
CONFLITOS DO PASSADO, TENSÕES DO PRESENTE: RELEITURA DE IDENTIDADES E AMBIVALÊNCIAS COLONIAIS

Edwiges Zaccur¹

RESUMO

Considero com Bhabha que *o estudo da literatura mundial possa ser o estudo do modo pelo qual as culturas se reconhecem através de suas projeções de alteridade*. O recurso à intertextualidade revela o *local da cultura* como *um entre-lugar ambivalente e deslizante*, onde se constituem identidades híbridas, a despeito de dispositivos coloniais que, em nome de um projeto civilizatório, tenta(ram) transformar o *outro em outro eu*, domesticado e servil. Nesse sentido, a partir de romances biográficos e documentais, que explicitam conflitos entre colonizadores e autóctones, discuto refrações de enunciados discursivos, impregnados por ambivalências e identidades culturais moventes, problematizando com Boaventura, uma *razão metonímica* que nega o outro: seus diferentes saberes e lógicas, valores e modos de viver. E, sobretudo, ao denunciar esse processo invisibilizador da multiculturalidade, recorro à *sociologia das ausências e das emergências*, para discutir o lugar da escola na manutenção de um modelo hegemônico, que ainda coloniza e subalterniza o outro, em vez de provocá-lo a empoderar-se e *pronunciar a sua palavra*, como Freire enfatizou.

INTRODUÇÃO

Pensar identidades e alteridades como ambivalências é experimentar o indecível, talvez indizível, como sinalizou Fanon ao pôr em questão identidades estáticas de sujeitos coloniais: *O negro não é. Nem tampouco o branco*. Nesse sentido, busco me aproximar de identidades e ambivalências coloniais, tentando escapar da fixidez e das certezas de um mundo dicotomizado entre natureza / cultura, civilizado / selvagem, colonizador / colonizado, europeu / indígena, razão / emoção.

Considero, com Homi Bhabha e Mignolo, a literatura universal como um rico inventário para um *estudo do modo pelo qual as culturas se reconhecem através de suas projeções de alteridade* (Bhabha, 1998), além de possibilitar *um modo peculiar de compreender e refletir sobre problemas de interesse humano e histórico* (Mignolo, 2003). O texto literário, no diálogo intertextual aqui proposto, é priorizado não como objeto de estudo, mas como instância reveladora de conhecimento. Através do contraponto entre discursos produzidos em diferentes espaços e tempos, é possível pensar o *local da cultura* como *um entre-lugar* ambivalente e deslizante, onde se constroem identidades híbridas: nas fronteiras que se fizeram passagens, nos encontros e desencontros que se deram entre alteridades, nas disseminações que provocaram a produção de identidades em movimento, nas escritas que se inscreveram sobre outras tradições.

¹ UFF

Para tanto, recorro a quatro romances escritos entre os séculos XVIII e o XXI, tendo em comum sujeitos e conflitos coloniais. O primeiro romance, Robinson Crusoé, é tido como precursor dos romances realistas por ter sido escrito por Daniel Defoe, a partir do que lhe narrou o marinheiro escocês Alexandre Selkik sobre suas peripécias de naufrago. Ao recriá-las, Defoe cria o naufrago e aventureiro Robinson Crusoé, herói-narrador que, inclusive, registra em seu diário como se assenhoreou de uma ilha deserta e iniciou uma ação conquistadora e colonizadora. O primeiro registro assinala a data de 30 de setembro de 1659.

Robinson Crusoé foi apontado por Michel de Certeau como *o romance da escritura*, marco de uma *economia escriturística*. Acompanhando de Certeau, destaco analogias por ele propostas: a exemplo de uma página em branco como um espaço próprio que *circunscribe um lugar de produção do sujeito*, também a ilha representa um espaço aberto à produção; de modo análogo ao texto que é produzido sobre uma página, também a ilha se abre à fabricação de artefatos de outro espaço-tempo; e tudo isso é agenciado num jogo que se remete à realidade, para se distinguir dela e transformá-la (Certeau, 1994, 227).

Coerentemente, uma das primeiras preocupações do naufrago foi escrever um diário, de modo a não perder a conta dos dias e registrar os fatos relevantes, sejam as vicissitudes e as dificuldades, seja o que planejava fazer, naquelas circunstâncias, para viver do modo mais civilizado possível. Percebe-se claramente com que esforços o herói lutava para preservar minimamente sua identidade: naufrago embora, era ainda um inglês, com seu espírito prático, sua persistência, seu controle e seu gosto peculiar por aventurar-se no desconhecido.

Mas o que há por trás da projetada identidade – ser inglês? Que intenção moveria a pena do escritor Defoe, conhecido por escrever panfletos e defender idéias? A narrativa responde com um conjunto de aprendizados por ensaio e erro que evidenciam o quão engenhoso se mostra o espírito de um inglês, em face das maiores adversidades. Mas pode ser lida também como expressão de projetos globais de Portugal, Inglaterra e Espanha, expandindo a Europa no Novo Mundo e afirmando sua hegemonia em relação ao Outro – o Oriente, ao longo das viagens comerciais empreendidas por Crusoé.

Na primeira parte do romance, é possível acompanhar o modo como o herói se valeu do estoque acumulativo de sua cultura e, paralelamente, reduziu a alteridade daquele novo mundo ao próprio modelo, tomado como universal. Só vinte e cinco anos após o naufrágio, quando já havia organizado aquele seu mundo e domesticado a natureza, entrou em cena um Outro enfraquecido, que fora salvo por Crusoé de canibais, com a intenção expressa de transformá-lo em servo.

Assim, ao primeiro projeto, o de domínio e transformação da natureza a seu favor, agrega-se o projeto civilizatório de transformar o Outro em outro eu, domesticado e servil. Tudo isso dentro de um plano cuidadosamente arquitetado.

Pondo-se à espreita de indígenas que chegavam esporadicamente à ilha para rituais antropofágicos, Crusó acompanhou a perseguição de um fugitivo, livrando-o dos perseguidores e da morte. Dessa forma, teria lhe conferido um “renascimento”: o nativo recebeu dele um novo nome, foi vestido e armado por ele, aprendeu sua língua e sua crença.

Dizer que o europeu civilizado atribuiu ao outro o lugar de servo procede, mas não capta todos os matizes da cena discursiva. Tudo aconteceu como o inglês planejara, mas foi o nativo quem tomou a iniciativa de se submeter, seja pelo débito contraído com quem lhe salvara a vida, seja pelo temor. Diante de quem possuía uma arma de fogo, capaz de matar com um estampido atemorizador, porque inexplicável para sua cultura, o nativo se prostrou e colocou o pé do inglês sobre sua cabeça. Sua devoção era tal que passa a ser para o outro, sempre pronto a cumprir suas ordens.

No entanto, mesmo após a entrada de Sexta-feira em cena, é mínimo o espaço que lhe é reservado. Uma única situação de interlocução, fora da distribuição de tarefas a cumprir, ocorre quando Crusó associa à ação colonizadora a catequética, em mais uma negação do outro. Ocorre-me uma suspeição: Sexta-feira teria sido invisibilizado por tanto tempo para não fazer sombra ao inglês que realizava tantas proezas? Acerca da invisibilidade do outro, capturo um alerta dado pelos versos de Adil Jussawalla, um poeta de Bombaim que me foi apresentado por Homi Bhabha (1998, 177):

*Para ver um homem invisível ou uma pessoa desaparecida
não confie da literatura inglesa.
Ela o dilata com um sopro, estreita-lhe os olhos,
lixa suas presas...*

Em diálogo com Bhabha voltei a reler Robinson Crusó interessada em compreender sujeitos coloniais e capturar, através do discurso, a visão do Outro. Transparece no texto de Daniel Defoe três condições discutidas por Bhabha. Desencadeia-se aí um processo de identificação em que primeiramente *existir é ser chamado à existência em relação a uma alteridade*, seja em relação ao olhar de outro, seja ao lugar que o outro ocupa. A segunda condição de identificação diz respeito ao espaço da cisão: *Não é o eu colonialista nem o eu colonizado, mas a perturbadora distância entre os dois que constitui a figura da alteridade colonial*. E por último, a questão da identificação *é sempre a produção de uma imagem de identidade e a transformação do sujeito para assumir aquela imagem*. A afirmação de uma identidade não é acabada, nem anuncia uma *profecia autocumpridora*. (Bhabha, 1998, 76)

Na segunda parte do romance, mais do que transformar, trata-se da obtenção de lucros. A nova empreitada, regida sob a lógica do capital, desenhava cada vez mais intensa e efetivamente uma economia escriturística capitalista que explorava novos circuitos comerciais. A conexão do Mediterrâneo com o Atlântico

viria a alterar tanto a ordem mundial que, segundo Mignolo, lançou *as fundações tanto da modernidade como da colonialidade* (Mignolo, 2003, 81). Quijano vai ainda mais longe ao afirmar que não *poderia ter havido uma economia capitalista mundial sem as Américas* (apud Mignolo, 2003, 84). A partir daí, se projetam também as bases do eurocentrismo como perspectiva única de conhecimento de que tratarei mais tarde.

Salto quase um século e meio para propor um diálogo intertextual entre o romance inglês publicado em 1717 e o romance brasileiro *O Guarani*, de José de Alencar, publicado em 1857. Ressalto inicialmente contrapontos entre os dois romances ao tratar da cena colonial: o primeiro é escrito a partir do ponto de vista do colonizador em primeira pessoa, o segundo é narrado na terceira pessoa, a partir de um país colonizado e recém independente, tendo por título o nome de uma nação indígena. Defoe se dispôs a narrar um mundo que lhe era quase contemporâneo; Alencar recuou ao cronotopo do século XVI, a partir de um contexto do século XIX, quando a nação guarani já se encontrava enfraquecida - tribos exterminadas ou catequizadas e empurradas para o interior.

Nesse sentido, considero com Bosi que o índio entrou *in extremis* na cena literária do romantismo brasileiro. Por outro lado, no contexto de um aparente arrefecimento do conflito colonial, a jovem nação precisava de heróis para afirmar sua identidade coletiva. Entendo com Fanon e Bhabha como crucial para os povos colonizados afirmar suas tradições locais e resgatar histórias silenciadas. Encontro essa intenção no romance *O Guarani*, ainda que o herói fosse traduzido para se encaixar no modelo ideológico europeu e branco.

Também no que diz respeito ao poder de nomear, o contraponto entre os dois romances merece uma mirada crítica. De fato, Sexta-feira é nomeado, enquanto Peri ressignifica o nome de Cecília ao chamá-la Ceci - verbo que em sua língua significa *magoar, fazer sofrer*. Mas é ainda no exercício de uma relação de poder que Cecília passa da irritação inicial, ao ouvi-lo chamá-la Ceci, à autorização: *Chama-me Ceci (...) este doce nome me lembrará que fui má para ti; e me ensinará a ser boa*. No epílogo, a dominação se confirma. Para estar à altura da missão de salvar Cecília, Peri não hesita em ser batizado e receber o nome do próprio senhor do solar.

O abismo da diferença colonial é tamanho que o Outro não ocupa o lugar de agente ativo da articulação mas *é citado, mencionado, emoldurado, iluminado, encaixado na estratégia de imagem / contra-imagem de um esclarecimento serial* (Bhabha, 1998, 59). É tal a espontânea escravidão de Peri à sua senhora que ele não se afirma face ao português: *o índio de Alencar entra em comunhão com o colonizador* (Bosi: 1992, 177).

Ainda assim, alguma contradição se insinua no encadeamento das ações, em face de estereótipos e preconceitos. A visão do nativo como selvagem ou bugre é explicitada, no começo do romance por Isabel. A própria Cecília ainda não se livrara do estereótipo, tanto que a presença do índio a incomodava: *apesar do reconhecimento que lhe inspirava sua dedicação por ela, não podia vencer o receio que sentia vendo um desses*

selvagens de quem sua mãe fazia tão feia descrição. No entanto, no clímax do romance, Cecília corta as amarras da canoa e o vínculo com a civilização: Peri e Ceci retornam à natureza edênica.

Cabe ainda enfatizar que, se ressoa em Peri o mito do bom selvagem de Rousseau, também ecoa o romantismo alemão que preconizava uma *harmonia sagrada* através de uma *inocência sábia*, capaz de articular à força do intelecto o reencantamento pelo resgate do sensível e pela redenção da natureza. O romantismo europeu seria, assim, um primeiro questionamento à matriz eurocêntrica e racionalista. É o que ressoa sutilmente no romantismo de Alencar, projetando a nostalgia do paraíso perdido e anunciando a reinvenção do mito fundador.

Bosi considera que a narrativa mítica de Alencar *expressa antes um desejo que uma reflexão.* Mas não apenas isso. A autoconsciência do autor engendra, nas tramas paralelas, personagens ambivalentes como o padre que se transforma em aventureiro sem escrúpulos, movido pela cobiça, e Isabel, filha de uma índia e do fidalgo português, que deveria amar duas raças inimigas e, no entanto, faz uma confissão reveladora da cisão que a habita: *minha mãe desgraçada fez-me odiar a uma, o desdém com que me tratam fez-me desprezar a outra.* Compreendo a partir de Bhabha, que Isabel experimenta o incômodo de viver num entre-lugar. Entre duas molduras, a da cultura indígena e a da cultura branca, experimenta uma cisão que a faz desejar ocupar o lugar de Cecília. Como produto de duas culturas, ela é menos que dois, e também mais que um, não havendo para ela um encaixe possível, a não ser no limiar da morte.

Em nítido contraponto à fusão ideológica entre culturas como ideal de um novo homem, uma terceira narrativa denuncia o genocídio real sofrido pelos indígenas da América. Dee Brown não poupa os colonizadores e tem o mérito de recontar em 1970 uma história bem diferente daquela que fora glamourizada nas décadas anteriores pelos filmes hollywoodianos de Far West. Para escrever *Enterrem meu coração na curva do rio*, Brown, bibliotecário de profissão, passou dois anos recolhendo fontes – reportagens em jornais da época, registros de conselhos e relatórios do governo do período compreendido entre 1860 e 1890. Para ele, nessas três décadas, marcadas por *incrível violência (...) a cultura e a civilização do índio americano foram destruídas.*

Na introdução, Brown expressa a intenção que o levou a escrever: *tentei armar uma narrativa da história da conquista do este, segundo suas vítimas, usando suas palavras sempre que possível.* Ele também antecipa os efeitos que espera produzir - um deslocamento da perspectiva leitor que, em vez de olhar do ponto de vista do colonizador, possa se colocar para o ponto de vista dos índios e, assim, *compreender a pobreza e a miséria de uma reserva indígena moderna.*

Brown procura costurar uma narrativa em que o resgate da palavra do Outro faça ecoar seu poder um dia exercido de significar, de negar, de proparlar seu desejo

histórico e de estabelecer seu próprio discurso institucional e oposicional. Um poder que vai se arrefecendo naquele jogo de forças desiguais. Diante da insolúvel diferença colonial, os discursos se fazem atravessar por um tom cambiante que vai do opositor ao semi-opositor, do semi-aquiescente, ao conciliador.

Não queremos homens brancos aqui. As Black Hills me pertencem. Se os brancos quiserem tomá-las, lutarei. (Touro Sentado)

Não se vendem terras nas quais as pessoas andam. (Cavalo Doido)

Meus amigos, há muitos anos estamos neste território, nunca fomos ao território de Pai Grande incomodá-lo sobre qualquer coisa. Foi seu povo que veio ao nosso território, incomodar-nos, fazer-nos muitas coisas más e ensinar nosso povo a ser mau. (Pena de Corvo)

Muito era dito nos conselhos, que deveriam ser fóruns de negociações, mas se transformavam em encenação onde cabia aos indígenas falar e aos brancos escutá-los, mas do lugar de uma decisão previamente tomada que seria, quando muito, postergada. Confrontam-se um desejo e um não querer indígena, sem força para deter um projeto colonizatório, onde não há espaço para o Eu e o Outro, para a civilização branca e a indígena, a despeito do que é expresso pelo apache Delshay:

Quero fazer um grande tratado... Mantereí minhas palavras até que as pedras derretam. Deus fez o homem branco e deus fez o homem apache e o apache tem tanto direito ao território quanto o homem branco. Quero fazer um tratado que dure, para que ambos possam viajar pelo território sem transtornos.

Cada qual a seu tempo, os chefes foram percebendo a inexistência de alternativa, o inescapável destino decidido pelos brancos: os índios precisavam deixar de ser índios, abrindo mão de seus modos de vida, da sua cultura, da sua religião e costumes, o que significava uma rendição à qual resistiram longamente:

Há coisas que vocês disseram e eu não gosto. Não são doces como açúcar, mas amargas como cabaças. Disseram que desejavam nos colocar numa reserva, construir-nos casas e fazer-nos tenda para curar. Eu não quero nada disso. (...) Nasci onde não havia cercas, onde tudo respirava livremente. Quero morrer ali, não dentro de paredes. (Dez Ursos)

No livro de Brown, o Outro emerge através da voz das lideranças - falam sioux, cheyennes, apaches e tantos mais. Seus discursos terminam apontando o pouco que restou da antiga grandeza e o muito que sobrou de desesperança:

Quando eu era jovem andava por todo esse território pelo leste e oeste e nunca vi outro povo além dos apaches. Depois encontrei outra raça de pessoas que vieram tomá-las. E como é isso? É por isso que os apaches esperam morrer e não dão mais importância a suas vidas? Percorrem as montanhas e as

planícies e querem que o céu desabe sobre eles. Os apaches outrora eram uma grande nação; agora são poucos e querem morrer, não se importam mais com suas vidas. (Cochise da tribo apache chiricahua)

No jogo político desencadeado, não raro os chefes eram desprestigiados nos conselhos pelos *casacos azuis*, sem que ocorresse a perda de legitimidade diante dos seus. Isso só acontecia, quando a tentativa de conciliação de um chefe indígena era lida pela tribo como sinal de fraqueza e covardia. Tal foi a situação experimentada por Pássaro Saltador que, ao se ver rejeitado pelos seus, traduziu assim a irreparável cisão: *Sou como uma pedra quebrada e jogada fora. Uma parte para esse lado, outra para aquele.* Não valeu sequer aos índios a arte da diplomacia aprendida dos brancos que lhes permitiu ganhar uns tantos *rounds* daquela luta de antemão perdida. Mas vale enfatizar a clareza com que se percebiam capturados nas malhas de um discurso traduzido por intérpretes, nem sempre de sua confiança: *Não disse que os comissários mentiram, mas que os intérpretes erraram* (Nuvem Vermelha).

Há ainda outras ações e traduções, aparentemente fora das relações de poder, das guerras e tratados, nas zonas de contato em que se disseminam (des)encontros entre duas culturas. Nesse sentido, a dança dos fantasmas é exemplar.

Todos os índios devem dançar, em toda parte ficar dançando. Daqui a pouco, na próxima primavera, o Grande Espírito virá. Trará de volta toda a caça, de todas as formas. Haverá muita caça em toda a parte. Todos os índios mortos voltarão e viverão de novo. Serão todos fortes como jovens, serão jovens outra vez. O velho índio cego verá novamente e será jovem, terá vida boa. Quando o Grande Espírito vier desta forma, todos os índios irão para as montanhas, bem mais alto que os brancos. Os brancos não poderão ferir os índios, então. Enquanto os índios estiverem no alto, virá uma enchente, uma água, e todos os brancos morrerão, afogando-se. Depois disso, a água irá embora e só haverá índios por toda parte e caça de todo jeito. (Wovuka, o Messias paiute)

Qualquer leitor pode perceber nas palavras do “Messias” paiute uma zona de contato entre a cultura cristã e a dos indígenas. O pesquisador Dee Brown chega a estranhar que McLaughlin, sendo católico como a maioria dos agentes, não reconhecesse a Dança dos Fantasmas como *inteiramente cristã*. Afinal, *os princípios eram os mesmos de qualquer igreja cristã*, ainda que houvesse *uma diferença nos rituais*. Olhando o que aproximava a tradução cultural de uma cultura pela outra, Brown não conseguiu ver o que, naquele contexto de violência e medo, fazia diferença e não podia ser tolerado pelo colonizador: a Dança dos Fantasmas disseminava uma teimosa esperança de resgate de um modo indígena de viver e um desejo de que os brancos desaparecessem do seu mundo. A contrapelo da rendição incondicional, a Dança dos Fantasmas se apropriara de signos do outro. É nesse sentido que o hibridismo da tradução cultural confunde blasfêmia e sonho. Como assinala Bhabha, em diálogo com Benjamin, *o elemento estrangeiro “destrói também as estruturas de referência e a comunicação*

de sentido original” não simplesmente negando-o, mas negociando a sua disjunção (Bhabha, 1998, 308).

Que lições se podem tirar desses retalhos de uma história pela voz dos indígenas? Se os colonizadores não puderam *se colocar na posição mental daqueles que pensavam diferentemente deles*, se não chegaram sequer a conhecer a doutrina professada pelos brancos em nome do que chamavam “civilização”, nem escaparam à narrativa da política cultural da diferença que os circunscreveu num círculo fechado de interpretação; também não puderam evitar que a palavra dos vencidos disseminasse sua outridade. Expropriados, confinados em reservas, batidos e exterminados, a palavra de seus líderes se disseminou e continua pondo a nu o projeto “civilizador” europeu.

Por fim, trago um quarto romance que, diferentemente dos demais, é escrito sob um olhar feminino no século XXI. O livro *Inês de minha alma*, de Isabel Allende, não é de fácil classificação. Poderia ser um romance histórico, dada à longa pesquisa realizada pela escritora acerca dos primórdios da colonização espanhola no Chile. Porém, o romance de Allende excede, deslizando entre o épico e o contemporâneo.

Inês Soáres, uma heroína do século XVI, não se encaixa no papel reservado às mulheres da pacata Estremadura do sul da Espanha. Movida pelo desejo de ser livre, ela chega ao novo continente para viver uma outra vida. É pobre e sem instrução, mas cultiva saberes: cose, cozinha e cura, além de possuir o dom de encontrar água. É mulher submissa, sem que efetivamente o seja; insurgente, discute e organiza - é razão e emoção, intuição e cálculo. A par de dominar fazeres e linguagens das mulheres, também se apropria tanto da escrita, linguagem de poder masculino, como da língua dos *mapuche*. Descolada da imagem feminina daqueles idos, antes projeta contra-imagens que se reconfiguram, segundo emergências e deslizamentos.

Tais peculiaridades já seriam suficientes, para que tal personagem se destacasse contra o pano de fundo colonial, tanto que toma a palavra e se narra, escrevendo a saga protagonizada por homens no confronto entre culturas. E o faz sob a fina ironia, de quem está para se despedir do mundo, de modo a ficar: *Existe coisa mais pretensiosa que uma biografia?* E, sobretudo, sua escrita revela um outro modo de compreender a si e ao Outro. Dela é possível dizer que é menos que dois e bem mais que um.

Além de Inês, também se destaca no romance, como legítimo Outro, um menino índio que um belo dia se cola à pessoa do padre, sendo levado por este à casa de Inês. De início ninguém queria o menino esquisito por perto, mas com o tempo *se tornou invisível, entrava e saía das casas sempre silencioso e atento*. Aprende o que lhe é, e o que não lhe é ensinado. Aprende a lidar com armas e cavalos, mas dá ao trato destes um *plus* e lhes fala docemente na língua dos *mapuche*. E não somente

aprende. A despeito de seu desprezo pelas mulheres, ensina sua língua a Inês que aprende a compreender, junto com a língua, outro modo de olhar e ver o mundo:

A Santa Terra dá, as pessoas pegam o necessário e agradecem; não pegam mais e não acumulam; o trabalho é incompreensível porque o futuro não existe. Para que serve o ouro? A terra não é de ninguém, o mar não é de ninguém, apenas a idéia de possuí-los e dividi-los produzía ataques de riso no habitualmente sombrio Felipe.

Entre os espanhóis, o menino Felipe continua sendo Outro – o que mergulha nu em águas geladas, quando aos espanhóis arreperia tal idéia, o que desaparece dias seguidos para voltar com um fio de aves caçadas, o que se ensimesma em dias de inexplicável tristeza. Com Felipe sou provocada a reler a problemática colonial, sob o prisma de uma questão discutida por Bhabha que desestabiliza e ameaça a autoridade colonial. Trata-se da mímica que, para ser mais eficaz, deve *produzir continuamente seu deslizamento, seu excesso, sua diferença*.

No caso do herói mapuche, tal mímica se apresenta sob os aspectos da máscara, da camuflagem e do hibridismo. Sob a máscara de quem aquiesce em ser batizado e receber o nome de Felipe, o menino se inclui marginalmente ao núcleo de que viria a se originar a cidade de Santiago. Camuflado, ele quase se invisibiliza entre os colonizadores e segue cumprindo ordens e adivinhando desejos daquele a que chama Pai. Mas, na aparente harmonia com esse fundo, é contra ele que o menino cresce em força e conhecimento. Repentinamente como chegou, um dia partiu, levando no corpo nu o mesmo amuleto da identidade indígena com que chegara anos antes, deixando para trás roupas e pertences. Antes de ir ao reencontro de sua gente, matou o cavalo Satã, estabelecendo a golpe de facão a separação definitiva do fetiche. Só então livre, renasce como Lautaro, retomando sua identidade mapuche, porém disposto a usar as tecnologias do Outro para reinscrevê-las em sua própria cultura, libertando-se de qualquer subordinação.

Quanto a Inês, tendo atravessado cinquenta anos de luta, resistindo a cercos e a fomes, brigando amando e construindo, é dela o testemunho possível de uma hibridação ou pelo menos do que chama de sua *religião alargada*: *minha fé não falhou, mas minha relação com Deus foi mudando com os anos. Às vezes, sem pensar, o chamo de Ngenechén, confundindo a Virgem do Socorro com Santa Mãe Terra dos mapuche*.

No conjunto dessas quatro narrativas coloniais, projetam-se deslocamentos da condição do Outro: do sujeito nativo invisibilizado no romance de Defoe, ao heróico selvagem, ideal e ideologicamente reinserido no mito de refundação; e deste à redescoberta do legítimo Outro, tanto no resgate histórico da narrativa de Brown como na recriação compreensiva das conflituosas alteridades do romance de Allende.

Cabe indagar se haveria pontos de contato entre nativos que emergem de narrativas escritas em diferentes tempos e latitudes. Recolho indícios de identidades marcadas pelo imaginário em que se fazem presentes: o sentimento de ligação com a natureza; a coragem e a honra como valores; a palavra poética e plástica, que se faz habitar por imagens presentes inclusive ao nomear; a disposição para aprender novas tecnologias, rompendo ou não com a cultura que os constitui; o diálogo complementar e antagônico entre razão e emoção.

E que dizer das aproximações entre colonizadores ingleses, espanhóis e portugueses? É possível perceber, nos quatro romances, a chave de interpretação unívoca em que os nativos eram lidos no cenário colonial. Salvo raros olhares marcados pela compreensão, eram vistos apenas como selvagens, povos bárbaros, sem escrita, sem história e sem religião, mais próximos a animais do que a seres humanos. A matriz dessa leitura que desqualifica a diferença e absolutiza a parte pelo todo - a cultura única pelo todo multicultural, é produzida a partir do que Boaventura chama de razão metonímica, da qual o iluminismo do século XVIII pode ser visto como centro disseminador (Boaventura, 2007).

Urge discutir esse processo histórico de invisibilização das diferenças identitárias e culturais, em nome da missão civilizatória que se operou no sentido de transformar o *outro em outro eu*. Urge explicitar essas ausências presentes, abrindo espaço para emergências que se tensionem à regulação, em favor da emancipação. A partir daí, cabe reler identidades híbridas para além de hierarquias classificatórias (de raças, gêneros e crenças), identidades e alteridades que implicam outros saberes, além da monocultura da ciência; outras lógicas, além da racionalidade clássica; outros modos de viver além da produtividade capitalista; outros tempos, além do tempo linear; outras escalas locais, além da universal e global (ibidem).

E, sobretudo, ao denunciar a redução da multiplicidade de mundos habitados pela riqueza de alteridades e identidades, faz-se necessário pôr em questão o lugar da escola na manutenção de um processo que historicamente invisibiliza e desqualifica as diferenças, colonizando e subalternizando o outro, mesmo quando provoca uns poucos à emancipação, à denúncia e à pronúncia de seu mundo.

Ou seja, não havendo mais como invisibilizar a multiplicidade cultural, cabe indagar do processo colonizatório que ainda se refrata em nossas escolas. Já não se pode insistir em propor às crianças das classes populares um encaixe que desconsidera quem são e de onde vêm. Já não há como invisibilizar a resistência delas ao modelo europeu em que se pauta a escola, originado da caserna, do catecismo e da fábrica. Mas, sobretudo não se pode mais invisibilizar, no Brasil, o analfabetismo no interior da escola, produzido em meio às *injustiças cognitivas* que ali se dão.

A alfabetização o impasse maior. Onde está na escola o acolhimento, o banho de imersão na cultura escrita, nas águas tépidas das narrativas, na emoção

contagante da poesia? Onde o prazer do desafio que substitui o subordinar-se à palavra do Outro pelo brincar com a palavra dos repentistas? Onde o desejo de ler, a partir do livro como senha convidativa à imaginação e à abertura de horizontes? Onde o espaço para o agir curioso de quem descobre as regras do jogo, *jogando e aprendendo jogar*?

Os meninos resistem como outrora resistiram os indígenas por essas terras americanas às escolas das reservas. Sabem ou intuem o que não querem, o que os fragiliza: o corpo aprisionado entre paredes, a mente regida por outra lógica da qual não compreendem o sentido, os sujeitos preteridos em favor de conteúdos que nada lhes dizem, o tempo cronometrado por deveres sem espaço para o prazer e a descoberta, a linguagem reduzida ao trabalho alienado com o código, sem a turbulência da criação.

Mas o que querem os meninos? Querem dar linha à pesca e às pipas, querem se abrir ao vôo do pensamento, querem usar seus corpos ágeis em jogos e danças de esperança, querem subtrair-se à contagem e ao controle, de modo análogo ao que acontecia também com índios nas reservas. Disse-me um insurgente aluno do último ano do ensino fundamental: *A gente quer mesmo é passar de ano sem ter de estudar*. Lida a contrapelo da escola reprodutivista, entendo com Hall *a arena do consentimento e a da resistência* nela expressa. Mais uma razão para ver a cultura popular (in)visibilizada na escola como um local tensionado pela luta cotidiana a favor e contra o que uns chamam de civilização e outros de colonização em nome de uma educação pretensamente neutra. Quando meninos rebeldes e resistentes problematizam a escola, provocam a reflexão e, de algum modo, põem em questão o dispositivo da *colonialidade do saber*. Em cúmplice diálogo com eles, talvez se possam ampliar suas possibilidades de empoderamento, para que pronunciem a sua palavra e se emancipem crescentemente.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

- ALENCAR**, José de. O guarani . Rio de Janeiro: Editora José Aguilar ltda, 1958.
- ALLENDE**, Isabel. Inês da minha alma. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.
- BHABHA**, Hommi. O local da cultura. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- BROWN**, Dee. Enterrem meu coração na curva do rio. São Paulo: Círculo do Livro S/A. 1975.
- BOSI**, Alfredo. Dialética da colonização. São Paulo: Companhia das letras, 1992.
- CERTEAU**, Michel de. A invenção do cotidiano. Petrópolis: Vozes, 1994.
- DEFOE**, Daniel . Robinson Crusoe. São Paulo: W. M. Jackson Inc Editores s/d.
- HALL**, Stuart. Da diáspora: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- MAYER**, Alfredo. Apelo ao bom leitor. Nota preliminar in *O guarani*. Rio de Janeiro: Editora José Aguilar Ltda, 1958.
- MIGNOLO**, Walter. História locais projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- SANTOS**, Boaventura de S. Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social. São Paulo: Boitempo, 2007.