveredem, psicologicamente, por outro caminho. Antes de nos tornarmos irmãos uns dos outros não haverá fraternidade. (365)

Posteriormente, sobrevém a transformação alquímica do indivíduo, o seu despertar para uma vida mais vasta e verdadeira. O Homem mortal, limitado pelo tempo, ultrapassa a sua condição humana, adquire os atributos da transcendência e propaga os valores da fraternidade universal, reiteradamente proclamados (porém, não menos vezes deturpados) pelos dirigentes dos Estados Unidos: “The United States would illuminate the globe with truth, justice, goodness, and democratic self-government and would thereby usher in a final golden age for all humankind” (Hughes, *Myths America Lives by* 91).

De facto, no século dezassete, os Puritanos, aquando da sua fuga para a América, já tinham como sonho criar um novo Paraíso numa terra por desbravar, pronta a acolher, no seu solo privilegiado, as sementes de um Novo Homem, de uma Nova Ordem. A América, o Jardim do Éden re-edificado, simboliza o arquétipo do Novo Mundo pronto a albergar no seu ventre os filhos renegados e perseguidos por um pai inflexível e tirânico, “o governo de Inglaterra”, assim como todos os outros filhos párias e desafortunados. Os Puritanos viam-se como uma estirpe superior, de “raça ariana”, convocada a imortalizar um destino glorioso de expansão, levando para o Novo Mundo os grandes ideais humanitários, a autêntica governação, a prosperidade económica e a religião mais pura.

O rito da aliança e a eleição da Cidade de Deus coligam-se no texto de Winthrop “A Modell of Christian Charity” (proferido a bordo do Arbella, antes mesmo da chegada ao Novo Mundo) para estabelecer o tempo da sua utopia. Note-se porém que a tentativa de consecução desta utopia, à semelhança de tantas outras ao longo da História, se revelou desastrosa e demagógica, com os

Índios a serem oprimidos pelos colonizadores e a enfrentarem o genocídio: “These Indians were often brutally enslaved or subjected to conditions of serfdom very close to slavery in the mines and plantations of the Spaniards. For them, utopia would be a remote place that contained no Spaniards and that the Spaniards could not find” (Mohawk, *Utopian Legacies* 7). Para estes povos, o ideal de utopia não está assente no sacrifício de vidas humanas, pelo contrário, como expõe o escritor, Mohawk: “Utopia would be a place where all things lost would be restored and the material culture of their ancestors could be enjoyed” (7).

Retomando a ideia acima exposta, de que a América existia, no imaginário dos colonos, como uma espécie de “tábua rasa”, onde o sujeito poderia gravar o seu sonho, talvez não seja despropositado lembrar que esta noção foi sendo recuperada por muitas figuras da cultura e Literatura, de entre as quais podemos referir, a título exemplificativo Herman Melville que, na sua obra *White Jacket: or, the World in a Man-of-War*, fala da exuberância e do zelo que os Americanos sentiam, por serem um povo escolhido, destinado a acções grandiosas. Assim, Melville refere:

We Americans are the peculiar, chosen people – the Israel of our time; we bear the ark of the liberties of the world. Seventy years ago, we escaped from thrall, and besides our first birth-right – embracing one continent of Earth – God had given to us. God has predestinated, mankind expects, great things of our race; and great things we feel in our souls. (36).

Também no âmbito político e governativo estes mitos e ideais eram acolhidos com entusiasmo. Lembremos, a este propósito que, em 1765, John Adams confidenciou no seu diário: “I always consider the settlement of America

with reverence and wonder, as the opening of a grand scene and design in Providence for the illumination of the ignorant, and the emancipation of the slavish part of mankind all over the earth” (citado em Hughes, *Myths America Lives by* 101). Esta visão tornou-se cada vez mais comum e fulcral para o sentido de missão deste povo, em que a nação americana se transforma no mundo inteiro, num efectivo ideal de unicidade, em que, na acepção lacaniana, a América é a imagem especular em que alguns povos se revêem. Perante estas alocações, constatamos o discurso hegemónico e falacioso dos governantes americanos. Ezra Stiles, presidente da Universidade de Yale, proclama mesmo:

This great American Revolution, this recent political phenomenon of a new sovereignty arising among the sovereign powers of the earth, will be attended to and contemplated by all nations ... That prophecy of Daniel is now literally fulfilling – there shall be an universal traveling ‘to and fro, and knowledge shall be increased.’ This knowledge will be brought home and treasured up in America: and being here digested and carried to the highest perfection, may reblaze back from America to Europe, Asia and Africa, and illumine the world with TRUTH and LIBERTY ... Light spreads from the day-spring in the west; and may it shine more and more until the perfect day. (citado em Hughes, *Myths America Lives by* 101)

Desta forma, a “conversão” do mundo passa a ser a preocupação maior dos governantes americanos. É como se a América passasse a ser o centro ou farol do Mundo, a essência, Ponto de Vista e Visão, origem e destino, folha em branco de total oportunidade, conhecimento total, genuína transparência. A América simboliza como que um pai terreno de todos os povos que, através do

seu exemplo, leva o filho, o *outro*, a segui-lo: “The government of force will cease, and nation after nation cheered by our example, will follow our footsteps, till the whole earth is free” (107). A esta imagem utópica da América estão associadas outras metáforas que entretencidas, cumprem o propósito de implantar no imaginário colectivo a ideia da América como espaço idílico, tributo à Poesia, à Arte, conforme se pode ler no prefácio de 1855 à edição de *Leaves of Grass*: “The United States are essentially the greatest poem” (Perkins, *The American Tradition in Literature* 166). Numa carta de Whitman a Emerson, está mesmo patenteada a convicção de que a constatação do poeta não é apenas metafórica, isto é, o destino da América, “the City Upon a Hill”, pode cumprir-se num espaço concreto:

Master, I am a man who has perfect faith. Master, we have not come through centuries, caste heroisms, fables, to halt in this land today. Or I think it is to collect a ten-fold impetus that any halt is made. As nature, inexorable, onward, resistless, impassive amid the threats and screams of disputants, so America. Let all defer. Let all attend respectfully the leisure of these States, their politics, poems, literature, manners, and their free-handed modes of training their own offspring. (*Complete Poetry* 468)

3. O Pecado Original dos Estados Unidos

O ideal democrático cantado por Whitman nunca chegou a concretizar-se. Edgar Morin, em *Os Problemas do Fim de Século*, refere que os Estados Unidos recusaram e foram incapazes de integrar nos processos de hibridação étnica, cultural e social os acréscimos criativos dos nativos do continente norte-americano, que hoje estão ameaçados e marginalizados. E acrescenta que “é este o pecado original da história dos Estados Unidos que resulta directamente da atitude simplificadora e intolerante com que o homem europeu desembarcou no Novo Mundo” (112, nossa ênfase). Pela mesma razão, Campbell tece sérias críticas aos Estados Unidos e à política adoptada para com os legítimos herdeiros daquele continente:

A nossa é uma das piores histórias, no que diz respeito aos povos nativos de qualquer nação civilizada. Os índios são não-pessoas. Não são sequer computados nas estatísticas da população eleitoral dos Estados Unidos. Houve um momento, logo depois da revolução da Independência, em que um bom número de índios de destaque participou efectivamente do governo e da vida americana. George Washington dizia que os índios deveriam ser acolhidos como membros da nossa cultura. Em vez disso, foram transformados em vestígios do passado. No século XIX, todos os índios do sudeste foram colocados em vagões e despachados, sob guarda militar, para o que foi chamado de Território Indígena, doado aos índios em carácter perpétuo, como sua terra própria – mas alguns anos depois os brancos o tomaram de volta. (*O Poder do Mito* 14)

Na verdade, desde muito jovem que Campbell se mostrou fascinado por este povo, começando a ler tudo o que se relacionava com a sua história e mitos, passados de geração em geração, através dos “storytellers”. Foi precisamente a cultura de um povo quase votado ao esquecimento e marginalizado que despertou neste antropólogo a paixão e estudo pelos mitos universais que têm a função, entre outras, de orientar o indivíduo na sua travessia de vida, como uma espécie de mapa ou guia de viagem, ajudando-o a identificar e a alcançar a realização plena: “When one can feel oneself in relation to the universe in the same complete and natural way as that of the child with the mother, one is in complete harmony and tune with the universe. Getting into harmony and tune with the universe is the principal function of mythology” (*Transformations of Myth* 1-2).

Sem dúvida, a história dos Estados Unidos é pródiga em mostrar que o ideal de liberdade, supostamente um dos princípios basilares em que assenta a fundação desta nação desde o primeiro momento, tem sido deturpado. O sujeito da enunciação em *The Tenth Insight. Holding the Vision* recorda que os jovens da década de cinquenta foram educados na convicção de que viviam no melhor país do mundo, na terra onde existia liberdade e justiça para todos os cidadãos. No entanto, tal como é referido: “as they matured, members of this generation found a disturbing disparity between this popular American self-image and actual reality. They found that many people in this land – women and certain racial minorities – were, by law and custom, definitely not free” (127).

A ausência de liberdade é um aspecto realçado por Cayce, numa profecia datada de 1944, duas décadas antes do aparecimento do movimento dos direitos cívicos, em que é questionado o quão honestamente a América vive este ideal. No entanto, desde essa época até agora, houve progressos, mas, quantas vezes, a liberdade tem sido distorcida e camuflada sob a capa de um patriotismo cego, que serve interesses egóicos, como é denunciado mais uma vez pelo narrador em

The Tenth Insight. Holding the Vision: “Many were finding other disturbing aspects of the United States’ self image – for instance, a blind patriotism that expected young people to go into a foreign land to fight a political war that had no clearly expressed purpose and no prospect of victory” (127).

No mundo real, esse incentivo a um patriotismo cego é bem evidente na inscrição junto ao túmulo de John Kennedy, em que a fantasia de proteger e salvar o mundo, com o presidente no papel de salvador, tem resultado na perda desnecessária de vidas. É pertinente referir que os compromissos infra enunciados são anteriores ao encontro dos Estados Unidos com a sua némesis no Vietname e, mais recentemente, no Iraque:

Let every nation know, whether it wishes us well or ill, that we shall pay any price, bear any burden, meet any hardship, support any friend, oppose any foe to assure the survival and success of liberty. In the long history of the world only a few generations have been granted the role of defending freedom in its hour of maximum danger, I do not shrink from this responsibility, I welcome it. The energy, the faith, the devotion, which we bring to this endeavor will light our country and all who serve it and the glow from that fire can truly light the world. (Housden, *Sacred America* 90)

Para além deste patriotismo fanático que o autor e narrador denunciam, Edgar Cayce ressalta ainda **o grande pecado da América – o orgulho exacerbado**, não só por parte do governo, mas também por parte das pessoas enquanto sujeitos. Na sua observação, a tendência dos Americanos para se vangloriarem separa-os das outras nações e de todos os outros povos do mundo, ergue barreiras entre eles e os cidadãos dos outros países, pondo em risco a

missão de protagonizarem a liderança do Mundo. Também Housden sente que, neste continente sagrado, “What is missing is humility, never a common American virtue” (*Sacred America* 90). Na sua passagem por Nova Iorque, aquando de um passeio de ferry a *Staten Island*, perante um dos maiores símbolos de inspiração humana, a Estátua da Liberdade, este estrangeiro tem o distanciamento necessário para sentir o outro lado da América, entrincheirada no seu narcisismo e etnocentrismo, que nem sempre actuou como um modelo para a Humanidade:

As the ferry drew level with the goddess I envisioned myself climbing the spiral stairs to the window in her crown, and gazing out across the whole land of America. I imagined the struggles that the country had been born out of: the continuing tragedy of the native peoples whose land had been usurped in the name of freedom; the hordes of impoverished Mexicans stealing at night over the border; the street people filling the doorways of all the great cities; the devastation of the forests of Alaska and the Northwest, far more extensive than the damage done to the rain forest in Brazil; the ghostly crowds with empty eyes in the shopping malls and casinos; cities like Miami or New Orleans, with more homicides in a month than the whole of England has in a year. (73)

Também o Senador Frank Wolf, do estado da Virgínia, num encontro em Washington, na presença de outros senadores e congressistas, promovido por diferentes associações humanitárias e religiosas, chama a atenção para o paradoxo que se detecta na essência do Sonho Americano, desde a sua proclamação: “The great American ideals I am seeing in action around the country and in this very room have always run parallel with the country’s deep commitment

to power, domination and exploitation. This commitment, at the end of the century, has brought its citizens to an unsurpassed alienation and the culture to the brink of ecological disaster” (89).

Igualmente a nível ecológico, a actuação do governo americano não tem sido isenta, sendo acusado de não cumprir os acordos celebrados nos encontros ambientais a nível mundial. Por isso, perante os problemas ambientais que se fazem sentir, já não se estranha a célebre mensagem do movimento Greenpeace, retirada de uma profecia da tribo Cree, e usada como um slogan para despertar o indivíduo do coma materialista: “When the last tree is cut, the last river poisoned, and the last fish dead, we will discover that we can’t eat Money.”⁶ Uma vez mais, Housden reconhece atitudes contraditórias emanadas do poder oficial, em que a legislação não se coaduna com o que se pratica diariamente. Tome-se como exemplo os atentados ao meio ambiente e, por conseguinte, às espécies que dele dependem, e, por outro lado, o reconhecimento por parte dos legisladores americanos de que o Homem, assim como todas as espécies animais, vegetais e minerais, fazem parte da grande teia da vida: “[...] most recently, in 1974, the Endangered Species Act has extended the concept of rights to include nonhumans. We have now come to the point of declaring that Homo sapiens is part of the web of life. If Jefferson were here with us today he would be calling for a Declaration of Interdependence” (*Sacred America* 72).

De facto, cada vez mais se fala da interligação de todos os elementos da vida, em que tudo está indissoluvelmente ligado entre si, em que tudo é uno e inseparável. Paulatinamente, reconhecemos que a divinização do homem está a atenuar-se. Só se pode valorizar verdadeiramente o homem se se valorizar, também, toda a criação. E o respeito profundo pelo Homem passa pelo respeito

⁶ “40 Years of Inspiring Action.” Greenpeace. 25 de Julho de 2011 <<http://www.greenpeace.org/international/en/about/htm>>.

profundo pela Vida. A lei, supra citada, é decerto a evidência de que o princípio fundamental do pensamento está a mudar e, como diz Housden, se Jefferson fosse vivo, teria, provavelmente, à semelhança dos místicos, criado a Declaração da Interdependência, do *Unus Mundus* (mundo unificado) (72).

Neste momento, convém abrir um parêntesis e salientar o espírito isento com que Housden analisa a sociedade americana, exibindo com frontalidade tanto os aspectos positivos como os negativos, entretecidos uns nos outros, originando uma cultura singular assente num materialismo espiritual⁷. Depreende-se da leitura de *Sacred America*, que, para ele, a América, tal como uma obra de arte, necessita de ser burilada, lapidada até ser transformada naquela nação visionada e cantada pelo poeta da América, Walt Whitman, em “As I sat Alone by Blue Ontario’s Shore” como uma terra de eleição: “O America because you build for mankind I build for you” (*Marchies Now the War Is Over*, 8.125, 1326). Para Housden, esta nação tão jovem foi e ainda continua a ser uma “**experiência**” e, como todas as experiências, é procedida por um **processo de julgamento e erro**. A bandeira, a insígnia do *God’s Country*, assim como os vários símbolos na nota de um dólar e no selo americano são símbolos mitológicos, imagens sagradas que evocam **possibilidades**, indiciadoras do caminho filosófico a percorrer **em direcção a uma sociedade humanizada, fraterna e solidária**.

⁷ Capacidade do Americano em transformar tudo, até mesmo a espiritualidade, num bem comercializável. (Housden, *Sacred America* 14)

4. Mitos e símbolos da América: concretização universal ou apropriação falaciosa?

O sentido de missão, destino manifesto e sonho – três noções, todas elas interligadas e idealizadas – estão bem patentes no Grande Selo Americano, como forma de perpetuar de um modo inequívoco a aliança que Winthrop tinha celebrado com Deus, e de ostentar o papel da América como guardião e farol do mundo. Esta nação, supostamente singular, não corrompida pelo tempo e tradição, lança uma nova esperança sobre o mundo, contribuindo para a renovação de uma Europa decadente, como o puritano Lyman Beecher refere em 1830: “The light that America will send into the world will throw its beams beyond the waves; it will shine into darkness there and be comprehended, it will awaken desire and hope and effort, and produce revolutions and overturnings until the world is free” (citado em Hughes, *Myths America Lives by* 103).

A retórica de Beecher reflecte perfeitamente a mensagem contida no Grande Selo dos Estados Unidos, em que está gravada a inscrição “Novus Ordo Seclorum”. Indubitavelmente, uma Nova Ordem do Mundo estava a despontar com a fundação de uma nova Nação simbolizada por uma pirâmide. Este Selo é emblemático de um novo mito, de uma utopia, que pretende identificar o indivíduo não com o seu núcleo restrito, mas sim com todo o Mundo. Os Estados Unidos são, de facto, o símbolo deste modelo, congregando treze pequenas nações coloniais, distintas, que interagem entre si, tendo em vista o interesse comum, sem perder de vista os interesses particulares de cada uma das colónias. É aí que reside a declaração dos grandes ideais que levaram à fundação dos Estados Unidos. Neste Selo, assim como, mais tarde, na nota de um dólar, vê-se uma pirâmide inacabada, com treze degraus simbolizando as colónias, como que emergindo das areias do deserto estéril e, na sua base, está gravada a data

memorável de 1776. Esta data assinala o início da Grande Era Americana, em que 13 mãos, simbolicamente unidas, se ergueram, de uma forma inequívoca, para declararem a sua independência de Inglaterra. Esta pirâmide, representativa da Nova Nação, eleva-se acima de um terreno desértico, representativo, nas palavras de Lyman Beecher, de toda a história humana antes de 1776: “the history of human nature in ruins” (citado em Hughes, *Myths America Lives by* 102). De acordo com este autor, as proezas e realizações deste povo e todas as glórias vindouras que lhe estavam destinadas tornavam as civilizações anteriores estéreis e insignificantes. Na óptica de Beecher, a pirâmide só ficaria concluída quando “other nations, moved by the power of the American example, would throw off their chains and claim freedom and democratic self-government as their own inheritance” (107).

Em todas as alocuções feitas pelos dirigentes políticos e religiosos dos Estados Unidos está implícita a ideia, embora errónea, de que os governantes são imparciais e rectos e, conseqüentemente, zelam pelo bem-estar de todos os grupos sociais. Assim, na pirâmide, os quatro lados simbolizam os quatro pontos cardeais, pelo que um indivíduo que se posicione na parte inferior desta poderá ocupar um lugar à esquerda, à direita ou ao centro. O facto de existirem posicionamentos diferenciados pode interpretar-se como um indício de unilateralidade e parcialidade. Porém, no cume da pirâmide, os quatro pontos reúnem-se num único vértice e, então, o olho de Deus abre-se com uma visão do Todo, símbolo do Olho que Tudo Vê⁸. O olho está rodeado com as palavras “Annuet coeptis” que significam: Ele, o olho da Providência, “é favorável aos

⁸ A pirâmide e o Olho, que Tudo Vê, são representações da Grande Pirâmide de Gizé e do olho de Horus, respectivamente; antigos símbolos egípcios que são atribuídos à Maçonaria. Segundo Campbell, muitos dos fundadores da América, Benjamin Franklin, George Washington, entre muitos outros, eram maçons e estudaram a sabedoria egípcia. No Egito, a pirâmide representa a colina primordial. Após a cheia anual, quando as águas do Nilo começam a recuar, a primeira colina representa o renascimento do mundo.

nossos empreendimentos” (100). Em nosso entender, a simbologia da pirâmide e os dizeres gravados aplicam-se apenas à classe dominante e a vida dos povos nativos, como se tem vindo a analisar, está longe de ser pacífica e copiosa.

Segundo Campbell, em *Poder do Mito*, para os fundadores da América, esse Deus é o deus da razão porque os americanos acreditavam que a mente humana, aliviada de preocupações secundárias e meramente temporais, reproduz, com a radiância de um espelho imaculado, o reflexo da mente racional de Deus (26). A mente humana, deixando de ser falível, é capaz de compreender Deus e, a partir daí, tem a capacidade de alcançar o conhecimento verdadeiro. Portanto, não é necessária uma autoridade especial, ou uma revelação especial que diga aos Americanos como as coisas devem ser, uma vez que esta nação, este Novo Mundo, se construiu a partir da Criação original de Deus, assente no uso da Razão.

Campbell, sobejamente familiarizado com os símbolos, sublinha a ideia de que a própria data 1776 tem um significado esotérico, uma vez que, somados os números, resulta o número vinte e um, o qual corresponde à idade da razão, assim como o número treze, equivalente ao número dos Estados, é o número da Transformação e do Renascimento. Por outro lado, na última Ceia, havia doze apóstolos e um Cristo, que iria morrer para renascer. Assim, o treze é o número necessário, no campo limitado de doze, para se atingir o Transcendente.

A partir desta interpretação, depreende-se que os grandes inspiradores da América acreditavam estar destinados a estabelecer uma nova Ordem com a bênção do Divino, que favorecia as suas realizações. Para os colonos, a Revolução foi o trampolim para se libertarem do caos e dos pecados da Europa atolada em guerras constantes, como também refere Jean Shinoda Bolen, numa crítica à sociedade patriarcal europeia: “wars of religion, wars over religion, wars to convert pagans, to suppress heresy, and, of course, the Crusades to fight

infidels” (*Urgent Message* 53). Todavia, a escritora esqueceu-se, na nossa opinião, de acrescentar que os governantes e colonos não conseguiram desvincular-se de toda a opressão sofrida e apenas trocaram de papéis, passaram a ser os opressores. Como diz Ana Paula Machado sobre a actuação dos Puritanos para com as populações nativas: “Oscilando entre uma visão edénica e uma visão demoníaca das mesmas, a actuação dos colonos pautou-se por um sobranceiro paternalismo, impondo os seus conceitos e valores às sociedades locais, recorrendo à violência para fazer prevalecer a sua ordem” (“Em nome da Liberdade: Facetas de uma Inextricável Dialéctica” 239).

Atrás da pirâmide vislumbra-se um deserto representativo do tumulto na velha Europa com guerras e mais guerras; à frente vêem-se plantas a crescer, indicativo de renascimento no terreno frutífero do Novo Mundo. Depois de se libertarem da desordem, os Puritanos procuraram (de uma forma idealista, dificilmente concretizável na prática) criar um Estado em nome da Razão, não em nome do poder, e a consequência seria o florescimento de uma nova vida, representada pela pirâmide. Esta imagem expressa a pirâmide do mundo. Neste contexto, o Selo simboliza a transformação e o Renascimento do Novo Mundo, habitada por um Novo Homem, (instâncias da aventura iniciada em 1492), pronto a assumir a grande responsabiliblidade com que foi investido por Deus. Este Novo Homem poderia, ou poderá vir a ser, no futuro, com a ajuda da sabedoria ancestral dos povos nativos, como preconiza Momaday em diversos momentos da sua vida, aquele homem de que Dotoievski fala, portador de uma nova palavra, de liberdade, justiça e paz com o real intuito de edificar: “a more perfect Union; To establish justice; To insure domestic tranquility; To provide for the common defense; To promote the general welfare; To secure the blessings of liberty to [themselves] and [their] posterity” (citado em Susan McReynolds, *Redemption and the Merchant God* 21-22). E, de facto, a América tem o solo propício para

consubstanciar a visão utópica de igualdade e fraternidade assente no ideal de unidade, “all is one”, mas, na nossa perspectiva, só o conseguirá realizar se se vier a retratar e, humildemente, escolher ver o lado obscuro do modelo que acalenta e, perante isso, assumir os erros do passado para com os povos naturais da *Turtle Island*.

Realmente, a América não fez até agora *jus* aos valores representados pelo Olho, símbolo da Providência, situado no topo da pirâmide, que actua com neutralidade, abarcando a diversidade de povos e raças. Bem pelo contrário, a classe que detém o poder posiciona-se no lado da pirâmide que lhe é mais favorável. Na verdade, os líderes político-religiosos reconstruíram naquele lugar abençoado pelo Criador, o mesmo “Inferno” de que diziam fugir quando embarcaram no Arbella. Aquele Jardim do Éden, representado no Grande Selo, foi regado com o sangue de povos que se recusavam a sujeitar-se aos padrões culturais dos colonizadores. O homem ocidental, que se imaginava como o centro e em relação ao qual sempre mediu o *outro*, interessado apenas na efectivação da sua Utopia, criou o inferno para os reais “herdeiros” daquele Paraíso. Portanto, o sonho transformou-se em pesadelo para milhares de Índios, os únicos que podiam de direito próprio reclamar a identidade americana.

Os primeiros colonos não prezavam, não se relacionavam e nem sequer desejavam conhecer o Índio. Esta rejeição da alteridade dos povos nativos teve efeitos deveras negativos e assoladores para a sobrevivência física e espiritual destes, quer nos anos iniciais da jovem democracia, com estadistas a apelar à expansão territorial e à subjugação das populações indígenas, quer nas primeiras décadas do século XIX, época caracterizada pelo crescimento demográfico e geográfico da nova nação a um ritmo cada vez mais rápido. O próprio presidente Thomas Jefferson, que proclamava o direito à igualdade como prerrogativa universal e inalienável, nada fez para dissuadir os seus pares, que exerciam o

poder, de exterminarem os Índios e incentivou o governo “ [to] pursue [the Indians] to extermination, or drive them to new seats beyond our reach” (Hughes, *Myths America Lives by* 112). Como se lê na obra de Hughes, uma análise dos escritos de Jefferson permite concluir que “his writings on Indians are filled with the straightforward assertion that the natives are to be given a simple choice – to be ‘extirpate[d] from the earth’ or to remove themselves out of the Americans’ way” (112). Esta actuação de Jefferson contradiz as noções e pressupostos de igualdade e fraternidade aparentemente subjacentes à Declaração de Independência de que Jefferson é co-autor. Como lembra Catherine Albanese, em *Nature Religion in America*: “Jefferson’s earlier, more general statement had already proclaimed ‘life, liberty and the pursuit of happiness’ as being among the inherent rights of humanity and had understood government as security for these rights” (63).

Naquela época, os índios eram tidos como entraves ao progresso americano, por isso era necessário conferir uma base legítima ao extermínio dos reais habitantes do Continente Americano. Assim, nada melhor para atenuar a sensação de culpa pelo genocídio praticado e justificar a presença dos colonos no Novo Mundo do que transformar a colonização numa tarefa de inspiração divina, dando aos colonos o sentimento de fazerem parte de um empreendimento heróico e transcendente. Por isso, em 1859, em nome do Criador, o aniquilamento dos nativos foi sancionado para que os colonizadores pudessem usufruir das terras férteis:

As I passed over those magnificent bottoms of the Kansas which form reservations of the Delawares, Potawatamies, etc., constituting the very best corn lands on earth, and saw their owners sitting round the floors of their lodges in the height of the planting season, and in

as good, bright planting weather as sun and soil ever made, I could not help saying, 'these people must die out – there is no help for them. God has given this earth to those who will subdue and cultivate it, and it is vain to struggle against his righteous decree. (Greeley citado em Hughes, *Myths America Lives by* 114)

Em *Almanac of the Dead*, o enunciador textual condena a forma violenta e desumana como os Euro-Americanos se relacionaram com os povos nativos, embora não deixe de lamentar que, também, entre os Índios, sempre tenham existido guerrilhas: "A lot of Yaqui stories about Apaches were not so good or amusing. Until the white men came, they had been enemies; sometimes they had raided one another. Of course, the raids and the scattered deaths were not at all the same as the slaughters by U.S. or Mexican soldiers" (232).

Paradoxalmente, foi este povo, desprezado, subjugado e quase dizimado, que serviu de modelo para a definição dos princípios subjacentes à Constituição dos Estados Unidos. Na verdade, Benjamin Franklin inspirou-se no modelo da Nação Iroquois, uma confederação de seis nações indígenas, que viviam democraticamente sob um mesmo governo, para elaborar a sua Constituição:

The founders of the United States drew wisdom from the checks and balances of the indigenous North American people of the Iroquois Confederacy, adopting most of their principles (with the exception of equality of women and the council of grandmothers), when they drafted the American Constitution, followed by the Bill of Rights as the vision for the new nation. (Bolen, *Urgent Message* 149-150)

Daí que os Índios, como observa Ana Paula Machado, na sua dissertação de Mestrado, “Em Busca da Felicidade”, simbolizassem a inocência original que contrastava com a ambição da raça branca e o seu egocentrismo patente na forma como usam tudo e todos em seu proveito próprio, à margem dos laços de solidariedade e fraternidade que a cultura Judaico-Cristã tanto apregoa. Para a autora, a América foi palco de um infeliz encontro entre duas culturas completamente antagónicas: por um lado a cultura das Nações Índias, com uma visão sacralizada da Terra, assente na partilha de bens, numa economia comunitária e no respeito pela Terra-Mãe; por outro, uma cultura obscecada com a posse de bens, materialista e violenta, sedenta de um poder desmedido. Seria porém, a cultura mais ávida de poder, a cultura do homem branco, que acabaria por impor-se e constituir os alicerces da Nação Americana, evidenciados na preocupação em expandir-se num continente por desbravar, em ordem à consecução do desejo de enriquecer e aplacar o instinto de domínio, esquecendo-se que foram esses “savage barbarians” (como eram denominados pelos colonizadores) que ajudaram os primeiros colonos a sobreviver no seu novo continente:

A sua **utopia** excluía o **sonho** de outros povos ou da Mãe-Terra. Era apenas a projecção de uma visão unilateral da existência, resultado, afinal de uma profunda **neurose cultural** colectiva, que, ao querer impor-se, esmagou a visão de outros. **Em busca** do seu sonho, e da libertação fora de si próprio, e em nome dos mais altos ideais, criou o pesadelo de outras raças, de outros seres, lembrando o conhecido mandamento em *Animal Farm*, de George Orwell: “*All animals are equal, but some animals are more equal than others*”. (19, ênfase original)

À semelhança do que Ana Paula Machado afirma ao longo da sua dissertação, também, Ed McGaa, um Índio Sioux Oglala, evidencia o lado humano e acolhedor dos povos nativos exibindo com orgulho o modo como estes povos ajudaram os *Pilgrims* a vencer as adversidades iniciais num território estranho:

They kept the Pilgrims alive! [...] Because the words *thine* and *mine* were not words of ultimate possession and ownership in their language, greed was prevented from corrupting their political system. Because of this nonmaterialistic value system, the Indians could look on at the Pilgrims stealing their grain and not consider this act thievery. The Indians assumed, simplistically, realistically, and by all means humanistically, that the Pilgrims were desperate. (*Mother Earth Spirituality* 20, ênfase original)

Contrastando com esta hospitalidade dos povos nativos, políticos e colonizadores têm insistentemente cometido atrocidades contra os aborígenes daquele continente, como já se discutiu ao longo dos vários capítulos. Portanto, não é surpreendente que a colonização do Novo Mundo seja frequentemente posta em causa e muitos estudiosos da cultura americana considerem a América real uma falácia enquanto arquétipo do Novo Mundo. Para exemplificar este facto, atente-se, de novo, numa citação de Ana Paula Machado que sintetiza tudo o que tem vindo a ser sustentado:

A descoberta da América, como mito e arquétipo do **novo mundo**, nova dimensão existencial há muito procurada, **paraíso** a recuperar após a queda, **terra prometida** de vida nova, ainda está por se dar. [...] Esse ideal da **Cidade de Deus**, da **Nova Jerusalém**, só será

cumprido quando se der a integração de tudo aquilo que, no ser humano, como no continente americano, foi excluído ou expurgado desde tempos imemoriais e desde que o homem ocidental aportou às Américas, tudo aquilo que faz parte do potencial adormecido e esquecido de toda a humanidade e do legado cultural, espiritual e natural dos nativos norte-americanos. (“Em Busca da Felicidade” 2, ênfase original)

Esta ideia de que o mito da América não passou de um logro, uma utopia⁹, apenas acessível para a classe WASP, contrasta profundamente com o fervor poético de Whitman, o poeta da América que, em *Leaves of Grass*, faz a apologia do novo homem americano, mentor de vindouras realizações político-sociais: “outlining a history yet to be I project the ideal man, the American of the future” (126). Já Maria Irene Ramalho de Sousa Santos, num artigo intitulado “«The City Upon a Hill»: Destino e Missão na Literatura Americana”, distancia-se da perspectiva de Whitman. Baseando-se num poema de Adrienne Rich, grande poeta e activista do século XX, “From an Old House in America”, Irene Ramalho explica que na mítica imagem da América, como espaço natural, supostamente preparado por Deus para a edificação do seu lugar, não havia lugar para nenhuma das minorias. Segundo a autora, as mulheres foram obrigadas a ir para a nova nação para a povoarem, não para serem livres. Desta forma, ficaram novamente sujeitas a uma tradição estritamente patriarcal, acabando por se anular, como afirma Rich: “I am an American Woman [...] jumping from the Arbella

⁹ A propósito do legado utópico de outras civilizações, Mohawak refere: “Western civilization embodies a tragic paradox. The most savage behaviors – from ethnic cleansing to enslavement to genocide – are deeply rooted in the highest aspirations of the Western world. Religions that preach love have been used to justify bloody massacres, and utopian ideals have led to the annihilation of groups believed to stand in the way of ‘progress’ toward an ideal society” (*Utopian Legacies* back cover).

to my death” (396). A mulher tenta, assim, corresponder à imagem que o homem tem e quer perpetuar a seu respeito, depreciando ou ignorando as suas capacidades anímicas.

Maria Irene Ramalho de Sousa Santos, ainda em relação à obra de Rich, refere que esta poeta, a partir da experiência vivida pelas mulheres no Novo Mundo, imagina em “*Sources*” (poema autobiográfico escrito em 1983) um espaço em branco, onde mãos humanas poderão finalmente escolher edificar – na história – o destino e a missão da América: “[...] we will make it [the place], we who want [...] to change the laws of history” (396). Na óptica de Rich, serão as mulheres, portadoras do princípio da “womanhood”, do arquétipo da *anima*, representativo dos instintos, da terra, da emotividade, da conexão profunda com o *outro*, a edificar com rectidão, equidade e amor a tão ansiada “City Upon a Hill”. A energia feminina é necessária para mediar conflitos e liderar negociações com o seu *apport* de sensibilidade, respeito pela vida e criatividade, como foi delucidado no primeiro capítulo quando nos referimos ao papel da mulher índia nas sociedades tradicionais e à actuação da líder Cherokee, Nancy Ward.

Não é certamente por acaso que a Estátua da Liberdade, aquela imagem simbólica da esperança e da liberdade, é uma mulher. Este monumento imponente, erigido numa pequena ilha à entrada do porto de Nova Iorque, a *Liberty Island*, em 28 de Novembro de 1886, em comemoração do centenário da assinatura da Declaração de Independência dos Estados Unidos, é reconhecido mundialmente como o símbolo daquela nação, que acolhe no seu seio os que partem para o continente americano em busca de paz, prosperidade e felicidade.

Aquela mulher, com todo o esplendor, segura uma tocha de fogo representativa da clareza, da coragem e da lucidez; usa um diadema com sete espigões em torno da cabeça, símbolo da inspiração ligada à deusa Sophia, a deusa grega da sabedoria. A coroa tem vinte e cinco janelas, que simbolizam as

jóias encontradas naquelas terras, e sete raios, representativos dos sete continentes e dos sete mares do mundo. A sua mão segura um livro com a data de 4 de Julho de 1776 e aos pés da estátua encontra-se um poema escrito por Emma Lazarus, poeta judia, intitulado “The New Colossus”¹⁰:

"[...] Give me your tired your poor,
Your huddled masses yearning to breathe free,
The wretched refuse of your teeming shore.
Send these, the homeless, tempest-tossed to me,
I lift my lamp beside the golden door!"

De facto, este seria o grande ideal dos Estados Unidos, liderado por uma mulher, de nome Vitória, que manifesta a liberdade de expressão e escolha, a sabedoria e o poder de caminhar livremente sem fronteiras e obstáculos, pronta a receber as massas exaustas, os desabrigados, os rejeitados, os exilados, pobres e confusos, ansiando por respirar liberdade e por um futuro promissor. Em momentos de turbulência, a sua presença, tal como a de uma mãe, é uma garantia de segurança, atraindo para as suas praias, aqueles que anseiam por uma vida melhor. Ela os guiará com a sua tocha.

No entanto, devemos acrescentar que a liberdade e bem-estar dos colonizadores cimentaram-se à custa do massacre de milhares de nativos. Essa incomodativa realidade tem sido, por vezes, esquecida, sob a construção do mais emblemático edifício do Novo Mundo. Como testemunho deste facto, são as palavras do *medicine-man* Sioux, John Fire Lane Deer, proferidas no início dos anos setenta do século XX, aquando da sua visita a Nova Iorque. Perante a visão

¹⁰ “Emma Lazarus’s Famous Poem: The New Colossus.” Liberty State Park. Liberty Science Center. 30 de Agosto de 2011 <<http://www.poetryfoundation.org/poem/175887.htm>>.

panorâmica da cidade do alto do Rockefeller Center, exclamou: “Look at that smog! Look at all those little ants running around down there! They’re people! The Statue of Liberty! They are always talking about it. But she faces the wrong way. She turns her back on Mister Indian. She tells the white men from across the ocean, ‘Come on! Steal more Indian Land!’” (Erdgoes, *Crying for a Dream* 79). De facto, Lame Deer ironiza a situação, uma forma de aliviar possivelmente os sentimentos de dor face à iniquidade de que o seu povo foi alvo.

Assim, perante tudo o que se tem vindo a discutir acerca do papel da América, poder-se-á depreender que a América encarna o papel da profecia e como tal, alberga em si a potencialidade de vir a concretizar os ideais em que assenta a sua construção, caso venha a (re) considerar a sua actuação para com o *outro*, como irá ser examinado no final deste capítulo. Edgar Cayce, que, em Abril de 1929, previu a bancarrota no mercado de acções para esse ano, (para além de ter feito outras profecias), ao ser questionado acerca do destino espiritual da América, referiu que cada nação tem um propósito espiritual particular, sendo cada uma guiada por forças sobrenaturais. Para ele, a América contém os elementos essenciais à efectivação do seu destino como símbolo de união de todos os povos, desde que adopte o grande espírito de fraternidade e amor pelo *outro*. Cayce adverte que se esses ideais não vierem a ser concretizados, a liderança do mundo deslocar-se-á, de novo, para ocidente: “Cada uma das nações é guiada – tal como no céu. Se não houver, por parte da América, a aceitação de uma mais estreita fraternidade entre os homens, o amor pelo próximo como por si mesmo, a civilização tem de orientar o seu caminho para ocidente” (Thurston, *As Profecias para o Novo Milénio* 53).

5. Tibetanos e Nativos Americanos: o mesmo destino de opressão

De acordo com a interpretação de Thurston, psicólogo de renome e estudioso da obra profética de Cayce, a reorientação da Civilização para ocidente seria feita na direcção do Este da Ásia. Para ele, o grande herdeiro de um movimento civilizacional para Ocidente seria a China. Este vaticínio parece ter viabilidade, uma vez que a China está a ter uma projecção cada vez maior nos Estados Unidos e por todo o mundo. De facto, esta enigmática nação tem-se esforçado por ocupar uma posição de destaque ao nível económico na sociedade mundial, não obstante a actuação dos dirigentes chineses esteja a desvirtuar a tradição espiritual da China, com profundas raízes místicas que se perdem misteriosamente nas brumas do tempo. É de relembrar que a herança espiritual de vários milhares de anos da China se torna invejável e impossível de equiparar a qualquer outra nação, à excepção da Índia. Infelizmente, a China actual pratica, assim como a Índia e o Paquistão¹¹, o feticídio e infanticídio femininos. Há factos reais na China a comprovar que o desprezo pela vida humana chega ao extremo: bebés do sexo feminino são descartados como se se tratasse de lixo, fruto da política do governo que limita as famílias a terem apenas um filho, e, por isso, obriga as mulheres a abortarem. Esta política faz com que haja discriminação contra filhas mulheres, provocando um desequilíbrio entre as populações masculinas e femininas. Assim, perante a denúncia de atentados à dignidade humana praticados pelo governo chinês, assim como os exercidos pelo governo americano contra Índios e Negros, constata-se que estas duas nações não souberam fazer uso dos legados místicos que estão enraizados nas suas culturas

¹¹ Pedro Cordeiro. “‘Feticídio feminino’ preocupa asiáticos” Expresso XL. 5 Agosto de 2012 <<http://expresso.sapo.pt/feticidio-feminino-preocupa-asiaticos=f730808htm>>.

e, por isso, ainda estão longe de serem emblemáticas de uma nova Ordem Mundial, como os vaticínios de Cayce fazem crer.

No entanto, Roger Housden faz questão de evidenciar o trabalho individual que está a ser realizado nos Estados Unidos, por seres altruístas, preocupados apenas com o bem comum do indivíduo, assim como por congressistas, senadores e organizações humanitárias, longe da influência do governo central e das grandes Corporações. Aquando da sua passagem por Washington, o centro mais poderoso na Terra, onde o fosso entre ricos e pobres está a crescer de dia para dia, Housden procurou sentir a presença de um poder diferente, que unisse em vez de dividir, que reconhecesse a ligação entre uma face de Washington, rígida e parcial, e uma outra, abnegada e espiritual, que está a esforçar-se por reabilitar a sua imagem: “Even here, there are people who are carving a different path, who are seeking a new way beyond tired ideologies and who stand for a political vision that ennobles the human spirit. Yet the likelihood is that the guiding conscience of the future will be a grass roots, truly populist movement acting at the local level” (*Sacred America* 85).

Durante a sua visita a Washington, Housden tem a oportunidade de conhecer “The Cultural Enrichment Center of the Sojourner’s Organization”, dirigido por Jim Wallis que, há décadas, tenta, na prática, entrelaçar a fé, política e cultura e se recusa a separar “prayer from meditation, contemplation from action, and spirituality from politics” (85). Mais tarde, é convidado a assistir a uma cimeira contra a opressão religiosa, num encontro alargado a todas as filiações religiosas a nível mundial, em que também esteve presente o representante de Dalai Lama. Nesse encontro, o congressista Ben Gilman enfatizou a importância vital que revestia a assinatura do documento como medida de política externa americana, salientando “how the bill was a defining moment for the United States; how people’s lives were at stake around the world, and, how, was the soul of the

American nation. Democracy would work its magic and the people would lead the government” (89). No final, o proponente do documento, o senador Frank Wolf, da Virgínia, tocou na “ferida” dos Estados Unidos: **“It was no use America being powerful if that power was not used for the good”** (89, nossa ênfase).

Retomando a análise dos romances de Redfield, verifica-se que, no mundo ficcional de *The Tenth Insight. Holding the Vision*, o enunciador textual também direcciona o olhar do leitor para as infracções do governo chinês e de outros com práticas idênticas, denunciando o crime contra o direito à vida, através de um jornalista céptico quanto à actuação dos governos e com uma visão terrível do futuro, isto é, dominado pelo medo de destruição da civilização: “China still practises female infanticide, for example. [...] Law and order and respect for human life are on their way out. The world is degenerating into a mob mentality, ruled by envy and revenge and led by shrewd charlatans, and it’s probably too late to stop it. But do you know what? Nobody really cares. Nobody. The politicians won’t do anything” (45). Esta revolta contra os dirigentes políticos consubstancia-se igualmente em *The Secret of Shambhala. In Search of the Eleventh Insight*, numa dura crítica aos dirigentes implacáveis e opressores da China, que, na obra em apreço, atentam contra a liberdade do povo tibetano:

“Since 1954, the Chinese have systematically set out to destroy the Tibetan culture. Look at these people walking out there. Many of them are farmers who are displaced because of economic initiatives the Chinese have mandated. Others are nomads who are starving because these policies have interrupted their way of life.” (38)

Os Tibetanos estão a sofrer um destino idêntico ao dos povos nativos do Continente Americano (e de tantos outros) ao verem, também, a sua cultura

amputada, e as suas crenças religiosas e a própria língua proibidas: “The Chinese are doing the same thing Stalin did in Manchuria, importing thousands of outsiders, in this case ethnic Chinese, into Tibet to change the cultural balance and institute Chinese ways. They demand that our schools teach only the Chinese language” (38). A personagem principal, indignada, confronta a autoridade chinesa local, questionando-a acerca da actuação do governo chinês: “Why are you doing this?’ I asked. ‘The Tibetan people have a right to their own religious beliefs. You’re trying to destroy their culture. How can you do this?’ ” (188). Assim, tal como os Índios americanos, que fazem ouvir as suas vozes através de escritores nativos, empenhados em devolver ao seu povo o orgulho tribal e identidade, como sejam Silko, Momaday, Joy Harjo, Linda Hogan, Paula Gunn Allen, entre muitos outros, também o Povo Tibetano é relembrado através das intervenções mundiais do seu líder espiritual, Dalai Lama e de muitas organizações internacionais, assim como através de símbolos arquitectónicos: “This is the Potala Palace. It was the Dalai Lama’s winter house before he was exiled. It now symbolizes the struggle of the Tibetan people against the Chinese occupation” (21).

6. Sinais de mudança?

Apesar das contradições político-sociais e económicas em que o governo americano tem incorrido, o presidente Obama, não obstante os protestos de Pequim, recebe Dalai Lama em 2011, realçando o forte apoio do Presidente à preservação da identidade religiosa, cultural e linguística do Tibete e à protecção dos direitos humanos dos Tibetanos. Numa tentativa de despertar consciências, o governo de Obama está preocupado em mostrar aos Americanos e ao mundo a determinação em lutar contra as injustiças religiosas e acções que põem em risco

a identidade de alguns povos, numa tentativa de que a tocha da Estátua da Liberdade¹² continue a brilhar como uma fonte de esperança a iluminar o mundo, um símbolo de possibilidade de refúgio e liberdade.

Daí que Obama¹³, numa tentativa de redimir a atitude da América para com os povos autóctones durante cinco séculos de colonização, assine o documento “ ” em Dezembro de 2009, o qual, em 2010, foi transformado em Lei. A “declaração de desculpas” menciona que os Estados Unidos pedem remissão “on behalf of the people of the United States to all Native Peoples for the many instances of violence, maltreatment, and neglect inflicted on Native Peoples by citizens of the United States.”¹⁴ Para além disso, o documento também impele “the President to acknowledge the wrongs of the United States against Indian tribes in the history of the United States in order to bring healing to this land.” Igualmente foi decretado o *Native American Heritage Day*, celebrado na sexta-feira após o *Thanksgiving*.

Voltando à Estátua da Liberdade, Housden sublinha o facto de este monumento continuar a ser motivo de orgulho para os americanos: “gazing over the water toward the Statue of Liberty, I remembered how deeply the history of

¹² Em Julho de 2010, o presidente Obama, num discurso, na *American University*, sobre a imigração, referenciou a Estátua da Liberdade citando algumas linhas do poema de Emma Lazarus inscrito na base daquele ícone americano, apelando à união de forma a ser possível a tão desejada reforma dentro da América. (Alex Wagner. “Obama on Immigration: Calls for Unity on Divisive Issue, Derides GOP Inaction.” *Politics Daily*. 23 de Julho de 2011 <<http://www.politicsdaily.com/2010/07/01/obama-on-immigration-calls-for-unity-on-divisive-issue-derides/htm>>.)

¹³ O Primeiro-ministro do Canadá, Stephen Harper, em 2008, pediu oficialmente desculpas a milhares de Indígenas por maus tratados e discriminação. Segundo as suas palavras, a política de assimilação foi um erro. Desde o final do século XIX até à década de setenta do século XX, cento e cinquenta mil crianças indígenas foram colocadas em internatos, onde muitas foram alvo de abusos físicos e sexuais (“Governo do Canadá Pedes Desculpas Oficiais aos Índios por Discriminação.” *Globo*. 25 de Março 2013 <<http://g1.globo.com/Noticias/Mundo/0,MUL597660-5602,00GOVERNO+DO+CANADA+PEDE+DESCULPAS+OFICIAIS+AOS+INDIOS+POR+DISCRIMINACAO.html>>).

¹⁴ “President Obama signs Native American Apology Resolution.” 25 Março 2013 <<http://nativevotewa.wordpress.com/2009/12/31/president-obama-signs-native-american-apology-resolution/>>.

America was entwined with the story of our developing understanding of freedom; and how fitting it was that the torch of freedom was conceived and fashioned in Europe and then offered as a gift so that the new world could light its flame” (*Sacred America* 72). Embora saiba que o seu nome “[Statue of Liberty] has been taken in vain by market forces, brutal repressions, greed, hatred and envy” (72), Housden apercebe-se que, ao longo da sua jornada sagrada através daquele vasto território, ainda, se olha para a América como “a city upon a hill”, como o possível berço de uma nova Humanidade, que bebeu da Sabedoria dos povos nativos, com uma mundividência inclusiva. Daí a sua convicção de que o povo americano é detentor de um **estado de consciência a recuperar**: “How ancient this New World is, I realize. What a travesty to crow of its discovery and settlement. There can be no sacredness in an America that does not find the humility **to come into a new relationship with these old ways that whisper still over the land**” (24). Assim, Housden faz questão de salientar a necessidade de a América abraçar as reminiscências da cultura ancestral entrosadas na terra. E já numa passagem inicial de *Sacred America*, remete para a mesma ideia, aludindo à importância de se redescobrir o legado espiritual do Continente Americano, através dos seus povos nativos: “I want to start this exploration of the sacred in America with the original spirit of the land, the spirit of the native peoples (17).

Ainda hoje, como nos diz o escritor índio, McGaa, as Nações Índias ainda existentes, continuam a pautar a sua vida pelas leis da Natureza acreditando, principalmente, que tudo à sua volta é manifestação do Criador: “The Great Spirit manifests itself within and through all of that which it creates. Even a tiny spider building its web can be a manifestation. Truly we are all related and existing because of the ‘Mystery’ of this Great unseen force that has bestowed so many attributes, gifts and powers even within the tiniest of creatures” (*Mother Earth Spirituality* 10). Na mundivisão deste povo, está inerente o princípio filosófico, tão

difundido pelos Transcendentalistas, Emerson, Thoreau, Whitman, de que o ser humano é parte integrante de uma grande teia, e cada Ser é apenas um fio que toca todos os outros. Tendo por base este fundamento, os Transcendentalistas procuraram recriar uma nova realidade, um Novo Homem, o verdadeiro americano, com uma nova forma de perceber, de ser e de estar:

Man is conscious of a universal soul within or behind his individual life, wherein, as in a firmament, the natures of Justice, Truth, Love, Freedom, arise and shine. This universal soul he calls reason: it is not mine, or thine, or his, but we are its; we are its property and men. And the blue sky in which the private earth is buried, the sky with its eternal calm and full of everlasting orbs is the type of reason. That which, intellectually considered, we call reason, considered in relation to Nature we call spirit. Spirit is the creator. Spirit hath life in itself, and man in all ages and countries embodies it in his language as the Father. (Emerson, *Nature and Selected Essays* 60)

A noção de alma universal, difundida em Emerson, e nos outros autores atrás mencionados, fez com que fossem denominados de transcendentalistas, embora, para eles, essa alma não fosse apenas transcendente, mas, ao mesmo tempo, imanente e presente em toda a criação, à semelhança do *Great Spirit* dos povos nativos. Na verdade, a voz de Emerson e a dos Índios equivalem-se no que toca à crença num poder espiritual pleno, do qual emanam todas as coisas, inclusivé a qualidade divina que o próprio homem possui. Este poder é denominado por Emerson de *Oversoul*. Esta ideia de *Oversoul* abarca a preocupação de unidade, interacção, harmonia entre todos os homens, assim como entre os homens e a própria natureza, e o universo em geral. No seio da

natureza, o homem perde o sentimento de separação e egocentrismo e funde-se no Ser Universal: “I become a transparent eyeball; I am nothing; I see all; The currents of the Universal Being circulate through me; I am part or particle of God” (39). A afirmação de Emerson, que bem evidencia o seu profundo misticismo, poderia ter sido pronunciada por um dos habitantes originais do Continente Americano, a experimentar o Todo e a sentir-se parte integrante dessa grande Totalidade que o cerca. No fundo, os Transcendentalistas viam a possibilidade de realizar na América a Utopia de um Novo Mundo, a construção de Canã, a terra prometida de mel e leite, pacífica e abundante, pronta a acolher no seu seio o novo homem que escuta a sua voz e estabelece um vínculo de respeito e amor com a Terra-Mãe e com tudo: “America is not crass materialistic: it is Nature’s nation, possessing a heart that watches and receives” (Albanese, *Nature Religion in America* 94).

Na esteira do pensamento de Housden, aquela terra, com a sua singularidade, ostenta a expressão do sagrado e confere àquele continente as qualidades de um local edénico:

When you put the two words *Sacred* and *America* together, most think of the land. The land here, its wild reaches, great scale, vast contrasts, still, in many places, restores humanity to its proper, humble scale. Its majesty, beauty, unpredictability, its sheer otherness can strike awe and wonder, even dread, into the receptive heart. Throughout my journeys in what I have called Sacred America, the sheer presence of the land has stalked me everywhere. (*Sacred America* 13)

O Continente Americano, com a sua simplicidade original, foi idealizado como santuário de abundância onde, a nível metafórico, os “guerreiros” viajantes poderiam abraçar o justo sossego. Na percepção de Leslie Silko, não foram os habitantes locais mas a Terra, com as suas qualidades edénicas e nutritoras, que influenciou e provocou nos Transcendentalistas um renascimento espiritual e emocional, assim como em todos os que têm vindo a aportar àquele continente:

I point to American Transcendentalism as a sign of what the old prophecies say about the strangers who come to this continent. The longer they live here, the more they are being changed. Every minute the Europeans, and any other immigrants from any other place, come on to the Americas and start walking on this land. You get this dirt on you, and you drink this water, it starts to change you. Then your kids will be different, and then the spirits start to work on you. (Arnold, “Listening to the Spirits: An Interview with Leslie Marmon Silko” 180)

A partir daquele momento, num relacionamento profundo com a natureza, o indivíduo sente como que um impulso interior para reatar os laços sagrados com o mundo natural, com a *Alma Mundi*, de forma a restaurar o *Sacred Hoop* dos povos nativos daquele continente, o símbolo da totalidade, ao mesmo tempo que resgata o sagrado feminino dos tempos da Velha Europa¹⁵, em que a terra era o

¹⁵ Bolen, em *As Deusas em Cada Mulher*, apresenta as conclusões do trabalho de Marija Gimbutas sobre a Velha Europa. Bolen explica que “Marija Gimbutas, professora de arqueologia europeia na Universidade da Califórnia em Los Angeles, escreve que a ‘Velha Europa’, a primeira civilização da Europa remonta a pelo menos 5000 anos (porventura até 25000 anos) antes da ascensão das religiões masculinas. A Velha Europa era então uma cultura centrada na mãe, sedentária, pacífica, amante da arte, ligada à terra e ao mar e que adorava a Grande Deusa. A Velha Europa era uma sociedade não-estratificada, igualitária, que foi destruída por uma infiltração de povos Indo-Europeus, seminómados. Esses invasores centravam-se no pai, eram nómadas, amantes da guerra, ideologicamente orientados para o céu e indiferentes à arte” (33-34).

símbolo do Feminino Divino, reverenciada como uma Mãe que nutre e protege. O *Sacred Hoop*, o Selo do Cosmos do Índio, representa a ligação do Índio com o seu semelhante, com o seu ambiente, com toda a criação, com os seus antepassados, com o mundo dos espíritos, com os quatro poderes do universo, com *Wakan Tanka*, com *White Buffalo Cow Woman*, com o passado, presente e futuro¹⁶. Foi nesta mundividência que os fundadores dos Estados Unidos se vieram inspirar e intuir a vida humana na sua totalidade.

Actualmente, através de iniciativas individuais e colectivas por todo o país, o sujeito prepara o caminho para “‘a global democracy’ that cannot emerge until there has been a full restoration and recognition of the moral authority of the universe”, conforme observou Vaclav Havel, presidente da República Checa, num discurso na Universidade de Stanford (Housden, *Sacred America* 15). Numa linha de entendimento ainda mais ampla, Housden afirma que as inúmeras iniciativas individuais e colectivas por todo o país indiciam que a “autoridade moral do universo” está a despontar e acrescenta ainda: “There is no manifesto other than the small voice of conscience that the universe – the soul we all share in – uses to speak in and through us” (15).

A alusão à importância do sujeito como agente participante e transformador no processo gradual da vida repete-se em *The Tenth Insight. Holding the Vision*. A personagem principal compreende finalmente que a vida não se limita apenas à sobrevivência física e a uma passagem aleatória, mas faz parte de um processo evolutivo espiritual. Ao participar nesta caminhada sagrada, o homem vai passando por mudanças surpreendentes no modo como sente e observa a existência humana, acabando por se aperceber que interfere directamente na urdidura da teia da vida (114-115). Cada indivíduo tem um contributo especial a

¹⁶ Vejam-se Paula Gunn Allen, *Sacred Hoop*; Ed McGaa, Eagle Man, *Mother Earth Spirituality*; Dennis Tedlock, *Teachings from the Mother-Earth*.

fazer, o qual reflecte o movimento mais amplo da História. Todos estão implicados no progresso da cultura humana. Por isso, o enunciador textual mostra a personagem principal a ser arrastada para a saga da história humana através de uma grande imagem holográfica. Num retorno ao passado, a personagem vivencia cada momento significativo da História, desde o alvorecer da consciência humana, passando pelas grandes civilizações e pela interpretação do divino nos diferentes períodos da história da Humanidade, culminando no século XX. Neste século, a Inglaterra, Alemanha, Rússia e Estados Unidos são as principais potências e os trágicos acontecimentos históricos que têm ocorrido constituem a génese de mudança de paradigma e de aprofundamento das questões milenares da existência, de forma a descortinar-se com lucidez qual o objectivo e o sentido subjacentes ao mistério da vida. Realmente, muitos pensadores acreditam, como refere a personagem principal, que a Humanidade chegou ao limiar de uma transformação significativa de padrões culturais, uma mudança filosófica e espiritual, que transcende as alterações seculares e tecnológicas do passado. É nesta viagem de auto-conhecimento que o sujeito se transmuta num alquimista em busca do ouro da consciência, isto é, de um novo estado de consciência individual e colectivo, que lhe permita descobrir “the common spiritual threads that bind [people] all together as one people” (Housden, *Sacred America* 50). Mas, para conseguir essa transformação, tem de desconstruir os velhos métodos e ultrapassar os preconceitos da concepção mecanicista da vida agora preponderante e renascer para o mistério da vida, centrando a atenção no seu potencial inexplorado como ser humano, como refere o sujeito da enunciação:

The new generation sensed new spiritual meaning just beyond the horizon, and they began to explore other, lesser known religions and spiritual points of view. For the first time eastern religions were

understood in great numbers, serving to validate the mass intuition that spiritual perception was an inner experience, a shift in awareness that changed forever one's sense of identity and purpose. Similarly the Jewish Cabalist writings and the Western Christian mystics, such as Meister Eckehart and Teilhard de Chardin, provided other intriguing descriptions of a deeper spirituality. (Redfield, *The Tenth Insight. Holding the Vision* 127)

Toma-se finalmente consciência de que a vida faz parte de um processo criativo, fruto da actualização do vasto potencial físico, psicológico e espiritual do indivíduo, que é despertado através da “filosofia perene”, a sabedoria intemporal, assente no princípio de que a Verdade é una, universal e perene como refere a personagem principal em *The Tenth Insight. Holding the Vision*: “At the same time, information was surfacing from the human sciences – sociology, psychiatry, psychology, and anthropology – as well as from modern physics, that cast new light on the nature of human consciousness and creativity” (128). E Redfield, no manual de apoio a *The Celestine Prophecy. An Adventure*, destinado a fornecer informação geral e ideias complementares, acrescenta ainda:

A modificação do paradigma que se está a registar no nosso tempo deve ser entendida como um novo senso comum ou como aquilo a que Joseph Campbell chamava uma «nova mitologia». Pode ser o resultado de décadas de descrição intelectual, mas no momento em que a descrição passa a ser vivida, a nossa nova concepção baseia-se na experiência, não na teoria. (*Um Guia Experimental* 9)

7. A emergência de um Mito Planetário

Campbell, ao ser questionado acerca dos mitos que imperam na América, refere com nostalgia: “The American workplace is based upon the myth of money. Money is the bottom line today. No value can supersede the value of Money. If you want to explain anything you’re doing, turning out third-rate material or anything else, it’s cost” (*The Hero’s Journey. Joseph Campbell on his Life and Work* 226). Perante estas considerações acerca da nação americana, em que o dinheiro é o ícone do Sonho Americano, o único mito unificador de massas, não é surpreendente que Campbell venha advogar um **novo mito**, capaz de derrubar barreiras económicas e de criar um novo paradigma baseado numa consciência planetária:

The basic thing is to think of society in its actuality, as a world society, which is what it is. When you look at the planet from the moon you don’t see these divisions of nations; they’re not there. That’s what’s artificial. And it’s the artificiality of this divisiveness that’s the whole sense of Sam Keen’s book and film *Faces of the enemy*. You turn your partner into an enemy and you have a war. (228)

Torna-se assim crucial um novo mito que ligue o sujeito com todo o planeta, criando um **mito unificador** em que **se valorize a Vida, a Terra e o equilíbrio da Terra**, de forma a restabelecer-se a justiça e a harmonia perdidas. Na concepção de Campbell, o único mito sobre o qual vale a pena reflectir, no futuro imediato, será aquele que abranja todo o planeta e não apenas uma cidade, um outro povo, mas todos os habitantes da Terra. Esse mito planetário irá

espelhar tanto as metáforas mitológicas subjacentes a todos os mitos – o amadurecimento do sujeito, da dependência à idade adulta, depois à maturidade e, por fim, à morte, bem como o relacionamento dele próprio com a sociedade e da sociedade com o mundo natural e com o cosmos:

[...] a mythology is a control system, on the one hand framing its community to accord with an intuited order of nature and, on the other hand, by means of its symbolic pedagogic rites, conducting individuals through the ineluctable psychophysiological stages of transformation of a human lifetime – birth, childhood and adolescence, age, old age, and the release of death – in unbroken accord simultaneously with the requirements of this world and the rapture of participation in a manner of being beyond time. (10)

Na verdade, os mitos têm, desde sempre, evidenciado a mesma preocupação subjacente ao novo mito: os seres humanos terão de obrigar-se a respeitar e aceitar a alteridade e ainda a reverenciar o mundo natural, tornando actualizável o ideal de Amor Universal e de Unidade. Também Jeremy Rifkin, ao fazer referência à cultura pós-moderna¹⁷, advoga a necessidade de se cooperar prontamente com a Natureza, como forma de se ultrapassar a fragmentação e alienação e, finalmente, experienciar a vida na sua totalidade: “In a post-modern

¹⁷ Marc Augé reflecte sobre a época actual que denomina de “supermodernidade”, termo que, na sua perspectiva, descreve com mais rigor a presente conjuntura pautada pelo excesso de informação, de imagens e de individualismo, geradora da dissolução do “eu”. O autor observa e analisa a velocidade das transformações do mundo contemporâneo que se reflecte nas relações cada vez mais superficiais e efémeras, principalmente nos grandes centros urbanos. Este antropólogo advoga a necessidade de se repensar a sociedade e a humanidade a partir da cultura, da diversidade e da identidade. Veja-se, a este propósito: *Marc Augé. Não Lugares. Introdução a uma Antropologia da Sobremodernidade*.

era characterized by increasing individuation, where personal identity is fractured into a myriad of sub-identities and metaidentities, reintegration with the whole of the biosphere may be the only antidote encompassing enough to ensure that the individual does not lose all of his or her moorings and disintegrate into a nonbeing” (*The European Dream* 375). Esta perspectiva celebra e sustenta uma mudança na consciência colectiva que conduz a uma nova cosmovisão, a uma nova epistemologia e a uma nova ciência. Estamos perante uma nova atitude face à vida que se encontra expressa nas palavras sábias do **Chefe Seattle**, numa carta dirigida ao Presidente dos Estados Unidos por volta de 1852, em resposta à compra de terras tribais para os imigrantes que chegavam aos Estados Unidos: “A Terra não pertence ao homem, o homem é que pertence à Terra. Todas as coisas estão ligadas, como o sangue que nos une a todos. O homem não teceu a teia da vida, é um mero fio dessa teia. Aquilo que fizer à teia, fá-lo-á a si próprio” (citado em Campbell, *O Poder do Mito* 34). Campbell subscreve a opinião deste grande Índio, considerado por ele como **a representação viva da ética subjacente ao Novo Mito Planetário**.

Numa entrevista concedida a Moyers, Campbell corrobora a ideia expressa por este jornalista e comentador, segundo a qual, na sociedade norte-americana, existe uma grande violência devido à inexistência de mitos para ajudar os jovens a relacionar-se com o mundo, ou a compreendê-lo, para além do visível. No entanto, Campbell acrescenta ainda que a “outra razão para este grau de violência é que a América não tem *ethos*” (*O Poder do Mito* 9), ou seja, regras subentendidas, implícitas, através das quais as pessoas se guiam. Há apenas legisladores e leis, mas falta-lhe *ethos*, uma mitologia não expressa.

Concordamos com Campbell quando afirma que os mitos são importantes para o imaginário do sujeito (qualquer que seja a sua idade). Na verdade, parece-nos indiscutível que, nas sociedades actuais, se privilegiam questões de

ordem mercantilista e a prossecução de um sucesso imediatista e, supostamente, desumanizante, em detrimento de aspectos menos palpáveis. Tal não significa, porém, do nosso ponto de vista, que as sociedades actuais (incluindo, obviamente a americana) careçam de um *ethos*, até porque o *ethos* da América, indelevelmente enraizado na matriz religiosa e cultural da nação, está reflectido na própria lei, que rege e norteia, pelo menos do ponto de vista teórico, a actuação dos governantes e políticos americanos.

Sem dúvida que a sociedade americana assenta, como argumenta Lipset, na sobrevalorização do sucesso, levando os cidadãos a sentirem que o mais importante é vencerem, independentemente dos métodos empregues: “The comparatively high crime rate in America, both in the form of lower-class rackets, robbery and theft, and white-collar and business defalcation may, therefore, be perceived as a consequence of the stress laid on success” (*American Exceptionalism* 48). Realmente, vive-se num mundo secular e sem mitos, desprovido de histórias sobre a sabedoria de vida e de inspiração, que só o conhecimento espiritual superior pode veicular. Dominam-se tecnologias, acumula-se informação, mas não se apreende a concepção sagrada da vida transmitida pelos mitos de todas as culturas: “Mitos são histórias de nossa busca da verdade, de sentido, de significação, através dos tempos. Todos nós precisamos contar nossa história, compreender nossa história. [...] Precisamos que a vida tenha significação, precisamos tocar o eterno, compreender o misterioso, descobrir o que somos” (Campbell, *O Poder do Mito* 5). No entender de Campbell, os mitos são um tesouro cultural de suma importância para a Humanidade, uma vez que desvendam segredos dos nossos destinos, ao mesmo tempo que elevam o espírito humano, correlacionando-o com as etapas da vida humana e conduzindo-o a uma consciência espiritual.

Jung, por sua vez, no domínio psicanalítico, entende o mito como um produto do inconsciente onde se origina, é processado e se realiza. É uma forma de expressão do inconsciente colectivo e assume a forma de tesouro cultural da Humanidade, que se actualiza em cada indivíduo.

É precisamente por isso que os alunos de Campbell estavam interessados em aprender mitologia, pois, além de oferecer um possível ponto de partida para a renovação espiritual do homem moderno, conduzindo-o a uma consciência espiritual, a mitologia trazia-lhes um sentido para a vida, isto é, um propósito mais profundo, uma direcção. As religiões, as artes, a organização social, as descobertas da Ciência e da Tecnologia e, até mesmo, os sonhos estão subentendidos/pressupostos nos mitos. Os mitos, como Campbell refere, são os sonhos do mundo: “São sonhos arquetípicos, e lidam com os magnos problemas humanos. Eu hoje sei quando chego a um desses limiares. O mito me fala a esse respeito, como reagir diante de certas crises de decepção, de maravilhamento, fracasso ou sucesso. Os mitos me dizem onde estou” (*O Poder do Mito* 16). Os mitos inspiram profundamente os centros criativos da mente humana e, segundo Campbell, incorporam quatro funções básicas: consciencializam do fundamento místico da existência do sujeito, exibindo a maravilha que o universo e o ser humano são (função mística); descrevem o lugar e o significado de cada coisa num esquema cosmológico (função cosmológica); estabelecem leis e códigos de ética para a cultura a que pertencem (função sociológica) e, por fim, ajudam a compreender os rituais de passagem dos vários estágios da vida (função pedagógica) (32). Daí, a relevância dos mitos para os nativos americanos. Os mitos abrem o mundo para a dimensão do mistério, para a consciência do mistério que está subjacente a todas as formas, caso contrário não haveria uma mitologia.

Também Rudolf Kaiser, filósofo e escritor, estudioso da cultura dos Índios norte-americanos, à semelhança de Campbell, advoga a necessidade de um novo modo de perceber a vida, em que o sujeito se sinta vinculado ao cosmos como um todo, conferindo-lhe uma consciência cósmica, um sentimento de harmonia cósmica. Há um desejo inconsciente de retorno a uma visão de totalidade que **cure a cisão e o estado de fragmentação** em que o sujeito se habituou a viver:

There is in our world a deep longing for wholeness, for the restoration of mystery. The larger world around is characterized by dualism (since the time of Plato and Moses) and appears to be denatured, demythologized, and profaned. We can further recognize a yearning for a worldview marked by an awareness of the fraternalism of all manifestations, a universal feeling of family, and a sense of cosmic solidarity – in place of the Westerner's traditional egocentricity and the perception of oneself as a sole ruler of the planet. (*The Voice of the Great Spirit* 117)

Tendo em conta que o mito é a representação de um modo de estar no mundo, Mircea Eliade, em *Mitos, Sonhos e Mistérios*, interroga-se sobre a função do mito nas sociedades modernas. Mais propriamente, o que é que veio preencher o espaço essencial que o mito detinha nas sociedades tradicionais? De facto, actualmente, ainda são visíveis “participações” do mito e símbolos colectivos, no entanto os mitos deixaram de ter uma importância significativa na vida do sujeito, isto é, o mundo moderno parece privado de mitos efectivos. À semelhança de Campbell, também Eliade sustenta que as privações e as crises

das sociedades modernas se explicam pela ausência de um mito que lhes esteja associado, já que, também, na sua perspectiva, a função do mito é

to reveal models and, in so doing, to give a meaning to the World and to human life. This is why its role in the constitution of man is immense. It is through myth, [...], that the ideas of *reality*, *value*, *transcendence* slowly dawn. Through myth, the World can be apprehended as a perfectly articulated, intelligible, and significant Cosmos. In telling how things were made, myth reveals by whom and why they were made and under what circumstances. All these “revelations” involve man more or less directly, for they make up a Sacred History. (*Myth and Reality* 145)

Foi por isso que Campbell, numa tentativa de ajudar a encontrar formas de ultrapassar as privações e as crises das sociedades modernas, idealizou um novo mito (já mencionado anteriormente) que teria como modelo os Estados Unidos: “Um modelo para isso são os Estados Unidos. Aqui havia treze pequenas nações coloniais, distintas, que decidiram agir no interesse comum, sem desconsiderar os interesses particulares de cada uma delas” (*O Poder do Mito* 26).

É de referir que o universo romanesco de *The Tenth Insight. Holding the Vision* também veicula esta visão da América, através do olhar da personagem principal, que, mentalmente, visualiza o aparecimento no solo americano dos Europeus mais inspiradores e criativos capazes de sentirem o espírito daquele solo sagrado. Existia a percepção de que este continente já habitado, colocado simbolicamente entre as culturas do Oriente e do Ocidente, continha em si o gérmen da criação de um novo mundo com uma nova visão. O despontar de uma nova realidade viria apaziguar a inquietação que data de há quinhentos anos,

(ligada à sobrevivência temporal e ao conforto) e amenizar a mecanização fria da existência para, finalmente, ser recuperado o sentimento de mistério e de tempo sagrado que ecoa da sabedoria milenar:

Deep inside, they knew that the Americans were to be the grounding, the road back, for a Europe quickly losing its sense of sacred intimacy with the natural environment and moving toward a dangerous secularism. The Native American cultures, while not perfect, provided a model from which the European mentality could regain its roots. (122)

Na perspectiva do narrador, (considerando o que se tem aduzido acerca do desígnio sagrado da América), a América foi construída sob bons augúrios, estando predestinada a tornar-se o pilar da Civilização Ocidental, (como já foi referido), com um modelo político-social exímio a ser seguido por todas as nações, e um modelo espiritual que implica a sacralização do cosmos e da vida. Mas para que isso venha a acontecer, como frisa Redfield, é necessário que a América tenha a capacidade de escutar as vozes dos Nativos Americanos e Africanos, entre outros, abraçar os seus saberes, rumo à consecução de um novo mito preconizado por Campbell. A partir da cosmogonia dos povos nativos, é possível recuperar uma visão sagrada e mítica da vida, que gera a coexistência pacífica, o equilíbrio, o respeito e a dignidade, acolhe as diferenças entre as raças, os povos, as culturas, as religiões e as filosofias:

I could see that nowhere was this intuition [of a spiritual source] stronger than in the creation of the United States, with its democratic Constitution and its system of checks and balances. As a grand

experiment, America was set up for the rapid exchange of ideas that was to characterize the future. Yet, below the surface, the messages of the Native Americans, and the Native Africans, and other peoples on whose back the American experiment was initiated, all cried out to be heard, to be integrated into the European mentality. (124)

8. Jornada heróica individual e colectiva: ciclos e transformação

8.1. A jornada do herói: visões de Campbell e Redfield

Em *The Tenth Prophecy. Holding the Vision*, a personagem David Águia Solitária, descendente directo dos povos nativos americanos, equaciona a possibilidade de criação de uma sociedade ideal, edificada sob o lema da verdadeira partilha em que cada cultura contribui com o seu melhor, para que seja viável a construção de uma genuína sociedade multicultural com uma visão renovada:

“This [to preserve every life-form on this Earth] is also true of the rich diversity of human thought, represented by the various cultures around the planet. None of us knows exactly where the current truth of human evolution resides. Each culture around the world has a slightly different worldview, a particular mode of awareness, and it takes the best of all cultures, integrated together, to make a more ideal whole.” (221-222)

Para se construir essa sociedade inclusiva, julgamos ser necessário que o Homem se encaminhe para experiências ampliadoras da consciência que darão

corpo a um novo consenso cultural quanto à natureza da vida e ao modo como deve ser vivida, criando uma nova visão espiritual do nosso tempo, em que se dá o reencontro com o Todo, o Uno. Mas todo o processo de transmutação é acompanhado e assinalado por provas, e o homem comum, à semelhança do **herói mitológico**, ao decidir passar pela porta estreita da caverna, terá de superar uma série de dificuldades e mudanças em relação a si próprio, mas também ao modo como se interrelaciona com os outros e com o mundo natural. Joseph Campbell designa este processo evolutivo de ir além do conhecido como “o caminho da esquerda”. Nos mitos que veiculam os paradigmas vivos de todas as culturas, o Herói¹⁸ escolhe tradicionalmente o caminho da esquerda como o lugar onde encontrará informação nova e descobrirá a verdade. O caminho da direita é o dilema actual, o *status quo*, o lugar onde estão todos os problemas (Campbell, *Transformations of Myth through Time* 26). Para ultrapassar o dilema, **o herói enceta o seu aperfeiçoamento através de uma caminhada alquímica, tal como acontece com a personagem principal dos três romances de Redfield**, como irá averiguar-se posteriormente.

Não admira que a personagem principal em todos os romances de Redfield seja anónima, simbolizando todo e qualquer ser humano que encetou a sua caminhada espiritual e vai recebendo sabedoria e revelações metafísicas através de personagens misteriosas capazes de lhe provocar uma catarse resultante das revelações auferidas. O próprio leitor pode identificar-se com as percepções e mudanças interiores experimentadas pelas personagens, já que a obra parece comunicar uma visão sagrada da vida que se reconhece de forma inata, conforme

¹⁸ “The hero is, therefore, the man or woman who has been able to battle past his personal and local historical limitations to the generally valid, normally human forms. Such a one’s visions, ideas, and inspirations come pristine from the primary springs of human life and thought. Hence they are eloquent, not of the present, disintegrating society and psyche, but of the unquenched source through which society is reborn” (*The Hero with a Thousand Faces* 19-20).

se infere do discurso de Dobson, professor-assistente de História na universidade de Nova Iorque: “The most important thing is that we see the truth of this way of life. We’re here on this planet not to build personal empires of control, but to evolve” (*The Celestine Prophecy. An Adventure* 260-261). Redfield reforça esta crença também em *The Secret of Shambhala. In Search of the Eleventh Insight*, numa nota introdutória ao romance, salientando que o Homem está a abandonar uma visão materialista e reducionista do mundo, em que a Religião é renegada em prol de prazeres e distrações capazes de afastar do indivíduo a verdadeira dádiva de estar vivo. O escritor acrescenta, ainda, que o Homem de hoje anseia por uma vida “filled with mysterious coincidences and sudden intuitions that allude to a special path [...] in this existence, [...] – as though some intended destiny is pushing to emerge” (ix).

Redfield compara esta vida cheia de mistério a uma história de detectives, ocorrida no interior do ser humano, em que a descoberta de indícios o conduzirá de uma revelação para outra, tal como acontece na **jornada do herói mitológico**. O herói parte do seu mundo trivial, aventura-se por terras distantes, enfrentando inimigos e passando por provações, até voltar para casa, transformado e com informações que lhe permitirão transcender a mera existência e abraçar todos os meios de regeneração da sociedade:

The journey of the hero is about the courage to seek the depths; the image of Creative rebirth; the eternal change within us; the uncanny discovery that the seeker is the mystery which the seeker seeks to know. The hero journey is a symbol that binds, in the original sense of the word, two distant ideas, the spiritual quest of the ancients with the modern search for identity, “always the one, shape-shifting yet

marvelously constant story that we find.” (Campbell, *The Hero’s Journey. Joseph Campbell on his Life and Work* xix)

É precisamente isso que tem acontecido ao longo da história da Humanidade, em que o Homem se aventurou num mundo desconhecido, cedendo apenas ao impulso de descoberta de Novos Mundos, de Novas Dimensões. É o caso dos Puritanos (já referido numa passagem anterior) que, devido a tribulações político-religiosas, deixaram a sua pátria, o conhecido, e aventuraram-se, segundo eles, guiados por um chamamento divino até à América, com o fim de recriarem, num continente puro e selvagem, o *Jardim do Éden*. **No entanto, para que a viabilização deste sonho se tivesse tornado efectiva, teria sido necessária uma mudança de visão, de paradigma, assente numa percepção da vida como um Todo, isto é, teria sido necessário abrirem as suas mentes e corações ao outro**, como é sugerido por Silko ao longo de *Almanac of the Dead*, bem como **seguirem uma política de actuação sem contradições**, como aponta Mary Williamson: “To look in our national mirror is to see both glory and shame. Born of a stunning assertion of the human spirit in the face of tyranny, we then built a nation on the blood of Native Americans and slaves from Africa. We endured the horrors of a Civil War, heroically fought two World Wars, brilliantly helped defeat Hitler – and then imperialistically devastated Vietnam” (*Healing the Soul of America* 19). A América demonstra, assim, ser incapaz de se livrar da herança de agressividade e corrupção com que os primeiros colonizadores aportaram no Novo Mundo, manifestando, em diferentes épocas da sua História, esse lado obscuro que teima em não reconhecer.

Para além das autoras mencionadas, também Redfield faz uso de acontecimentos históricos para consciencializar o leitor de que, ao longo da

história da Humanidade, sempre houve apelos interiores e chamamentos que têm levado os homens a unir-se e a ultrapassar o medo e, com coragem, realizar acções heróicas e fulcrais em prol da Humanidade. Tome-se como exemplo a América e os Aliados em 1944, com o desembarque na Normandia, em que os soldados se lançaram numa proeza arrojada e suicida:

“Do you think you could have done such things?” “I don’t know. I don’t see how they did it.” “Perhaps it was easier for them because it was the calling for a whole generation. On some level they all sensed it: the ones who fought the ones who made the arms, the ones who provided the food. They saved the world at the time of its greatest peril.” (The Secret of *Shambhala*. *In Search of the Eleventh Insight* 45)

Aqueles soldados, numa singular proeza heróica, abriram mão da própria vida em prol da vida alheia e de um mundo livre e justo.

O acto de heroísmo dos soldados americanos não deixa de evocar o **mito do herói**, discutido por Campbell, na obra *The Hero with a Thousand Faces*, em que o autor descreve o **padrão recorrente das jornadas heróicas e as infinitas maneiras pelas quais este padrão é vivido**. O arquétipo da jornada do herói é amplamente reconhecido em todo o mundo e pode ser encontrado nas lendas e mitos ao longo da História. Deparamos com ele na mitologia clássica da Grécia e de Roma, na Idade Média, no Extremo Oriente e entre as tribos primitivas contemporâneas, como por exemplo as tribos africanas, os Índios norte-americanos, os Incas do Peru, entre outros exemplos.

Nos estudos sobre mitos mundiais, Campbell descobriu que todos eles são emblemáticos de uma mesma história, porém contada com inúmeras variantes e

ajustada à realidade de quem a conta. De facto, os seus pormenores são divergentes em cada cultura, mas quanto mais se examinam esses mitos melhor se compreende o quanto se assemelham na estrutura. Todas as narrativas surgem de antigos padrões do mito e **todas as histórias podem ser representadas e dissecadas na Jornada do herói**. Ainda segundo Campbell, "Toda a cultura antiga e pré-moderna utilizava uma técnica ritmada para contar histórias retratando os protagonistas e antagonistas com certas motivações e traços de personalidade constantes, num padrão que transcende as fronteiras da língua e da cultura" (*O Poder do Mito* 65). Assim, desde os mitos antigos, passando pelas fábulas e contos de fadas até aos mais recentes sucessos de bilheteira do cinema americano (Guerra das Estrelas, Senhor dos Anéis, Matrix, Avatar, entre outros), a humanidade tem vindo a contar e recontar as mesmas histórias. Esta história enquadrada dentro de outras histórias é chamada por Campbell de "**A Jornada do herói Mitológico**", ou de "**Monomito**" e tem servido de base e orientação a profissionais, desde psicólogos, escritores e contadores de histórias, dramaturgos, roteiristas e críticos de cinema, na análise e produção de diferentes histórias. Cada herói adquire a face da cultura específica, embora o padrão da jornada seja sempre o mesmo.

A teoria do "**monomito**" (termo utilizado por James Joyce, um dos autores favoritos de Campbell) surge pela primeira vez em *The Hero with a Thousand Faces*, conforme relata Campbell: "*The Hero with a Thousand Faces* is [...] what Joyce called the monomyth: an archetypal story that springs from the collective unconscious. Its motifs can appear not only in myth and literature, but, if you are sensitive to it, in the working out of the plot of your own life" (*Pathways to Bliss* 112-113). O *monomyth* é com efeito um metamito (uma leitura filosófica da unificação da história espiritual da Humanidade, a História para além da história), assente em conceitos utilizados pelos mestres que influenciaram Campbell, de

entre os quais se salienta Jung e a sua teoria do inconsciente colectivo: “[...] it was a composite, taking shape gradually, piece by piece, an innovative assemblage of key ideas from Campbell’s own masters: Joyce, Mann, Jung, Zimmer, Underhill, Coomaraswamy, and Ortega y Gasset, who wrote in an influential passage that the ‘will to be oneself is heroism’” (*The Hero’s Journey. Joseph Campbell on his Life and Work* xix). Os mitos são manifestações dos arquétipos, imagens psíquicas primordiais do inconsciente colectivo, que fazem parte do património de toda a Humanidade e constituem a base da *psique* humana. Estas imagens funcionam como uma ligação entre o material inconsciente e consciente, bem como uma forma de expressão pelo qual o inconsciente se manifesta. A existência do inconsciente colectivo permite compreender a universalidade dos símbolos e dos mitos, sempre presentes na “actualidade psíquica” de cada indivíduo ou grupo social, os quais se revelam em todas as culturas e em todas as épocas de modo idêntico, embora se apresentem com “mil faces” e com roupagens novas, de acordo com o momento histórico. Portanto, **oculto por de trás de inúmeras faces, emerge o herói por excelência, arquétipo de todos os mitos, que, na perspectiva de Campbell, pode representar a história de cada um de nós, no seu desejo de autodescoberta e de autodesenvolvimento.** Campbell lembra ainda que:

Furthermore, we have not even to risk the adventure alone; for the heroes of all time have gone before us; the labyrinth is thoroughly known; we have only to follow the thread of the heropath. And where we had thought to find an abomination, we shall find a god; [...] where we had thought to be alone, we shall be with all the world. (*The Hero with a Thousand Faces* 25).

Assim, esse conjunto de imagens e histórias constitui o referencial simbólico da Humanidade, que vai sendo transformado e actualizado permanentemente. Os mitos são como reflexões de determinados acontecimentos culturais da humanidade; e, numa interpretação simplista, o mito nada mais é do que o sonho despersonalizado, isto é, o sonho colectivo da humanidade, enquanto o sonho é o mito personalizado. Mito e sonho simbolizam a dinâmica da *psique*; no entanto nos sonhos, as formas são distorcidas pelos problemas individuais do sonhador e, nos mitos, os problemas e resoluções apresentados são válidos directamente para toda a humanidade, impulsionando-a a avançar numa verdadeira jornada de auto-conhecimento.

Para Campbell, todos os mitos seguem a estrutura do “monomito”. Assim, o herói enceta a sua caminhada de auto-descoberta com coragem e fé e, entretanto, irá passar por uma série de provas em busca da sua iluminação. O herói começa a sua aventura no mundo habitual ao receber um **chamamento** para entrar num mundo misterioso cheio de poderes e eventos singulares (***Call to Adventure***). Ao aceitar o desafio de penetrar no mundo desconhecido (***Hearing the Call***), terá de realizar tarefas e passar por provas (***Crossing the Threshold***), sozinho ou com o auxílio de alguma entidade. Na prova mais difícil, o herói tem de sobreviver a um perigoso desafio, do qual resultará uma enorme recompensa, uma significativa auto-aprendizagem, isto é, uma tomada de consciência e responsabilidade perante a vida. O herói deve então decidir se deseja retornar com essa bênção (***Return to Society***), muitas vezes enfrentando desafios na viagem de regresso. Se o herói é bem-sucedido no retorno, a bênção ou dádiva pode ser usada para garantir a circulação da energia espiritual e transformar a sociedade, direccionando-a rumo a uma vida em que, finalmente, desponte uma consciência moral/ética mais elevada (***Reintroduction of the Potential into the World***) (*The Hero with a Thousand Faces* 241-242). Mas, nem

todos os mitos compreendem o mesmo número de etapas e mesmo estas podem apresentar-se numa ordem diferente, com uma divisão em três fases – **Departure, Initiation e Return**. A "**Partida**" diz respeito à forma como o herói reage perante a aventura; a "**Iniciação**" abrange as várias aventuras empreendidas pelo herói ao longo da jornada; e o "**Retorno**" está ligado ao regresso do herói a casa com conhecimentos e competências adquiridas durante a viagem: "The basic story of the hero journey involves giving up where you are, going into the realm of adventure, coming to some kind of symbolically rendered realization, and then returning to the field of normal life" (Campbell, *Pathways to Bliss* 113).

Se se pensar que os mitos, à semelhança do que acontece com as lendas e os contos de fada, se estruturam em torno de um eixo vertical identificado quase sempre com um cenário iniciático ao qual não são alheios os obstáculos probatórios, as mil e uma vicissitudes que conferem o grau de heroísmo, os rituais de passagem, as variadas ocorrências que conduzem, em última instância, ao encontro com a felicidade; se se conceber, com Jung e Mircea Eliade, que tais narrativas arquetípicas mais não fazem do que delinear (ao sabor da naturalidade do inconsciente colectivo) os meandros do que Jung denominou "o processo de individuação", o encontro com o *Self*, com o nó mais íntimo da Consciência, fácil se torna compreender o alcance incontido do universo simbólico sobre o qual tais narrativas repousam e a universalidade de uma linguagem imemorial que representa, ainda hoje, uma das singulares hipóteses oferecidas ao ser humano para reequacionar as bases de uma relação autêntica consigo mesmo, com os outros e com o universo que o circunda. Daí que Eliade sustente que "a compreensão do mito contar-se-á um dia entre as mais úteis descobertas do século XX," (*Mitos, Sonhos e Mistérios* 30). Refere ainda que Jung acreditava que a crise do mundo moderno se devia, em grande parte, ao facto de "os símbolos e

os «mitos» cristãos já não serem inteira e plenamente vividos pelo ser humano e se terem tornado simplesmente em palavras e gestos vazios, fossilizados e, por conseguinte, sem qualquer utilidade para a vida profunda da *psique*” (21).

Campbell reforça a utilidade do mito enfatizando que os mitos servem para conduzir o sujeito a um tipo de consciência que é espiritual (*O Poder do Mito* 15), e dá como exemplo a visita ao interior de uma catedral, em que tudo à nossa volta fala de mistérios espirituais – o mistério da cruz, os vitrais, a pia baptismal, entre muitos outros símbolos. Nesse momento, a consciência do sujeito é conduzida para um outro nível, para um modelo mítico, trans-humano, e tudo à sua volta ganha uma dimensão espiritual. Todos aqueles símbolos eternos o integram no tempo sacro primordial, que se perde ou dilui quando o sujeito regressa à azáfama exterior. Esses símbolos ou imagens míticas, que passam de geração em geração, quase inconscientemente, simbolizam o mistério inerente ao Homem e ao mundo à sua volta, um mistério dramático porque destrói todas as concepções fixas que se tem de tudo mas, ao mesmo tempo, fascinante, porque está singularmente ligado à própria natureza do sujeito, ao seu verdadeiro Ser. A partir desse momento, o sujeito, numa reflexão profunda sobre o mistério interior, a vida interior, a vida eterna, o mundo mecanicista em que vive, destituído de espiritualidade, anseia por participar numa dimensão transcendente e una.

Será então o escritor como xamã a empreender a jornada na direcção do desconhecido e a atrever-se a desbravar um caminho que se opõe às crenças institucionalizadas e a apresentar ideias inovadoras, quantas vezes provocatórias, que ameaçam abalar seriamente paradigmas científicos, religiosos e políticos firmemente estabelecidos. Através de narrativas transbordantes de espiritualidade ou, quiçá mesmo, de relatos angustiantes e palavras acutilantes e de advertência à sociedade, o escritor irá despertar o mundo arquetípico do leitor e conduzi-lo a uma experiência capaz de suscitar nele um desejo de comunhão e unidade com o

Divino e com todo o Universo. Sem dúvida, o escritor, à semelhança de um xamã, inicia assim o leitor no seu voo xamânico, numa viagem simbólica e mágica, isto é numa caminhada alquímica (já mencionada no início deste sub-capítulo). Ambos estão dispostos a construir uma ponte entre o mundo físico e o espiritual para, finalmente, derrubarem a tensão entre o plano terreno e o plano transcendente, tão bem representada num quadro clássico de Rafael de 1510, em que surge Platão a apontar para o céu, enquanto, a seu lado, Aristóteles aponta em direcção à terra.

Portanto, o escritor, por intermédio do alimento que proporciona ao leitor, a sua escrita, provoca uma alteração no seu estado de consciência, fornecendo, em pequenas doses, o fermento que, com o tempo, provoca uma catarse no seu modo de pensar, de estar, isto é, de viver, conferindo-lhe uma visão intuitiva e unitária da vida. Tome-se como exemplo Silko que, consciente deste processo alquímico interior, da activação de um campo inconsciente na *psique* colectiva, refere, através da personagem Lecha: “The people needed poetry; poetry would set the people free; poetry would speak to the dreams and to the spirits, and the people would understand what they must do” (*Almanac of the Dead* 713).

É a poesia, a prosa, qualquer que seja a forma de escrita, a elevar a consciência do leitor, a consciência de quem é; e, a partir daí, a percepção do seu verdadeiro lugar no Universo expande-se e aprofunda-se. Segundo Silko, ela própria utiliza a escrita “to find things I don’t know. I write to find out what my unconscious knows but what I don’t know” (Stephen Pett, “An Interview with Leslie Marmon Silko” 114). O poder dessas palavras mágicas (relembremos que abordámos este assunto no primeiro capítulo) constitui o germen de um novo mundo alicerçado numa nova ética, numa nova visão do homem, e em novos valores: “Great poetry can alter the way we see ourselves. It can change the way we see the world.[...] Poetry at its best calls forth our deep Being, bid us live by its

promptings; it dares us to break free from the safe strategies of the cautious mind; it calls to us, like the wild geese, from an open sky” (Housden, *Ten Poems to Change your Life* 2).

Assim, o escritor, visto como um xamã ou mesmo um psicoterapeuta, faz a reconexão com essa realidade interior da qual o Homem se tinha divorciado durante o seu percurso existencial. Será o poder da escrita que leva o leitor, através de uma alquimia interior, a reconhecer o seu potencial criativo e a realizar-se criativamente como indivíduo ao libertar e actualizar riquezas interiores bloqueadas. Silko expõe este facto a Per Seyersted em 1978, referindo: “[...], nothing is given or put into him that hasn’t always been there. The only thing that changes is his awareness, his perception of himself in relation to the rest of the world” (“Interview with Leslie Marmon Silko” 35). O homem passa a ser o artífice de si mesmo e o único responsável pelo mundo que cria.

Na mesma linha de pensamento, Campbell, à semelhança também de Momaday em *The Man Made of Words*, evoca o poder inspirador do artista, estimulando o leitor a iniciar a sua jornada heróica com o intuito de encontrar o propósito real da sua vida: “Artists are magical helpers. Evoking symbols and motifs that connect us to our deeper selves, they can help us along the heroic journey of our own lives” (*Pathways to Bliss* 132). Do mesmo modo, Housden menciona livros, dando particular enfoque ao romance *The Celestine Prophecy. An Adventure*, o qual vai ao encontro do desejo mais íntimo do leitor que aspira a uma verdade espiritual: “I suspect the collective wish struck by *Celestine Prophecy* was for a life more resonant with meaning than that of our everyday mundane experience. [...] it did need a language that could access the reader’s own interiority by awakening an aspiration, however inarticulate, for a deeper life” (*Sacred America* 194).

Redfield, em todos os seus romances, leva a personagem principal a aventurar-se no desconhecido através de uma série de “iniciações”/revelações, que abrem o seu interior para uma profundidade cada vez maior de si, até que chega o momento em que, conscientemente, compreende a real dimensão espiritual da vida. O protagonista, à semelhança do **herói mitológico**, também irá encetar uma jornada na terra, repleta de encontros mágicos e aventuras, com o intuito de ter acesso às Revelações, ao “elixir” que poderá resgatar a Humanidade do “coma” em que vive e dar-lhe uma nova percepção da existência. **O herói tem de vencer as limitações do seu “mundo estreito”, o seu ego, e entrar num mundo sagrado em que desperta para uma relação mais profunda com a Terra, com os outros e com o Universo.** Logo nas primeiras páginas, o leitor, em *The Celestine Prophecy. An Adventure*, depara-se com a personagem principal a questionar a vida sem rumo e desencantada que está a vivenciar, assim como o aparecimento inesperado de Charlene, uma velha amiga.

Charlene, acabada de chegar do Peru, aonde foi descoberto um Manuscrito antigo, contribui para esclarecer o motivo da sua inquietude: “I knew all this was too much to believe. I mean, here I was hiding out in these hills, feeling totally disenchanted with my life, when out of the blue, Charlene shows up and explains the cause of my restlessness – quoting some old manuscript that promises the secret of human existence” (27). A própria natureza do Manuscrito provoca na personagem principal **a memória do arquétipo da viagem rumo à transformação** e, agora, sente que tem de dar um rumo diferente à vida, conjugando-se tudo à sua volta para isso: “I faced a decision. Because of the Manuscript I felt a new direction open in my life, a new point of interest. The question was what to do now? I could remain here or I could find a way to explore further” (27). Perante o **chamamento** da sua alma, tem de escolher: permanecer numa vida sem sentido ou largá-la e seguir o caminho até à **dádiva, à realização**,

denominada, por Campbell, de **bem-aventurança**, “**Pathway to Bliss**”, num profundo desejo de amadurecimento emocional: “Unfortunately, those who choose to refuse the call don’t have a life. Either they die, or, in trying to lead more mundane lives, they exist as nonentities, what T.S. Elliot called ‘hollow men’” (*Pathways to Bliss* 113). Esta crise existencial vivida pela personagem principal é denominada por Campbell “**The Call to Adventure**” (*The Hero with a Thousand Faces* 49-58) e representa o momento crucial em que se dá um rumo diferente à vida, pois no fundo do abismo, desponta a voz da salvação.

Vejamos que, também, Silko, através da personagem Tacho, faz alusão ao livre arbítrio do homem. **Tacho tem de optar entre a adesão a um modo de vida limitado e materialista ou a uma existência que seja consentânea com o ideário em que se fundamenta o seu chamamento interior**: “[...] he must not pick up the bundle if he wanted riches or a long life or an easy life. For riches and a long life Tacho knew all he had to do was continue to serve Menardo” (*Almanac of the Dead* 477). Aqui serão **duas araras sagradas**, conhecedoras do mundo dos espíritos que, **à semelhança de um xamã**, irão despertar em Tacho uma nova consciência, que o levará à re-descoberta da sua verdadeira dimensão espiritual. Tem assim início, para Tacho, **a longa caminhada de reencontro com as suas raízes ancestrais**: “Tacho had tried to avoid the spirits. [...] But one day two big blue macaws had appeared in the tree by his door, and it was too late; the macaw spirits had chosen Tacho as their servant. [...] When the spirits called, Tacho had to go to them; their name for him was Wacah. (475-476).

À semelhança do mito dos irmãos gémeos Navajo (que enfrentaram uma jornada cheia de perigos), Tacho e o seu irmão gémeo, El Feo, encetam uma cruzada épica contra forças adversas e destruidoras, guiados pelas vozes das araras, para que, finalmente, a Terra, a sofrer de uma “enfermidade simbólica”,

isto é, em ruínas, seja libertada dos “destroyers” e recupere a paz e a harmonia pretendidas.

8.2. A América como símbolo da jornada heróica colectiva

De acordo com Michael Salla, professor de política internacional, na sua obra *The Hero's Journey Toward a Second American Century*, o “monomito” ou “**a jornada do herói**” **não se aplica apenas ao herói individual, mas poderá, de igual modo, ser ajustado aos Estados**, uma vez que “States are the institutional representations of a complex web of relationships between individuals, social groups, and political institutions that combine to infuse moral principles into the foreign policy making process. This web of relationships makes states moral actors that undertake the hero's journey” (3). Portanto, o Estado é percebido não como uma abstração sem vida, mas, pelo contrário, como uma entidade viva, autónoma e consciente, em pleno desenvolvimento, composta por comunidades políticas e indivíduos que partilham a dimensão moral do Estado.

Analogamente, Mary Williamson, escritora e fundadora da *American Renaissance Alliance*, reitera esta concepção de Estado/Nação evocando as palavras de Gandhi: “a nation has a soul just as an individual has one, and living for others is the key to the deliverance of both. [...] Gandhi claimed that if a nation's soul is healthy, its politics will be healthy. He promulgated the idea that spiritual power can socialize human relationships and be used as a political force” (*Healing the Soul of America* 48). Porém, ciclicamente se oblitera esta dimensão espiritual da política, um alvo de esperança e inspiração, e se resvala para a exploração e manipulação do eleitorado em prol do poder, em vez de se celebrar o “**casamento sagrado**” **entre espiritualidade e política** de forma a ser criada uma política alternativa, **holística, para o presente século**, em que o poder não devia assentar na dominação, mas sim na **partilha**. Por isso, Williamson, em

Healing the Soul of America, no capítulo “An American Awakening” enfoca a atenção do leitor para a política americana, em que grandes interesses económicos controlam o sistema político, contribuindo com milhões de dólares para campanhas políticas e, dessa forma, corrompendo o processo eleitoral. Assim, os interesses e bem-estar das grandes corporações, através de fortes *lobbies*, sobrepõem-se aos interesses dos cidadãos e comunidades políticas: “Corporate interests – not the people of the United States – for all intents and purposes now own America. [...]The influence of money on the political process is a fast-growing cancer in America. It grows in small ways and big ways, every day of the year” (153-4). Já anteriormente, no capítulo “Dreams and Principles,” Williamson refere que o Presidente Rutherford B. Hayes, durante o seu mandato (1877-1881), lamentou o facto de se estarem a transformar num governo “of the corporations, by the corporations, for the corporations” (82).

Perante esta verdade irrefutável, Mary Williamson incentiva os americanos à **recriação da América** como nação livre, justa e democrática, recordando detalhes **da jornada encetada pelos Estados Unidos desde a sua fundação até ao momento presente, isto é, em termos simbólicos, a viagem iniciática de um país com quase três séculos de existência**, rumo a uma maturidade responsável, tendo experienciado, ciclicamente, vitórias, contradições, trevas, desafios e perigos:

We have been both slaveowner and abolitionist, conscienceless industrialist and labor reformer, corporate polluter, and world-class environmentalist. Sometimes we have embodied the most brutish attitudes and at other times, in Lincoln’s words, “the angels of our better nature.” But no matter what any of us have chosen to manifest at any particular time, the American ideal as established by our

founding documents remains the same: **the expression of humanity at its most free and creative and just.** (19-20, nossa ênfase)

Perante a **oscilação de actuações do governo americano desde a sua fundação em 1776**, cabe aqui fazer referência à análise da **caminhada cíclica da América** cogitada por **Michael Salla** que, em *The Hero's Journey toward a Second American Century*, apoiando-se na interpretação da História Americana, feita por Schlesinger em *The Cycles of American History*, demonstra que a **América**, assim como qualquer outro Estado, **está continuamente a passar por ciclos de jornada repetitivos**, fazendo *jus* ao aforismo *Out of the ashes rises the Phoenix*.

O historiador Schlesinger faz uma análise cíclica dos avanços e recuos desta nação, em que se sucedem ciclos conservadores, seguidos de liberais, devido às mudanças de gerações (embora outros cite ciclos económicos, ou mesmo influência astrológica dos planetas), frisando que tudo na vida está sujeito a uma “dança” periódica:

Let us define a cycle then as a continuing shift in national involvement, between public purpose and private interest [...] War, depression, inflations may heighten or complicate moods, but the cycle itself rolls on, self-contained, self-sufficient and autonomous. [...] The roots of this cyclical self-sufficiency doubtless lie deep in the natural life of humanity. There is a cyclical pattern in organic nature – in the tides, in the seasons, in night and day, in the systole and diastole of the human heart. (27)

Salla vai ainda mais longe e **analisa a caminhada da América, desde 1764 até ao início do século XXI, com base na *Jornada do Herói* de Campbell**. Na sua perspectiva, a América já teria passado por sete ciclos¹⁹ consecutivos com **momentos de glória**, seguidos de **períodos de conflito e perda dos seus ideais**, (será exemplificado posteriormente) e esclarece, apoiado na opinião controversa de Schlesinger: “The single most important factor for explaining how states transit from one stage of the hero’s journey to the next is the dominant national mood at any one time. Like the tides of the ocean that shift in accord to the magnetic pull of the moon, so too do national moods shift” (*The Hero’s Journey toward a Second American Century* 3). De facto, os estados passam de uma forma cíclica por uma série de jornadas heróicas de desenvolvimento, que, à primeira vista, aparentam ser ciclos históricos intermináveis, repetindo os mesmos princípios e respostas aos problemas nacionais e internacionais, mas, na realidade, verifica-se que estas jornadas representam “a gradual upward spiral towards a more profound realization of a state’s highest national ideals and global mission” (xx).

Tome-se como exemplo **o sétimo ciclo da jornada heróica da América**, iniciada, na óptica de Salla, em **1974**, com a eleição do Presidente Republicano, **Gerald Ford**, vindo a tornar-se, com os quatro presidentes subsequentes, num modelo inspirador para toda a humanidade, um arquétipo moral e sagrado, capaz de a projectar para a cena mundial. Salla esclarece: “The hero’s journey is a process of (re) discovery of the principles that make up a national identity. For the seventh time in the history, America has discovered a grand synthesis of power and morality in projecting its resources and principles into global arena” (1). De

¹⁹ O primeiro ciclo de 1764-1822; o segundo de 1823-1855; o terceiro de 1855-1891; o quarto de 1889-1921; o quinto de 1913-1933; o sexto de 1933-1974 e o sétimo iniciado em 1974. (*The Hero’s Journey toward a Second American Century* 57-175)

facto, **Gerald Ford e Jimmy Carter** tinham respondido à vontade de se inaugurar um novo ciclo, dando voz à primeira etapa denominada de ***Call to Adventure***²⁰, celebrando o fim da interferência militar dos Estados Unidos na guerra do Vietname. Efectivamente, com o Congresso a dar um maior enfoque aos direitos humanos, a uma justa intervenção humanitária em conflitos violentos e à reactualização dos ideais consagrados pelos *Founding Fathers*, **acreditou-se que a América seria capaz de efectivar, com sucesso, a grande síntese de poder e moralidade** consignada na segunda etapa da Jornada do Herói, ***Great Remembering***, capaz de relançar o país para uma nova política externa, ***Return to Internacional Society***. Daí que, na introdução a *The Hero's Journey toward a Second American Century*, redigida em 1999, Salla saliente o papel de relevo da América a nível mundial:

Just as many have described the twentieth century as the “American century,” so too the twenty-first century can be predicted to be the “second American century.” Never in human history has a nation occupied the position America now has of influencing all humanity in terms of the core principles at the heart of its own national identity. How Americans identify themselves as a people and nation therefore has global implications. This leads to the second process of global significance, which is America’s “seventh hero journey”. (1)

Contudo, em 2007, passados seis anos sobre a publicação da obra, Salla revela que **o governo de George Bush obliterou as raízes democráticas da**

²⁰ A **segunda etapa** é denominada de ***Great Remembering***, a **terceira** de ***Return to Internacional Society*** e a **quarta** de ***Deep Forgetting***, sendo cada uma delas subdividida em três fases distintas.

fundação da América e afirma: “Evidence has emerged to support the worst fears of many that Bush administration has hijacked America’s key institutions of power, and turned the US into an imperial global power that **uses military intervention for purposes very different to that envisaged by America’s Founding Fathers.**”²¹ A partir das suas palavras, infere-se que a América penetrara na etapa de ***Deep Forgetting*** dos seus grandes ideais e perdera, novamente, a visão moral dos *Founding Fathers*. Torna-se pertinente referir que Salla, ao explicar **os sete ciclos da jornada heróica da nação americana**, **introduz**, a seguir à última fase preconizada por Campbell (*return to society*), **uma quarta etapa adicional ligada à moral, à qual chamou *Deep Forgetting***. Para ele, esta quarta etapa é relevante uma vez que, **ao aplicar o arquétipo da jornada do herói aos Estados, transforma esta jornada linear num ciclo moral, na medida em que esta última fase retrata o país a resvalar para situações de esquecimento dos ideais nacionais, em prol de imperialismo disfarçado de acções filantropas e ganância nacional:**

The “deep forgetting” is when the hero’s synthesis of moral vision and worldly power collapses. Due to a range of factors – fear, pursuit of power, or materialism – the hero forgets the lessons learned in his or her remembering. It is here that the great moral teacher becomes a self-righteous bigot, the enlightened political leader a self-serving tyrant, and the visionary prophet a religious fundamentalist. This sets in place the need for a new hero’s journey, making the journey a cycle that can be repeated any number of times. (2-3)

²¹ Michael E. Salla. “Obama and the Hero’s Journey”. 9 de Setembro de 2011 <<http://americasherojourney.com/Hero-Journey-Article.htm>>.

Na perspectiva de Housden e Williamson, há sectores do povo americano que reconhecem a necessidade de transformações profundas na forma como é governado, vive e percebe a realidade nos diferentes sectores (político, social, económico e religioso), de forma a redefinir o futuro, despertar para uma nova consciência política, social e espiritual, criando as bases resilientes e seguras para um amanhã auspicioso. **Essa transformação será executada, sem armas, pelos cidadãos com o apoio de representantes eleitos (mas sem poder), cansados da pressão de corporações e lobbies, à semelhança dos guerreiros de Shambhala em *The Secret of Shambhala: In Search of the Eleventh Insight* e do exército tribal *Barefoot Army* em *Almanac of the Dead*:** “Our hope lies in a **non-violent revolution coming up from the streets**. Centered in local politics, growing in various communities, open to new ideas and third-party candidates, **calling on all powers of the soul**, pressing forward despite the spin and veritable shadow dance of current corporate influence, not only over so much of what we do but over even what we think” (Williamson, *Healing the Soul of America* 153, nossa ênfase).

Sente-se que os **Euro-Americanos estão famintos das aspirações dos antepassados e da sabedoria ancestral dos nativos**, as quais se foram diluindo num consumismo excessivo e numa existência vazia, vivenciada através de interpostas pessoas famosas (64). É pertinente observar que também Housden, no contacto tido com diferentes comunidades americanas, pressente descontentamento e, ao mesmo tempo, vontade de despertar para uma vida solidária, multirracial e intercultural, com uma participação mais consciente na política: “On that ferry to Staten Island I look back at the skyline and see a country where **more individuals than anywhere else on earth are committed to freeing themselves of hand-me-down thinking and outworn beliefs, to empowering their lives** with consciously chosen values that enhance not only their lives

but the lives of others as well” (*Sacred Journeys in a Modern World* 39, nossa ênfase). Já em 1999, durante o mandato do presidente Clinton, os americanos sentiam as contradições do governo e ansiavam por moralidade política, firmemente assente em sólidos princípios éticos, concertando justiça social com responsabilidade política e pessoal: “we need **a change of heart and mind** in the country, and that change will demand a new kind of politics – a politics with spiritual values” (Housden, *Sacred America* 87, nossa ênfase). E Williamson acrescenta: “We need a new American Revolution now, a **revolution of conscious and soul**” (*Healing the Soul of America* 126, nossa ênfase). Essa revolução silenciosa está a tornar-se mais audível desde 27 de Setembro de 2011, com os acampamentos, em *Wall Street*, em sinal de protesto, conforme foi analisado pelo sociólogo e professor de Jornalismo e Sociologia da Universidade de Columbia, Todd Gitlin:

O que se vê agora e que influenciará a próxima eleição, segundo Gitlin, é que os Estados Unidos contam com uma nova força que influenciará e até decidirá os rumos do país: a sociedade. A democracia norte-americana, agora, precisa lidar com um agente que estava até então oprimido das decisões e relações políticas. A ocupação e manifestação no coração financeiro do mundo fez com que o questionamento sobre o que é a democracia nos EUA se tornasse mais popular e divulgado por todas as camadas da sociedade. “Agora há uma nova força. Nós estamos num novo contexto político”.²²

²² “Ocupação de Wall Street resgata debate sobre os ‘rebeldes sem causa’ nos EUA.” Operamundi. 21 de Novembro de 2011

Conforme se infere destes protestos, bem como da leitura de *Sacred America, Healing the Soul of America, The Hero's Journey Toward a Second American Century* e, no mundo ficcional, da análise da trajetória do herói em *The Celestine Prophecy. An Adventure, The Tenth Insight. Holding the Vision, The Secret of Shambhala. In Search of the Eleventh Insight*, **o cidadão americano, pretende reiniciar a jornada heróica**, embora ainda de uma forma incipiente, incentivado pelos grandes ideais democráticos. No entanto, na perspectiva de Suleyman Nyang, professor de Estudos Africanos na Universidade de Howard, para que a jornada seja bem sucedida, “we have to find a language – metaphors and analogies – that can free the perennial truths from the shackles of both outworn tradition and secular materialism so that people can hear them again” (Housden, *Sacred America* 102). Daí que Sayed Nasr, professor de Estudos Islâmicos na universidade de George Washington, confiante nos valores perenes, evoque a necessidade de o sujeito se voltar para o seu interior, para a representação da totalidade, o *Self*, para que o ego fragmentado e alienado se abra à experiência de unidade com os outros, o mundo natural e espiritual, uma vez que “You can’t have peace without standing under some power higher than the personal ego” (103).

8.3. A jornada do herói individual em James Redfield

Para Jung, só a partir do momento em que o ego toma consciência da alienação do *Self*, e das necessidades espirituais mais profundas, é que se inicia, paulatinamente, **o processo de crescimento**, ou seja, **um processo de individuação presente na jornada do herói**, o reconhecimento da inter-relação do ser humano com todas as coisas e a sua identificação com a realidade

<<http://operamundi.uol.com.br/conteudo/reportagens/15786/ocupacao+de+wall+street+resgata+de+bate+sobre+os+rebeldes+sem+causa+nos+eua.html>>.

transcendente do seu *self*, com a centelha do *Self* universal ou Deus. De repente, sem saber bem por que razão, surge uma necessidade de dar corpo a uma nova sensibilidade que está a desabrochar dentro de nós. A vida parece adquirir um maior significado e finalidade e, tal como Silko refere em *Almanac of the Dead*, surge um imperativo, apesar de não sermos obrigados, uma necessidade interna de fazer algo. Aí começa uma longa caminhada, guiada por forças misteriosas e numinosas: “The spirits were talking to dreamers all over the world. Awake, people did not even realize the spirits were instructing them. It was perfect. People would not know why their feet were marching them north; people would not understand the joy they felt walking together side by side” (419).

Fazendo agora um paralelismo entre o herói em *The Celestine Prophecy. An Adventure, The Tenth Insight. Holding the Vision* e *The Secret of Shambhala. In Search of the Eleventh Insight*, símbolo de cada um de nós, e o herói individual em *Sacred America* e *Healing the Soul of America*, alusivo ao cidadão americano, constatamos que ambos estão numa fase de libertação do ego e rendição a um poder superior (***Call to Adventure***, já referido numa passagem anterior), prontos a realizar a aventura espiritual no mundo físico, isto é, a passar **de uma identidade fragmentada a uma identidade una**: “There is within every person a veiled, oceanic awareness that we are all much bigger than the small-minded personas we normally display. The expansion into this larger self, for the individual and the species, is the meaning of human evolution and the dramatic challenge of this historic time” (Williamson, *The Healing of America* 41). Tomemos então, como exemplo, as obras atrás mencionadas. O narrador, em *Celestine Prophecy. An Adventure*, para incentivar o herói a tomar parte na aventura espiritual no Peru, serve-se de pequenos ardis – o mistério do manuscrito proibido pela Igreja, revelador do segredo da evolução humana e o roubo da pasta de Charlene no restaurante. Estes são alguns dos ingredientes,

entre muitos outros, de que fala Campbell, para a aceitação do desafio que a vida está a trazer à personagem:

You may leave because the environment is too repressive and you are consciously uneasy and eager to leave. Or it may be a call to adventure, an alluring temptation, comes and draws you out. In European myths this call is frequently represented by an animal – a stag or a boar – that manages to elude a hunter and brings him into a part of the forest that he doesn't recognize. And he doesn't know where he is, how to get out, or where he should go. And the adventure begins. (*Pathways to Bliss* 113).

De igual modo, em *The Tenth Prophecy. Holding the Vision*, é utilizada a mesma estratégia. O herói é levado a abandonar o seu mundo habitual numa tentativa de reencontrar a amiga Charlene, desaparecida misteriosamente: “Was her disappearance somehow connected to the Manuscript?” (4). De novo, este incentivo à mudança surge numa altura em que a personagem se debate com pensamentos cépticos em relação à capacidade de direccionar a sua vida, utilizando o manancial espiritual contido no seu inconsciente: “When I arrived back home, though, dealing again with my normal environment, often surrounded by outright skeptics, I seemed to lose the keen expectation, or firm belief, that my hunches were really going to lead somewhere. Apparently there was some vital part of the knowledge I had forgotten ... or perhaps not yet discovered” (3). Ao iniciar a nova aventura, o herói conhece o Índio David Águia Solitário que o estimula a “descobrir o vale sozinho”, de forma a encontrar Charlene. Poder-se-á dizer que David utiliza a metáfora da descoberta com o intuito de levar o herói a interiorizar-se e a prestar mais atenção às percepções e mensagens relevantes

que lhe chegam através dos outros, assim como através dos animais. À medida que o herói percorre cenários idílicos, surgem-lhe animais, em ocasiões cruciais, iluminando-lhe o pensamento e validando intuições mais profundas face aos obstáculos a enfrentar e às decisões a tomar: “I thought about returning to town, of finding another way to search for Charlene. But deep inside I knew there was no alternative. I shut my eyes, and thought again of David’s instruction to maintain my intuitions, and finally retrieved the full image of the pool and falls in my mind’s eyes. [...] Suddenly I heard the shrill cry of another bird, this time a hawk” (20).

Por sua vez, em *The Secret of Shambhala. In Search of the Eleventh Insight*, o herói, já na posse de dez revelações espirituais, (fruto das suas jornadas anteriores), conducentes ao processo de Crescimento, ao processo de Ser, é persuadido por uma rapariga de catorze anos a prosseguir a sua aventura “heróica” nas montanhas geladas do Tibete:

‘I believe the Insights are real. ‘I said. ‘But they aren’t easy. It takes time.’

She wasn’t letting up. ‘But there are people who are living them now.’

I looked at her for a moment. ‘Where?’

‘In central Asia. The Kulun Mountains. [...] You have to go there now. It’s important. There’s something changing. You have to go there now. You have to see it.’(6)

Simultaneamente, o seu amigo Will aparece-lhe, de noite, de uma forma misteriosa, a sugerir que fosse até à Ásia, algures perto do Tibete, de forma a adquirir uma perspectiva e uma clareza maior de quem realmente é. Will sente que o ser humano está a despertar para uma visão mais abrangente e consciente

de si próprio e, também, do planeta Terra: “You know, we’ve received a lot of information about human evolution, about paying attention, about being guided forward by intuition and the coincidences. We’ve been given a mandate to hold a new vision, all of us. Only we aren’t making it happen at the level we can. Something in our knowledge is still missing.” (9)

8.4. A jornada subjectiva do herói na América

Transpondo para o mundo real, verifica-se que acontecimentos como o **11 de Setembro, a intervenção militar no Afeganistão e no Iraque, atitudes imperialistas, problemas sociais**, entre os quais o **desemprego**, e outros²³ são os elementos que provocam no **herói individual americano** uma rejeição do sistema de valores morais vigentes, levando-o a questionar a sua real validade. Por outro lado, renasce o desejo profundo de retomar o poder que colocou nas mãos do *Outro*, com o intuito de redefinir a sociedade: “We are moving into the twenty-first century with a different set of expectations about life. [...] We are beginning to learn that there is no security in the outside world, in a job, a family, even in education. Evolution wants us to be **self-empowered**” (Housden, *Sacred America* 125, nossa ênfase). Em termos psicanalíticos, é o reconhecimento da natureza fragmentada da vida, geradora de insegurança e de insatisfação com os resultados experienciados, que impulsionam o herói a descobrir uma nova estrutura para consolidar a sua identidade. Daí que Marianne Williamson, consciente das perturbações políticas e sociais, apele para a necessidade de se

²³ “From corporate agricultural giants turning the American farmer into an economic serf, to the injection of all manner of potentially chemical and genetic elements into our food production processes merely to increase corporate profits, to the displacement of people throughout the world to smaller and smaller corridors of economic and social opportunity when they no longer serve the machinery of international financial institutions, to the suppression of democratic protests against such economic dominance, to a system of corporate welfare that makes it so much easier for rich to do business in America than for the poor to even get started. Americans are seeing things that are clearly antithetical to the ideals on which this nation was founded” (Williamson, *Healing the soul of America* 202-203).

exorcizar o passado recente, com o fim de se **resgatar finalmente o “papel sagrado da *Turtle Island*”**, do Novo Mundo, e **se incentivar a um novo ciclo na sua “jornada heróica”**:

The Declaration of Independence, the Constitution, the Bill of Rights, the Emancipation Proclamation, the Gettysburg Address, Kennedy’s Inaugural Address, King’s Letter from a Birmingham jail – these are like ancient tablets on which are inscribed our fundamental yearnings and highest hopes. At the same time, slavery, the Trail of Tears, the Vietnam War, systemic racism and economic injustice, official hypocrisy, violence and exalted militarism form a dark and seemingly impenetrable forcefield acting like a barrier before our hearts, keeping our hands from being able to grasp those tablets to our chests. It is the task of our generation to break through the wall before us, to atone for our errors and reactive our commitment to the promulgation of our strengths. It is not just that we need our sacred tablets; **our sacred tablets, to be living truths, need us.** (*Healing the Soul of America* 20-21, nossa ênfase)

Assim, Williamson, através da sua narrativa e de perguntas acutilantes (como a que se refere ao desaparecimento do Americano idealista e orgulhoso das suas aspirações democráticas assentes nos ideais da *Iroquois Confederacy*, que se tornou complacente e pactua com actuações pouco escrupulosas e injustas dos governantes, entre outras, (21-22)), **incita** o leitor, isto é, o **herói individual**, a aceitar **o desafio de participar na jornada de reconstrução da *Sacred America***. Concordando com as palavras de Williamson e parafraseando Ana Paula Machado, acreditamos que está na hora, partindo das ruínas, de

reconstruir a “City Upon a Hill” de forma mais sábia, mantendo o equilíbrio entre democracia, liberdade e ordem, ouvindo o apelo ético e espiritual que o solo americano, o Novo Mundo, há muito nos dirige, na voz dos seus povos índios (“Em nome da Liberdade” 250).

8.5. Um novo ciclo na jornada heróica do governo americano

Por conseguinte, a eleição de Barack Obama, em 2008, numa altura de profundo descontentamento social, prenunciava a inauguração de um novo ciclo para os EUA, **o oitavo**, materializando assim os anseios de muitos quadrantes sociais e religiosos e de analistas políticos, entre os quais, Michael Salla, proferidos em Novembro de 2008:

President-Elect Obama needs to set the U.S. on a new Hero's journey, its eighth, where the U.S. restores public trust in political institutions that have been maliciously eroded by the Bush administration. Most importantly, American's democratic heritage needs to be restored through a genuine form of democracy wherein there is transparency in key institutions of power, and the rule of law is established to ensure accountability for all office holders. (Salla, “Obama and the Hero's Journey” 25)

Mais do que nunca, a América precisa de restabelecer a confiança pública nas instituições políticas que, durante dois mandatos, foram imprudentemente corroídas pela administração do Presidente George W. Bush²⁴ e, ao longo dos anos, por tantos outros. A herança democrática expressa no humanitarismo do

²⁴ Já Obama referiu em *Change We Can Believe in*: “[...] these past eight years will be remembered for their rigid and ideological adherence to discredited ideas” (14).

povo americano, expressão real do sagrado, carece ser revitalizada, para que a **“global democracy”**²⁵, **eivada de valores éticos e sagrados, possa emergir.** Concludentemente, esperou-se que Obama, com uma visão ampla e universal, conseguisse redefinir os Estados Unidos, dando início a uma nova jornada. Na consciência colectiva dos Americanos, o **novo presidente** encarnava, assim, uma **poderosa força arquetípica**, ou seja **o paradigma do herói, representado em *The Hero with a Thousand Faces*, capaz de reconstruir as fundamentações éticas e as bases humanísticas de um Novo Mundo e devolver o sagrado à existência, ou seja, apto a restabelecer uma união auspiciosa e próspera com o outro:** “It is never too late to change our minds, to self-correct, to embrace the notion that all men are brothers, that indeed we are One, that what we do to anyone we are doing to ourselves, and that in time we will come to see this and know this and live this in truth” (Williamson, *Healing the Soul of America* 196).

O próprio Obama, recorrendo, de uma forma consciente ou inconsciente, ao princípio de união presente na espiritualidade índia, afirma no preâmbulo de *Change We Can Believe in*: “[...] the only true way to bring about the future we seek is if we’re willing **to work together as one nation, and one people**” (7, nossa ênfase). Porém, passados cinco anos após a sua eleição, é possível perceber que **Obama, a iniciar o oitavo ciclo da jornada do herói americano, depois de ter passado a primeira etapa, *Call to Adventure*, como se comprova pela declaração das suas intenções aquando da campanha eleitoral**, documentadas no capítulo curiosamente chamado de “Call” (*Change We Can Believe in* 193-269), **não tem conseguido viabilizar a segunda etapa da jornada, *Great Remembering*, isto é, voltar aos grandes ideais da nação, integrando-os na missão de reconstrução da América real:** “I have a vision for

²⁵ Expressão utilizada por Vaclav Havel num discurso na Universidade de Stanford.

America rooted in the values that have always made our nation the last best hope of Earth” (3). Acontece que, por todo o país, jovens descontentes, estudantes, professores, organizações, activistas políticos, entre os quais Noam Chomsky, elevam as suas vozes e manifestam-se contra o actual sistema considerado anti-democrático:

Gitlin e Winner concordam que esses protestos já estavam anunciados para acontecer de qualquer maneira. O que adiou o seu aparecimento foi a eleição de Barack Obama à presidência do país. Os grupos esperaram para ver se o líder eleito conseguiria driblar a crise e resolver a falência global. “Agora, está perfeitamente claro que Obama é só um outro político, alguém considerado relutante ou incapaz de domar a dolorosa crise económica e política que os norte-americanos vivem todos os dias. Obama e os outros de Washington, a elite do distrito de Columbia, perderam o seu momento de agir. Eles provaram a sua irrelevância. Por razões muito boas, a população decidiu tomar a democracia com suas próprias mãos.”²⁶

Está a despertar no coração da América o desejo de reconstrução das bases democráticas em que supostamente foi erguida. Mas, para que essa aspiração seja concertada, é necessário compartilhar responsabilidades políticas, sociais e espirituais na reedificação da utópica *City Upon a Hill*, através de um esforço conjunto, conforme Obama exortou no discurso: “This is our moment. This

²⁶“Ocupação de Wall Street resgata debate sobre os ‘rebeldes sem causa’ nos EUA.” Operamundi. 21 de Novembro de 2011 <<http://operamundi.uol.com.br/conteudo/reportagens/15786/ocupacao+de+wall+street+resgata+de+bate+sobre+os+rebeldes+sem+causa+nos+eua.shtml>>.

is our time to unite in common purpose, to make this century the next American century. Because when Americans come together, there is no destiny too difficult or too distant for us to reach” (*Change We Can Believe in* 270).

8.6. A jornada do herói de Campbell aplicada aos Estados Unidos da América

Perante as invocações feitas ao arquétipo do herói, que lateja nas veias de cada cidadão americano, torna-se pertinente entender como se aplica a jornada do herói de Campbell aos Estados Unidos da América, tendo por base a obra de Salla (que tem vindo a ser referenciada), e, ao mesmo tempo, perceber por que este escritor escolheu este país para exemplificar o referido percurso.

Os Estados Unidos, tal como o próprio nome sugere, têm como propósito, desde a sua criação, caminhar em direcção à unidade tendo em conta a singularidade de cada raça. De facto, esta república federal contém todos os elementos necessários para se tornar um exemplo de caminhada – **herança ancestral dos nativos, herança democrática, juventude, força, determinação, ousadia e crença numa Força Divina capaz de a guiar e proteger.**

Sintetizando as diferentes etapas da jornada do herói, nota-se que, desde logo, o presidente, ao personificar o papel de herói unificador de estados propõe transformações sócio-políticas com repercussões positivas na sociedade americana e, posteriormente, a nível mundial, na medida em que “the hero becomes a **great moral teacher, enlightened political leader, or visionary prophet**” (Salla, *The Hero’s Journey toward a Second American Century* 2). Assim, o Governo, com o apoio dos heróis individuais, inicia a primeira etapa, **Call to Adventure**, aceitando o repto designado por **Hearing the Call**, ao mesmo tempo que se desvincula de um sistema corrupto e restabelece novos princípios morais, **Great Remembering**, para, futuramente, reorientar a política

nacional e, idealmente, se espelhar na política internacional, exibindo o desígnio e missão desta nação, ***Return to International Society***:

Political leaders set out to define or establish a new moral vision for the nation. This will involve some degree of withdrawal from the way world politics is practised. Here the national mood reflects an implicit belief in the moral, economic, or political superiority of one's state, but no consensus exists on how to translate this into an effective foreign policy program that can decisively influence world politics. Nevertheless, the state has begun its hero journey. (3)

Por isso, a América, a preeminente confederação com o reiterado papel de influenciar a Humanidade a nível individual, político, económico e cultural (1), é exortada a **exibir uma política externa isenta, baseada em sólidos princípios éticos**. Sobre isto, Henry Kissinger escreve: “American leaders rejected the European idea that morality of states should be judged by different criteria than the morality of individuals” (*Diplomacy* 32). Salla, por sua vez, reitera as palavras de Kissinger de que os estados são actores morais e acrescenta que, nos estados democráticos, o governo e a sociedade civil são interdependentes:

A result of the intertwined relationship between state and the civil society means that the state cannot be seen simply as an amoral set of political institutions. The state represents the focal point of the goals, values and beliefs of civil society. Rather than there being a clear distinction between state and civil society, an organic metaphor is more appropriate. In this metaphor, **the state is the head, arms and feet of the body**, while **civil society provides the heart and**

other vital organs. A result of this organic relationship is that the state can be expected to incorporate a moral element as a consistent feature of its policy making. [...] One can now conclude that morality can be introduced as an important basis in the motivation and behaviour of a state. Consequently, the self-consciousness and morality of states is important for understanding world politics. As a result, states have the necessary degree of self-consciousness, autonomous decision making and morality required for embarking on a hero's journey. (*The Hero's Journey toward a Second American Century* 44, nossa ênfase)

Em suma, para o governo americano atravessar o primeiro limiar da primeira etapa, ***Call to Adventure***, significa desligar-se de práticas dúbias e comprometer-se com princípios morais provenientes da reinterpretação do significado da Visão ética dos *Founding Fathers*. A partir deste momento, na óptica de Michael Salla, entra-se na segunda etapa da jornada do herói, ***Great Remembering***, que, em termos psicanalíticos, significa focar-se nos três arquétipos do inconsciente colectivo mais significativos no processo de desenvolvimento, instigadores da transformação do ego – o arquétipo da “Sombra”, da “Mãe” e do “Pai”, correspondentes aos encontros arquetípicos chamados respectivamente de ***Slaying the Dragon***, ***Sacred Marriage*** e ***Atonement***, cruciais na jornada do herói, conforme Michael Salla explana em *The Hero's Journey toward a Second American Century*:

Jung suggests that individuals need to integrate their personal consciousness with the unconscious elements of their psyches in order to gain a coherent sense of selfhood. These elements of the

unconscious correspond to what Jung called the archetypes of the collective unconscious. Archetypes of the collective unconscious therefore take on an important role for the establishment of self-identity. Individuals need to engage with these archetypes in a way that expands their sense of self. As the archetypal psychologist Carol Pearson writes, the hero's journey is 'a journey about individuation' in which archetypal encounters 'help us define a strong ego, and then expand the boundaries of the ego to allow for the flowering of the self and its opening up to the experiences of the oneness with other people and with the natural and spiritual worlds'.
(10)

Para Jung, a consciencialização dos três arquétipos mais significativos do inconsciente colectivo, *the Shadow*, *the Mother* and *the Father* é a chave para se integrarem, de uma forma consciente, os aspectos de cada arquétipo e, assim, se estabelecer uma identidade una, não fragmentada. Por conseguinte, os três encontros arquetípicos, experienciados pelos governantes e pelo herói individual, tornam possível a descoberta de um novo conjunto de princípios éticos que estarão subjacentes a uma nova política interna e acções inspiradoras.

O arquétipo da Sombra, o lado escuro do sujeito, representa os atributos da *psique* recalcados pelo ego. A Sombra possui uma qualidade imoral ou seja, pouco recomendável, usufruindo de características da natureza do indivíduo/estado que são contrárias aos costumes e valores morais da sociedade. Ao conviver com o mundo, o ego, de uma forma totalmente involuntária, serve-se da Sombra para executar operações desagradáveis e, quantas vezes, aviltantes, que não poderia realizar sem cair num conflito moral. Murray Stein em *Jung – O Mapa da Alma* elucida: “A sombra funciona de uma forma semelhante ao sistema

secreto de espionagem de uma nação – sem o conhecimento explícito do chefe do Estado, a quem é assim permitido negar toda a culpabilidade” (98). Nesta linha de entendimento, poder-se-á dizer que **a actuação do governo americano e mesmo do homem branco na América, descrita por Silko e Redfield nos romances em apreço neste estudo, representa a Sombra, a personificação dos impulsos destrutivos**, que existem, de uma forma dissimulada. De igual modo, Housden, fruto da sua peregrinação pela América, alude a esta faceta, característica do bravo pioneiro americano, o explorador de terras desconhecidas, o conquistador de perigos inesperados, o célebre herói Americano, imbuído de um individualismo exacerbado, o real exemplo de ego fragmentado. Realmente, o mito do herói da fronteira tem um lado escuro²⁷, uma vez que o aspecto *animus*, geralmente atribuído ao masculino, sinónimo de audácia e força, é extraordinário, mas carece do aspecto *anima* comumente atribuído ao feminino, isto é, de sentimento e compreensão: “Freedom for them meant the right to smash and grab, and American capitalism now propagates the same creed across the world, sanctioned by the power brokers in Washington” (*Sacred America* 12).

Acontece que a Sombra, sendo inconsciente, não é directamente experimentada pelo ego e daí projectar-se no *outro*. Por isso, quantas vezes o ego, numa atitude defensiva, adopta uma atitude farisaica de satisfação consigo mesmo, colocando-se no papel de vítima inocente ou simples observador, enquanto o *outro* é considerado o monstro cruel. Como exemplo, Salla alude à relação política entre os Estados Unidos e a Rússia, em que os Americanos os acusavam de serem agressivos, expansionistas e fraudulentos, enquanto eles eram os “good guys”, ou vice-versa; os dois lados não tinham a capacidade de ver

²⁷ Williamson sustenta que o explorador/cowboy/pioneiro, apesar da sua coragem e auto-suficiência, é um “outlaw”: “He is not known for his respect for other people, his honor of those who got there first, or his willingness to leave well enough alone when told that he can’t have his way” (*Healing the Soul of America* 95).

que eram espelhos mútuos. Relembre-se também as acusações feitas por Salla ao governo de Bush, em que o governo teria tido actuações pouco escrupulosas no estrangeiro. No entanto fazia-se passar por inocente e Salvador.²⁸

Também Williamson documenta a incapacidade do governo americano em admitir falhas: “This clearly annoys other nations, which find our sometimes constant finger-wagging in their direction while refusing to admit our own transgressions the stuff of oustrageous nerve” (*Healing the Soul of America* 90). Por isso, Jung alerta para a necessidade de o estado/indivíduo se relacionar com os aspectos negativos e escuros do seu ego sem projectar estas qualidades indesejáveis no *outro* (outros estados/ ou comunidades políticas).

Assim, tendo por base a teorização de Jung, Salla demonstra que o estado/indivíduo logo que se torna consciente dos traços da Sombra e os integra na *psique*, através do encontro arquetípico, *Slaying the Dragon*, passa a comunicar e a relacionar-se com o *Outro/outro* de uma forma benigna: “‘Slaying the Dragon’, for states, is a policy making process that avoids the creation of enemy images whereby another state or community is dehumanized or depicted as the embodiment of evil” (*The Hero’s Journey Toward a Second American Century* 53). Para Salla: “We must strive to humanize our ‘enemies’ in order to unmask our own deficiencies and to avoid excesses in dealing with the other side” (54). Esta imagística é reiterada por Williamson através de um poema de Lao Tzu, “Tao Te Ching”:

A nation is like a great man:

When he makes a mistake, he realizes it.

²⁸ Michael E. Salla. “Obama and the Hero’s Journey”. 9 de Setembro de 2011 <<http://americasherojourney.com/Hero-Journey-Article.htm>>.

Having realized it, he admits it.
Having admitted it, he corrects it.
He considers those who point out his faults
as his most benevolent teachers.
He thinks of his enemy
As the shadow that he himself casts. (*Healing the Soul of America*, 15)

Por sua vez, o **arquétipo da Mãe**, representado por Campbell na “Jornada do Herói”, **através do encontro arquetípico *Sacred Marriage***, contribui para o desenvolvimento integral do sujeito. **A nível psicanalítico, *Sacred Marriage* indica o encontro psicológico do herói com o arquétipo da mãe, com a dimensão feminina, excluída e/ou marginalizada. A tarefa do herói é resgatar a deusa, isto é, reintegrar o feminino na *psique* de cada um e na sociedade, símbolo da união do *Logos* com o *Eros*, da razão com a emoção/instinto, e representativo da síntese de *animus* e *anima*.** O próprio James Redfield se pronuncia acerca da importância de tal “casamento”, (reiterado em todos os seus escritos e debates), a fim de restaurar o princípio regenerador feminino e suavizar o princípio masculino, visível na sociedade fragmentada, de que a América é protagonista: “As Carl Jung and other noted psychologists have shown in their studies of the archetypal nature of our psyche, if we are to open to the full potential of transpersonal awareness, we must become conscious and integrate both the female and male aspects of our higher selves. [...], in order to connect with the divine energy within, we must locate, court, and finally engage the energy of the female nurturer inside ourselves” (*The Celestine Vision* 160). A partir da **integração da *anima***, da **“womanhood” índia**, o totalitarismo, a visão excessivamente individualista e sectarista, a acção individualista do herói da

fronteira, assim como o apelo à competição cedem lugar à **união, ao princípio de unidade, em que o Estado será capaz de integrar todos os cidadãos e grupos numa comunidade política mais abrangente, ligados por uma união profunda, assente na unidade nacional, nos princípios da Fraternidade, Liberdade e Igualdade**: “The first component is to unify all the heterogenous elements of the state so that it becomes an economically productive and unified political actor. Domestic policies are crafted that aim at economic renewal and reconciling past divisions in society. In short, unity becomes the buzzword for national renewal” (Salla, *The Hero’s Journey toward a Second American Century* 53). Embora a unidade nacional²⁹ seja a chave para “o casamento sagrado” em relação aos estados, para Corinne McLaughlin e Gordon Davidson é necessária uma forma de união mais profunda do que simplesmente a referência a princípios e símbolos nacionais: “Just as individuals must struggle with the process of personality integration, bringing the physical, emotional and mental components of their personalities into a coordinate, working whole, so too must a nation become an integrated personality before **it can successfully invoke its Soul**” (citado em Salla, *The Hero’s Journey toward a Second American Century* 54, nossa ênfase). **No caso da América, a inclusão de todas as raças, religiões, crenças e culturas é o combustível básico para alimentar a Chama sagrada que ilumina a City Upon a Hill, símbolo da Missão para a qual foi criada, embora essa missão possa não se ter (ainda) cumprido.**

Por fim, surge o **arquétipo do “Pai”** que, simboliza, na terminologia junguiana, **a (re)descoberta da missão na vida e o compromisso em realizá-la**, correspondente **ao encontro arquetípico Atonement**. Aqui o herói

²⁹É da maior importância que o princípio de unidade, em que supostamente a cultura e sociedade americanas se fundaram aquando da sua génese enquanto nação, seja actualizado na prática e no quotidiano da sociedade americana, de forma a evitar a supremacia da cultura de matriz anglo-saxónica, como se infere da leitura da obra de Salla.

individual transcende os seus desejos pessoais e esforça-se por recuperar o “reino perdido”, isto é o verdadeiro espírito de Missão: “In the individual hero’s journey, atonement came about when the individual left behind the selfish desires of his/her personal consciousness and adopted a calling that would transform the community in which he/she lived” (55). **Em relação ao Estado, este encontro arquetípico corresponde à auto-consciencialização da sua Missão, em que o Estado identifica o seu papel na história, isto é, redescobre os ideais nacionais presentes na Constituição, bandeira, literatura e canções, entre outros, como se infere das palavras de Salla:**

The second component is to define the national mission through a new moral vision. Typically, the moral vision of a state’s Founding Fathers is the key to unlocking the secret of the nation’s mission. An attempt is made to reinterpret the significance of the Founding Fathers’ moral vision for the present set of social and historic conditions in which the state finds itself. (*The Hero’s Journey toward a Second American Century* 4)

Já Hegel dizia em *Reasons in History* que a principal tarefa de qualquer comunidade política era atingir os seus mais elevados ideais. Logo que a realiza, o Estado conseguiu atingir a auto-consciência nacional (citado em Salla, *The Hero’s Journey Toward a Second American Century* 54) e cumpre deste modo o desígnio para o qual foi criado. Como foi referido anteriormente, está apto a “**successfully invoke its Soul**”.

Por fim, surge a terceira etapa da jornada do herói, ***Return to International Society***³⁰, em que, finalmente, neste caso, os Estados Unidos da América, um actor unificador com uma visão moral imparcial, se abrem à possibilidade de influenciar as actuações do sistema internacional, através do exemplo dos seus novos princípios éticos; transmuta-se, por fim, **num farol de esperança para o mundo, a *Beacon of Hope***. Desta forma, os Estados Unidos, depois de terem ultrapassado as duas primeiras fases, *Refusal of the Call* e *Crossing the Return Threshold*, em que prescindem do seu isolacionismo, abraçam a Missão de entrar na terceira fase da Caminhada, ***Master of the Two Worlds***, com o intuito de refazer o mundo, sempre em prol da liberdade do *outro*. **Para o herói individual, esta fase significa que integrou o elevado estado de consciência, o *self*, e a consciência pessoal, o *ego*, numa grande síntese, atingindo um estado de totalidade, isto é de unidade com o *Self*. O sentimento de fragmentação e alienação cede lugar à experiência de unidade com tudo o que existe, ao conhecimento unificado.**

Do mesmo modo, os Estados atingem a integração dos princípios éticos que estão na base da sua identidade nacional e os recursos políticos, económicos e militares que possuem, os quais serão postos ao serviço do *outro*, originando um mundo uno, conforme incita Obama em Berlim, em 2008: “Now is the time to join together through constant cooperation, strong institutions, shared sacrifice, and a global commitment to progress, to meet the challenges of the twenty-first century. [...] And this is the moment when our nations – and all nations – must summon that spirit anew” (*Change We Can Believe in* 276-277). Em resumo, **“being master of the two worlds means fusing power and morality in a ‘grand**

³⁰ “The third step in the hero’s journey involves a return where the hero shares the fruits of his/her journey in terms of wisdom, compassion and leadership for one’s society and for global humanity. There are three phases in this step: Refusal of the return, Crossing the Return Threshold, and Master of the Two Worlds” (Salla, *The Hero’s Journey toward a Second American Century* 26).

synthesis’” (Salla, *The Hero’s Journey toward a Second American Century* 55), congregando o princípio masculino e feminino, o *Logos* e o *Eros*, restaurando a Unidade na diversidade proclamada pelos *Founding Fathers*, assim como pelos nativos daquele continente e pelos Transcendentalistas, já que **“the way to heal social disorder, domestically or internationally, is to find our spiritual oneness”** (Williamson, *Healing the Soul of America* 43, nossa ênfase).

O Professor Aziz Said, presidente dos “Islamic Peace Studies” na Universidade de *Georgetown*, reitera a convicção de que os Estados Unidos são o local ideal para se experienciar esta união, a interligação de tudo e de todos, em prol da **construção de um Novo Mundo, de um Novo Homem, simbolizada na Caminhada do herói** (Housden, *Sacred America* 97-99, nossa ênfase). Para este Sofista, o grande problema desta confederação de estados é resvalar para a quarta e última etapa da Caminhada do Herói, ***Deep Forgetting***, esquecendo-se dos ideais dos fundadores e da sabedoria milenar e passando a (re) adornar-se com a roupagem de um etnocentrismo cego, conforme Salla explana: “The fourth step of the hero’s journey is to forget the sense of identity gained as a result of the archetypal encounters of ‘slaying the dragon’, the ‘sacred marriage’, and ‘atonement’. Just as individuals undergo three types of a ‘great forgetting’, so too do states undergo a national parallel of ‘fear’, ‘pursuit of power’ and ‘imperialism’” (*The Hero’s Journey toward a Second American Century* 27).

Também, Aziz Said faz alusão à **falta de humildade dos Estados Unidos da América**, o que os impede de admitirem erros, **julgando-se acima do Mal e do Bem, inibindo-os de pedirem ajuda. Posicionam-se no cimo da pirâmide, perscrutando tudo e todos, com a convicção da sua grandeza e poder, esquecendo-se do princípio da democracia – união na cooperação**. Por isso, a exclamação de Aziz Said: “When America does recognize its need for others

we shall be completing the circle. You see, this paradigm means that nations can meet each other in a new relationship. **The strong gives the best it has, and receives the best that the weak has.** For me, this is democracy in its deepest sense” (98, nossa ênfase).

Recorde-se que a democracia americana está assente em valores e não em regras, em princípios democráticos consignados em inúmeros documentos, tais como a Declaração de Independência, Constituição, *Bill of Rights* e o discurso de Lincoln em 1863, *Gettysburg Address*. Estes princípios são como que um farol no centro das suas aspirações democráticas. Contudo, **esta luz-guia não provém apenas do pensamento racional idóneo, surge também da relação com algo inefável, que transcende o indivíduo**, conforme sanciona Vaclav Havel, num discurso na Universidade de Stanford: “If democracy is to have a universal resonance it must discover and renew its own transcendental origins. It must renew its respect for that non-material order which is not only above but also in us and among us, and which is the only possible and reliable source of man’s respect for himself, for others, for the order of nature, for the order of humanity, and for the secular order as well” (citado em Housden, *Sacred America* 12).

A consecução deste espírito democrático e, por conseguinte, a restauração da Unidade inerente à cultura nativo-americana, só será possível quando o **governo e o povo americano**, independentemente da sua raça, **realizarem, em conjunto, de forma consciente a caminhada do herói**, de forma a evitar, no futuro, a tentação de cair nas três fases da quarta etapa, “**Deep Forgetting**” - “**medo**” de perder o poder económico, “**perseguição do poder**” e “**imperialismo**” - e prosseguir com a grande síntese alcançada, porque, como Dwight Eisenhower profetizou, “**America is great because America is good. If America ceases to be good, it will cease to be great**” (citado em Housden, *Sacred America* 98, nossa ênfase).

Também, Marianne Williamson, no final de *Healing the Soul of America*, frisa: “America is better off when we’re involved in its governance, and we ourselves are better off when we can effectively participate in making the world a better world” (237). **Este processo de interação fomenta o crescimento e aperfeiçoamento mútuo e provém do compromisso de reinventar, recriar a América sagrada** que, ao longo de aproximadamente três séculos, tem servido de modelo ao mundo: “We want to start a new cycle now. The current America just recycles the old; the America is truly new” (140). Por isso, faço as últimas considerações a este capítulo servindo-me das palavras do Presidente Kennedy: **“I am certain that after the dust of centuries has passed from our cities, we too, will be remembered not for victories or defeats in battle or politics, but for our contribution to the human spirit”** (citado em Williamson, *Healing the Soul of America* 252, nossa ênfase).

Embora o princípio da Fraternidade universal e os princípios originais de Justiça e Liberdade tenham sido corrompidos e degenerados, ao longo dos sete ciclos da História americana, continuam a brilhar como um farol para todos os Americanos, e para o mundo no seu todo³¹, exortando-os, mais do que nunca, a tornarem-se naquilo que, originalmente, os antecessores se comprometeram a ser quando colocaram os pés **no solo sagrado da Turtle Island**. Assim, Williamson faz um apelo aos Americanos, em particular aos jovens: “In this emerging new cycle of our national life, it behooves us to remember we are the *United States*, not the disunited states. At this point in the life of our country, and the life of the world, we will remember we’re together, or we will surely die apart. **That joining, and the sense of community it engenders, is the cornerstone of the new America**” (*Healing the Soul of America* 140, nossa ênfase).

³¹ Já em 1917, o Presidente Woodrow Wilson, aquando da decisão de entrada da América na Primeira Guerra Mundial, afirmava: “We enter a crusade to make the world safe for democracy.”

Concomitantemente, no mundo ficcional, em *The Secret of Shambhala. In Search of the Eleventh Insight*, **no final da jornada do herói**, o narrador, através de Will, convoca a geração actual, exortando-a **à construção de um Novo Mundo**: “We would truly be the warriors of Shambhalla winning the battle over how the future will look’. [...] ‘It is the true challenge of this generation. If we don’t succeed, all the sacrifices of the past generations could be in vain’. [...] ‘The important thing is to begin to build a conscious “thought” network. **To link the warriors together ...**” (237-238, nossa ênfase).

Conclusão: Um olhar sobre o caminho percorrido

The man who sat on the ground in his tipi meditating on life and its meaning, accepting the kinship of all creatures and acknowledging unity with the universe of things was infusing into his being the true essence of civilization.

Luther Standing Bear/Oglala Sioux¹

1. Da Fragmentação à Unidade

A pergunta de Peter Singer “**From where could an alternative ideal of good life emerge?**”, questão central do presente estudo, serviu-nos de pretexto para **reflectirmos** sobre as bases em que assenta a sociedade pós-moderna americana (e, genericamente, todas as sociedades ocidentais) e **desconstruirmos** os velhos modelos. As obras de Leslie Silko e James Redfield possuem os vectores essenciais que nos permitiram analisar e equacionar uma nova forma de espiritualidade, uma **visão holística** e **sagrada** do Universo, capaz de proporcionar ao conceito de qualidade de vida um novo sentido mais integrador e sustentável. Paula Gunn Allen, professora na Universidade da Califórnia, nascida em Laguna Pueblo, sintetiza de forma exemplar a **visão de Silko e Redfield**: “Tribe people see all things as being of equal value in the scheme of things, denying the opposition, dualism and isolation (separateness) that characterize non-Indian thought.[...] For the American Indian, the ability of all creatures to share in the process of ongoing creation makes all things sacred” (*The Sacred Hoop* 56-57). Na posse desta visão, o homem resgata os elos da cadeia que o une à Natureza viva e dinâmica, verdadeiro templo de amor, paz e harmonia e

¹ Luther Standing Bear citado em Jana Stone, *Every Part of This Earth Is Sacred*.

estabelece uma relação dialéctica com ela. A **unidade** passa a ser o seu estado natural.

O último romance de **James Redfield**, *The Twelfth Insight. The Hour of Decision* (o quarto romance que faz parte da tão aclamada “Série Celestina”²) surge como um último desafio à **mudança de atitude e de consciência**, num milénio que aponta novos rumos para a Humanidade, como o próprio nome indica – “A hora da decisão”. De facto, esta obra converte-se, à semelhança dos outros romances do escritor, num trabalho provocador, poderoso e convincente da necessidade de mudança para um **paradigma holístico** capaz de reverter as assimetrias em que vivemos, ao mesmo tempo que postula um diálogo entre ciência e tradição, entre ciência e sabedoria. A sua narrativa afigura-se-nos como uma **epifania ao Amor**, *Ágape*³, e à **Unidade**, *Oneness*⁴, os reais antídotos capazes de dissolver injustiças, atenuar fronteiras e repensar o modo de pensamento do Ocidente, caracterizado pela exclusão – “ou-ou”, em que predomina o raciocínio fragmentado, e introduzir no nosso quotidiano a importante concepção epistemológica de Edgar Morin, o pensamento complexo⁵ – “e-e”, em

² Designação utilizada na recensão feita ao romance *Twelfth Insight*, pelo editor de Hachette Book Group. (“*Twelfth Insight.*” *Hachette Book Group*. 12 de Dezembro de 2011 <http://sharewareebooks.com/eBooks/Other/The_Twelfth_Insight>)

³ “Agape between people was primarily a concept that had grown out of Western, Judeo-Christian thought. But those in other traditions pointed out that their histories were also full of icons that emphasized the importance of soul love” (156). E, mais adiante, afirma-se: “We were all in a state of pure love, Agape – with one another and with the beauty and majesty of everything around us” (172).

⁴ “I sat down by myself to think for a moment, still high from the Oneness and Agape that had elevated us. [...] The remaining last Step in Creation was thought to be a coming wave of Divine creation, one that was meant to somehow move us toward this more ideal world so many were sensing” (157).

⁵ Em relação ao pensamento complexo, Humberto Mariotti elucida: “O pensamento complexo resulta da complementaridade (do abraço, como diz Edgar Morin) das visões do mundo linear e sistémica. Essa abrangência possibilita a elaboração de saberes e práticas, que permitem buscar novas formas de entender a complexidade dos sistemas naturais e lidar com eles. O que, evidentemente, inclui o ser humano e suas culturas” (*As Paixões do Ego* 349).

que tudo está inter-relacionado e interligado, ocasionando uma vivência plena, derivada do respeito pela diversidade de mundivisões, de culturas e de religiões. De igual modo, **Leslie Silko**, numa entrevista a Laura Cotteli, em 1993, usou a concepção de Morin ao referir-se ao conceito de Mal e Bem, já que ninguém, na sua perspectiva, é completamente mau ou bom.⁶ Também Mary Williamson faz questão de frisar a dicotomia “ou...ou”/“e...e”, explicitando o princípio dos Estados Unidos da América, sintetizado na expressão *E Pluribus Unum*, “Unity in Diversity”: “There are people in America who emphasize our unity yet fail to appreciate our diversity, just as there are those who emphasize our diversity yet fail to appreciate our unity. It is important to honor both. It is our unity *and* our diversity that matter, and their relationship to each other reflects a philosophical and political truth that democracy requires” (*Healing the Soul of America* 72, ênfase original). A unidade na diversidade tem sido o lema recorrente dos discursos⁷ do presidente dos Estados Unidos, Barack Obama. No entanto, constatamos que esta máxima, aferida do *modus vivendi* dos nativos norte-americanos, ainda não foi entendida verdadeiramente e posta inteiramente em prática pelos governantes americanos. O modo ocidental de actuar ainda prevalece, com o predomínio da visão fragmentada e de exclusão.

Já em 2003, Redfield, numa antevisão a *The Twelfth Insight. The Hour of Decision*, frisava o “mandamento” da **unidade**, como o princípio gerador de equilíbrio no mundo, numa visão mais ampla do Universo: “The Twelfth is emerging: **the path toward unity**. And I'll share this with you now. I think we are seeing that many of the problems, the divisions that slow down progress, are

⁶ “[...] no single group is evil, just as no person is pure evil or pure good, but instead we are different proportions of evil and good throughout our lives” (*Almanac of the Dead: An Interview with Leslie Marmon Silko* 131).

⁷ Barack Obama, *Change we Believe in* e “Obama Motto.” [YouTube](http://www.youtube.com/watch?v=gJT_YtL2okc). 16 de Dezembro de 2011 <http://www.youtube.com/watch?v=gJT_YtL2okc>.

created by the 'judgers' and 'controllers' of this world - from both the left and right of the political spectrum. When we get over this hump, unbelievable heights will be achieved in our lifetime" (*Celestine Journal*, June 2003, nossa ênfase). É curioso observarmos que a palavra Universo deriva do Latin, *universum*, que, na sua etimologia, não significa Cosmos, nem Universo, mas sim o que é indivisível, único. Em Latim, a palavra *Mundus* é que corresponde a Universo.

Mas há uma pergunta incontornável, associada à data em que o romance veio a lume, que persiste no imaginário do leitor: "Porquê a publicação de *The Twelfth Insight. The Hour of Decision* apenas em 2011, quando tinha sido prometida pelo escritor cerca de onze anos atrás, aquando da edição de *The Secret of Shambhala. In Search of the Eleventh Insight*? Segundo o diálogo que Redfield estabeleceu com um taxista, em Nova York, uns meses antes da edição do referido romance, este aparente protelamento teve a ver com o princípio da **sincronicidade**, preconizado por Carl Jung, que **serve de base à obra de Redfield**. Tudo acontece no momento certo, no local certo, semelhante a uma coincidência misteriosa em que o Universo, em sintonia com o sujeito, responde às suas preocupações face aos problemas e perigos que afectam a vida quotidiana: "We would have to wait for the clarity. Maybe we even had to be tested for a while, and let the purely secular approach to life blow up a bit in a financial meltdown of greed and corruption before we could really take seriously the mysterious keys to life."⁸ Por isso, Redfield, através da personagem principal, clarifica o aparecimento da décima segunda revelação, numa época de tantas incertezas e medos quanto ao futuro, podendo nós, nesse caso, comparar em sentido figurado, a mensagem de *The Twelfth Insight. The Hour of Decision* a um farol de esperança: "How interesting that Will had found these writings now. He

⁸ James Redfield. "Countdown to the *Twelfth Insight*". 14 de Dezembro de 2011 <<http://www.thetwelfthinsight.com/article-countdown1.html>>.

had long predicted the emergence of another Insight, the Twelfth – which he felt would signal a final revelation for humanity, [...]. I wondered, would the Twelfth finally show us how ‘to live’ this spiritual knowledge at a greater level? Would this change begin to usher in this new, more ideal world we seemed to sense was coming?” (4).

Face a tudo que afluímos (embora de uma forma muito breve) acerca deste romance, notamos que faz alusão a todas as premissas dilucidadas ao longo do segundo e terceiro capítulos desta tese, bem como reforça as alternativas de paradigma aos modelos sociais vigentes, conforme explanado no quarto capítulo. O próprio manuscrito (“The twelfth insight”), procurado pelo herói e pelo seu amigo íntimo, Will, à semelhança dos outros documentos com que tomaram contacto ao longo das três jornadas heróicas anteriores, reitera a urgência de o sujeito atingir uma consciência mais elevada, a **Unidade**⁹, com o firme propósito de minorar os efeitos de uma visão fragmentada do mundo, geradora de alienação, conflitos e incomensurável sofrimento psíquico e encontrar alternativas ao *modus operandi* da sociedade contemporânea:

“The Document speaks very directly, [...]. It says that during the current period of history, the easy material life will get harder, with widespread financial and social disruption. Yet it proclaims that all the challenges are evoking an even greater spiritual awakening in us, where we can realize many new abilities and perceptions. [...] But each of us has to make a decision. [...] It is a challenge of courage, but also practicality. In some sense, events are forcing us to put our

⁹ “When I turned again to the Document, it said that while this ability is common, it could be more readily facilitated, even among strangers, by practising the Oneness Principal, which was to go into every human interaction with the intention of joining higher minds” (139).

beliefs into action. The only way to survive the level of turmoil we are facing in the world is to pursue life in a different way". (13 -14)

Efectivamente, é preciso alterarmos o *modus vivendi* individual e colectivo, como adverte Peter Singer em *How Are We to Live? Ethics in an Age of Self-Interest*, questão-chave à qual o presente estudo pretende responder e que não quisemos deixar de evocar no início desta conclusão.¹⁰ Mas, para Redfield, nada pode ser imposto, nem mesmo a espiritualidade, bem pelo contrário, tem de ser o sujeito por si a descortiná-la, a senti-la dentro do seu âmago para, posteriormente, poder experienciar um estado de integração, interacção e comunhão com tudo à sua volta. Acontece que, já em *The Celestine Prophecy. An Adventure*, o escritor veicula a ideia de que “ser espiritual” transcende a crença numa divindade abstracta. Implica a descoberta de outra dimensão da vida inteiramente diferente, que opera numa dimensão espiritual, a nível do inconsciente, como Carl Jung e Joseph Campbell veicularam. A única questão para o sujeito, isto é, para o herói individual, que acorda para esta realidade, é discernir como o referido mundo misterioso actua e como pode interagir e integrar as mensagens auferidas. Por isso, Redfield sustenta, na sua obra, que o despertar para esta nova realidade vai surgindo através da caminhada que cada um de nós se compromete a realizar, simbolizada na jornada do herói de Campbell (analisada no último capítulo).

É por isso que Joseph Campbell, no final de seminários ministrados sobre “Arthurian romance”, na tentativa de despertar uma mudança de consciência nos estudantes, os confrontava com algumas perguntas pertinentes, que poderiam ter sido feitas tanto por Redfield como por Silko: “Are you going to go on the creative

¹⁰ “From where could an alternative ideal of good life emerge?”

soul's quest or are you going to pursue the life that only gives you security? Are you going to follow the star of the zeal of your own enthusiasm? Are you going to live the myth or is the myth going to live you?" (*The Hero's Journey: Joseph Campbell on his Life and Work* xvii). A resposta a estas perguntas está contida na asserção de Campbell de que o herói está pronto para morrer como homem moderno, limitado no tempo e espaço; mas como homem eterno – aperfeiçoado, não específico e universal – irá renascer (*The Hero with a Thousand Faces* 10). Consideramos, após o estudo que fizemos das obras de Redfield, que é precisamente isto que a personagem principal dos seus quatro romances experiencia em sentido metafórico – **a morte para um mundo mecânico, fragmentado, destituído de vida, seguida de renascimento num mundo espiritual, criativo e sagrado.**

De facto, após termos analisado os **problemas sociais, económicos e ambientais graves**, ao longo do **terceiro capítulo** e questionado a **origem do mal-estar da sociedade actual**, no **segundo capítulo**, acreditamos que poderá ser o momento certo para questionarmos as nossas crenças e o modo de vida que tem obliterado o entendimento de ***All Is One-All Is Related***. Se tal indagação vier a acontecer, o nosso *Self* está pronto a conduzir-nos da separação à unidade para, a partir daí, iniciarmos **a jornada heróica da fragmentação para a comunhão**, um **refrigério para o sentimento de alienação vivido por Sterling¹¹ em *Almanac of the Dead* e pelo herói de Redfield**, o protagonista da série *Celestine*, símbolo do “americano” retratado por Housden, Williamson e tantos outros escritores.

¹¹ Esta personagem foi julgada e banida pelo “Tribal Council” do seu povo, por não ter conseguido evitar que um grupo de Hollywood, a fazer filmagens nas terras tribais, tentasse filmar a Serpente de pedra. (89 - 91)

Assim, Redfield, aquando da apresentação, ao mundo, do tão esperado romance, *The Twelfth Insight. The Hour of Decision*, explica-nos o processo de crescimento espiritual que abre caminho para este novo homem e para um novo modo de vida, que, para nós, ambos poderão estar alicerçados na matriz cultural e espiritual em que assenta a tradição oral dos Índios, descrita no primeiro capítulo deste trabalho:

It is a new clarity about the nature of the universe, and how we, as individuals, can put spiritual knowledge into very practical application to find a higher path through life. Think about it. We have been pursuing spiritual knowledge in a mass way for decades. And finally we've reached the clarity to put it into action, to live it everyday! As we act individually, we create together a new cultural approach to life that is the key to solving all the problems facing human society. I believe we can already sense what is occurring. There is a new call for civility and honesty in politics and business. It's the new urge we feel to live a more authentic life of integrity.¹²

É pertinente referirmos que, na América dos inícios do século XXI, se “respira” esse chamamento (“new call”), esse desejo generalizado por uma vida mais autêntica e íntegra, (comprovado por Housden, na sua jornada pelos Estados Unidos e pelas obras de Williamson, Richard Land¹³, entre outras), inteirando-se dos aspectos mais sombrios da sociedade norte-americana, tal como Mary Williamson evidencia em *Imagine: What America Could Be in the 21st*

¹² James Redfield. “*The Twelfth Insight*”. 16 de Dezembro de 2011 <<http://www.thetwelfthinsight.com/>>.

¹³ Land. *Imagine! A God Blessed America*.

Century? Williamson parece colocar-se, em sentido figurado, no cimo da Pirâmide para, de uma forma imparcial, ter uma visão real dos Estados Unidos da América e não daquela “América” que é alardeada pelos governantes. Parafraseando as suas palavras, existem na “América” trinta e seis milhões de pessoas a viver na pobreza, incluindo catorze milhões de crianças; quarenta milhões não possuem serviço de saúde e trezentos mil estão desalojados. Esta “nação” tem a mais elevada taxa de natalidade entre os adolescentes, assim como de abortos, de utilização de drogas, de violência e regista o maior número de detenções, excedendo até mesmo a China, para além de ser considerada a sociedade industrializada com o mais elevado despejo ilícito de produtos tóxicos (4-5).¹⁴ No entanto, Mary Williamson, crente no pragmatismo de cada americano e no seu carácter solidário e benigno, transmite com complacência: “We need not to turn away from such difficult information. It is a gift. Like birds carrying seeds, we can’t necessarily digest this information. It is large and unfeeling and fearsome. But we carry it with us in our quotidian ways, committed to making the small things in our lives different than they are today” (5).

Estes problemas sociais e ecológicos, (pobreza, criminalidade, droga, poluição), identificados por Williamson, foram por nós discutidos ao longo do terceiro capítulo, numa tentativa de mostrarmos que vivemos em cima de uma “bomba relógio”, pronta a explodir a qualquer altura. No entanto, continuamos a desviar a nossa atenção para questões secundárias, persistindo em não ouvir as vozes que nos recordam a Sabedoria que está para além da nossa pura racionalidade.

¹⁴ Estes números apresentados por Mary Williamson, em 2000, poderão estar desfasados da realidade de 2011. No entanto, servem apenas para se ter uma ideia aproximada da realidade que se vive nos Estados Unidos da América, pois, nos últimos anos, estes números têm vindo a aumentar de uma forma drástica, conforme se infere das alusões feitas por Obama, em 2008, em *Change We Can Believe in*.

O próprio presidente Obama, ainda enquanto candidato em 2007, dirige-se aos cidadãos americanos, enumerando, de uma forma realista, os problemas sociais, económicos, políticos e ecológicos que a “nação americana” enfrentava (*Change We Can Believe in* 2), apelando à união e à consecução do compromisso assumido pelos *Founding Fathers* para com todos os americanos: “But in this moment of great challenge exists an even greater opportunity. [...] These Americans and millions more understand that at this moment in history, we just can’t afford to keep doing what we’ve been doing. They are ready to come together and choose a new and better future for America” (2). Já depois da sua eleição, em Julho de 2008, num discurso em Berlim, Obama, enquanto representante máximo dos Estados Unidos da América, retrata-se, afirmando com dignidade: “I know my country has not perfected itself. At times we’ve struggled to keep the promise of liberty and equality for all our people. We’ve made our share of mistakes, and there are times when our actions around the world have not lived up to our best intentions” (280). Nesse mesmo discurso, fazendo a apologia do princípio da Unidade (*Oneness*), subjacente ao espírito democrático americano e à cosmovisão índia, Obama lembra a urgência de parceria e cooperação entre nações, ressaltando a ideia de que esse caminho já não é uma escolha, “it is **the one way, the only way**, to protect our common security and advance our common humanity” (275, ênfase nossa), já que para se ultrapassarem adversidades “ [...] we cannot afford to be divided. No one nation, no matter how large or powerful, can defeat such challenges alone” (275).

Será que, finalmente, a “América”, numa atitude de abnegação, que contraria a sua normal postura de hegemonia e de egotismo, está a perceber o seu lado frágil, que necessita, como qualquer outra nação, de apoio e entreajuda? Se tal facto se vier a concretizar, os Estados Unidos da América

deixam de se posicionar fora do arco/círculo sagrado, *the Sacred Hoop*¹⁵, permitindo o restabelecimento do círculo sagrado que tinha sido quebrado aquando da chegada dos Europeus ao *Turtle Island*. A partir daí, é possível **restaurar finalmente o círculo sagrado da vida com a integração de todos e de tudo, inclusive do princípio masculino e feminino inerente ao Logos e ao Eros**. Por isso, o apelo de Williamson em *Healing the Soul of America*:

Americans have the yang; it's time to reclaim the yin. We have the intelligence; it's time to retrieve our souls. We have a political democracy still; it's time to reclaim our commitment to keeping it, and live up to the historical challenge to make it even better for our children and theirs. We will be given, as every generation before us has been given, all the divine aid necessary to further the principles on which we were founded. Democracy is profoundly relevant to the evolution of humanity, and as such it carries the psychological momentum to create miracles in the strangest places. (24)

Apesar de saber que a democracia proclamada nem sempre foi devidamente concertada ao longo da História dos Estados Unidos, Williamson faz referência à sua pátria com esperança, em *Imagine: What America Could Be in the 21st century?*¹⁶, assim como tantos outros escritores a fazem, entre os quais Redfield. Williamson pressagia, ainda, na obra *Healing the Soul of America*, a

¹⁵ Paula Gunn Allen, em *The Sacred Hoop*, refere-se ao “arco sagrado”: “This idea is apparent in the Plains tribes’ idea of a medicine wheel or sacred hoop. The concept is one of singular unity that is dynamic and encompassing, including all that is contained in its most essential aspect, that of life” (56).

¹⁶ Colectânea de textos de diferentes autores, publicada por Williamson.

consolidação de algo grandioso, a consecução do destino divino do povo americano:

Clearly, our original principles of human justice and freedom – that here, mankind would find sanctuary from the institutionalized tyrannies of the world – have never been fully manifest, but that doesn't mean that we are bad or even hypocritical. We are a nation still in the throes of a greater becoming. Our Founders began a process that every generation is challenged to further. A nation is not a *thing* so much as a process; we're not a particle, but a wave (21).

Na nossa opinião, será a *Terra-Mãe*, the *Turtle Island*, com as suas qualidades edénicas e nutritoras, que poderá impulsionar os euro-americanos para a mudança espiritual e emocional necessária à prossecução do *Red Road* preconizado pelos Índios, o caminho do amor, consagrado por Silko, Momaday, Joy Harjo, entre outros, nas suas obras e experiências de vida.

Perante tantas mudanças que se antevêm, é natural **a mensagem de Redfield** de que, apesar de todos as agitações sociais, económicas, religiosas, se vive um momento único na História da Humanidade. Assistimos, pois, ao **despontar de uma nova consciência**, que deverá ser contagiante, transmitindo-se de pessoa para pessoa, de governo para governo, prenunciando um novo começo: "I believe a new, very exciting time is beginning in human history. I call it the 12th Insight. The Mayan Calendar calls it the Ninth Wave of Creation."¹⁷ Redfield acrescenta que nunca houve um momento mais emocionante para estar vivo. Não é o fim dos tempos, como tem sido profetizado para o ano de 2012, mas

¹⁷James Redfield. "The Twelfth Insight". 18 de Dezembro de 2011 <<http://www.thetwelfthinsight.com/>>.

sim o começo: “está a amanhecer no mundo”, como refere Redfield. No final de *The Twelfth Insight. The Hour of Decision*, o protagonista veicula essa mesma esperança: “Armageddon doesn’t have to happen” (208).

Também **Leslie Silko**, no final de *Almanac of the Dead*, **reitera a mensagem de Redfield**, reforçando que, **dos escombros de uma Terra saqueada pela ganância sem limites do homem, surgirá uma Nova Terra habitada por um novo homem, sequioso de viver em uníssono com o mundo circundante**. Sterling é o símbolo desse ser autotransformado, que, depois de um período de longa insatisfação e sofrimento, decide tomar o caminho de volta às suas raízes ancestrais, com o propósito de ganhar um novo sentido para a sua vida: “Sterling didn’t look like his old self anymore. He had lost weight and quit drinking beer. The postmaster reported Sterling had let go all his magazine subscriptions. Sterling didn’t care about the rumors and gossip because Sterling knew why the giant snake had returned now; he knew that the snake’s message was to the people” (763).

A serpente gigante de pedra, como foi referenciada no terceiro capítulo, é vista como um **mensageiro sagrado**, proveniente do mundo dos espíritos, a **anunciar as mudanças** que, em breve, surgirão. Silko reforça, em *Yellow Woman and a Beauty of Spirit*, que a serpente está vigilante a olhar para Sul, como se estivesse a proteger os verdadeiros filhos da terra que caminham na sua direcção: “Thousands upon thousands, and later millions, all walk north” (148). **À semelhança da jornada do herói, os irmãos gémeos e os milhares de seguidores, provenientes de todas as raças**, enfrentam com determinação todos os obstáculos e nada os detém: “No fences or walls would stop them; guns and bombs would not stop them. They had no fear of death; they were comfortable with their ancestors’ spirits. They would come by the millions” (*Almanac of the Dead* 736).

Assim, com acuidade e subtileza, **os espíritos** irão provocar o **desabrochar das sementes** que esperavam pelo momento certo para germinarem e daí que a **batalha possa ser ganha** não com armas, mas **através de uma mudança de consciência e da adoção de novos paradigmas de vida e de novos valores**. Portanto, a **re-orientação do modo como pensamos, como sentimos o mundo natural e como nos vemos a nós próprios e aos outros é necessária para restaurar o sagrado, o mito, a magia e a unidade no nosso mundo**. E, a partir desse momento, as pessoas independentemente da sua raça ou religião, caminharão juntas numa verdadeira cruzada espiritual. Têm como ideário viver em Paz e em comunhão com a “Mother Earth”, de modo a formarem um Todo harmonioso, símbolo de amor e união entre todos os seres do Universo, actualizando na prática o espírito de *land ethic* de que Momaday tanto fala em *Man Made of Words*.

Redfield, de forma semelhante a Silko e Momaday, preconiza a união de todos os quadrantes políticos, religiões e de todos os sujeitos, independentemente da sua origem, numa hora em que se chegou “à beira do precipício” (*The Twelfth Insight. The Hour of Decision* 202):

“It says the solution is the same for all time periods. In politics, an enlightened center, aligned in an open discussion of the truth, has to emerge to end the outright manipulation of voters and the corruption from both Left and Right.

And in religion, an equally truthful group made up of the tolerant center of every religious tradition, all seeking the direct experience to which we have access, has to take center stage. No longer would one tradition try to impose their doctrine on other people or claim their way is the only path to Divine Connection. All

religions would begin to emphasize those aspects of their traditions that are in line with this Connection, so that the religions would move closer to the truth and to one another [...].

Now he stopped dead in the pathway, looking down at the Document.

‘This is important’, he stressed. ‘It says the final part of the Eleventh Integration occurs when people in Alignment everywhere, across all cultures and religions, consciously begin to tune in to *each other*’ (204).

Sintetizando e fazendo eco das palavras de James Redfield e de Leslie Silko, consideramos que é imperioso superar as diferenças e caminhar no sentido da integração de todas as tendências políticas, religiosas e culturais. Da dialética entre razão e emoção, talvez possa resultar a (re)descoberta de uma história que honre o nosso passado e nos conduza a um futuro promissor. Deste modo, a crise mundial em todos os sectores talvez constitua o prenúncio de uma nova Consciência, em que o sujeito, fruto de uma mudança de rumo colectivo, irá sepultar o ser fragmentado para acolher o ser total, Uno com tudo e todos.

Recuperar o passado, não de forma nostálgica, mas visando a compreensão do presente e, assim, conseguir um futuro melhor, mais livre, humano e verdadeiro, deve ser o sonho colectivo e urgente. E é para se ver esse sonho transformado em realidade que devemos lutar, conforme referem Leslie Silko e Scott Momaday em diversas entrevistas, e James Redfield através de conferências e projectos a nível mundial.

2. Tradição oral, sentido de pertença à terra e interligação

Depois de termos destacado, nesta conclusão, alguns elementos fulcrais para o presente estudo e inerentes à obra de Leslie Silko e James Redfield – **visão holística e sagrada, unidade, novo paradigma, novo mundo, novo Homem, *Sacred hoop*, mundo espiritual e sagrado** – os quais poderão dar resposta à questão central que colocámos, consideramos pertinente evidenciar ainda os vectores temáticos, de onde eles emanam, abordados no primeiro capítulo através da referência a escritores nativos contemporâneos, de entre os quais destacamos Scott Momaday, quer pelas razões já apontadas na introdução, quer por se tratar do primeiro escritor nativo a ser galardoado pela crítica literária. Assim, a importância dada à **tradição oral, o sentido de pertença à terra e o princípio de interligação** demonstram a convergência de pontos de vista entre escritores nativo-americanos e James Redfield, autor proveniente da *mainstream*.

Na verdade, de acordo com Silko e Momaday, a **tradição oral**, objecto de análise do primeiro capítulo, é o vector temático primordial que urge revitalizar, pois contém em si os valores essenciais que têm moldado, durante milénios, o percurso dos nativos, até ao momento presente. Toda a idiossincrasia dos Nativos Americanos assenta na sabedoria milenar, transmitida pelos anciãos e pelas anciãs, considerados os fiéis depositários deste legado, que podemos classificar filosófico. As tradições orais conferem aos mais velhos uma posição de respeito e de importância entre o seu povo, pois, no fundo, eles metamorfoseiam-se em livros sagrados, de incalculável valor, enquanto nós, Ocidentais, guardamos as nossas obras em locais seguros, apenas acessíveis a alguns privilegiados. Pelo contrário, a tradição oral dos nativos – e ainda que uma parte se tenha perdido - , não permanece guardada à espera de ser licitada apenas por um comprador. Essa tradição milenar está acessível a todos e é a **representação**

viva de uma determinada mundividência, passada de geração em geração, contendo os valores essenciais para o “saber estar” na vida com mais sabedoria e mais abertura, aceitando a alteridade das outras culturas e tornando-se uma alternativa, como diz Redfield, ao actual modo de vida: “The only way to survive the level of turmoil we are facing in the world is to pursue life in a different way” (*The Twelfth Insight: The Hour of Decision* 14).

A revitalização da tradição oral está, também, a re(criar) as pontes, necessárias de compreensão entre as diferentes gerações de Índios, que tinham sido destruídas com a política de assimilação por parte do governo americano e com a desestruturação matrilinear. De acordo com Silko e Momaday, o desejo dos nativos de reconstruírem as suas vidas em conformidade com outros valores, que não os da sociedade majoritária, está a aumentar e torna-se cada vez mais evidente na sua actuação: “Many young Indian people now as never before are becoming aware of their native tradition, and they’re seeing it for what it is. They are recognizing the value of it” (Costo, “Discussion: Man Made of Words”, 9). Este anseio deve-se, em parte, ao esforço de escritores nativos americanos que têm vindo a recuperar o orgulho pelas suas origens. Por isso, Momaday incentiva os anciãos índios a partilharem o seu saber com as gerações mais jovens, respondendo à avidez de “alimento” espiritual que lateja no sub-consciente de nativos e não-nativos (já anteriormente mencionado, quando fizemos referência a Redfield):

I think that each of us who realizes that the **native traditional values** are important has a great obligation to convince the young of that, who may be wavering with alternatives. I think that a number of young people are coming to that realization **on their own**. They simply see what’s going on around them, and they look at the world

and look at the dominant society which is destroying the world in which it lives. (9, ênfase nossa)

É como se o escritor contemporâneo nativo tivesse tomado para si a responsabilidade moral de re(direccionar) o olhar das gerações actuais e futuras e lhes mostrar que eles próprios poderão ser os construtores de um futuro mais auspicioso desde que consigam enxergar e utilizar as “ferramentas” culturais (**oral tradition**) que sempre estiveram à sua disposição:

Surely there is a **better destiny** available to man. I don't think they [the young] have to look much further than to see that **they have one at their fingertips**, and it's the one in which they've grown up and have a blood interest. But, beyond that, I think it's really up to the older people. Those on the reservations and those who are not on the reservations. They have a primary obligation to tell their children and grandchildren about the **traditional world**, and try to show them by example and tell them explicitly that there is an option available. (9-10, ênfase nossa).

Convém realçar que a tradição oral, para os nativos, não se resume ao acervo de histórias antigas ou ao acto comunitário de *storytelling*, mas constitui **um modo de vida, uma forma de estar, a way of life**. Por conseguinte, está na hora de mostrar à sociedade dominante que os nativos têm algo de muito valioso para partilhar com ela já que, neste momento, uma grande parte da humanidade está sequiosa de encontrar alguém ou algo que lhes mostre o “melhor caminho”: “Show us the way, they say” (13).

Mr. Lyons, numa assembleia de Índios eruditos, alerta para o facto de que o “antídoto”, para curar o mal-estar atual, pode vir do diálogo entre diferentes culturas e formas de espiritualidade, só que, como frisa: “We *do* have the way, and we should show them. It’s for the benefit of humankind. There are two hundred million people here and we are very small in comparison. Yet, we have maintained our identity up to this point” (13, ênfase original). Por exemplo, os Índios Hopi consideram-se os detentores de ensinamentos espirituais ancestrais capazes de reverter o caos vigente nas sociedades ocidentais. Por isso, consideramos que não é por acaso que, no último romance de Redfield, apareçam personagens Hopi e Yaqui, na posse de revelações espirituais.

Os escritores nativos crêem que, apesar de viverem deslocados das suas sociedades tribais e serem minoritários, é possível levar a essência dos valores tradicionais para o mundo moderno, mantendo a sua integridade e experienciando-a no seu dia-a-dia. Por isso, Silko apela ao regresso à tradição oral com os seus princípios ontológicos, as suas cerimónias e os seus rituais, ainda que, em *Ceremony*, através da personagem Betonie, o velho xamã que ajuda Tayo a curar-se a si próprio refira a necessidade de evolução e actualização dos padrões rituais, como referimos no primeiro capítulo. Por conseguinte, Betonie fala com Tayo da rigidez com que muitos Índios ainda encaram as cerimónias e a ênfase exagerada que atribuem ao cumprimento estreito das normas estabelecidas:

They think the ceremonies must be performed exactly as they have always been done, maybe because one slip-up or mistake and the whole ceremony must be stopped and the sand painting destroyed. That much is true. They think that if a singer tempers with any part of the ritual, great harm can be done, great powers unleashed [...]. But

long ago, when the people were given these ceremonies the changing began [...]. You see, in many ways the ceremonies have always been changing [...]. At one time, the ceremonies as they had been performed were enough for the way the world was then. But after the white people came, elements in this world began to shift; and it became necessary to create new ceremonies [...] only this growth keeps the ceremony strong. (132-133)

Esta aparente dicotomia tradição-modernidade é também analisada por Carl Jung em *Mysterium Coniunctionis*, em que o psicanalista incentiva à actualização dos saberes: “All true things must change and only that which changes remains true” (Edinger, *The Mysterium Lectures* 200). Na imobilidade está a morte, uma vez que a vida implica mobilidade, evolução. Daí que os ritos imutáveis e presos ao passado se revelem pouco eficazes. Por isso, se o povo índio se agarrar às formas cerimoniais e ritualísticas fossilizadas e decadentes, surgirá a vitória dos “feiticeiros”¹⁸ nocivos, empenhados em fazer com que as pessoas tenham um medo irracional das mudanças, pondo em causa a sua própria sobrevivência. Existem, de facto, indícios de que os Laguna estão a recuperar e a revitalizar as cerimónias e rituais do seu povo.

Acreditamos que se as nossas sociedades tivessem sofrido as perseguições, pressões e o genocídio enfrentado pelos povos nativos, provavelmente teriam desaparecido, pois temos feito da vida secular e do progresso a única realidade que permitimos que penetre na nossa mente. Durante longo tempo, recusámos reflectir sobre a ideia de uma experiência espiritual mais

¹⁸ A feitiçaria (*witchery*) faz parte da cosmologia dos Laguna, em que o universo é visto como o espaço de convergência entre as forças do bem e do mal, co-existindo num equilíbrio delicado. Nesta visão maniqueísta, o “witchery” ou feitiçaria surgirá nas actividades malignas dos feiticeiros, isto é, das pessoas e das forças que negam a vida.

profunda, impregnando a memória do grande mistério que a vida é. Restou-nos uma mundividência secular com a preocupação quase exclusiva com o progresso material que tem reduzido a vida apenas à sobrevivência, como escreve James Redfield, em *The Secret of Shambhala: In Search of the Eleventh Insight*: “toys and distractions to push away the true awe of being alive” (ix). Concomitantemente, Silko chama a atenção para esta realidade e, ao mesmo tempo, dá a conhecer a insatisfação dos jovens em relação à sociedade contemporânea assente num bem-estar artificial:

Instead of ethnic celebrations that unite communities, there are professional sports teams that create artificial communities and exhort their members to buy products in order to more closely identify with the artificial ‘families’ that are created. But over time, human beings find consumerism deeply dissatisfying and identifying oneself with Mac or with Microsoft is not enough.¹⁹

Silko, Momaday, assim como Redfield, cada um à sua maneira, exortam a necessidade de se **procurar respostas, para o descontentamento colectivo e individual**, na **sabedoria milenar, nos ensinamentos sagrados** de outros povos e de outras civilizações. Por exemplo, Redfield, em *The Tenth Insight: Holding the Vision*, tal como Momaday já o fizera, retrata os **Índios** como sendo os **instrutores espirituais dos euro-americanos** que perderam o sentimento de intimidade sagrada com o ambiente natural, ao ponto de o explorarem até à exaustão e quase destruição: “The Native American cultures, while not perfect, provided a model from which the European mentality could regain its roots” (122).

¹⁹ “A conversation with Leslie Marmon Silko.” 12 de Março de 2013 <http://www.us.penguin.group.com/static/rguides/us/turquoise_ledge.html>.

Posteriormente, no seu último romance, *The Twelfth Insight: The Hour of Decision*, refere-se aos Maias clássicos como Índios americanos e analisa a mensagem do seu Calendário, (dividido por datas, referentes a nove fases da Criação, culminando a última em 2012), a qual vaticina o aparecimento de uma nova consciência espiritual, impulsionadora de um mundo ideal (149-151), de um **Novo Mundo**, habitado por um **Novo Homem**.

Ao longo desta obra ficcional, Redfield menciona os Índios Hopi, tratando-os por “velhos amigos”, como que patenteando a sua ligação à mundivisão dos nativos americanos. Um deles, Wolf, aconselha a personagem principal e todas as outras a deslocarem-se a um desfiladeiro, como forma de purificação e de encontro com eles próprios, antes de prosseguirem com a delicada missão que têm a seu cargo, estudar as leis da espiritualidade, isto é, os princípios espirituais básicos que agem no Universo. Refere, também, que os rituais tradicionais do seu povo eram celebrados com determinados objectivos: como um acto de purificação²⁰, ou como meio de decifrar os seus sonhos ou visões que, por sua vez, responderiam às questões mais prementes da sua existência e lhes fortaleceriam os elos com o divino e com o todo. E acrescenta ainda: “Remember, canyons are for purification, but mountains are for finding Vision” (45, ênfase original).

A este respeito, Will esclarece uma dúvida da personagem principal: “Why do the Hopis believe this place enhances purification?” ‘Because of its impact. It

²⁰ Tom Holm, em *Strong Hearts: Wounded Souls*, relata que os Índios antes de serem enviados para o Vietname e depois do seu regresso eram sujeitos a rituais: “A Navajo veteran was given a Blessing Way ceremony prior to his overseas tour. This ceremony, which lasts for several days, is a highly formalized narrative of the Navajo creation legend. It is also a curing ritual, completed with sand paintings and songs, intended to make sure an individual is in harmony with his or her surroundings and people. It was utilized in the case of a particular veteran as protective medicine. Upon his return he was given a Squaw Dance or Enemy Way ceremony. This four-to-seven ritual involves the recital of the story of the Hero Twins who killed the monsters of the world in order to make a safe place for human beings” (187-188). Este ritual “Enemy Way” serve para restaurar o equilíbrio perdido dos veteranos, por causa das mortes que ocasionaram (188).

repels anyone who isn't ready for a breakthrough of some kind. But when you *are* ready, the power of this place helps you” (46, ênfase original). Aquele local sagrado acaba por questionar os pressupostos do sujeito em relação à vida e por inspirar uma reanálise do modo como ele forja o caminho nesta existência.

Redfield também chama a atenção do leitor para a importância de se conhecer a história dos antepassados, pois, à semelhança do *storytelling* dos nativos (cuja importância é tão reiteradamente sublinhada por Silko e Momaday), esse conhecimento confere uma base identitária mais sólida, através da compreensão da história humana e familiar: “It helps younger people chart the course of their own lives by learning from the mistakes and building on the wisdom of those who came before. Tashi has learned much from many of his ancestors, although his favourite relative is still his grandmother” (165). Igualmente, Silko, numa entrevista, reitera as palavras proferidas pela personagem Tashi, reafirmando que o conhecimento dos erros do passado pode tornar-se numa relevante fonte de aprendizagem, mas, para isso, é necessário uma reflexão correcta e ponderada: “It is the only way human culture survives, by learning from our mistakes” (Snodgrass, *Leslie Marmon Silko* 328). Assim, o tempo presente passa a ser compreendido, questionado e melhorado em função das experiências do passado.

Perante o que se disse, depreende-se que tanto para as culturas detentoras de poder como para as sociedades nativas o *storytelling* revela-se importante, embora se depreenda que o objectivo da narração, nas sociedades nativas, seja mais amplo, pois, subjacente à história, está toda uma filosofia de vida, isto é, os valores espirituais que têm moldado a vida dos nativos ao longo dos tempos: “[Storytelling] is a whole way of seeing yourself, the people around you, your life, the place of your life in the bigger context, not just in terms of nature and location, but in terms of what has gone on before, what's happened to other

people. So it's a **whole way of being**" (Barnes, "A Leslie Marmon Silko Interview" 71, nossa ênfase). Convém referir que, para Silko, as histórias antigas não são passíveis de serem totalmente preservadas porque, segundo explica a Kim Barnes, "stories have a life of their own" (72) e desaparecem quando já não são necessárias: "'If it's important, you'll remember it.' If it's really important, if it really has a kind of substance that reaches to the heart of the community life and what's gone before and what's gone later, it will be remembered. If it's not remembered, the people no longer wanted it, or it no longer had its place in the community" (73). Portanto, enquanto, na sociedade ocidental, se acumulam conhecimentos, obrigando o indivíduo a desenvolver a memória factual, na sociedade tribal, apenas se retém o que contribui para o crescimento ético do indivíduo em relação a si próprio, à comunidade e à natureza.

As histórias para Redfield e Silko, apesar de evidenciarem diferenças conceituais, representam repositórios genealógicos valiosos e úteis para a formação moral e social das futuras gerações e, no caso dos nativos, o *storytelling* contribui para a sobrevivência e revitalização da sua cultura, no fundo, a única herança que conseguiram resguardar do "saque" territorial, físico e cultural de que foram alvo. Torna-se pertinente acrescentar que os dois escritores bem como Momaday, profundamente interessado na relação do homem consigo próprio, com o seu passado e património cultural, reforçam a ideia da necessidade de um diálogo verdadeiro e aberto entre as diferentes culturas, em que nenhuma tentará imitar a outra, mas apenas nos aspectos que sirvam para recuperar e reiterar as dimensões sagradas das respectivas culturas, de forma a promoverem a sobrevivência espiritual e física de todos os povos.

Silko, em *Almanac of the Dead*, através de Calabazas, mostra a profunda ligação que o Índio tem com a terra ancestral, fonte da sua sobrevivência, do seu poder e da sua identidade: "We are here thousands of years before the first

whites. We are here before maps or quit claims. We know where we belong on this earth” (261). Em *Ceremony*, a escritora faz precisamente o mesmo; Josiah, tio de Tayo, transmite-lhe o sentido de lugar, sentimento totalmente enraizado no pensamento índio:

This is where we come from, see. This sand, this stone, these trees, the vines, all the wildflowers. This earth keeps us going [...]. These dry years you hear some people complaining, you know, about the dust and the wind, and how dry it is. But the wind and the dust, they are part of life too, like the sun and the sky. You don't swear at them. It's people, see. They're the ones. The old people used to say that droughts happen when people Forget, when people misbehave. (47).

Através das palavras de Josiah, podemos constatar o amor à terra, geradora da vida, e a aceitação estóica dos fenómenos adversos, como a seca e o vento, como parte integrante dos ciclos naturais. No entanto, para Josiah, o maior perigo para a unidade cósmica provém do comportamento humano, isto é, quando o homem se afasta da terra ameaça todo o equilíbrio do ecossistema e, por isso, a necessidade de rituais de reconciliação com a natureza.

Para o Índio, é extremamente penoso romper os laços que o ligam à terra, pois o lugar, a terra, acolhe a semente da sua existência e é também o sítio onde vagueiam os espíritos dos seus antepassados, como Silko descreve em *Turquoise Ledge*, a sua obra²¹ mais recente, publicada em 2010. *Turquoise Ledge* é o exemplo perfeito de *storytelling*, assente na cultura ancestral, na herança

²¹ Neste livro de memórias, Silko demonstra a interligação dos mundos físico e espiritual, tecendo a sua história pessoal com mitologia, criando um auto-retrato a partir de memórias. A propósito da memória, a escritora escreve: “A great deal of what I call memories are bits and pieces I recall vividly; but the process we call ‘memory’, event recent memory, involves imagination” (1).

peçoal, em observações diárias e na sua paixão e respeito pela natureza. Gafanhotos, nuvens, tartarugas, corujas, cobras, entre outros elementos, são introduzidos na narrativa como fazendo parte da sua família extensiva, tal como os seus familiares humanos; e a vida de Silko, como escritora e como mulher índia, é moldada pelo sentimento forte que esta interrelação familiar (*kinship*) lhe inspira. Por isso, numa das passagens do livro, deparamos com a narradora a observar espíritos índios a atravessarem o deserto junto de sua casa, onde desfruta uma comunhão diária com os insectos, pássaros, rochas e cascavéis. Numa das passagens, reafirma a sua profunda ligação (*oneness*) àquele local, percepcionado como abençoado e sagrado: “I can think of no better place to die than out on the trail in these hills with the saguaros and all the other beings I love” (231). O próprio título do livro é um tributo à benignidade da natureza que oferece ao ser humano tanta beleza sem pedir nada em troca, conforme a escritora sugere: “The title refers to the sudden surprise of beauty, which the earth and the desert offer us so generously whether we deserve them or not” (Snodgrass, *Leslie Marmon Silko* 342).

Na mundividência dos Laguna, há a percepção fisionómica e animista da realidade. Para eles, os animais selvagens, os pássaros, os insectos, as plantas, as montanhas e os lagos são seres vivos, dignos de respeito, imbuídos de uma alma, à semelhança dos humanos, criando-se, dessa forma, um elo de ligação e interdependência entre todos os seres. Este elo permeia todas as obras de Silko: “To demonstrate sisterhood and brotherhood with the plants and animals, the old-time make masks and costumes that transform the human figures of the dancers into the animal beings they portray. [...] Every impulse is to reaffirm the urgent relationships that human beings have with the plant and animal life” (*Yellow Woman and a Beauty of Spirit* 68-69).

Em *Almanac of the Dead*, a escritora, através de uma linguagem poética e simbólica, patenteia essa profunda reverência e ligação mística do Índio com os elementos da natureza, através da ligação sexual de El Feo com a própria terra: “El Feo was already married – married to the earth. They said El Feo had sexual intercourse four times²² a day with holes dug in damp river clay” (468). Nesta visão telúrica, de união do homem com a terra, (um dos aspectos mais ricos e complexos da mundividência dos Laguna), Silko parece querer dizer-nos que a terra não está apenas viva, mas dotada de personalidade e inteligência capaz de despertar e retribuir um amor que é infinitamente pessoal. A terra representa a mulher, símbolo da fertilidade que assegura a continuidade da espécie humana. A nível simbólico, a terra fecundada pelo homem e protegida por ele gera colheitas copiosas, numa verdadeira dádiva de amor.

Deste modo, a terra é o local sagrado, um santuário, onde o Índio mantém uma relação dinâmica e recíproca com tudo aquilo que o rodeia, pois, para ele *All is One*. Com esta visão do Cosmos, é impossível destruir, displicentemente, qualquer ser vivo e, sendo a Terra um ser vivo, tal como as pedras, as plantas e os animais, é impensável destruí-la ou poluí-la, pois o índio sabe que, se o fizer, estar-se-á a poluir e a destruir a si próprio. Daí a preocupação de Momaday em promover o conceito de uma **American land ethic**: “We Americans need now more than ever before – and indeed more than we know – to imagine who and what we are with respect to the earth and sky. I am talking about an act of the imagination, essentially, and the concept of an American land ethic” (*The Man Made of Words* 47).

²² Na tradição índia, o número quatro é bastante significativo, simbolizando as quatro estações, as quatro idades do homem (infância, juventude, maturidade e velhice), os quatro pontos cardeais e os quatro mundos subterrâneos, de cor branca, vermelha, azul e amarela.

Também Redfield recupera o carácter sagrado da terra e transporta-nos para um mundo imbuído de poderes mágicos em que a ideia do Homem, como Sujeito, e da Natureza, como Objecto, carece de sentido, dando lugar à visão de um Cosmos constituído apenas por sujeitos dialogantes. Redfield, ao longo dos quatro romances, exorta o leitor a desenvolver uma percepção que transcenda a simples apreensão sensorial, material e concreta. Esta nova visão deverá estar imbuída de um significado simbólico e espiritual superior, passível de transfigurar as experiências humanas.

No romance *The Celestine Prophecy*, Redfield descreve uma experiência em que o personagem principal relata a união mística que teve com o Cosmos: “I felt as though the entire universe was my body and I was the head or more accurately the eyes [...]. At that moment your energy and that of the universe were the same. The universe was your body” (140).

Silko vivencia o mesmo tipo de ligação quando olha para o universo, referindo que, ao fazê-lo, está a olhar para dentro dela própria, como se ela e tudo o que está à sua volta formassem uma só entidade. Por isso, é que Momaday, imbuído do mesmo espírito de Silko, refere que a terra forma uma entidade espiritual indivisível com a humanidade, acrescentando: “We are the land and the land is in me. We cannot do harm to it without doing harm to ourselves.”²³

Igualmente em *The Man Made of Words*, o escritor destaca a dimensão espiritual que se estabelece entre o homem e a terra, considerada, desde tempos imemoriais, um elemento vital para a sobrevivência do indivíduo. Por conseguinte, geram-se imperativos éticos, cabendo ao sujeito a responsabilidade de proteger e cuidar da Terra: “Inasmuch as I am in the land, it is appropriate that I should affirm myself in the spirit of the land. I shall celebrate my life in the world and the world in

²³ “A Virtual Visit with N. Scott Momaday”. Oklahoma Humanities Council. 15 de Março de 2013 <<http://www.okhumanities.org/Momaday-interview.htm>>.

my life. In the natural order man invests himself in the landscape and at the same time incorporates the landscape into his most fundamental experience. This trust is sacred” (39).

Voltando à citação anterior de Redfield, poderemos dizer que a experiência mística do personagem principal lhe permite atingir um estado de integração, interação e comunhão com o Todo. Será esta visão, de que tudo está interligado numa enorme cadeia sem princípio nem fim, que será um refrigério para o sentimento de alienação vivido pelas personagens dos romances de Silko e Redfield e, no mundo empírico, pela civilização tecnológica em geral. Por outras palavras, a **visão holística do Universo** dará lugar a um sentimento de **amor Cósmico** propiciador de um estado edénico de Paz: “My appreciation grew until I actually felt an emotion of love. [...] I was in love with everything” (*The Celestine Prophecy* 134). E, mais adiante, a personagem principal acrescenta: “The role of love has been misunderstood for a long time. Love is not something we should do to be better or to make the world a better place out of some abstract moral responsibility, or because we should give up our hedonism. **Connecting with energy** feels like excitement, the euphoria, and then **love**” (139, ênfase nossa).

Para além do que acabamos de referir, existem determinados locais, como aqueles a que Redfield alude em *The Twelfth Insight: The Hour of Decision*, que provocam uma sensação de tranquilidade e de protecção: “[...] a sense of being at home somehow, and trusting that whatever might happen here was going to be beneficial” (46). São refúgios sagrados, verdadeiros templos onde se descortina a sacralidade da vida, como refere Tommy, o representante da tradição dos povos nativos, educado sob influências Hopi e Yaqui: “Native peoples have always seen mountains as sacred places that lift us above the common awareness to glimpse the sacred spirit” (148).

Através destas alocações, podemos concluir que Redfield comunga dos mesmos ideais que Silko no que diz respeito à reverência pela sacralidade da Natureza. Os dois escritores parecem propor um novo imperativo: o do amor do Homem para com os seus semelhantes e com o mundo natural, respeitando a alteridade e integridade. Sabemos que, também, subjaz ao *Ágape*–Cristão a determinação de que o sujeito ame o outro como a si mesmo. Porém, é nos escritos de autores nativo-americanos, bem como de autores cuja mundividência se enquadra no mesmo paradigma, que a consciência e advertência de que no Cosmos tudo está interligado adquire expressividade.

Assim, para experimentarmos o grande mistério da vida como os protagonistas das obras analisadas, teremos de nos libertar do egocentrismo e tentar ligar-nos a toda a criação, procurando entendê-la como uma manifestação do divino, como os Índios o fazem e exortam. Só assim levaremos a cabo uma desejável sacralização da existência humana e aprenderemos a viver no centro do círculo sagrado (*Sacred Hoop*), onde se situa a união e o equilíbrio da vida na terra.

É esta **visão holística**, preconizada por Silko e Redfield, que tem faltado aos sujeitos euro-americanos para construírem o Novo Mundo que sonharam edificar na *Turtle Island* e os poderá conduzir da **fragmentação à Unidade**. As vozes destes escritores ecoam no leitor e estimulam-no a mudar de perspectiva, de estado de consciência, face à Vida e ao Universo.

Como dissemos na introdução e recorrendo novamente ao título do poema de Momaday, Silko e Redfield são os *Carriers of the Dream Wheel* que ensinam os euro-americanos a escutar o que a antiga *Turtle Island* tem para lhes revelar, através dos povos nativos, os guardiões das tradições milenares.

No final deste trabalho, esperamos ter aberto espaço para um diálogo que abra horizontes e multiplique as bifurcações necessárias para uma consciência

mais alargada do caminho do meio, urdido com diferentes fios culturais, originando um trajecto holístico.

Bibliografia

Obras de Leslie Silko

- Silko, Leslie. "The Man to Send Rain Clouds". *The New Mexico Quarterly*, xxxviii, 4 (Winter/Spring 1969): 133-136.
- . *Laguna Woman*. Greenfield Center, New York: Greenfield Review Press, 1974.
- . "Lullaby", *Chicago Review*. 26: 1 (Summer 1974): 10-17.
- . *Ceremony*. New York: Signet, 1978.
- . *Storyteller*. New York: Arcade Publishing, 1981.
- . *Almanac of the Dead: A Novel*. New York: Penguin Books, 1991.
- . *Woman and a Beauty of Spirit*. New York: Simon and Schuster, 1996.
- . *Sacred Water*. Tucson: Flood Plain Press, 1994.
- . *Gardens in the Dunes*. New York: Simon and Schuster, 1999.
- . *The Turquoise Ledge*. New York: Penguin Books, 2010.

Textos críticos sobre *Almanac of the Dead*

- Arnold, Ellen L., ed. *Conversations with Leslie Marmon Silko*. Mississippi: University Press of Mississippi, 2000.
- BirKets, Sven. "Apocalypse Now." *The New Republic*. (4 November 1991): 39-41.
- Fitz, Brewster E. *Silko: Writing StoryTeller and Medicine Woman*. Oklahoma: Oklahoma University Press, 2004. 148-190.
- Graulich, Melody, ed. 'Yellow Woman' - *Leslie Marmon Silko*. New Jersey: Rutgers University Press, 1993.
- Hearn, Melissa. "*Almanac of the Dead*." *Prairie Schooner*. 2 (Summer 1993): 149-151.

- Horvitz, Deborah. "Freud, Marx and Chiapas in Leslie Marmon Silko's *Almanac of the Dead*." *Studies in American Indian Literature*. Series 2, 10: 3 (Fall 1998).
- Jarman, Michelle. "Exploring the World of the Different in Leslie Marmon Silko's *Almanac of the Dead*." *Mellus*. (22 September 2006): 22.
- John, Edward B. St. "Almanac of the Dead." *Library Journal*. (15 October 1991): 124.
- Jones, Malcolm Jr. "*Almanac of the Dead*." *Newsweek*. (18 November 1991): 84.
- Knickerbocker, Brad. "Dark Beauty, Bright Terror." *The Christian Science Monitor*. (3 February 1992): 13.
- Nieman, Linda. "New World Disorder." *Women's Review of Books*. 9: 6 (March 1992): 1-3.
- Skow, John. "People of the Monkey Wrench." *Time*. (9 December 1991): 86.
- Snodgrass, Mary Ellen. *Leslie Marmon Silko: A Literary Companion*. Jefferson: McFarland, 2011.
- Tallent, Elizabeth. "Storytelling with a Vengeance." *New York Times Books Review*. (22 December 1991): 6.
- Yuknavitch, Lidia. "Narrative Fragmentation: Toward an American Resistance Literature." *Allegories of Violence. Tracing the Writing of War in Late Twentieth-Century Fiction*. New York: Routledge, 2001. 97-119.

Obras de James Redfield

- Redfield, James. *The Celestine Prophecy: An Adventure*. New York: Bantam Books, 1994.
- . et al. *A Profecia Celestina: Um Guia Experimental*. Trad. de Ana Mafalda Tello. Lisboa: Editorial Notícias, 1995.
- . *The Tenth Insight: Holding the Vision*. New York: Bantam Books, 1996.
- . et al. *A Décima Revelação: Um Guia Experimental*. Trad. de Ana Mafalda Tello. Lisboa: Editorial Notícias, 1997.
- . *The Celestine Vision*. New York: Bantam Books, 1997.

- . *The Secret of Shambhala: In Search of the Eleventh Insight*. New York: Bantam Books, 1999.
- . *et al. God and the Evolving Universe*. New York: Bantam Books, 2002.
- . *The Twelfth Insight: The Hour of Decision*. New York: Grand Central Publishing, 2011.

Mais bibliografia citada

- Abbott, Lee. "An Interview with N. Scott Momaday." *Conversations with N. Scott Momaday*. Ed. Mathias Schubnell. 19-35.
- Adkins, Camille. "Interview with N. Scott Momaday." *Conversations with N. Scott Momaday*. Ed. Mathias Schubnell. 216-234.
- Albanese, Catherine L. *Nature Religion in America from the Algonkian Indians to the New Age*. Chicago: The University of Chicago Press, 1990.
- Allen, Paula Gunn. *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*. 1986. Boston: Beacon Press Books, 1992.
- . *Studies in American Literature*. 1983. New York: Modern Language Association, 1993.
- and Patrick Clarck Smith. "Earthy Relations. Carnal Knowledge: Southwestern American Indian Women Writers and Landscape." *'Yellow Woman' - Leslie Marmon Silko*. Ed. Melody Graulich. 115-150.
- Alighieri, Dante. *The Divine Comedy*. New York: New American Library, 2003.
- Anderson, Kim. *A Recognition of Being: Reconstructing Native Womanhood*. Toronto: Sumach/ Canadian Scholar's Press, 2000.
- . "First Nations Women and Racism in Canada: The Construction of a Negative Identity". *A Recognition of Being: Reconstructing Native Womanhood*. 99-112.
- . "The Powerful History of Native Women". *Herizons*. 14:1 (Summer 2000): 15-26.
- and Bonita Anderson, eds. *Strong Women Stories: Native Vision and Community Survival*. Toronto: Sumach Press, 2003.

- Arnold, Ellen. L. ed. *Conversations with Leslie Marmon Silko*. Mississippi: University Press of Mississippi, 2000.
- Astrov, Margot and Paul Zolbrod. *The Winged Serpent: American Indian Prose and Poetry*. Boston: Beacon Press, 1992.
- Augé, Marc. *Não-Lugares: Introdução a uma Antropologia da Sobremodernidade*. Lisboa: Bertrand Editora, 1994.
- Barnes, Kim. "A Leslie Marmon Silko Interview". *Conversations with Leslie Marmon Silko*. Ed. Ellen L. Arnold. 69-83.
- Barnett, Louise K. and James L. Thorson, ed. *Leslie Marmon Silko. A collection of Critical Essays*. Albuquerque: New Mexico Press, 2001.
- Barton, Bruce. *The Man Nobody Knows*. Landham: Ivan R. Dee, 2000.
- Bataille, Gretchen. "An Interview with N. Scott Momaday." *Conversations with N. Scott Momaday*. Ed. Mathias Schubnell. 57-66.
- Berman, Morris. *The Reenchantment of the World*. New York: Cornell, 1996.
- Blake, Nelson Manfred. "The Lost Paradise." *Novelists' America: Fiction as History, 1910-1940*. New York: Syracuse University Press, 1969. 133-162.
- Bolen, Jean Shinoda. *Urgent Message from Mother: Gather the Women, Save the World*. San Francisco: Conari Press, 2005.
- Bonnetti, Kay. "N. Scott Momaday." *Conversations with N. Scott Momaday*. Ed. Mathias Schubnell. 130-148.
- Boos, Florence. "An interview with Leslie Marmon Silko." *Conversations with Leslie Marmon Silko*. Ed. Ellen L. Arnold. 135-145.
- Bourre, Jean – Paul. *Profetas e Profecias*. Trad. de Ana Rabaça. Mem Martins: Publicações Europa-América, s/d.
- Bruchac, Joseph. "The Magic of Words: An Interview with N. Scott Momaday." *Conversations with N. Scott Momaday*. Ed. Mathias Schubnell. 96-110.
- Burckhardt, Jacob. *The Civilization of the Renaissance in Italy*. New York: The Macmillan, 1921.
- Burgoyne, Bernard and Mary Sullivan, ed. *The Klein-Lacan Dialogues*. New York: Other Press, 1997.

- Campbell, Joseph. *The Hero with a Thousand Faces*. Princeton: Princeton University Press, 1949.
- . *Transformations of Myth Through Time*. New York: Harper and Row, 1990.
- . *Pathways to Bliss*. California: New World Library, 2004.
- Charet, Joseph. *Spiritualism and the Foundations of C.G. Jung's Psychology*. Albany: State University of New York, 1993.
- Chemama, Roland. *Dicionário de Psicanálise: Larousse*. Rio de Janeiro: Artes Médicas, 1995.
- Chevalier, Jean e Alain Gheerbrant. *Dicionário dos Símbolos, Mitos. Sonhos, Costumes, Gestos, Formas, Figuras, Cores, Números*. Trad. de Cristina Rodriguez e Artur Guerra. Lisboa: Editorial Teorema, s/d.
- Clair, Janet St. "Cannibal Queers." *Leslie Marmon Silko: A Collection of Critical Essays*. 207-222.
- Clark, Neil. "How We Forgot the Art of Loving: There's no Room for True Love in the Age of the 'Marketing Character', Who Trades on Emotions and Even Smiles." *New Statesman*. Vol. 134 (February 14): 2005.
- Coltelli, Laura, *Winged Words: American Indian Writers Speak*. S/I: University of Nebraska Press, 1990.
- . "Almanac of the Dead: An Interview with Leslie Marmon Silko." *Conversations with Leslie Marmon Silko*. Ed. Ellen L. Arnold. 119-134.
- Costo, Rupert. "Discussion: The Man Made of Words." *Conversations with N. Scott Momaday*. Ed. Mathias Schubnell. 3-18.
- Coulombe, J. L. *Reading Native American Literature*. New York: Routledge, 2011.
- Coupe, Laurence. *Myth*. New York: Routledge, 1997.
- Cousineau, Phil, ed. *The Hero's Journey: Joseph Campbell on his Life and Work*. California: New World Library, 2003.
- Crema, Roberto. *Introdução à Visão Holística*. São Paulo: Summus, 1989.
- Crèvecoeur, Hector St. John de. *Letters from an American Farmer*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Cullen, Jim. *The American Dream – A Short History of an Idea that Shaped a Nation*. New York: Oxford University Press, 2003.

- Cury, Augusto. *A Ditadura da Beleza*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2007.
- . *O Código da Inteligência*. Lisboa: Pergaminho, 2008.
- Diamond, Jared. *Collapse. How Societies Choose to Fail or Survive*. London: Penguin Books, 2005.
- Donnelly, Daria. "Old and New Notebooks. *Almanac of the Dead* as Revolutionary Entertainment." *Leslie Marmon Silko. A collection of Critical Essays*. Ed. Louise k. Barnett. 245-259.
- Dotoievski, Fidor. *Os Irmãos Karamazov*. Trad. de Nina Guerra e Filipe Guerra. Lisboa: Editorial Presença, 2002.
- Dussel, Enrique. *The Invention of the Americas: Eclipse of the "Other" and the Myth of Modernity*. New York: Continuum, 1995.
- Eagleton, Terry. *Criticism and Ideology*. London: New Left Books, 1976.
- . *Literary Theory: An Introduction*. Oxford: Basil Blackwell Publisher, 1983.
- Edinger, Edward F. *The Mysterium Lectures: A Journey Through C. G. Jung's Mysterium Coniunctionis*. London: Inner City Books, 1995.
- Einstein, Albert. *Ideas and Opinions*. New York: Three Rivers Press, 1982.
- . *Como Vejo o Mundo*. Trad. de H. P. de Andrade. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, s/d.
- Elgin, Duane. *Simplicidade Voluntária*. Trad. Sofia Sena. Alfragide: Estrela Polar, 2010.
- Eliade, Mircea. *Myth and Reality*. Illinois: Harper and Row, 1963
- . *Mitos, Sonhos e Mistérios*. Trad. de Samuel Soares Lisboa: Círculo de Leitores, 1990.
- . *Aspectos do Mito*. Trad. de Manuela Torres. Lisboa: Edições 70, 2000.
- Erdoes, Richard. *Crying for a Dream*. Santa Fe: Bear, 1989.
- e John (Fire) Lane Deer. *Lame Deer: Seeker of Visions*. 1976. New York: Simon and Schuster, 1994.
- Evers, Lawrence J. "A Conversation with N. Scott Momaday." *Conversations with N. Scott Momaday*. Ed. Mathias Schubnell. 36-44.

Emerson, Ralph Waldo. *Nature and Selected Essays*. New York: Penguin Books, 2003.

Fernandez, Carl. "Coming Full Circle: A Young Man's Perspective on Building Gender in Aboriginal Communities". *Strong Woman Stories: Native Vision and Community Survival*. Ed. Kim Anderson. Toronto: Sumach Press, 2003. 242-254.

Fink, B. *O Sujeito Lacaniano*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

Fisher, Dexter, "Stories and their Tellers: A Conversation with Leslie Marmon Silko". *Third Woman: Minority Women Writers of the United States*. Boston: Houghton Mifflin, 1980. 18-23.

Fleck, Richard F., ed. *Critical Perspectives on Native American Fiction*. Washington: Three Continents Press, 1993.

Freud, Sigmund. *O Ego e o Id*. Trad. de José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago Editores, 1997.

---. *The Future of an Illusion: Civilization and its Discontents and Other Works*. Trans. James Strachey. Vol XXI. London: Random House, 2001.

---. *Totem e Tabu*. Trad. de Leopoldina Almeida. Lisboa: Relógio d'Água, 2001.

---. *A Interpretação dos Sonhos*. Trad. de Walderado Ismael de Oliveira. Rio de Janeiro: Imago Editores, 2001.

---. *Além do Princípio do Prazer*. Trad. de Christiano Monteiro Oiticica. Rio de Janeiro: Imago Editores, 2003.

Freud e Einstein. *Porquê a Guerra. Reflexões sobre o Destino do Mundo*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

Fromm, Erich. *Sigmund Freud's Mission*. New York: Black Cat, 1963.

---. *Escape from Freedom*. New York: Owl Books, 1969.

---. *The Anatomy of Destructiveness*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1973.

---. *Psicanálise e Religião*. 1950. Trad. de Victor Antunes. Lisboa: Edições 70, 1978.

---. *Man for Himself. An Inquiry into Psychology of Ethics*. New York: Owl Books, 1990.

---. *The Art of Being*. London: Constable, 1993.

- . *Ter ou Ser?* Trad. de Isabel Fraga. Lisboa: Editorial Presença, 1999.
- . *The Sane Society*. New York: Routledge Classics, 2002.
- Funk, Rainer, ed. *The Essential Fromm: Life Between Having and Being*. New York: Continuum, 1995.
- Gattuso, John, ed. *A Circle of Nations: Voices and Visions of American Indians*. Oregon: Beyond Words Publishing, 1993.
- Gill, Sam D. *Mother Earth*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.
- Givens, Bettye. "A MELLUS Interview: N. Scott Momaday – A Slant of Light." *Conversations with N. Scott Momaday*. Ed. Mathias Schubnell. 87-95.
- Gore, Al. *A Terra à Procura de Equilíbrio*. Trad. de Isabel Nunes. Lisboa: Editorial Presença, 1993.
- Green, Rayna. *That's What She Said*. Bloomington: Indiana University Press, 1984.
- Grey, Sam. "Decolonising Feminism: Aboriginal Women and the Global 'Sisterhood'." <http://www.academia.edu/1330316/Decolonising_Feminism_Aboriginal_Women_and_the_Global_Sisterhood>. 9-22.
- Guattari, F. *Chaosmose*. Paris: Galilée, 1992.
- Guénon, René. *A Crise do Mundo Moderno*. Trad. de António Carlos Carvalho. Lisboa: Vega, s/d.
- Gustafson, Fred R. *Dancing Between Two Worlds: Jung and the Native American Soul*. New York: Paulist Press, 1997.
- Harjo, Joy and Gloria Bird, ed. *Reinventing the Enemy's Language: Contemporary Native Women's Writings of North America*. New York: W. W. Norton, 1997.
- . "I Give you Back." *How We Became Human: New and Selected Poems 1975-2001*. New York: W.W. Norton, 2002.
- Hartmann, Thom. *The Last Hours of Ancient Sunlight*. New York: Three Rivers Press, 1998.
- Heinman, Paula. "Certain Functions of Introjection and Projection in Early Infancy." *Developments in Psychoanalysis*. Ed. Joan Riviere. 122-168.

- Highwater, Jamake. *The Primal Mind: Vision and Reality in Indian America*. 1982. New York: Meridian, 1988.
- Hinojosa, Rolando. "The Boss I Work for Dialogue: Leslie Marmon Silko and Rolando Hinojosa." *Conversations with Leslie Marmon Silko*. Ed. Ellen L. Arnold. 84-96.
- Hinshelwood, R. D. *A Dictionary of Kleinian Thought*. London: Free Association Books, 1989.
- Hogan, Linda. "Who Puts Together." *Critical Perspectives on Native American Fiction*. Ed. Richard F. Fleck. 134-142.
- Horvitz, Deborah. "Freud, Marx and Chiapas in Leslie Marmon Silko's *Almanac of the Dead*." *Studies in American Indian Literatures*. Series 2, 10:3 (Winter 1998): 5-8.
- Housden, Roger. *Sacred Journeys in a Modern World*. New York: Simon and Schuster Editions, 1998.
- . *Sacred America. The Emerging Spirit of People*. New York: Simon and Schuster Editions, 1999.
- . *Ten Poems to Change your Life*. New York: Random House. 2001.
- Huber, Richard. *The American Idea of Success*. New York: Pushcart Press, 1987.
- Hughes, Judith M. *Reshaping the Psychanalytic Domain: The Work of Melanie Klein, W. R .D. Fairbairn and D. W. Winnicott*. Berkeley: University of California Press, 1989.
- Hughes, Richard T. *Myths America Lives by*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2003.
- Humphrey, Nicholas and Jay Lifton, ed. *In a Dark Time*. London and Boston: Faber and Faber, 1984.
- Huxley, Aldous. *The Perennial Philosophy*. New York: Harper, 1945.
- . *Admirável Mundo Novo*. Trad. de Vidal de Oliveira e Lino Vallandro. Porto Alegre: Editora Globo, 1979.
- Hyatt, Ralph. "American Hearts Have Hardened." *Questia Media America*, Online Library.< [http://www. questia.com/](http://www.questia.com/)>.
- Josephy, Alvin M. Jr. *The Indian Heritage of America*. New York: Alfred Knopf, 1973.

- Irigaray, Luce. *This Sex which is not One*. Trans. by Catherine Porter. New York: Cornell University Press, 1985.
- . *Speculum of the Other Woman*. Trans. by Gillian C. Gill. New York: Cornell University Press, 1985.
- Irmer, Thomas and Matthias Schmidt. "An Interview with Leslie Marmon Silko." *Conversations with Leslie Marmon Silko*. Ed. Ellen L. Arnold. 146-161.
- Jarman, Michelle. "Exploring the World of the Different in Leslie Marmon Silko's Almanac of the Dead." *Melus*. 31: 3 (2006): 147-168.
- Jung, Carl. *Essays on Contemporary Events*. London and New York: Routledge 1947.
- . *Memories, Dreams and Reflections*. New York: Random House, 1963.
- . *Modern Man in Search of a Soul*. 1933. London: Routledge and Kegan Paul, 1976.
- Jung, Carl e R. Wilhelm. *O Segredo da Flor de Ouro. Um Livro de Vida Chinês*. Trad. de Dora Ferreira da Silva. Petrópolis: Editora Vozes, 1984.
- . *Psicologia e Alquimia*. Trad. de Maria Luiza Appy. Petrópolis: Editora Vozes, 1990.
- . *Civilização em Transição*. Trad. de Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Editora Vozes, 1993.
- . *Man and his Symbols*. New York: Doubleday, 1996.
- . *Sincronicidade*. Trad. de Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.
- . *O Eu e o Inconsciente*. Trad. de Dora Ferreira da Silva. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.
- . *Presente e Futuro*. Trad. de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.
- . *The Archetypes and the Collective Unconscious*. London: Routledge, s/d.
- Kaiser, Rudolf. *The Voice of the Great Spirit: Prophecies of the Hopi Indians*. 1989. Boston and London: Shambhala, 1991.
- Katz, William. *Black Indians: A Hidden Heritage*. New York: Atheneum Books for Young Readers, 2012.

- King, Martin Luther. *A Testament of Hope. The Essential Writings and Speeches of Martin Luther King, Jr.* New York: HarperCollins, 1991.
- King, Tom. "A MELLUS Interview: N. Scott Momaday – Literature and the Native Writer." *Conversations with N. Scott Momaday*. Ed. Mathias Schubnell. 149-156.
- Kissinger, Henry A. *Diplomacy*. New York: Simon and Schuster Paperbacks, 1994.
- Klein, Melanie e Jean Riviere. *Vida Emocional dos Civilizados*. Trad. de Octavio Alves Velho. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1965.
- Kolakowski, Leszek. "God in a Godless Time." *Questia Media America*, Online Library, <<http://www.questia.com/>>.
- Krishnamurti, Jiddu. *O Despertar da Verdade*. Rio de Janeiro: Tecnoprint, s/d.
- . *Natureza e Meio Ambiente*. Trad. de Alexandra Agostinho. Lisboa: Edições 70, 1992.
- Kristeva, Julia. *Histórias de Amor*. Trad. de Leda Tenório da Motta. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1988.
- Lane, John. *The Living Tree*. Cornwall: Hartnolls, 1988.
- Lacan, Jacques. *Écrits*. Trans. by Bruce Fink. New York: Norton, 2006.
- Laing, R. D. *The Politics of Experience and the Bird of Paradise*. London: Penguin Books, 1967.
- Lipset, Seymour Martin. *American Exceptionalism. A Double-Edged Sword*. New York: W.W. Norton, 1997.
- Lovelock, James. *As Eras de Gaia*. Trad. de Lucília Rodrigues. Mem Martins: Publicações Europa- América, 1988.
- . *The Revenge of Gaia*. London: Penguin Books, 2007.
- Lundquist, Suzanne. *Native American Literatures: An Introduction*. New York: The Continuum International, 2004.
- Machado, Ana Paula. *Em Busca da Felicidade*. Dissertação de Mestrado em Estudos Americanos. Lisboa: Universidade Aberta, 1998.
- . *Espiritualidade e Androginia: Um Estudo Sobre a Figura do Berdache nas Culturas Índias Norte Americanas*. Tese de Doutorado em Ciências Humanas e Sociais. Lisboa: Universidade Aberta, 2006.

---. "Em Nome da Liberdade: Facetas de uma Inextricável Dialéctica," Nova Iorque: *De Topos a Utopos*. Coord. M. Laura Bettencourt Pires. Lisboa: Universidade Católica portuguesa. 2009. 238-252.

Mancelos, Joaquim João Cunha Braamcam de. *O Espírito da Terra na Obra de Toni Morrison, Rudolfo Anaya e Joy Harjo*. Tese de Doutoramento na área de Estudos Americanos, especialidade de Literatura Norte-Americana Contemporânea. Viseu: Universidade Católica Portuguesa, 2002.

Mancelos, João de. "A Língua do Invasor e a Língua da Poesia: Joy Harjo e o Desconforto da Linguagem". *Hélio Osvaldo Alves: O Guardador de Rios*. Org. Joanne Paisana. Braga: Centro de Estudos Humanísticos, Universidade do Minho, 2005. 183-189.

---. "When te Beasts Spoke: The Ecopoetics of Joy Harjo". *Jast: Journal of American Studies in Turkey*. 26 (Fall 2007): 69-73.

---. "Transfix Me with Love: Joy Harjo's Discourse of Memory and Reconciliation". 15 de Fevereiro 2013 <http://www.academia.edu/1771198/_Transfix_Me_with_Love_Joy_Harjo_s_Discourse_of_Memory_and_Reconciliation>.

Maracle, Lee. *I Am Woman: A Native Perspective on Sociology and Feminism*. 1988. Vancouver: Press Gang, 1996.

Mariotti, Humberto. *As Paixões do Ego. Complexidade, Política e Solidariedade*. São Paulo: Palas Athena, 2000.

McGaa, Ed, Eagle Man. *Mother Earth Spirituality: Native American Paths to Healing ourselves and our World*. 1989. New York: Harper Collins, 1990.

McKibben, Bill. *The End of Nature*. London: Bloomsbury Publishing, 2003.

McReynolds, Susan. *Redemption and the Merchant: Dostoevsky's Economy of Salvation and Antisemitism*. Illinois: Northwestern University Press, 2008.

Melville, Herman. *White-Jacket: or the World in a Man-of-War*. Oxford: Oxford World's Classics, 2000.

Mendanha, Victor. *Diálogos Filosóficos e Alquímicos: Conversas com Portugueses Notáveis*. Lisboa: Pergaminho, 1996.

---. *Os Segredos do Apocalipse*. Lisboa: Pergaminho, 1998.

Miller, Perry. *Errand into the Wilderness*. 1956. Cambridge: Belknap Press, 1970.

- Mills, Wright. *White Collar: The American Middle Classes*. New York: Oxford University Press, 1951.
- Mitscherlich, Alexander. *Society Without Father*. 1969. New York: Harper Perennial, 1993.
- Momaday, N. Scott. *The Man Made of Words*. New York: St. Martin's Press, 1997.
- . *House Made of Dawn*. 1966. New York: Harperperennial, 2010.
- Morgan, Wm. T. Jr. "N. Scott Momaday." *Conversations with N. Scott Momaday*. Ed. Mathias Schubnell. 45-56.
- Myrdal, Gunnar. *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy*. Vol. 1. New Jersey: Transaction, 1996.
- Moore, David L. "Silko's Blood Sacrifice: The Circulating Witness in *Almanac of the Dead*." *Leslie Marmon Silko. A Collection of Critical Essays*. Ed. Louise K. Barnett and James L. Thorson. 149-184.
- Neihardt, John G. *Black Elk Speaks*. New York: W. Morrow, 1932.
- Nieman, Linda. "Narratives of Survival." *Conversations with Leslie Marmon Silko*. Ed. Ellen L. Arnold. Mississippi. 107-112.
- Neuman, E. *História da Origem da Consciência*. São Paulo: Cultrix, 1995.
- Obama, Barack. *Change We Can Believe in: Barack's Obama Plan to Renew America's Promise*. New York: Three Rivers Press, 2008.
- Ortiz, Simon J. ed. *Speaking for the Next Generations: Native Writers on Writing*. Tucson: University of Arizona Press, 1998.
- . *Going for the Rain*. New York: Harper and Row, 1976.
- Owens, Louis. "N. Scott Momaday." *Conversations with N. Scott Momaday*. Ed. Mathias Schubnell. 178-191.
- Radin, Paul. *The Trickster: A Study in American Indian Mythology*. New York: Schocken Books, 1956.
- Packard, Vance. *The Hidden Persuaders*. New York: Washington Square Press, 2007.
- Peat, David. *Blackfoot Physics: A Journey into the Native American Universe*. 1994. Boston: Red Wheel, 2005.

- Perkins, George ed. *The American Tradition in Literature*. New York: New Random House, 1985.
- Peterson, Scott, *Native American Prophecies*. New York: Paragon House, 1990.
- Porter, Joy and Kenneth m. Roemer, ed. *Native American Literature*. New York: Cambridge University Press, 2005.
- Powel, Jim. *Derrida for Beginners*. New York: Writers and Readers Publishing, 1997.
- Powers, Janet M. "Mapping the Prophetic Landscape in *Almanac of the Dead*." *Leslie Marmon Silko. A collection of Critical Essays*. Ed. Louise K. Barnett and James L. Thorson. 261-272.
- Purdy, John L. and James Ruppert, ed. *Nothing but the Truth: An Anthology of Native Ameican Literature*. New York: Longman Publishing Group, 2000.
- Primavesi, Anne. *From Apocalypse to Genesis*. Kent: Burns and Oates, 1991.
- Rifkin, Jeremy. *The European Dream*. Cambridge: Polity Press, 2004.
- Riviere, Joan, ed. *Developments in Psychoanalysis*. London: Karnac, 2002.
- Rose, Wendy. "The Great Pretenders: Further Reflections on White Shamanism." *The State of Native America*. Ed. M. Annette Jaimes. Boston: South End Press, 1992. 78-100.
- Roudinesco, Elisabeth. *A Família em Desordem*. Trad. de André Teles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2003.
- Roessel, Ruth. *Women in Navajo Society*. Rough Rock, Navajo Nation: Navajo Resource Center, 1981.
- Ryan. Michael. *Literary Theory: A Practical Introduction*. Oxford: Blackwell, 1999.
- Sabini, Meredith, ed. *The Earth Has a Soul: The Nature Writings of C .G. Jung*. California: North Atlantic Books, 2002.
- Sagan, Carl. *Os Dragões do Éden*. Trad. de Ana Falcão Bastos. S/l: Círculo de Leitores, 1986.
- Salla, Michael E. *The Hero's Journey Toward a Second American Century*. Westport/Connecticut/London: Praeger Press, 2002.
- Santos, Boaventura de Sousa. *Um Discurso sobre as Ciências*. Porto: Edições Afrontamento, 2003.

- Santos, Maria Irene Ramalho de Sousa. “«The City Upon a Hill»: Destino e Missão na Literatura Americana.” *O Imaginário da Cidade, Cidade Real/Cidade Imaginária*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989. 381-399.
- Santos, José Rodrigues dos. *O Sétimo Selo*. Lisboa: Gradiva, 2007.
- Sartre, Jean Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1957.
- Schiff, Peter. *Crash Proof: How to Profit from the Economic Collapse*. New Jersey: John Wiley, 2007.
- Schlesinger, Arthur M Jr. *The Cycles of American History*. Boston: Houghton Mifflin, 1986.
- . *The Disuniting of America: Reflections on a Multicultural Society*. New York: W. W. Norton, 1998.
- Schubnell, Mathias, ed. *Conversations with N. Scott Momaday*. Mississippi: University Press of Mississippi, 1997.
- . “An Interview with N. Scott Momaday.” *Conversations with N. Scott Momaday*. Ed. Mathias Schubnell. 67-86.
- Senge, Peter, et al. *The Fifth Discipline Fieldbook*. New York: Doubleday Currency, 1994.
- Seyersted, Per. “Interview with Leslie Marmon Silko.” *Conversations with Leslie Marmon Silko*. Ed. Ellen L. Arnold. 29-36.
- . *Leslie Marmon Silko*. Boise - Idaho: Boise State University Press, 1980.
- Siegfried, André. *America Comes of Age*. Montana: Kessinger Publishing, 2005.
- Silko, Leslie Marmon Silko. “Landscape, History and the Pueblo Imagination.” *On Nature: Nature, Landscape, and Natural History*. Ed. Daniel Halpern. 83-94.
- . “The Indian with a Camera.” *A Circle of Nations - Voices and Visions of American Indians*. Ed. John Gattuso. 4-7.
- Simpson, Leanne, ed. *Lighting the Eighth Fire: The Liberation, Ressurgence, and Protection of Indigenous Nations*. Manitoba: Arbeiter Ring Publishing, 2008.

- . "Oshkimaadiziig, the New People". *Lighting the Eighth Fire: The Liberation, Ressurgence, and Protection of Indigenous Nations*. 13-21.
- Singer, Peter. *How Are We to Live? Ethics in an Age of Self-Interest*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Stein, Murray. *Jung: O Mapa da Alma*. Trad. de Álvaro Cabral. São Paulo: Editora Cultrix, 1998.
- Steinbeck, John. *The Grapes of Wrath*. Pennsylvania: Penguin Books, 1967.
- Steiner, George. *No Castelo do Barba Azul: Algumas Notas para a Redefinição da Cultura*. Trad. de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D' Água, 1992.
- Steuermaier, Emília. *The Bounds of Reason: Habermas, Lyotard and Melanie Klein on Rationality*. New York: Routledge, 2000.
- Strachey, James, ed. *Sigmund Freud: New Introductory Lectures on Psycho-Analysis*. Vol. XXI. New York: W. W. Norton, 1965.
- Swan, Edith. "Laguna Symbolic Geography and Silko's Ceremony". *American Indian Quarterly*. 12 (Spring 1988): 238-248.
- Terkel, Studs. *Hard Times: An Oral History of the Great Depression*. New York: Pantheon Books, 1970.
- Thoreau, Henry David. *Walden*. New York: Collier Books, 1962.
- Thurston, Mark. *As Profecias para o Novo Milénio: A Visão Profética de Edgar Cayce*. Trad. de Carla Ribeiro. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1999.
- Tinbergen, N. "On War and Peace in Animals and Man: An Ethnologist's Approach to the Biology of Aggression." *Science* 160, 1968. 1411-18.
- Tocqueville, Alexis de. *Democracy in America*. New York: Signet Classic, 2001.
- Todorov, Tzvetan. *A Conquista da América*. Trad. de Maria Isabel Braga. Lisboa: Litoral Edições, 1990.
- . *The New World Disorder*. Cambridge: Polity Press, 2005.
- . *Hope and Memory*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- Tolle, Eckhart. *Um Mundo Novo*. Cascais: Pergaminho, 2006.

- Turner, Frederick. "Voice Out of the Land: Leslie Marmon Silko's Ceremony." *Spirit of Place - The Making of an American Literary Landscape*. Washington: Island Press, 1989. 323-351.
- Udel, J. Udel. "Revision and Resistance: The Politics of Native Women's Motherwork". *Frontiers: A Journal of Women Studies* 22.2 (2001): 43-62.
- Yuknavitch, Lidia. *Allegories of Violence: Tracing the Writing of War in Late Twentieth-Century Fiction*. New York: Routledge, 2001. 97-119.
- Ward, Nancy. "Speech to the U.S. Treaty Commissioners." *Native American Women's Writings: 1800-1924*. Ed. Karen Kilcup. Malden: Blackwell, 2000. 27.
- . "Cherokee Indian Women to President Franklin." *Native American Women's Writings: 1800-1924*. Ed. Karen Kilcup. 28.
- Warrior, R. *The People and the Word*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005.
- Washburn, Wilcomb E. *Red Man's Land / White Man's Law: A Study of the Past and Present Status of the American Indian*. New York: Charles Scribner's Sons, 1971.
- Waters, Anne. "Introduction: Indigenous Women in Americas". *Hypatia*. 18(2): ix-xx.
- Waters, Frank. *The Book of the Hopi*. 1963. New York: Viking Press, 1974.
- . "A Conversation with Frank Waters". *SunTracks*. 3:1 (Fall 1978): 61-68.
- Weaver, J. "The Mystery of Language: N. Scott Momaday, an Appreciation." *Studies in American Indian Literature*. 20 (4): 76-87.
- Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Dover Publications, 2003.
- Whitman, Walt. *Complete Poetry and Collected Prose*. New York: The Library of America, 1982.
- Wiesel, Elie. *Night*. New York: Avon Books, 1969.
- Wiget, Andrew. *Native American Literature*. Boston: Twayne, 1985.
- Williamson, Marianne. *Healing the Soul of America*. New York: Touchstone, 2000.

---. ed. *Imagine: What America Could Be in the 21st Century*. New York: Rodale, 2000.

Wright, Anne, ed. *The Delicacy and Strength of Lace*. Saint Paul: Graywolf Press, 1986.

Zamir, Shamoan. "Literature in a 'National Sacrifice Area'. Leslie Silko's Ceremony." *New Voices in Native American Literary Criticism*. Ed. Arnold Krupat. Washington: Smithsonian Institution Press, 1993, 396-415.

Mais bibliografia consultada

Adas, Michael. *Machines as the Measure of Man: Science, Technology and Ideologies of Western Dominance*. New York: Cornell University Press, 1989.

Alleg, Henri. *SOS América*. Trad. de Zeferino Coelho. Lisboa: Editorial Caminho, 1987.

Arroyo, Stephen. *Manual de Interpretação do Mapa Astrológico*. Tradução de Maria do Rosário Lopes. Mem Martins: Publicações Europa-América, s.d.

Autumn, White Deer of. *The Native American Book of Change*, vol. III. Hillsboro: Beyond Words Publishing, 1992.

Barthes, Roland. *Mitologias*. Trad. José Augusto Seabra. Lisboa: Edições 70, 1997.

Bataille, Gretchen M. and Kathleen Mullen Sands. *American Indian Women Telling their Lives*. 1984. Lincoln - London: University of Nebraska Press, 1989.

Bate, Jonathan. *The Song of the Earth*. London: Picador, 2000.

Bateson, Gregory. *Mind and Nature: A Necessary Unity*. New York: Bantam, 1980.

Bear, Sun Wabun and Nimimosha. *The Bear Tribe's Self-Reliance Book*. New York: Prentice Hall Press, 1988.

Beard, Charles A. and Mary R. Beard. *The Rise of American Civilization*. Vol.2. New York: Macmillan, 1927.

Beauvoir, Simone de. *The Second Sex*. 1949. Trans. H. M. Parshley. London: Random House, 1997.

- Benedict, Ruth. *Padrões de Cultura*. Trad. de Alberto Candeias. Coleção Vida e Cultura. Lisboa: Livros do Brasil, s/d.
- Bercovitch, Sacvan. *The American Puritan Imagination: Essays in Revaluation*. London: Oxford University Press, 1974.
- . *The Puritan Origins of the American Self*. New Haven: Yale University Press, 1975.
- . *The American Jeremiad*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1980.
- Berry, Thomas. *O Sonho da Terra*. Trad. de Ephrain Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1991.
- Bierhorst, John. *The Hungry Woman. Myths and Legends of the Aztecs*. New York: Quill, 1984.
- Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.
- Bourdieu, Pierre. *La Misère du Monde*. Paris: Éditions du Seuil, 1993.
- . *A Mensagem dos Profetas*. Trad. de J. Espadeiro Martins. Lisboa: Nova Vega, 2008.
- Brinton, Daniel G. *American Hero Myths. A Study in the Native Religions of the Western Continent*. 1882. S/l. University of Minnesota, 1970.
- Brown, Dee. *Enterrem meu Coração na Curva do Rio*. Trad. de Geraldo Gaivão Ferrão. São Paulo: Melhoramentos, 1987.
- Bruchman, Robert C. *Native American Revitalized Prophecy: A Process of Enculturation*. Thesis (Ph. D). S.l.: Arizona State University, 1978.
- Capra, Fritjof. *O Ponto da Mutação*. Trad. de Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1982.
- . *The Tao of Physics*. London: Flamingo, 1983.
- . *Sabedoria Incomum*. Trad. de Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Cultrix, 1988.
- . *Pertencendo ao Universo*. Trad. de Maria de Lourdes Eichenberg. São Paulo: Cultrix, 1991.
- . *A Teia da Vida*. Trad. de Newton Roberval Eichenberg. São Paulo: Cultrix, 1996.

- Carey, Ken. *O Retorno das Tribos-Pássaro*. Trad. de Lizah Verdier. São Paulo: Cultrix, 1995.
- Carpi. Píer. *As Profecias do Papa João XXIII*. Trad. de Cândida Remédios. Lisboa: Edições António Ramos, 1977.
- Carroll, Peter N. e David W. Noble. *The Free and the Unfree: A New History of the United States*. 1977. New York: Penguin Books, 1988.
- Castillo, Susan Parsons Pérez, *Ceremony de Leslie Marmon Silko: Arte, Mito e Sobrevivência*. Dissertação de Doutoramento. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1988.
- . "The Construction of Gender and Ethnicity in the Text of Leslie Silko and Louise Erdrich." *Yearbook of English Studies*. XXIV (1994): 228-236.
- Carmelo, Luís. *Anjos e Meteoros: Ensaio sobre a Instantaneidade*. Lisboa: Editorial Notícias, 1999.
- Cazenave, Michel. *A Ciência e a Alma do Mundo*. Trad. de Manuela Guimarães. Lisboa: Instituto Piaget, s/ d.
- Cavalcanti, Raíssa. *O Retorno do Sagrado*. São Paulo: Cultrix, 2000.
- Chardin, Pierre Teilhard de. *O Meio Divino*. Trad. de Gonçalo Praça Lisboa: Editorial Notícias, 1997.
- . *Hino do Universo*. Trad. de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Editorial Notícias, s/d.
- Chomsky, Noam. 9 -11. New York: Seven Stories Press, 2001.
- Coe, Michael D. *The Maya*. 1966. New York: Thames and Hudson, 1993.
- Cohen, Stanley e Ratter Norman, org. *O Desenvolvimento da Cultura Norte Americana*. Trad. de Icio Gomes e Neide Loureiro Pinto. Rio de Janeiro: Editora Anima, 1985.
- Commager, Henry Steele. *O Espírito Norte-Americano. Uma Interpretação do Pensamento e do Carácter Norte-Americano desde a Década de 1880*. São Paulo: Editora Cultrix, 1969.
- Constituição dos EUA*. Tradução de Maria Goes. Anotada por Nuno Rogeiro. Lisboa: Gradiva, 1993.
- Cruz, Celso. *As Metamorfoses de Kafka*. São Paulo: Annablume, 2007.

- Cruz, José Marques da. *Profecias de Nostradamus e de Outros Videntes*. São Paulo: Editora Pensamento, s/d.
- Dale, Edward Everett. *The Indians of the Southwest*. Norman: University of Oklahoma Press, 1949.
- Damásio, António. *Ao Encontro de Espinoza: As Emoções Sociais e a Neurologia do Sentir*. Mem Martins: Publicações Europa-América, 2003.
- . *O Erro de Descartes: Emoção, Razão e Cérebro Humano*. Trad. de Lucinda Maria dos Santos Silva. Lisboa: Círculo de Leitores, 1995.
- . *O Livro da Consciência*. Maia: Círculo de Leitores, 2010.
- David, Jay. *The American Indian: The First Victim*. New York: William Morrow, 1972.
- Deloria, Vine Jr. *Custer Died for your Sins. An Indian Manifesto*. New York: Avon, 1972.
- . *God is Red*. Colorado: Fukrum Publishing, 1994.
- . *Red Earth-White Lies*. Colorado: Fukrum Publishing, 1997.
- Dozier, Edward P. *The Pueblo Indians of North America*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1970.
- Eliade, Mircea. *O Mito do Eterno Retorno*. 1988. Trad. de Manuela Torres. Lisboa: Edições 70, 2000.
- . *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. New York: Harper and Brothers, 1961.
- . *Shamanism*. London: Penguin Books, 1989.
- . *The Quest: History and Meaning in Religion*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1969.
- Eliot, T. S. *Notes Towards the Definition of Culture*. London: Faber, 1948.
- Ferguson, Marilyn. *The Aquarian Conspiracy*. Los Angeles: J. P. Tarcher, 1980.
- Foucault, Michel. *As Palavras e as Coisas*. Lisboa: Edições 70, 1998.
- . *Madness and Civilization*. New York: Vintage Books, 1973.

- Fuchs, Lawrence H. *The American Kaleidoscope: Race, Ethnicity and the Civic Culture*. Hanover – London: Wesleyan University Press, 1990.
- Furst, Lilian R. e Peter N. Skrine. *O Naturalismo*. Trad. de João Pinguelo. Lisboa: Lysia, Editores e Livreiros, S.A.R.L., 1975.
- Gaarder, Jostein, *O Mundo de Sofia*. Trad. de Catarina Belo. Lisboa: Editorial Presença, 1995.
- Galbraith, John Kenneth. *The Affluent Society*. Boston: Houghton Mifflin, 1998.
- Gaulden, Albert Clayton. *Enfrentar o Milénio*. Trad. de Pedro Miguel Dias. Lisboa: Editorial Notícias, 1998.
- Gergen, Kenneth J. *The Saturated Self. Dilemmas of Identity in Contemporary Life*. New York: Basic Books, 1991.
- Gibaldi, Joseph. *MLA Handbook for Writers of Research Papers*. 6th ed. New York: MLA, 2003.
- Goldmann, Lucien. *The Hidden God*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1964.
- Gonzalez, Ray, ed. *Without Discovery: A Native Response to Columbus*. Seattle: Broken Moon Press, 1992.
- Gold, Peter. *Navajo and Tibetan Sacred Wisdom: The Circle of the Spirit*. Toronto: Group West, 1994.
- Grane, Leo. *Desert Drums. The Pueblo Indians of New Mexico 1540 - 1928*. Boston: Little Brown, 1927.
- Guitton, Jean et al. *Deus e a Ciência*. Trad. de António Moreira. Lisboa: Editorial Notícias, s/d.
- Hagan, William T. *American Indians*. Chicago: The University of Chicago Press, s/d.
- Hertzberg, Hazel W. *The Search for an American Indian Identity*. S/l.: Syracuse University Press, 1971.
- Higham, John. "Multiculturalism and Universalism: A History and Critique." *American Quarterly*. 45:2, (June 1993): 195-219.
- Hitchcock, John. *The Web of the Universe*. New York: Paulist Press, 1991.
- Hittman, Michael. *Wovoka and the Ghost Dance*. Nevada: University of Nebraska Press, 1990.

- Hoffman, Edward, org. *A Sabedoria de Carl Jung*. Trad. de Cecília Prada. São Paulo: Palas Athena, 2005.
- Hopcke, Robert H. *Não há Acasos: A Sincronicidade e as Histórias das Nossas Vidas*. Trad. de João Pedro Guimarães. Lisboa: Sinais de Fogo, 1997.
- Hutin, Serge. *As Profecias de Nostradamus*. Trad. de Maria Eugénia de Castro. Mem Martins: Publicações Europa-América, s/d.
- Jade. *To Know. A Guide to Women's Magic and Spirituality*. Oak Park: Delphi Press, 1991.
- Jaffe, Aniela, ed. *Memories, Dreams and Reflections*. New York: Vintage Books, 1963.
- James, Henry. *The American*. 1877. London: Penguin Books, 1995.
- Jones, Peter d' A. *The Consumer Society: A History of American Capitalism*. Middlesex: Penguin Books, 1965.
- Kaltreider, Kurt. *American Indian Prophecies*. Carlsbad: Hay House, 1998.
- Kaplan, Justin. *Walt Whitman. A Life*. New York: Perennial Classics, 2003.
- Kayser, Rudolf. *The Voice of the Great Spirit: Prophecies of the Hopi Indians*. Boston – London: Shambhala, 1991.
- Kazin, Alfred. *On Native Grounds*. New York: Doubleday, 1956.
- Kelly, Sean. *Individuation and the Absolute: Hegel, Jung and the Path Toward Wholeness*. New York: Paulist Press, 1993.
- Kovel, Joel. *The Enemy of Nature*. London, New York: Zed Books, 2007.
- Krupat, Arnold. *The Voice in the Margin: Native American Literature and the Canon*. Berkeley - Los Angeles: University of California Press, 1989.
- . "Native American Literature and the Canon." *Critical Inquiry*. (September 1983): 145-171.
- Lamas, Maria. "Mitologia das Américas." *Mitologia Geral. O Mundo dos Deuses e dos Heróis*, vol. 1. 1959. Lisboa: Editorial Estampa, 1991. 11-208.
- Land, George et al. *Ponto de Ruptura e Transformação*. Trad. de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Cultrix, 1995.

- Lasch, Cristopher. *A Cultura do Narcisismo: A Vida Americana numa Era de Esperanças em Declínio*. Trad. de Emaní Pavaneli Moura. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1983.
- Leach, William R. *Land of Desire: Merchants. Power and the Rise of a New American Culture*. New York: Vintage Books, 1994.
- Leonard, Mark. *Why Europe Will Run the 21st Century*. London: Fourth Estate, 2005.
- Lewis, Leicester Crosby. *The American Adam: Innocence, Tragedy, and Tradition in the Nineteenth Century*. Chicago, The University of Chicago Press, 1955.
- Lifton, Robert Jay. *The Protean Self*. New York: BasicBooks, 1993.
- Lipovetsky, Gilles. *A Era do Vazio*. Trad. de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio d'água, 1989.
- Lyotard, Jean-François. *A Condição Pós-Moderna*. Lisboa: Gradiva, 1986.
- Malmesbury, Thomas Hobbes De. *Leviatã*. Trad. de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- Mandler, Jerry. *In the Absence of the Sacred*. San Francisco: Sierra Club Books, 1992.
- Mansfield, Victor. *Synchronicity, Science and Soul-Making*. Illinois: Open Court, 1998.
- Marx, Leo. *The Machine in the Garden: Technology and the Pastoral Ideal in America*. New York: Oxford University Press, 1967.
- Maurois, André e Louis Aragon. *História Paralela dos Estados Unidos*. Vol I. Mem Martins: Publicações Europa América, s/d.
- McLuhan, Teri C. *A Fala do Índio*. Trad. de Júlio Henriques. Lisboa: Fenda Edições, 1992.
- Merchant, Carolyn. *Radical Ecology: The Search for a Liveable World*. New York: Routledge, 1992.
- Moacanin, Radmila. *A Psicologia de Jung e o Budismo Tibetano*. São Paulo: Cultrix, 1986.
- Monteiro, Mozart. *O Livro das Profecias*. Vol. 3. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1967.

- Mooney, James, "The Father Tells me so! Wowoka: The Ghost – Dance Prophet." *American Indian Quarterly*. (Summer 1985): 335-351.
- Moore, Thomas. *O Sentido da Alma*. Trad. de Susana Silva. Lisboa: Planeta Editora, 1996.
- . *A Emoção de Viver a Cada Dia*. Trad. de Raquel Zampil. Lisboa: Planeta Editora, 1998.
- Morin, Edgar. *Os Problemas do Fim do Século*. Trad. de Cascais Franco. Lisboa: Editorial Notícias, 1991.
- . *O Desafio do Século XXI. Religar os Conhecimentos*. Trad. de Ana Rabaça. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- Nabokov, Peter, ed. *Native American Testimony: A Chronicle of Indian-White Relations from Prophecy to the Present, 1942-1992*. 1978. New York: Penguin Books, 1991.
- Needleman, Jacob. *O Pequeno Livro do Tempo*. Trad. de Cândida Pinto. Lisboa: Editorial Bizâncio, 1999.
- Nevis, Allan, ed. *America Through British Eyes*. New York: Oxford University Press, 1948.
- Niebuhr, Richard H. *The Kingdom of God in America*. New York: Harper and Row, 1959.
- Novak, Michael. *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Free Press, 1993.
- O'Brien, Sharon, *American Indian Policy in the Twentieth Century*, Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1985.
- O Novo Testamento de Nosso Senhor Jesus Christo*. Trad. de António Pereira de Figueiredo. Lisboa: Depósito de Escrituras Sagradas, 1932.
- Osbon, Diane K., ed. *Reflections on the Art of Living: A Joseph Campbell Companion*. New York: HarperCollins, 1991.
- Parsons, Elsie Clews. *Pueblo Indian Religion*. Chicago: University of Chicago Press, 1939.
- Pelizzoli, M. L. *A Emergência do Paradigma Ecológico*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.
- . *Correntes da Ética Ambiental*. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

- Pesch, Edgar. *Para Compreender Freud*. 1985. Lisboa: Edições 70, s/d.
- Perry, Ralph Barton. *Puritanism and Democracy*. New York: Harper and Row, 1964.
- Peter N. e David W. Noble. *The Free and the Unfree: A New History of the United States*. 1977. New York: Penguin Books, 1988.
- Pierre, Abbé et al. *O Absoluto*. Trad. de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Editorial Notícias, 1997.
- Plato. *The Republic*. Middlesex: Penguin, 1964.
- Potter, David. *People of Plenty: Economic Abundance and American National Character*. Chicago: University of Chicago Press, 1954.
- Progoff, Ira. *Jung: Synchronicity and Human Destiny*. New York: Julian Press, 1993.
- Prophet, Elizabeth Clare, et al. *As Profecias de Saint Germain*. Trad. de Maria do Rosário Heitor. Lisboa: Publicações Europa-América, 2001.
- Reeves, H. et al. *A Sincronicidade a Alma e a Ciência*. Trad. de Serafim Ferreira. Lisboa: Instituto Piaget, s/d.
- Renner, Dennis K. "Tradition for a Time of Crisis: Whitman's Prophetic Stance." *The Poetic Prophecy in Western Literature*. New York: Associated University Press, 1984. 119-230.
- Rensberger, Boyce. *Life Itself: Exploring the Realm of the Living Cell*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Roberston, James Oliver. *American Myth, American Reality*. New York: Hill and Wang, 1980.
- Rosen, Kenneth, ed. *The Man to Send Rain Clouds: Contemporary Stories by American Indians*. New York: Viking, 1974.
- Rosten, Leo, ed. *Religions in America*. Nova Iorque: Simon and Schuster, 1963.
- Roszac, Theodore. *Where the Wasteland Ends*. New York: Bantam Doubleday Dell, 1973.
- Rudnytsky, Peter L. *Reading Psychoanalysis: Freud, Rank, Ferenczi, Groddeck*. New York: Cornell University, 2003.

- Ruoff, A. Lavonne Brown. *American Indian Literature*. New York: The Modern Language Association, 1990.
- Sando, Joe S. *The Pueblo Indians*. San Francisco: The Indian Historian Press, 1976.
- Sessions, George. *Deep Ecology for the Twenty-first Century: Readings on the Philosophy and Practice of the New Environmentalism*. Boston: Shambhala, 1995.
- Smith, Huston. *The Religions of Mankind*. New York: Harper and Row, 1958.
- Stearns, Harold E., ed. *America Now: An Inquiry into Civilization in the United States*. New York: Charles Scribners Sons, 1938.
- Stone, Jana, ed. *Every Part of this Earth is Sacred: Native American Voices in Praise of Nature*. Hong Kong: Stone Work Editions, 1993.
- Susman, Warren L. *Culture as History: The Transformation of American Society in the Twentieth Century*. Washington D. C.: Smithsonian Books, 2003.
- Tedlock, Dennis e Barbara Tedlock. *Teachings from the American Earth: Indian Religion and Philosophy*. 1975. New York: Liveright, 1992.
- Tofler, Alvin. *A Terceira Vaga*. Trad. de Fernanda Pinto Rodrigues. Lisboa: Edição Livros do Brasil, 1984.
- Trimble, Stephen. *The Peopl: Indian of the American Southwest*. Santa Fe: SAR Press, 1993.
- Tyler, Hamilton A. *Pueblo Birds and Myths*. Norman: University of Oklahoma Press, 1979.
- Utter, Jack. *American Indians: Answers to Today's Questions*. Lake Ann: National Woodlands Publishing, 1993.
- Vizenor, Gerald. *Narrative Chance*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1989.
- Vizenor, Gerald. *Manifest Manners: Post Indian Warriors of Survivance*. Hanover – London: Wesleyan University Press, 1994.
- Walsch, Neale Donald. *Conversations with God, Book 1*. London: Hodder and Stoughton, 1995.
- . *Conversations with God, Book 2*. London: Hodder and Stoughton, 1997.

- . *Conversations with God*, Book 3. London: Hodder and Stoughton, 1998.
- . *Communion with God*. New York: G. P. Putnam's Son, 2000.
- Weatherford, Jack. *Indian Givers: How the Indians of the America Transformed the World*. New York: Crown, 1988.
- . *Native Roots. How the Indians Enriched America*, New York: Ballantine Books, 1991.
- Weil, Simone. *The Need for Roots*. 1949. London and New York: Routledge Classics, 1952.
- Wright, Ronald. *Stolen Continent: The Americas Through Indian Eyes since 1492*. Boston - New York - London: Houghton Mifflin, 1992.
- Wyllie, Irving G. *The Self-Made Man in America: The Myth of Rags to Riches*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1954.
- Zizek, Slavoj. *Bem-vindo ao Deserto Real*. Trad. de Carlos Correia Monteiro de Oliveira. Lisboa: Relógio d'Água, 2006.

Sites consultados na Internet

Por autor:

- Alexandra Reck. "Leslie Marmon Silko's Ceremony: An Exploration of Characters and Themes." 15 de Janeiro de 2009 <<http://www9.georgetown.edu/faculty/bassr/218/projects/reck/alr.htm>>.
- Chris Wilson. "When did your country's jobs disappear?" 14 de Maio de 2009 <<http://www.slate.com/id/2216238.htm>>.
- James Redfield. "Countdown to the Twelfth Insight". 14 de Dezembro de 2011 <<http://www.thetwelfthinsight.com/article-countdown1.html>>.
- James Redfield. "The Twelfth Insight". 16 de Dezembro de 2011. <<http://www.thetwelfthinsight.com/>>.
- Joan Burke. "US tent cities highlight new realities as recession wears on", World New 14 de Maio de 2011 <<http://www.guardian.co.uk/world/2009/mar/26/tent-city-californi-recession-economy.htm>>.
- João de Mancelos. "Real Power is in Compassion: An Unpublished Interview with Joy Harjo". 31 de Março de 2013 <<http://joaodemancelos.files.wordpress.com/2012/01/realpowerisincompassion>>.

José Reinoso. “A ferida aberta do Vietnã.” 4 de Fevereiro de 2009 <<http://webs.chasque.net/~rapaluy1/agrotoxicos/Prensa/Vietna.html>>.

Joseph Nye Jr. “The Paradox of American Power”. 14 de Dezembro 2009 <http://veja.abril.com.br/260303/p_058.html>.

Marlowe Hood. “Aquecimento global poderá deixar milhões de ‘refugiados do clima’”. 20 de Dezembro 2009 <<http://noticias.uol.com.br/ultnot/afp/2007/04/06/ult34u178189.jhtm>>.

Michael E. Salla. “Obama and the Hero’s Journey”. 9 de Setembro de 2011 <<http://americasherojourney.com/Hero-Journey-Article.htm>>.

Philip H. Red Eagle. “Review: Reinventing the Enemy's Language. Contemporary Native Women's Writings of North America”. 25 de Janeiro de 2013 <<http://ravenchronicles.org/raven/rvback/issues/0897/aug4r.htm>>.

Paul Thompson. “The credit crunch tent city which has returned to haunt America” 14 de Maio de 2009 <<http://journals.democraticunderground.com/bobbolink/80.htm>>.

Patrick Oppmann. “Tent city becomes home in tough times” 14 de Maio de 2009 <<http://www.cnn.com/2009/LIVING/wayoflife/03/19/seattle.tent.city.htm>>.

Pedro Cordeiro. “‘Feticídio feminino’ preocupa asiáticos” Expresso XL. 5 de Agosto de 2012. <<http://expresso.sapo.pt/feticidio-feminino-preocupa-asiaticos=f730808htm>>.

Sally Roesch Wagner. “The Untold Story of Iroquois Influence on Early Feminists”. 30 de Abril de 2013 <<http://www.feminist.com/ressources/artspeech/genwom/iroquoisinfluence.html>>.

Todd Gitlin. “Ocupação de Wall Street resgata debate sobre os ‘rebeldessem causa’ nos EUA.” Operamundi. 21 de Novembro de 2011 <<http://operamundi.uol.com.br/conteudo/reportagens/15786/ocupacao+de+wall+street+resgata+debate+sobre+os+rebeldes+sem+causa+nos+eua.shtml>>.

Sites sem autor:

“Leslie Marmon Silko: Biography-Criticism”. Voices from the Gaps. University of Minnesota. 1 de Setembro de 2008 <<http://voices.cla.umn.edu/authors/LeslieMarmonSilko.html>>.

“Francis Bacon: 1909-1992.” *Free Arts Lessons from Artyfactory*. 5 de Março de 2009

<http://www.artifyactory.com/art_appreciation/portraiture/bacon/francis_bacon>.

“The American’s Creed.” 11 de Agosto de 2011 <<http://www.rootsweb.ancestry.com/~vafccdar/darcreed.html>>.

“40 Years of Inspiring Action.” Greenpeace. 25 de Julho de 2011 <<http://www.greenpeace.org/international/en/about/htm>>.

“Emma Lazaru’s Famous Poem: The New Colossus.” Liberty State Park. Liberty Science Center. 30 de Agosto de 2011 <<http://www.poetryfoundation.org/poem/175887.htm>>.

“Ocupação de Wall Street resgata debate sobre os ‘rebeldes sem causa’ nos EUA.” Operamundi. 21 de Novembro de 2011. <<http://operamundi.uol.com.br/conteudo/reportagens/15786/ocupacao+de+wall+street+resgata+debate+sobre+os+rebeldes+sem+causa+nos+eua.shtml>>.

“*Twelfth Insight*.” *Hachette Book Group*. 12 de Dezembro de 2011 <http://sharewareebooks.com/eBooks/Other/The_Twelfth_Insight>.

“Obama Motto.” YouTube. 16 de Dezembro de 2011 <http://www.youtube.com/watch?v=gJT_YtL2okc>.

“O Livro do Dia: «Os Irmãos Karamazov» de Fiódor Dostoiévski.” 10 de Maio 2012 <http://www.tsf.pt/Programas/programa.aspx?audio_id=2508341&content_id=2316097.html>.

“A conversation with Leslie Marmon Silko.” 12 de Março de 2013 <http://www.us.penguin.group.com/static/rguides/us/turquoise_ledge.html>.

“Reading Guides: A Conversation with Leslie Marmon Silko.” 12 de Março de 2013 <http://www.us.penguin.group.com/static/rguides/us/turquoise_ledge.html>.

“A Virtual Visit with N. Scott Momaday”. Oklahoma Humanities Council. 15 de Março de 2013 <<http://www.okhumanities.org/Momaday-interview.htm>>.

“Governo do Canadá Pede Desculpas Oficiais aos Índios por Discriminação.” 25 de Março 2013. Globo. <<http://g1.globo.com/Noticias/Mundo/0,MUL597660-5602,00GOVERNO+DO+CANADA+PEDE+DESCULPAS+OFICIAIS+AOS+INDIO S+POR+DISCRIMINACAO.html>>.

“President Obama signs Native American Apology Resolution.” 25 de Março 2013 <<http://nativevotewa.wordpress.com/2009/12/31/president-obama-signs-native-american-apology-resolution/>>.