

Identidades de gênero e ameríndia.

A descolonização do corpo em Robert Lalonde e Paulo Jacob

Gender and Amerindian identities.

The decolonization of the body in Robert Lalonde and Paulo Jacob

Karina Carvalho de Matos Marques¹

Submetido em 18 de outubro e aprovado em 5 de novembro de 2017.

Resumo: Este artigo propõe uma análise comparativa dos romances *Le dernier été des Indiens* (1982), do escritor quebequense Robert Lalonde, e *Tempos infinitos* (1999), do escritor manauara Paulo Jacob, ambos partilhando a temática do relacionamento intercultural entre índios e brancos, dentro da esfera amorosa. Nos dois romances, a transformação interior dos protagonistas, em contato com a alteridade ameríndia, está associada a momentos históricos decisivos tanto para a sociedade canadense (*Révolution Tranquille*, 1959) como para a brasileira (fim da época áurea gomífera, em torno de 1912). Identidades individual e coletiva entram, portanto, em ressonância, buscando afastar-se do legado colonial, ancorado no presente da narrativa. Identidades de gênero e ameríndia também se entrelaçam em ambos os romances, dentro de um projeto comum de descolonização, tanto dos corpos dos protagonistas como dos corpos sociais regionais/nacionais nos quais estão inseridos, afastando-se do modelo cultural e sexual de dominação do colonizador. Os conceitos de gênero como ato performático (BUTLER) e de “pedagogia nacionalista” (BHABHA) guiarão esta análise de forma a mostrar os efeitos sedimentados das práticas reiterativas colonialistas na base de construção tanto do corpo individual, quanto do corpo coletivo. À luz desses conceitos fulcrais, serão, enfim, observadas as propostas de Lalonde e Jacob para a construção de uma nova identidade quebequense-canadense e amazônica-brasileira, refletindo sobre a instrumentalização, pelo grupo hegemônico, da cultura indígena e do ideal de miscigenação cultural.

Palavras-chave: Quebec. Amazônia. Robert Lalonde. Paulo Jacob. Gênero. Identidade ameríndia.

Abstract: This article offers a comparative analysis of the novels *Le dernier été des Indiens* (1982), by the Québécois writer Robert Lalonde, and *Tempos Infinitos* (1999), by the Brazilian Amazonian writer Paulo Jacob, both sharing the theme of intercultural relationship between Indians and Whites within a romantic sphere. In both novels, the inner transformation of the protagonists, in contact with the Amerindian alterity, is associated with key historical moments for both the Canadian (*Révolution Tranquille*, 1959) and the Brazilian societies (end of the Amazon rubber boom, around 1912). Individual and collective identities enter therefore in resonance, seeking to depart from the colonial legacy, deeply anchored in the narrative. Both gender and Amerindian identities also intertwine in both novels, within a common project of decolonization of both the protagonist's bodies, and the regional/national social bodies in which they are

inserted, moving away from the cultural and sexual model of the colonizer's domination. The concepts of gender as performative act (BUTLER) and "nationalist pedagogy" (BHABHA) will guide this analysis in order to show the sedimented effects of reiterated colonialist practices on the construction of both individual and collective bodies. In the light of these key concepts, the proposals of Lalonde and Jacob for the construction of a new Québécois-Canadian and Amazonian-Brazilian identities, will be finally noted, reflecting on the instrumentalization, by the hegemonic group, of indigenous culture and the ideal of cultural miscegenation.

Keywords: Quebec. Amazon forest. Robert Lalonde. Paulo Jacob. Gender. Amerindian identity.

Os romances *Le dernier été des Indiens* (1982) de Robert Lalonde e *Tempos infinitos* (1999) de Paulo Jacob apresentam um olhar precursor, tanto no panorama da literatura quebequense quanto da brasileira, imbricando as identidades ameríndia e de gênero, dentro de um projeto comum de descolonização do corpo. Essas narrativas abrem espaço a um diálogo teórico privilegiado entre os estudos pós-coloniais e de gênero, dentro de uma perspectiva comparativa interamericana. O encontro com a alteridade ameríndia, dentro da esfera amorosa, é tema comum aos dois romances, sendo a figura do índio o mediador de uma nova consciência do corpo no mundo para os protagonistas. Apresentando personagens que escapam à dicotomia de gêneros - e à hierarquia que dela deriva-, essas narrativas enfatizam o gênero como ato performático, calcado nos papéis do conquistador e do conquistado: "a transfiguração de um Outro que é sempre, de antemão, uma figura"²² (BUTLER, 2005, p. 261). Além disso, os textos põem em foco a reiteração da "pedagogia nacionalista"²³ (BHABHA, 2007, p. 228) do colonizador em pleno século XX, através de práticas sociais que retomam métodos de doutrinação colonialistas. Desconstruindo, assim, a suposta ideia de geração natural tanto do gênero, associada ao corpo individual, quanto da nação, associada ao corpo social, esses romances incitam-nos a refletir sobre a instrumentalização, pelo grupo hegemônico, da cultura indígena e do ideal de miscigenação cultural, através do discurso político e de textos literários canônicos.

O interesse pela questão indígena para ambos os escritores tem raízes em suas histórias pessoais, nas quais o conhecimento da cultura autóctone é fruto de um contato

relativamente próximo com alguns grupos étnicos. Robert Lalonde, ator e escritor, advém de uma família mista mohawk e canadense-francesa. Já para Paulo Jacob, manauara de origem judaica sefardita, é a própria vivência na hinterlândia amazônica que explica a sua identificação com os povos ameríndios. Durante a sua carreira como magistrado em diversas cidades do interior amazônico, conheceu muitas etnias, tendo feito uma estadia de quatro meses em uma reserva ianomâmi. Apesar de possuírem ligações afetivas distintas com a cultura ameríndia, esses escritores partilham, no entanto, o mesmo olhar ambivalente – interno e externo – sobre a questão indígena, condensada justamente na temática do encontro amoroso entre brancos e índios, nos textos em questão.

Corpo individual e corpo social em ressonância

A ação dos romances situa-se em contextos sócio-históricos marcantes tanto para o Canadá, e mais especificamente para o Quebec, quanto para o Brasil, e sobretudo para a região amazônica. Lalonde põe o foco na transição entre a *Grande Noirceur* (1944-1959), período correspondente à retomada do governo conservador do primeiro ministro Maurice Duplessis, e a *Révolution Tranquille* (1959-1970), momento de reorientação ideológica e estrutural do governo quebequense. Nessa fase de transformação radical, o Quebec adota os princípios do Estado de bem-estar social, promovendo a separação da Igreja e do Estado e a construção de uma nova identidade coletiva multicultural, afastando-se do tradicional regionalismo canadense-francês. Com o advento do período revolucionário, uma oposição clara entre os dois períodos é veiculada, contrastando o conservadorismo do passado com a modernidade do presente, referindo-se tanto a diferenças político-sociais quanto à mentalidade coletiva. Essa dicotomia é explorada no romance de Lalonde através de um intercruzamento entre o macrocosmo nacional e regional e o microcosmo local e familiar. O romance contrapõe a época de repressão, tanto ao país quanto ao protagonista Michel, à liberdade adquirida através de seu relacionamento amoroso com o índio iroquês Kanak, durante o verão de 1959. Este fato é prenunciador da morte de Duplessis, do início da revolução, assim como do retorno de Michel ao seminário, internamente transformado.

Michel, adolescente de 13 anos, é filho de pais católicos conservadores de um vilarejo tradicional canadense-francês, vizinho à aldeia de Kanak, ao qual acede pela

ascensão da colina de Bria ou a travessia de um lago. Ao transpor fronteiras geográficas, Michel também transpõe aquelas dos corpos, por meio da relação erótica com o seu parceiro e da descoberta sensorial da natureza, através do contato com a cultura indígena. O corpo do personagem e o corpo social do país, encontram-se, portanto, em ressonância. No romance, o início de uma época de redefinição identitária coletiva confunde-se, assim, com a descoberta por Michel de uma “identidade-*ipse*”, na percepção de “si mesmo como um Outro”²⁴ (RICŒUR, 1990, p. 16) pela introjecção da alteridade ameríndia. Essa descoberta ganha relevância especial por ter Michel, à imagem do autor, origens indígenas por parte da avó paterna. Se o pai rejeita essa parte “*unheimlich*” (FREUD, 1985, p. 222), essa estranheza tão familiar que o constitui, impedindo também que o filho a assuma, é com o avô transgressor que Michel irá se identificar: “*qui dit que je ne pourrai pas, malgré le temps qu’ils me voleront, assurer notre belle continuité, grand-père*”²⁵ (LALONDE, 1982, p. 71).

A memória do avô falecido é presença constante na vida de Michel e, tal como um chefe espiritual indígena, guia-o no seu desejo de outrar-se. O romance constitui-se, portanto, como “uma narrativa que diz o desejo do Outro, o desejo de se tornar Outro, de ser o Outro” (OLIVIERI-GODET, 2013, p. 80). Assim, o que *Le dernier été des Indiens* propõe é, acima de tudo, um descolonizar-se, ou seja, a libertação de um corpo marcado pela “pedagogia nacionalista” do colonizador, formatado para ser o corpo atávico do conquistador cristão e nunca aquele do mestiço, no qual corre o sangue do herege conquistado. No entanto, Michel enfrenta o seu clã e proclama que “*une solidarité chaude nous attache l’un à l’autre*”²⁶ (LALONDE, 1982, p. 91).

Tendo o *rush* gomífero (1880-1912) como pano de fundo, *Tempos infinitos*, o último romance de Paulo Jacob, apresenta o personagem do índio Piá também em uma função de alteridade reveladora tanto da “solidariedade quente” quanto do mal-estar identitário da seringalista Maria Mariana. Essa “mulher urarecuéra” (nasceu veneno) (JACOB, 1999, p. 9) carrega dentro de si um passado de invasão de terras e de extermínio de tribos indígenas para a extração do látex: “Foi do jeito cercar a maloca. Findar com o abuso de índios na força do rifle. [...] Alvorço feio a matança dos Parintintim.” (JACOB, 1999, p. 15, 10). Já madura, vivendo simultaneamente com três de seus empregados, ela encontra em Piá,

pela primeira vez, o que considera ser um amor verdadeiro. Este personagem carrega no nome, de origem tupi, o enredo do romance condensado: “coração, estômago, entranhas, ventrechas, miúdos” e, por extensão, “o produto das entranhas” (NASCENTES, 1966, p. 578), ou seja, o filho. Por isso, a protagonista assim o define: “você é coração até no nome, Piá” (JACOB, 1999, p. 207). É com ele que Maria Mariana procurará se reconstruir em uma nova vida. É dele, também, o seu primeiro filho, que nunca virá a nascer.

Língua e religião: a “pedagogia nacionalista”

Se em Lalonde a repressão colonial é encarnada pela família do narrador autodiegético Michel, em Jacob, é a própria protagonista, proprietária do seringal Cabuquena, que assume o papel masculino do conquistador de terras e corpos: “Escorraça seringueiro. Mata índio. Pratica as maiores malvadezas./ Senhora de índios e seringueiros” (JACOB, 1999, p. 15, 21). Nesta narrativa, não há transposição de barreiras geográficas para o encontro amoroso intercultural, já que Piá é cativo de guerra de Maria Mariana. É dentro do território inimigo que, tal qual uma Sherazade indígena, ele recria o seu espaço cultural, através das lendas que conta diariamente ao padre Aniceto, que o reprime, e, posteriormente, à baroneza da borracha, que por elas se encanta:

- Olhe que o dia já vai se escoando nas terras, Piá. Não vai contar nada hoje?
- Vou sim, dona Maria Mariana.
- Então se avexe!
Contança dos antigos. O nosso avô velho acororado no terreiro da maloca. [...] Baíra gostava de muçarai (brincar). Um dia topou um índio pescando. [...] (JACOB, 1999, p. 126).

Diferentemente de Lalonde, não é, no entanto, a imagem idealizada do índio que temos aqui, mas uma admiração da protagonista pelo seu espírito guerreiro, detentor da violência necessária para defender os seus e não se submeter à cultura dominante. Piá é, portanto, o objeto do amor narcísico dessa “mulher urarecuéra”:

Cuspiu na cara do padre. Mordeu a orelha. Por coisinha pouca não arrancou./ Ganhar a amizade do Piá. *Tuixaua* temido, respeitado. Dominou os Pirarã do rio Maci. Índios bravios, rudes. [...] O Piá solto foi deveras bravo. Queimou barracões, tapiris de seringueiros.

Matou muitos coronéis da borracha. Enfiava a cabeça do morto num pau (JACOB, 1999, p. 15, 24).

É no convívio com o seu cativo que a seringalista se deixa cativar, afastando-se da “pedagogia nacionalista” do colonizador e assumindo uma nova performance social, através do aprendizado da língua tupi e das lendas dos parintintins. Para tanto, foi preciso expulsar a figura castradora do padre catequizador do seu seringal: “Trazer a palavra da salvação. Catequizar índios. Bugres hereges, brutos. Comem até carne humana. Veja a barbaridade! Padre Aniceto fala bem o *nheengatu* (língua boa). Nada de dialeto. Conhece a verdadeira língua tupi. O *tuixaua* Piá (coração) bem serve aos intentos do padre.” (JACOB, 1999, p. 10). A época colonial é, portanto, aqui reatualizada no período áureo gomífero, através da imagem do índio canibal como ameaça, justificando a sua catequização. Reproduzindo a estratégia de ocupação dos missionários jesuítas de outrora, o padre Aniceto aprende o tupi como língua geral de contato com as tribos indígenas, a fim de lhes impôr, posteriormente, o português e a religião católica. Os dialetos tribais já haviam passado, portanto, por um primeiro processo de apagamento cultural devido ao uso alargado do *nheengatu*, ou tupi moderno, a partir do século XVII. O *nheengatu* da Amazônia, falado pelo personagem, permanece até os dias atuais, ao contrário da variante meridional, extinta no início do século XX (NAVARRO, 2011, p. 6). No entanto, tanto a seringalista quanto o catequista fracassam no seu projeto de dominação: Piá ganha o coração da primeira, afastando o segundo personagem e impondo a sua língua e cultura dentro do Cabuquena. Seja pela figura de Maria Mariana, como paródia do colonizador, ou por aquela do padre Aniceto, como paródia do catequizador, Jacob denuncia a retomada dos métodos opressores colonialistas em plena época republicana. Realçando a reprodução da estrutura colonial sobre a qual se fundamentava a sociedade gomífera, Márcio Souza afirma que, ao se findar o império dos barões da borracha, “a situação era de calamidade e o estado comportava-se como uma região colonial abandonada pelo colonizador” (SOUZA, 1977, p. 141).

No contexto histórico do Quebec apresentado na narrativa de Lalonde, os povos nativos também são alvo dessa mesma estratégia de dominação por parte de entidades religiosas representativas das grandes metrópoles coloniais. Eles são retratados como

objeto de disputa entre protestantes anglófonos e católicos francófonos, marcando uma rivalidade religiosa e linguística secular europeia no solo do Novo Mundo. Michel, tal como Maria Mariana, aprende a língua de seu amado, buscando uma maior compreensão tanto da alteridade amorosa quanto da alteridade ameríndia. Contrariamente a Piá, a língua de Kanak já é aquela do colonizador – mas não a de Michel. A questão linguística adquire aqui uma complexidade acrescida na medida em que a língua de Kanak é percebida como imposta tanto aos povos ameríndios quanto aos próprios quebequenses. Há, portanto, um conflito interno regional pela aceitação dessas duas partes “*unheimlich*” constitutivas da identidade nacional canadense. E, nesse sentido, Kanak é o “estranho-familiar” duplamente (FREUD, 1985, p. 222); duplamente, também, acolhido por Michel. A busca identitária do protagonista cruza, portanto, aquela do corpo social do qual ele é parte integrante, em uma “inquietação incessante sobre quem se é – enquanto indivíduo ou grupo ou comunidade – e a complexidade de uma perspectiva global”⁷ (BHABHA, 2009, p. 18). No contexto de protecionismo do Quebec da época, o aprendizado do inglês adquire para o protagonista uma carga subversiva, associada, mais uma vez, à figura do avô:

Il ne parle pas ma langue. Depuis que le curé les a chassés de l'église à cause de leur beau tapage à la messe, les Indiens se sont faits protestants. Ils ont choisi l'anglais. Les Anglais ont des églises où il est permis de chanter, de laisser son trop-plein exulter. Mais comme grand-père m'a enseigné l'anglais, en cachette, je les comprends. Je les comprends sans mots. Sans verbes ni compléments. Ils sont tellement clairs, les Indiens.

Il m'a tiré. Il m'a tenu contre lui. [...] son grand corps brun, mon petit corps blanc [...] et ses mains trop nouvelles qui m'inventaient un mystère indéchiffrable sur la peau (LALONDE, 1982, p. 13).

Ainda que para Michel a língua inglesa esteja associada a uma maior liberdade do corpo no mundo, representada pela transgressão das barreiras corporais através do canto, tanto o inglês como o francês são percebidos como uma roupagem cultural do colonizador. Ao despir-se da língua, privilegiando um contato corporal, o personagem estabelece uma verdadeira comunhão com o Outro. Há, certamente, no trecho acima, uma visão idealizada da simplicidade comunicativa dos povos indígenas face à proximidade do conquistador, atado à suas regras linguísticas. Por trás desse olhar idealizado de Michel

pode-se ler, sobretudo, uma crítica à “pedagogia nacionalista” do colonizador que erege a língua – e o seu ensino formal – como poderosa arma de conquista.

Gênero: multiplicação de papéis e quebra da dicotomia

É através do contato com a nudez agramatical de Kanak que Michel tem um momento epifânico de tomada de consciência da sua sexualidade, na sua dimensão sagrada tanto como força erótica quanto como tabu: “*un mystère indéchiffrable sur la peau*”⁹. Se a relação amorosa entre brancos e índios é, por si própria, transgressora, por desconstruir a hierarquia cultural entre colonizador e colonizado, civilizado e selvagem (“*son grand corps brun, mon petit corps blanc*”), a homossexualidade apresenta um valor subversivo adicional, ao unir seres percebidos como biologicamente semelhantes – e, portanto, incompatíveis. Desorientando a lógica da sociedade patriarcal dominante, pela “solidariedade quente” que une Michel e Kanak, a desigualdade da relação cultural se dilui, enquanto que a relação erótica se estabelece em uma base de igualdade de estatuto entre seres de igual natureza. Nesse sentido, Jean Bergeret, observando a construção semântica do qualificativo “homossexual”, reflete sobre a ambiguidade do termo, realçando a discordância entre a ideia de desigualdade, no cerne do conceito de gênero, e a igualdade de sexos dos parceiros: “‘homo’ corresponde a uma relação com um semelhante, enquanto que a ‘sexualidade’ supõe uma distinção de gêneros, portanto, uma relação tecida entre dois sujeitos de natureza diferente, de estatuto pessoal perfeitamente igualitário e de complementaridade funcional.”¹⁰ (BERGERET, 1999, p. 9). Foucault, ao analisar a história da sexualidade no mundo ocidental, ressalta ainda que a ideia de desequilíbrio associada à união de sexos semelhantes é compreendida como uma ameaça à organização social coletiva: “na ordem civil, assim como na ordem religiosa, o que era levado em conta, era uma desigualdade de conjunto. Sem dúvida, o ‘antinatural’ era marcado de uma [...] forma extrema como o ‘fora da lei’”¹¹ (FOUCAULT, 1976, p. 52). Os habitantes do vilarejo, ao tomarem conhecimento do comportamento sexual desviante de Michel, percebem-no como um transgressor da ordem divina estruturante da ordem civil do vilarejo. Fazem, então, justiça com as próprias mãos, corrigindo-o pelo uso da força e da religião:

Je suis à l'âge d'être condamné sans comparaître à mon propre procès. L'accusation: atteinte à la moralité villageoise. Le verdict: coupable. La sentence : tous les après-midis au presbytère, chez le curé, pour apprendre les règles et règlements du séminaire. [...]

Sous le marronnier, ils m'ont couché par terre et ils frappent et ils crient, ils ne s'arrêteront pas avant que du sang apparaisse! [...] Et une douleur diffuse, presque irréaliste dans tout mon corps, comme la naissance d'une fièvre.

- Y t'as pas montré à te battre, ton Sauvage ? (LALONDE, 1982, p. 125, 140) .¹²

Os habitantes do vilarejo, como corpo de classe, exercem sobre o corpo de Michel um controle da sua sexualidade que passa tanto, diretamente, pela violência física, quanto pela violência psicológica, através do reforço da “pedagogia nacionalista” castradora cristã. Aos olhos dos aldeões, a origem étnico-cultural de seu parceiro é, ainda, um fator agravante para a sua condenação, indicado pela expressão depreciativa “*ton Sauvage*”. Tal comportamento pode ser interpretado como uma demonstração de biopoder, dentro de um quadro de reatualização do legado colonial: “*Ce qui fait mal c'est cette atroce banalité de leur haine, si semblable à ce qu'elle a toujours été dans l'histoire, dans les siècles, dans le village*” (LALONDE, 1982, p. 141).¹³

Ainda que *Le dernier été des Indiens* tenha sido apontado por Jean Morency (1994, p. 198) como, provavelmente, o primeiro romance quebequense a abordar o tema da homossexualidade no relacionamento entre brancos e índios, o romance parece atacar-se, sobretudo, à questão da dicotomia de gêneros, associada à dicotomia cultural conquistador/conquistado. Judith Butler, à luz de seu conceito de gênero como ato performático, analisa a relação entre corpo e história, afirmando que “o corpo é sempre tomado de assalto [...] a história é uma prática significativa que requer o assujeitamento do corpo para criar valores e significações”¹⁴ (BUTLER, 2005, p. 250). Nesse sentido, o episódio de Kanak, na função de parteira, extrapola a simples especulação sobre a homossexualidade dos personagens, levando-nos a refletir sobre uma cultura na qual os papéis de gênero ultrapassam os limites do paradigma binário da sociedade patriarcal do colonizador:

Kanak est derrière Ouna et il la tient, il l'entoure de ses deux bras [...]
De gros spasmes lui soulève le ventre et ses jambes sont tout grandes ouvertes. [...] Là, entre ses jambes, du sang noir et gluant !

Elle va mourir ? Pourtant, l'Indien lui semble très calme. Il enserre soudain très fort [...] la poitrine d'Ouna. Ses deux grandes mains font, sur le ventre de l'Indienne, comme le boulanger quand il pétrit le pain. [...] je vois, dans la baie de ses cuisses, un morceau de chair rouge et noir sortir; jaillir tranquillement de son ventre [...] Le visage de l'Indienne ne ressemble à aucun visage humain. Et voilà qu'au bout d'une corde, ensanglanté, immobile, un bébé est apparu. [...] Le bébé alors se met à crier et l'Indien le dépose délicatement sur le ventre de la mère. [...] Kanak [...] est venu s'accroupir auprès d'eux. Il sort un long couteau d'un sac de cuir puis il tranche le cordon d'un coup (LALONDE, 1982, p. 104-105).¹⁵

Kanak toma o corpo de Ouna com uma intimidade de quem o conhece profundamente. O quadro pinta-se entre o erotismo profano do contato com o corpo do outro e o ato sagrado da origem da vida. Cena das mais fortes no texto, ela ganha um poder simbólico incomparável dentro do romance por estar associada ao *leitmotiv* de Michel: “L’Indien a mis mon corps au monde”¹⁶ (LALONDE, 1982, p. 134). Sendo o parto - pela vivência íntima desta experiência - função atribuída às mulheres por excelência, ao assumir o papel de parteira, Kanak possui um conhecimento do ser que ultrapassa as barreiras do feminino e do masculino. Nesse sentido, Mircea Eliade afirma que “o mistério do parto [...] constitui uma experiência religiosa intraduzível em termos de experiência masculina”¹⁷ (ELIADE, 1965, p. 165). Esse personagem remete-nos, assim, à imagem do “dois-espíritos”, membro de algumas tribos indígenas da América do Norte ocupando uma posição privilegiada por conseguir desempenhar múltiplos papéis de gênero, no mínimo três, mas por vezes mais de seis. Sobre a dupla-espiritualidade, Michelle Cameron explica que

a diferença entre as construções modernas de gay/lésbica/bi é que elas são baseadas na *orientação sexual*, enquanto que a dupla-espiritualidade é baseada na *orientação do gênero*. Este pode ser um conceito difícil para as pessoas doutrinadas nos conceitos de sexualidade ocidentais binários (macho/fêmea) (CAMERON, 2005, p. 124).¹⁸

Cameron defende, ainda, a inerência desse termo à realidade cultural dos povos ameríndios, condenando o seu uso atual pelas comunidades brancas *queer*, o que ela compreende como uma apropriação cultural. O romance de Lalonde oferece-nos, portanto, através desse episódio em que Michel descobre, espantado, uma faceta desconhecida de

seu amado, a possibilidade de aprendermos, com a cultura indígena, uma forma mais ampla de pensar o gênero, e, por consequência, de refletir sobre a história que doutrina os corpos.

A personagem Maria Mariana de Jacob, apesar de quebrar o caráter dicotômico do paradigma de gêneros e desrespeitar a sua hierarquia, limita-se ao seu binarismo: “Parecia de dois sexos de atravessado nas pernas”/“uma cunhãabá (mulher-homem, viril)” (JACOB, 1999, p. 9, 40). Sua dupla performance de gênero não provoca a admiração de seu grupo, mas, ao contrário, a sua estranheza. Contrariamente à áurea de assombro e deslumbre na qual Kanak está envolto, Maria Mariana é construída dentro de um registro jocoso e sarcástico, como paródia do seringalista conquistador que acaba conquistado por um “selvagem”. Mas ela é, também, a figura feminina da justiceira, construída dentro de um registro reivindicativo de um lugar para as mulheres na história dos homens. É, portanto, dentro da realidade binária de gêneros da sociedade patriarcal branca do colonizador – e contra a performance masculina de dominação - que deve ser interpretada a personagem jacobiana.

Nas narrativas históricas e literárias representativas do ciclo da borracha na Amazônia, a figura feminina é frequentemente confinada à suposta segurança – e controle - do espaço urbano das capitais regionais. Ao homem, conquistador de terras, a liberdade da selva. Ao adentrar no seringal, espaço geográfica e socialmente marginal, onde a presença feminina é escassa, a mulher é marginalizada entre marginais. Reduzida à condição de mercadoria, não raras vezes é encomendada pelo seringueiro, assinalada no livro de contas do patrão. Assim, Márcio Souza afirma que “a sociedade do látex tornar-se ia uma sociedade falocrata, que daria à mulher uma utilização tão aberrante quanto a forma de explorar a força de trabalho do seringueiro. Adornaram sua terra exótica com a venerável cultura europeia, mas não admitiam uma mulher como pessoa.” (SOUZA, 1994, p. 139). Nesse sentido, Samuel Benchimol alerta para o fato de que “há ainda análise minuciosa a ser feita entre o sexo e a seringa, entre a mulher, o tapiri e a ‘urbs’. Talvez resida numa bem estudada psicanálise da seringa, as origens daquelas alucinações dos ‘áureos tempos da borracha’ [...]” (BENCHIMOL, 1992, p. 53).

Maria Mariana destoa, entrando, na paisagem literária gomífera. Dona do seringal Cabuquena, no rio Madeira, ela assume o papel social masculino de autoridade, subvertendo a hierarquia de gêneros, associada àquela de espaços: capital x interior, urbes x seringal, seringal x aldeia indígena. Ela torna-se, portanto, o próprio fantasma da seringa sugerido por Benchimol, o grande Outro do homem do qual fala Beauvoir: “mistério para o homem, a mulher é percebida como mistério em si”¹⁹ (BEAUVOIR, 1993, p. 400). Maria Mariana domina, assim, espaços físicos e psíquicos masculinos, nos quais o desejo e o temor da alteridade feminina coabitam:

Mulher afamada, ranzinza. Vivia na companhia de Zé Severino, Zé Procópio e Manuel do Carmo. Por segurança, safadeza? Não se sabe. Vivência de seringal. Mulher decidida dos poderes das posses. Senhora de imensos chãos de seringa. Dona de paranãs, lagos, igarapés (JACOB, 1999, p. 9, 21).

Em *Tempos infinitos*, a imagem do domínio de terras, confunde-se com aquela do domínio de corpos, pelo sexo e pela violência. Cruzando a questão da colonização e do gênero e emprestando o vocabulário fundiário da posse e da ocupação, Rebecca Saunders afirma que “o gênero é a prática de tomar posse e de ocupação discursiva”²⁰ (SAUNDERS, 2006, p. 140). A figura feminina jacobiana vingava-se, portanto, da clássica imagem de mercadoria à qual a mulher havia sido reduzida no espaço do seringal. Senhora feudal amazônica, a ela a vastidão da floresta e o uso dos homens que nela vivem. De conquistada passa à conquistadora, para mais tarde, pela relação sentimental com Piá, ser aquela que, botando fim à própria vida – e àquela do filho mestiço que carrega no ventre –, acabar com a relação de dominação da qual foi a encarnação. Reivindicando, assim, o direito da mulher de participar da história gomífera como protagonista da aventura silvícola, Jacob retira-a da passividade da *belle époque* da urbe manauara, contando essa história não na sua versão oficial gloriosa, mas naquela que enfatiza a sua alienação, conduzindo-a a ruína precoce.

Para tanto, Jacob não poupa sua personagem feminina de toda a carga de violência tradicionalmente atribuída aos coronéis da borracha. Consciente do peso de seu passado, no qual carrega o extermínio dos parintintins, ela não consegue construir uma nova vida com Piá. Ela é, ainda, consciente do mal que faria ao aculturá-lo, sendo ele um guerreiro

essencial na luta pela sobrevivência indígena. Pede-lhe, então, que lhe compre veneno de rato, que seria usado, secretamente, para colocar fim à própria vida: “Morrer por amor à liberdade do Piá. [...] Precisa viver, lutar. Impedir a invasão das terras. A dizimação das tribos.” (JACOB, 1999, p. 213). Analisando figuras de mulheres criminosas em literatura, Raphaëlle Guidée afirma que até mesmo a consciência do ato de violência lhes é negada. Do patológico ao mítico-religioso, ato contranatura ou perfídia intrínseca ao gênero, em ambas as interpretações, nega-se o crime no feminino. Ela aponta para uma disjunção lógica entre a permanência de um imaginário coletivo da violência feminina, de um lado, e a falta de uma reflexão consistente sobre a violência protagonizada por mulheres, de outro. Segundo ela, “esse hiato nunca foi talvez tão sensível como em literatura, onde as heroínas violentas abundam enquanto que as análises teóricas ou críticas escasseiam, estranhamente”²¹ (GUIDÉE, 2012, p. 388). Assim, ao atribuir a uma personagem feminina a escolha pelo caminho do crime e pela autopunição, Jacob alerta o leitor para a insensatez de todo um sistema herdado do modelo social patriarcal do colonizador. Ao quebrar a imagem angelical à qual as mulheres estão historicamente associadas, a violência cometida pela figura do seringalista adquire comoção e indignação acentuadas. Enfim, ao encabeçar o sistema que a marginaliza, a figura feminina é capaz de mais facilmente neutralizá-lo.

Identidade coletiva: entre a história e o mito

Ao matar não apenas a si mesma, mas ao seu futuro filho, Maria Mariana é, no entanto, ainda assim lembrada pelos seus crimes: “Tomar distância o mais curutê (depressa) possível do Cabuquena. [...] Cemitério de muitas vidas.” (JACOB, 1999, p. 215). Seu gesto radical não a redime, portanto, da sua culpa histórica – enquanto seringalista, enquanto colonizadora. Mas a sua morte encerra simbolicamente a era de violência da borracha e o seu legado. Tal como Lalonde, Jacob interlaça, portanto, o macrocosmo do país na época gomífera com o microcosmo do seringal, estando a morte de Maria Mariana e a liberdade de Piá associadas ao fim de um período de violência na história do Brasil: “A borracha governa. Dono de seringal, senhor absoluto. Coronel, patrão. O governo se curvando aos mandões da borracha” (JACOB, 1999, p. 38). Ainda

à imagem da narrativa de Lalonde, o fim do romance jacobiano é prenunciador de novos tempos: naquele, pela morte de Duplessis e o anúncio da *Révolution Tranquille*, neste pela morte de Maria Mariana e de seu futuro sucessor, provocando a extinção do seringal Cabuquena e, metonimicamente, o fim da era do “ouro negro”. Enfim, se o romance de Lalonde está próximo do que possa ser considerado como um romance de formação (*bildungsroman*) com “uma intriga combinando revelação gradual da verdade e iniciação progressiva do herói e do leitor, a visão otimista do progresso contínuo do sujeito”²² (BANCAUD-MAËNEN, 2005, p. 8), aquele de Jacob apresenta uma anti-heroína que, já madura, aniquila-se na sua incapacidade de se libertar da eterna mentira na qual foi fundada: “branco mente até morrendo” (JACOB, 1999, p. 214).

A recusa da maternidade por Marina Mariana possui, assim, um valor transgressor de tal forma pungente, que faz ruir, simbolicamente, não apenas o seringal Cabuquena, herança a transmitir ao filho, mas todo o império brasileiro da borracha. Segundo Beauvoir, a maternidade foi manipulada pela igreja de forma a controlar o grande mistério da humanidade do qual a mulher é portadora: “É como mãe que a mulher é temível; é pela maternidade que é preciso transfigurá-la e sujeitá-la”²³ (BEAUVOIR, 1993, p. 284). Ainda que bastardo e mestiço, o filho de Maria Mariana seria o fruto da violência da colonização, reatualizado na época gomífera e instrumentalizado no discurso de construção identitária nacional. A esse projeto já se opunha a personagem jacobiana, ao expulsar a autoridade masculina castradora do padre Aniceto, encarregado pelo projeto pedagógico do colonizador. Em Jacob, os personagens principais - ou seja, a mulher e o índio - não se submetem a projeto algum de apagamento histórico das minorias por eles representadas. Eles mostram, portanto, a resistência ao doutrinamento do colonizador, que, por meio de “uma linguagem de pertença nacional sobrecarregada de apólogos atávicos”²⁴ (BHABHA, 2007, p. 228), constrói a nação enquanto narração pela benesse do encontro intercultural fundador.

Tempos infinitos sugere, assim, uma desconstrução do mito americano de renovação total, presente em alguns textos literários canônicos representativos do encontro amoroso entre brancos e índios. Jean Morency explica que

[...] o mito americano, no seu sentido de modelo ou de engrama, e na sua acepção mais alargada, ou seja, transnacional, teria tendência a se fundir no crisol formado por uma “história” exemplar e paradigmática: aquela da metamorfose [...] do renascimento [...] maravilhosamente ilustrada pelo encontro singular do homem e do Novo Mundo. [...] os homens, nos tempos heróicos da exploração do continente, ou seja, nos tempos primordiais, [...] desenraizaram-se de um mundo caracterizado pela estabilidade [...] para mergulhar no espaço americano à procura de um éden ou utopia, para aí se encontrar face à face com o Índio, e daí retornarem finalmente transformados.²⁵

Maria Mariana é a imagem antitética de duas das principais protagonistas de Alencar: a angelical Ceci de *O Guarani* e a altruísta Iracema do romance homônimo. No romance jacobiano, não há dilúvio possível capaz de reescrever a história desse encontro intercultural e fundar uma nova nação mestiça. Assim como Moacir algum justificaria o sofrimento feminino para escrever a história de conquista dos homens. Tampouco Piá é Peri, pois nunca se aliou à causa branca. Em Jacob, enfim, a figura feminina não se submete a um projeto político de construção de uma identidade nacional. E o índio não abandona a sua luta e o seu povo. Não há miscigenação possível que apague a mácula do encontro entre nativos e invasores. Não há mito que corrija o erro histórico.

Diferentemente da visão jacobiana, no romance de Lalonde, nos termos de Rita Olivieri-Godet, “mito e história se complementam para forjar a imagem de um território onde é possível pensar as relações culturais além da dicotomia assimilação e resistência” (OLIVIERI-GODET, 2013, p. 80). Através do encontro entre Michel e Kanak e a construção de uma “identidade-*ipse*” para o protagonista, vislumbra-se a construção de uma nova identidade coletiva, constituída pela alteridade ameríndia. Isso seria possível não através de mudanças pontuais na história presente (a “*Révolution Tranquille*”, com seu slogan “*Il faut que ça change*”²⁶), mas através da reescrita do encontro fundador entre brancos e índios. O romance de Lalonde denuncia a contradição entre o discurso político revolucionário e o descaso pelas tribos indígenas:

Pourquoi, en cette nuit du vingt-neuf août 1959, nuit sombre, nuit des temps, se retrouve-t-on encore, l'Indien et moi, au bord du profond précipice de l'incompréhension ? Tout est changement et nous avons changé, mais non pas pour le meilleur. Oui, ils ont choisi le pire. Ils ont choisi le meurtre tranquille, la progression lente de l'anéantissement. Et la disparition graduelle de notre

espèce, comme celles de bêtes sauvages, inoffensives (LALONDE, 1982, p. 146-147).²⁷

O romance aponta para o poder transformador da fabulação para a realização da utopia identitária coletiva americana:

Je ne crois pas que c'est changer qu'il faudrait. Ce qu'il faudrait, c'est revenir un siècle en arrière et recommencer. Rencontrer l'Indien et qu'une civilisation naisse de cet accouplement unique sur toute la planète. [...] tu prendras plume et papier et tu laisseras ta mémoire travailler, fouiller le monde afin d'exhumer tout à fait l'ancien rêve pour qu'ils l'aperçoivent et le reconnaissent enfin (LALONDE, 1982, p. 65, p. 150-151).²⁸

Segundo Michel, é pela literatura que o mito da renovação total, de reordenação do mundo, poderia ser invocado. Nesse sentido, Mircea Eliade explica que “quando nenhum sinal se manifesta ao nosso redor, nós o *provocamos*”²⁹ (ELIADE, 1965, p. 30). A literatura teria, portanto, essa função “provocadora” do mito, afim de exumar, ou seja, de “dar à luz”, uma memória fundadora encoberta. Michel, fruto do encontro de brancos e índios, narrador autodiegético e alter-ego do autor, assume aqui, portanto, essa missão “provocadora”, que já se concretiza no exercício de escrita da própria narrativa. Esse mito ganha, no romance, sentido pleno na figura de Kanak como parteira, “dando à luz”, simbolicamente, não apenas o corpo individual de Michel, mas, metonimicamente, o corpo social do qual ele é parte integrante.

Se a linearidade da história oficial marca a narrativa jacobiana, na impossibilidade total de um recomeço entre índios e brancos, o texto de Lalonde oferece-nos a circularidade do mito, revalorizando o tempo profano da história. No texto do escritor manauara, a trégua para a era de violência da borracha só se consolida pela autopunição da protagonista, ou seja, não há sacralização possível para o tempo do encontro fatídico. O único tempo sagrado em Jacob é aquele das lendas indígenas contadas por Piá, “os tempos infinitos” que dão nome ao romance. Mircea Eliade afirma que “o Tempo sagrado é, pela sua própria natureza, reversível, no sentido em que ele é, estritamente falando, um Tempo mítico primordial tornado presente”³⁰ (ELIADE, 1965, p. 63). Em

Jacob, a eliminação do próprio corpo da protagonista, grávida de Piá, já é sintomático da impossibilidade de construção de um corpo social comum. A transformação identitária proposta pelo escritor é, portanto, aquela do fim da instrumentalização política do mito de uma identidade brasileira fundada pelo encontro primordial entre descobertos e descobridores. Tal discurso político, advindo do período independentista, foi criado com a finalidade de oferecer uma identidade positiva à nova nação, garantindo a coesão da população pela oligarquia portuguesa que se manteve no governo e ofuscando a questão abolicionista. No panorama gomífero retratado na narrativa jacobiana, essa mitificação identitária torna-se, de forma mais evidente, uma mistificação. Em Lalonde, o discurso revolucionário também instrumentaliza o mito, que pode adquirir, entretanto, real sentido ao sair do plano estritamente político e ser reapropriado como fabulação coletiva.

Considerações finais

Sob o plano teórico, os pensamentos de Butler e Bhabha convergem no sentido de que tanto a cultura como o sexo não existem como objeto epistemológico, ambos apropriam-se do conceito linguístico de performatividade e ampliam-no para designar os efeitos sedimentados das práticas reiterativas que adquirem a áurea de naturalidade. Eles mostram, no entanto, que há um espaço de agenciamento e de transformação, pois precisamente pelo fato de que a identidade é construída através de um processo de repetição, ela pode ser, em algum momento, alterada. À luz desses conceitos, a proposta jacobiana, em *Tempos infinitos*, é de desmascarar a imagem mimética do colonizador-seringalista como modelo cultural e sexual dominante, opondo-se ao uso do mito americano no discurso político de construção da identidade nacional brasileira. Lalonde desconstrói, igualmente, a imagem modelar do colonizador, sem, no entanto, abrir mão da utopia do mito americano, no cerne do novo projeto político de identidade coletiva canadense-francesa. Os dois autores retratam momentos históricos propícios à transformação, nos quais o desgaste de antigos modelos faz ressaltar a existência de outros tão próximos, negados ou desmerecidos. Lalonde e Jacob mostram, enfim, uma reviravolta do corpo sobre a história, pois seus personagens, ao tomarem posse de si mesmos, decidem por fazer a revolução ou derrubar um império falido.

Referências

- BANCAUD-MAËNEN, Florence. *Le roman de formation au XVIIIe siècle en Europe*. Paris: Armand Colin, 2005.
- BEAUVOIR, Simone. *Le deuxième sexe I. Les faits et les mythes*. Paris: Gallimard, 1993.
- BENCHIMOL, Samuel. *Romanceiro da batalha da borracha*. Manaus: Imprensa Oficial do Amazonas, 1992.
- BERGERET, Jean. *L'érotisme narcissique. Homosexualité et homoérotisme*. Paris: Dunod, 1999.
- BHABHA, Homi K. *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*. Paris: Éditions Payot et Rivages, 2007.
- BUTLER, Judith. *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*. Paris: Éditions La Découverte, 2005.
- CAMERON, Michelle. Two-Spirited Aboriginal People. Continuing Cultural Appropriation by Non-Aboriginal Society. In: *Canadian Woman Studies/ Les Cahiers de la Femme*, v. 24, n. 2, 3, p. 123-127.
- ELIADE, Mircea. *Le sacré et le profane*. Paris: Gallimard, 1965.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.
- FREUD, Sigmund. *L'inquiétante étrangeté et autres essais*. Paris: Gallimard, 1985.
- GUIDÉE, Raphaëlle. 'Unsex me!', Littérature et violence politique des femmes. In: *Penser la violence des femmes*, 2012, p. 388-399.
- JACOB, Paulo. *Tempos infinitos*. São Paulo: Imago, 1999.
- LALONDE, Robert. *Le dernier été des Indiens*. Paris: Seuil, 1982.
- MORENCY, Jean. *Le mythe américain dans les fictions d'Amérique de Washington Irving à Jacques Poulin*. Québec: Nuit blanche éditeur, 1994.
- NASCENTES, Antenor V. *Dicionário etimológico resumido*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1966.
- NAVARRO, Eduardo de A. *Curso de língua geral (nheengatu ou tupi moderno). A língua das origens da civilização amazônica*. São Bernardo: Paym gráfica e editora, 2011.
- OLIVIERI-GODET, Rita. Figurações da alteridade ameríndia na ficção de Robert Lalonde. *Alteridade Ameríndia na Ficção Contemporânea das Américas*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013, p. 79-89.
- RICŒUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990.
- SAUNDERS, Rebecca. Decolonizing the Body: Gender, Nation, and Narration in Tahar Ben Jelloun's 'L'enfant de sable'. In: *Research in African Literatures*, 2006, v. 37, n. 4, p. 136-160.

SOUZA, Márcio. *A Expressão Amazonense. Do colonialismo ao Neocolonialismo*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1977.

_____. *Breve história da Amazônia*. São Paulo: Marco Zero, 1994.

Notes

¹ Doutora em literatura brasileira e portuguesa pela Universidade Sorbonne Nouvelle - Paris 3, realizando pós-doutorado pela Universidade Rennes 2, França. kcmarx81@gmail.com

² Todas as traduções deste artigo foram feitas pelo próprio autor. As citações da obra de Judith Butler e Homi Bhabha, autores cujas teorias guiarão esta análise, foram retiradas das traduções francesas dos textos originalmente publicados em língua inglesa: “*la transfiguration d’un Autre qui est toujours déjà une figure*”.

³ “*pédagogie nationaliste*”.

⁴ “*identité-ipse*”; “*soi-même comme un Autre*”.

⁵ “quem disse que eu não poderei, apesar do tempo que eles me roubarão, assegurar a nossa bela continuidade, avô”.

⁶ “uma solidariedade quente liga-nos um ao outro”.

⁷ “*inquiétude incessante sur qui l’on est – en tant qu’individu ou groupe ou communauté – et la complexité d’une perspective globale*”.

⁸ “Ele não fala a minha língua. Desde que o pároco os expulsou da igreja por causa da sua bela batucada na missa, os Índios fizeram-se protestantes. Eles escolheram o inglês. Os ingleses têm igrejas nas quais é permitido cantar, deixar exultar o seu preenchimento interior. Mas como o avô me ensinou o inglês, em segredo, eu os compreendo. Compreendo-os sem palavras. Sem verbos, nem complementos. São tão claros, os Índios.

⁹ Ele me puxou. Segurou-me contra ele. [...] seu grande corpo pardo, meu pequeno corpo branco [...] e suas mãos tão novas que me inventavam um mistério indecifrável sobre a pele.”

⁹ “um mistério indecifrável sobre a pele”.

¹⁰ “*‘homo’ correspond à une relation avec un semblable alors que la ‘sexualité’ suppose une distinction de genres, donc une relation entretenue entre deux sujets de nature différente, de statut personnel tout à fait égalitaire et de complémentarité fonctionnelle.*”.

¹¹ “*dans l’ordre civil comme dans l’ordre religieux, ce qui était pris en compte, c’était un illégalisme d’ensemble. Sans doute la ‘contre-nature’ y était-elle marquée d’une [...] forme extrême du ‘contre la loi’*”.

¹² “Eu estou na idade de ser condenado sem comparecer ao meu próprio processo. A acusação: atentado à moral do vilarejo. O veredicto: culpado. A sentença: todas as tardes no presbitério, na casa do pároco, para aprender as regras e os regulamentos do seminário. [...] Sob o castanheiro, eles deitaram-me no chão e espancam-me e gritam, eles não cessarão antes que o sangue apareça! [...] E uma dor difusa, quase irreal em todo o meu corpo, como o nascimento de uma febre./ - Ele não te mostrou como lutar, teu Selvagem?”

¹³ “O que faz mal é esta atroz banalidade do ódio deles, tão semelhante ao que sempre foi na história, nos séculos, no vilarejo”.

¹⁴ “*le corps est toujours pris d’assaut [...] l’histoire est une pratique signifiante qui requiert l’assujettissement du corps pour créer des valeurs et des significations.*”

¹⁵ “Kanak está atrás de Ouna e segura-a, envolve-a com seus dois braços [...] Fortes espasmos erguem-lhe o ventre e suas pernas estão bem abertas. [...] Lá, entre suas pernas, sangue negro e viscoso! Ela vai morrer? Entretanto, o Índio, quanto a ele, parece muito calmo. [...] Ele envolve, de repente, muito forte, [...] o peito de Ouna. Suas duas grandes mãos fazem, no ventre da Índia, como o padeiro quando amassa o pão. [...] eu vejo, na baía de suas coxas, um pedaço de carne vermelha e negra sair, jorrar tranquilamente de seu ventre [...] O rosto da Índia não se parece com nenhum rosto humano. E eis que no fim de uma corda, ensanguentado, imóvel, um bebê apareceu. [...] O bebê pôe-se, então, a chorar e o Índio coloca-o delicadamente sobre o ventre da mãe. [...] Kanak [...] veio agachar-se junto a eles. Tira uma faca comprida de um saco de couro, depois corta o cordão com um golpe”.

¹⁶ “O Índio colocou meu corpo no mundo”.

¹⁷ “*le mystère de l’accouchement [...] constitue une expérience religieuse intraduisible en termes d’expérience masculine*”.

¹⁸ “*The difference between the modern constructs of gay/lesbian/bi is that they are based on sexual orientation, whereas two-spiritedness is based on gender orientation. This can be a difficult concept for the people*

indoctrinated with western binary (male/female) concepts of sexuality."

¹⁹ "mystère pour l'homme, la femme est regardée comme mystère en soi".

²⁰ "gender is a practice of taking possession of, and discursive occupying".

²¹ "ce hiatus n'est peut-être jamais aussi sensible que dans la littérature, où les héroïnes violentes abondent tandis que les approches théoriques ou critiques font étrangement défaut".

²² "une intrigue combinant dévoilement graduel de la vérité et initiation progressive du héros et du lecteur, la vision optimiste d'un progrès continu du sujet".

²³ "C'est comme Mère que la femme était redoutable; c'est dans la maternité qu'il faut la transfigurer et l'asservir."

²⁴ "un langage d'appartenance nationale surchargé d'apologues ataviques"

²⁵ "[...] le mythe américain, dans son sens de modèle ou d'engramme, et dans son acception la plus large, c'est-à-dire transnationale, aurait tendance à se fondre dans le creuset formé par une « histoire » exemplaire et paradigmatique : celle de la métamorphose [...] de la renaissance [...] merveilleusement illustré par la rencontre singulière de l'homme et du Nouveau Monde. [...] les hommes, aux temps héroïques de l'exploration du continent, c'était-dire dans les temps primordiaux, [...] se sont arrachés à un monde caractérisé par la stabilité [...] pour s'enfoncer dans l'espace américain à la recherche d'un éden ou d'une utopie, pour s'y retrouver face à face avec l'Indien, et en revenir finalement transformés."

²⁶ "É preciso que isso mude".

²⁷ "Por que, nesta noite do vinte e nove de agosto de 1959, noite sombria, noite dos tempos, encontramos ainda, o Índio e eu, à beira do profundo precipício da incompreensão? Tudo é mudança e nós mudamos, mas não para o melhor. Sim, eles escolheram o pior. Eles escolheram a morte tranquila, a progressão lenta do aniquilamento. E o desaparecimento gradual da nossa espécie, como daquela das bestas selvagens, inofensivas".

²⁸ "Eu não acredito que o que seria preciso seria mudar. O que seria preciso é voltar um século atrás e recomeçar. Reencontrar o Índio e que uma civilização nasça desse acasalamento único no planeta inteiro. [...] tu pegará pluma e papel e tu deixarás tua memória trabalhar, vasculhar o mundo a fim de exumar de fato o antigo sonho para que eles o percebam e o reconheçam, enfim."

²⁹ "Lorsque aucun signe ne se manifeste dans les alentours, on le provoque."

³⁰ "le Temps sacré est par sa nature même réversible, dans le sens qu'il est, à proprement parler, un Temps mythique primordial rendu présent"