

REVISÃO DO PARAÍSO NA ALDEIA GLOBAL

Rachel Lima (UFBA)

rachellima@uol.com.br

Resumo: O ensaio tem como objetivo analisar, na contemporaneidade, as reconfigurações do imaginário construído em torno da associação da descoberta do Brasil com o reencontro do paraíso perdido. Para tanto, serão tomados como objeto de estudo os romances *Nove noites*, de Bernardo Carvalho, e *Expedição Montaigne*, de Antonio Callado, buscando-se interpretar a forma como são representados os contatos culturais entre o “homem civilizado” e os indígenas e o papel cumprido por estas narrativas ficcionais no sentido de expor o abandono a que os últimos têm sido relegados ao longo da história. Contrapondo-se às eufóricas ideologias da antropofagia ou da transculturação, percebe-se que, nestas obras – nada distantes do desolador quadro que nos vem sendo apresentado pelas notícias sobre o esgarçamento do tecido social e a desnutrição infantil que acometem as tribos indígenas do Brasil na atualidade –, a denúncia do massacre a que tais culturas vêm sendo submetidas torna evidente uma paradoxal situação de incomunicabilidade, em um mundo cada vez mais globalizado.

Palavras-chave: questão indígena – transculturação – trocas interculturais.

Em texto no qual analisa a contribuição do acervo milenar do imaginário europeu para a construção das narrativas coloniais que, num sentido dado por Edmundo O’Gorman,¹ “inventaram” o Novo Mundo – e, particularmente, o Brasil –, Laura de Mello e Sousa evidencia a simultaneidade de concepções contraditórias que ora conferiam às terras recém-descobertas (ou achadas) o estatuto de paraíso, ora o de inferno.² Partindo da leitura do

¹ O’GORMAN, Edmundo. *A invenção da América*.

² SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, p.21-85.



clássico de Sergio Buarque de Holanda³ sobre o assunto, a historiadora traça uma genealogia das idéias que cercaram um acontecimento que, na atualidade, tem sido freqüentemente comparado a uma eventual descoberta de vida em outro planeta. Nessa genealogia, a visão do paraíso teria como base um desejo de reencontro de um mundo que, de acordo com a mitologia religiosa, teria sido perdido após a Queda de Adão e Eva, um espaço desprovido de vícios, de fadiga, de repressões, etc. Tal desejo, não obstante, se articulava não apenas a interesses econômicos, mas também a um anseio pelo encontro com o novo, com a diferença, ainda que tal anseio viesse perpassado por um misto de maravilhamento e temor, inspirados pelos textos de viajantes como Marco Polo e Mandeville, que, anteriormente, teriam saído em busca do então distante Oriente. A incorporação do universo mítico criado por essas narrativas constituiria a base de um evento histórico sem precedentes, tornando fluidas as fronteiras entre o real e ficcional, mesmo no que se refere à empresa dos portugueses, considerados por Sergio Buarque de Holanda, menos afeitos do que os espanhóis aos prodígios da imaginação.

Se, no processo de concepção do Brasil, inicialmente vai prevalecer a visão edênica, inaugurada pelo documento da tomada de posse das terras elaborado por Caminha, a percepção de que o paraíso não existe sem o inferno, logo começaria a se impor, como registra a historiadora cujo texto vimos resenhando:

O bom e o ruim, o Céu e o Inferno que acabavam se harmonizando na Europa – na metrópole – podiam, aqui – colônia – mais do que em nenhum lugar, tender à polarização. No tocante à natureza, a idéia de prolongamento da Europa – e portanto lugar de concretização dos mitos de um Paraíso Terrestre – tendeu a triunfar: quase sempre, edenizou-se a natureza. Mas no que diz respeito à humanidade diversa, pintada de negro pelo escravo africano e de amarelo pelo indígena, venceu a diferença: infernalizou-se o mundo dos homens em proporções jamais sonhadas por toda a teratologia européia – lugar imaginário das visões ocidentais de uma humanidade inviável. Houve perplexidade ante as nuvens de insetos, as cobras enormes, o calor intenso, mas ante o canibalismo e a

³ HOLANDA, Sergio Buarque. *Visão do paraíso*.



lassidão do indígena, a feitiçaria e a música ruidosa dos negros, a mestiçagem e, por fim, o desejo de autonomia dos colonos, houve repúdio.⁴

Entre Deus e o Diabo na terra do sol se constrói o movimento duplo que caracterizaria não apenas as leituras dos primeiros cronistas, mas também as dos escritores que lhes sucederam na tentativa de promover a “exploração e revelação do Brasil aos brasileiros”, para usar as palavras de Antonio Candido.⁵ No que se refere ao indígena, a oscilação entre a visão positiva do bom selvagem, sem pecados, sem máculas, *tabula rasa* capaz de oferecer ao europeu a oportunidade de um novo começo, e a sua demonização, vinculada principalmente à prática do canibalismo, foi agenciada segundo os interesses da classe letrada, empenhada em participar do processo de formação da nação brasileira e de sua modernização, tanto na esfera político-econômica, quanto cultural. Se a primeira construção identitária convém aos românticos, que através dela contornam a difícil questão da violência e dos conflitos que marcaram o processo colonizador, em momento posterior é justamente tal violência que vai ser exposta, de forma paradoxal, a partir da formação de uma solidariedade metafórica entre o mestiço brasileiro e o bárbaro tecnizado. O movimento antropofágico de nossos modernistas recupera o caráter conflitivo dos contatos culturais, resgatando da experiência do canibal um aprendizado que, na utopia oswaldiana, seria capaz de levar o homem moderno à Revolução Caraíba, através da qual se conseguiria romper as cadeias patriarcais que constituem o funesto legado europeu ao Novo Mundo.⁶ Como bem lembrou Eneida Leal Cunha, em sua tese de doutorado, intitulada *Estampas do imaginário*, Oswald de Andrade se apropria do conceito de antropofagia enquanto um ritual e um procedimento simbólico, através do qual se opera não apenas uma revisão da imagem pacificada do índio romantizado, mas também uma releitura das noções de dependência e

⁴ SOUZA, Laura de Mello e. *Op. cit.*, p.31-32.

⁵ CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade*, p. 132.

⁶ Cf. ANDRADE, Oswald. *A utopia antropofágica*.



autonomia cultural, assim como um diálogo com toda a tradição da literatura e da cultura do país.⁷

As constantes recorrências ao arsenal teórico proposto pela Antropofagia me parecem dispensáveis aqui, mas, diante do tema sobre o qual desenvolvo minha reflexão, merece ser registrado o processo de banalização que, na contemporaneidade, cerca a apropriação do projeto oswaldiano. Com o desenvolvimento acentuado da técnica e dos meios de comunicação, a idéia constantemente reiterada do canibalismo cultural parece ter perdido a sua contundência e as releituras da Antropofagia demonstram esquecer justamente o caráter agonístico dos contatos interculturais, como se, com o surgimento da aldeia global, já tivéssemos chegado ao Matriarcado de Pindorama, espaço mítico recuperado da cosmologia indígena, no qual o ócio criativo estaria assegurado. Mas, infelizmente, isso não acontece e talvez estejamos vivendo na atualidade as aporias do processo de modernização conservadora, que, com o neoliberalismo e a globalização, acabou por incorporar e racionalizar as práticas antropofágicas, agora voltadas para a extinção radical do Outro, tornado descartável justamente em função da ausência de trabalho.

Já se registrou que o lado utópico de Oswald era tão forte que, para dele não abrir mão, o escritor preferiu sair da história para seguir em direção ao mito.⁸ Hoje, quando não mais se mostra aceitável uma distinção tão forte entre os dois tipos de discursos, quando se concebe o uso da linguagem como um ato, ressaltando-se o seu caráter performático, quando se acredita que a ficção produz efeitos de real, talvez possamos, no presente, participar da reconstrução do sonho oswaldiano. Isso requer, é claro, que recuperemos justamente o sentido ético de resistência implícito em sua posição pró-antropofagia e que

⁷ Cf. CUNHA, Eneida Leal. *Estampas do imaginário*, p. 135-138.

⁸ Cf. NUNES, Benedito. *Oswald canibal*.



consigamos ir um pouco além de sua visão moderna, que mantém determinadas hierarquias no campo do literário, assim como um lugar privilegiado para a noção de autoria.⁹

Em ensaio intitulado “O fim do realismo mágico: o significante apaixonado de José Maria Arguedas”, Alberto Moreiras, ao analisar a utilização da ideologia da transculturação, conceito retomado por Angel Rama¹⁰ de Fernando Ortiz¹¹ para a compreensão da especificidade da cultura latino-americana na fase multinacional do capitalismo, oferece uma contribuição para nos ajudar a refletir sobre os impasses que se colocam para o intelectual na contemporaneidade. Segundo Moreiras, o conceito de transculturação – e talvez o mesmo se possa dizer sobre a noção de antropofagia - possui dois usos – um antropológico, como desenvolvido por Ortiz, quando serve para descrever todo e qualquer tipo de mistura cultural, com as perdas e recriações daí decorrentes, e outro, crítico, explicitado por Rama, quando se refere a um “uso ativo, autoconsciente, da combinação cultural, como um instrumento para a produção estética ou crítica”.¹² De acordo com o segundo uso, a transculturação traduz um fenômeno de transitividade cultural, em um cenário de modernizações descompassadas e desiguais, onde a tradição só pode ser recuperada através de uma relação sincrética com a cultura estrangeira. Acredita o crítico que, através dessa síntese conciliatória, o transculturador consegue respeitar a “autenticidade vernacular e os conteúdos propriamente populares que integram a nação, neutralizando os efeitos de uma modernidade por sua vez niveladora e desigual”.¹³ Utilizada para compreender a obra de escritores como Juan Rulfo, Gabriel Garcia Márquez, José Maria Arguedas, Guimarães Rosa, ou seja, o cânone do alto modernismo latino-

⁹ A respeito da necessidade de se repensar a antropofagia na atualidade, consultar. ROCHA, João Cezar Castro. *Folha de S. Paulo*.

¹⁰ RAMA, Ángel. *Transculturación narrativa en América Latina*.

¹¹ ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*.

¹² MOREIRAS, Alberto. *A exaustão da diferença*, p. 222.

¹³ MORAÑA, Mabel. *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*, p. 140. (Tradução de minha responsabilidade).



americano, a noção de transculturação serve, como se pode ver, para consagrar a idéia de que “narrar é resistir”, expressa pelo transculturador brasileiro incorporado à lista de Rama. Não passa despercebido a Moreiras o caráter elitista e teleológico da visão do crítico argentino, uma vez que o uso do conceito orienta-se pela valorização do trabalho iniciado pelas vanguardas literárias do começo do século XX. Ou seja, a transculturação, enquanto fenômeno antropológico, atinge a dominados e dominantes, mas, em seu sentido crítico, fica restrita ao universo daqueles que conseguiram atingir o nível estético dos modelos europeus. Embora Moreiras, no meu entendimento, não discorde necessariamente da posição de Rama, segundo a qual a modernização é, de fato, o destino do mundo, seu posicionamento caminha num sentido diverso ao dele, uma vez que o autor de *A exaustão da diferença* se mostra interessado em pensar uma transculturação “des-orientada”, imposição que se coloca pela própria concretização do projeto transculturador. Nesse sentido, Moreiras propõe que a identidade entre vida e obra de Arguedas evidencia simultaneamente as condições de possibilidade e de impossibilidade do projeto transculturador de Rama. Como se sabe, em seu último romance – *El zorro de arriba y el zorro de abajo* –, escrito entre 1966 e 1969, o peruano Arguedas, híbrido de antropólogo e escritor, narra a sua luta contra o processo de exploração da comunidade pesqueira de Chimbote pelo complexo industrial que ali se instalava. Misto de diário e romance, a obra termina – se é que termina – com o trágico suicídio do narrador/autor, colocado frente à impossibilidade de oferecer alguma resistência ao processo de devoração de uma cultura por outra.

Talvez nossa história literária tenha sido predominantemente conformada pela noção rosiana de que “narrar é resistir”. No caso da cultura indígena, como vimos, as representações construídas pela classe letrada são perpassadas pela polaridade, muitas vezes contraditória e simultaneamente articulada, entre uma visão idealizada, que praticamente identifica o índio ao domínio da natureza, e uma outra que recupera a forma diferencial de sua inscrição na história da civilização. Da Antropofagia ao tropicalismo e



deste ao desenvolvimento da etno-ficção produzida a partir dos anos 60,¹⁴ a abertura ao Outro, a plasticidade do pensamento mítico, a alegria e a abertura ao processo de re-encantamento do mundo, têm sido elementos valorizados, a partir de uma posição solidária dos escritores na defesa das populações indígenas contra o violento processo de espoliação a que elas têm sido expostas no Brasil. Exemplo marcante dessa postura são as obras ficcionais de Darcy Ribeiro e Antonio Callado, autor que, aqui, nos interessa mais de perto. Já na década de 60, com o lançamento de *Quarup*, o resgate da mitologia e dos rituais indígenas lhe serve como recurso para a construção de uma literatura épica que expõe não apenas a exclusão desses povos na instauração do processo de modernização que se seguiu ao Estado Novo, passando pelo surto desenvolvimentista dos anos 50 e pelo regime autoritário dos anos 60, mas também a possibilidade – e aqui reencontramos a visão idílica da vida indígena – de vislumbrar aí uma outra racionalidade capaz de propor uma história alternativa ao modelo de desenvolvimento brasileiro. O escritor continuaria, nos anos 80, a visitar a temática indígena, nos romances *Expedição Montaigne* e *Concerto carioca*, que estão a requerer ainda um detalhado estudo. Aqui, me deterei apenas em *Expedição Montaigne*, na medida em que ele servir como exemplo da posição transculturadora tal como discutida por Moreiras. Na obra, narra-se a história de um visionário e literalmente delirante jornalista que se lança, acompanhado de um índio aparentemente aculturado, em uma saga de retorno ao Xingu, na tentativa de promover o levante dos nativos da Reserva. O distanciamento irônico operado em relação à visão do bom selvagem, consagrada no famoso ensaio de Montaigne que inspira a expedição a que alude o título, assim como o fim trágico exigido pelo pacto de verossimilhança da narrativa, não impede, contudo, que o narrador cole sua voz à personagem indígena, protagonista do romance, que, dessa forma, passa a se constituir simbolicamente na urna funerária de uma tradição cultural em vias de extinção, uma vez que nesse processo de objetivação/objetualização do outro só o autor/narrador preserva o seu corpo, assim como o seu *corpus*.

¹⁴ Uso aqui o conceito de etno-ficção, desenvolvido por Martin Lienhard em *Cultura popular andina y forma novelesca*, para aludir às obras literárias que expõem os problemas enfrentados pelas minorias étnicas no contexto da modernização conservadora implementada na América Latina.



Segundo Moreiras, esta seria a única alternativa aberta pela transculturação moderna, alternativa cujos limites teriam sido expressos pelo gesto “autotanatográfico” de Arguedas, ponto de ruptura que, se não impede a continuidade das narrativas etno-ficcionais, pelo menos aponta para a ineficácia teórica e política que acompanharia tal investimento.¹⁵

A hipótese que acompanha este ensaio, ainda incipiente, é a de que uma produção literária recentemente publicada nos incita justamente a tomar consciência dessa aporia no campo da narrativa. Trata-se de *Nove noites*, romance de Bernardo Carvalho, no qual, a exemplo da obra de Arguedas aqui referida, se mesclam os registros autobiográficos e ficcionais. Nele, o desdobramento entre o narrador e o autor é expandido pela inserção de fatos verídicos ocorridos tanto com a personagem que protagoniza *Nove noites* quanto com o autor, e o próprio procedimento de escrita do romance é dramatizado, recurso que não apresenta propriamente novidade, mas que abre espaço para se esvaír a dicotomia entre sujeito e objeto do conhecimento. A história do livro é a história da pesquisa jornalística empreendida por Carvalho para esclarecer o mistério que cerca o suicídio do antropólogo Buell Quain, ocorrido durante uma missão junto aos índios Trumai, na vigência do Estado Novo. A exemplo de Arguedas, a missão em que se empenhava Quain se traduzia no desejo de impedir, através da escrita, o desaparecimento da cultura dos Trumai. E também em uma atividade terapêutica, uma vez que, nas palavras de um dos narradores do romance, “o livro que escreveria sobre eles seria uma forma de mantê-los vivos, e a si mesmo”.¹⁶ A viagem empreendida pelo antropólogo teria como motivação encontrar um lugar no qual houvesse a possibilidade da escolha da identidade, mas, no Brasil, ele se depararia com a realidade considerada infernal da orfandade indígena, a necessidade desesperada da expansão dos

¹⁵ MOREIRAS, Alberto. *Op. cit.*, p. 242. Nesse sentido, o autor afirma: “Não é que depois de *Los zorros* a etno-ficção ou a narrativa antropológica não sejam mais possíveis, mas que *Los zorros* se oferece como um texto decisivo no qual as condições da impossibilidade da ficção antropológica são mostradas como tal – condições de impossibilidade, isto é, na medida em que as fazemos depender da paralisia epistemológica, e não de motivos éticos ou mesmo políticos. *Los zorros* marca o fim teórico da etno-ficção antropológica porque a leva a um ponto de ruptura.”

¹⁶ CARVALHO, Bernardo. *Nove noites*, p. 58.



laços de parentesco através do pacto com estranhos, a obsessão, enfim, de encontrar um pai protetor e provedor, também manifestada na obra de Antonio Callado.¹⁷ Em *Nove noites*, o drama da falta de alguém capaz de exercer de fato a paternidade também é encenado no relato de vida construído tanto para Buell Quain quanto para Bernardo Carvalho. Fragmentos de cartas escritas pelo e para o antropólogo, assim como de depoimentos realmente concedidos por pessoas que com ele conviveram misturam-se a fatos ocorridos com o narrador-autor, cuja vida se expõe corajosa e despidoradamente. E ambos recusam-se a assumir o lugar do pai, um lugar que também se mostraria vazio em suas próprias histórias. Pode-se dizer que a viagem ao Xingu teria adquirido, para eles, o sentido de uma busca – seja do reencontro com o exótico, da visão de um paraíso tal como o conhecido quando criança pelo estrangeiro Quain ao lado do pai, seja, talvez, de uma explicação que fornecesse sentido às marcas deixadas no autor do romance por uma infância atormentada pelo inferno em que teriam se transformado as visitas às Reservas Indígenas, também ao lado do pai. Tal busca se mostra, evidentemente, fadada ao insucesso, uma vez que o gesto (auto)etnográfico, o exercício de fixação da memória própria e/ou alheia, se depara com a impossibilidade de se preencher as lacunas que inevitavelmente persistem em qualquer narrativa. Mas, se a orfandade é uma condição generalizada no romance, isso não significa que a assimetria das posições ocupadas na arena das trocas culturais não seja denunciada. Esse fato pode ser percebido pela citação abaixo, que, embora longa, merece ser deixada aqui registrada para dar testemunho dos impasses da representação na atualidade:

¹⁷ Em *Expedição Montaigne*. ao receber do jornalista Vicentino Beirão uma lição sobre o valor de cada nota do dinheiro arrecadado durante a viagem ao Xingu, seguida da doação de uma cédula de mil cruzeiros, o índio Ipavu acaba por compreender “que tinha, no Beirão, um pai” (p.52). A exposição da função paterna pode ser extrapolada para o âmbito da própria construção narrativa, uma vez que o autor acaba cumprindo a missão de representar os indígenas, expondo o limitado espaço que lhes cabe para o exercício de sua subjetividade. Afinal, em um Brasil que estava saindo de uma ditadura militar cujo projeto de desenvolvimento e de expansão da fronteira agrícola entrava em conflito com a preservação dos territórios indígenas, os nativos acabam sendo percebidos e representados como seres que deveriam ser tutelados, dada a inexistência de uma esfera social efetivamente dialógica, na qual eles pudessem falar por si mesmos. É evidente que, aqui, não se trata de criticar a posição assumida por um intelectual corajoso como Antonio Callado, mas, sim, de apontar os limites de tal sistema de representação nos dias de hoje. Para reconhecer a importância da intervenção do escritor na esfera da cultura, nos anos 70 e 80, consultar SANTIAGO, Silviano. *Nas malhas da letra*.



I ENECULT

Assim como os índios o adotam quando o recebem na aldeia, eles esperam que você também os adote quando vão à cidade. É uma relação aparentemente recíproca, mas no fundo estranha e muitas vezes desagradável. Não é uma relação de igual para igual, mas de adoção mútua, o que faz toda a diferença: na aldeia, você é a criança deles; na cidade, eles são a sua criança. Nunca vi ninguém tratar as crianças com tanto carinho e liberdade. De volta a São Paulo, depois da minha passagem pela aldeia, comecei a receber telefonemas a cobrar. Os índios me ligavam sempre que passavam por Carolina. Pediam coisas. Em geral, dinheiro. Não faziam a menor cerimônia. Como se agora fossem meus filhos. Os pedidos não tinham fim. Agora eu era o eterno devedor. De criança eu tinha passado a pai relapso a quem finalmente é dada a chance de reparar seus erros passados e sua ausência. É difícil entender a relação. São os órfãos da civilização. Estão abandonados. Precisam de alianças no mundo dos brancos, um mundo que eles tentam entender com esforços e em geral em vão. O problema é que a relação de adoção mútua já nasce desequilibrada, uma vez que a frequência com que os Krahô vêm aos brancos é muito maior do que a frequência com que os brancos vão aos Krahô. Uma vez que o mundo é dos brancos. Há neles uma carência irreparável. Não querem ser esquecidos. Agarram-se como podem a todos os que passam pela aldeia, como se os visitantes fossem os pais há muito desaparecidos. Querem que você faça parte da família. Precisam que você seja pai, mãe e irmão. [...] Essa relação paternalista é das mais incômodas e irritantes, e o próprio Quain sofreu esse constrangimento. Há quem tire de letra. Não foi o meu caso. Não sou antropólogo e não tenho uma boa alma. Fiquei cheio. A partir de um dado momento, decidi que não responderia mais aos recados que me deixavam, pedindo que eu ligasse sem falta na noite seguinte. A culpa provocada por essa decisão também me irritou, mas menos do que me ameaçava a idéia de que de uma hora para outra pudessem bater à minha porta. Antes de sair da aldeia, diante da minha recusa em ser batizado, Gersila se aproximou de mim, entre ofendida e irônica, e me jogou na cara que eu era como todos os brancos, que os abandonaria, nunca mais voltaria à aldeia, nunca mais pensaria neles. Jurei que não. Estava apavorado com o que pudessem fazer comigo (nada além de me cobrir de penas e me dar um nome e uma família da qual nunca mais poderia me desvencilhar). O meu medo era visível. Fiz um papel pífilo. E eles riram da minha



covardia. Jurei que não me esqueceria deles. E os abandonei, como todos os brancos.¹⁸

A impossibilidade de se produzir um relato capaz de garantir a bio-grafia do indivíduo ou da coletividade, a ausência de condições que restituam a integridade dos fatos acontecidos e da cultura de um povo, fazem com que a etno-ficção acabe se transformando em “autoficção”,¹⁹ ou talvez em “auto-etnografia”,²⁰ num movimento que registra a inviabilidade de construção de uma obra capaz de romper com a parcialidade de todo e qualquer saber. O suicídio do antropólogo constitui-se como gesto desesperado que expõe a inexistência de um lugar a partir do qual se possa alcançar uma posição exterior ao discurso: “Sua fuga foi resultado do seu fracasso. De certo modo, ele se matou para sumir do seu campo de visão, para deixar de se ver.”²¹ Se a objetualização do outro, assumida pela etno-ficção, acaba por se constituir num assassinio, também a dissolução da distinção entre sujeito e objeto se mostra letal, uma vez que, através dela, o sujeito simultaneamente se exhibe e se desintegra **na** narrativa.

Mas não se desintegra **a** narrativa. Permanecemos no âmbito do estético e a experiência de Arguedas, assim como a de Quain, já foi apropriada como literatura, mantendo-se o regime moderno da noção de autoria. Como pensar a possibilidade de romper esse limite, criando-se um espaço textual e político mais amplo de produção de novas subjetividades? É claro que não se pretende aqui dar uma resposta contundente a essa complexa questão, mas talvez seja o caso de, para não terminar melancolicamente, expor,

¹⁸ CARVALHO, Bernardo. *Op. cit.*, p. 108-109.

¹⁹ Darrieussecq, Marie. *Poétique*. Devo a Eneida Maria de Souza a indicação desse conceito, utilizado para um tipo de discurso no qual se constrói uma fabulação autobiográfica, falando de si, sob o pretexto de falar do outro.

²⁰ Por auto-etnografia compreende-se um tipo de discurso que combina autobiografia, a história da própria vida, com etnografia, o estudo de um grupo social particular. É definida como uma forma de narrativa do ‘eu’ que o integra em um contexto social mais amplo. Cf. REED-DANAHAY, Debora (Ed.). *Auto/Etnography: rewriting the self and the social*.

²¹ CARVALHO, Bernardo. *Op. cit.*, p.112.



ainda que com a necessária concisão, a possibilidade levantada por Moreiras de se pensar em um tipo de solidariedade mais horizontal, que não siga nem a ordem patriarcal nem a matriarcal e que, ao mesmo tempo, promova um afastamento da poética. Para o crítico, a solidariedade que se exige hoje é de ordem não-representativa, é uma suspensão do literário, é, enfim, uma recusa da narrativização, como teoriza Gayatri Spivak.²² No entanto, enredados em imagens de paraísos e infernos, na maior parte das vezes seguimos a contar a nossa história como se fosse a história de todos, a história dos indígenas calados pela nossa fala ou, no máximo, mantemo-nos fiéis a uma herança metalingüística e julgamos nos redimir pela via do sublime, insistindo ainda na representação da impossibilidade da representação. Em qualquer uma dessas alternativas, essas minorias vêm fechadas as possibilidades de participar de uma narrativa efetivamente dialógica, restando-lhes apenas, como ocorre hoje com as crianças subnutridas das tribos da cidade de Dourados, continuar nos entregando seus corpos, suas vidas. Para o bem da literatura.

Referências Bibliográficas

- ANDRADE, Oswald. *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo; Secretaria de Estado da Cultura, 1990.
- CALLADO, Antonio. *Concerto carioca*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- CALLADO, Antonio. *Expedição Montaigne*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- CALLADO, Antonio. *Quarup*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- CANDIDO, Antonio. Literatura e cultura de 1900 a 1945 (Panorama para estrangeiros). In: *Literatura e sociedade*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1975. p. 109-138.
- CARVALHO, Bernardo. *Nove noites*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- CUNHA, Eneida Leal. *Estampas do imaginário*. Rio de Janeiro: Departamento de Letras da PUC-RJ, 1993. p. 134-138. (Tese, Doutorado em Literatura Brasileira).
- DARRIEUSSECQ, Marie. L'autofiction: um genre pás sérieux. *Poétique*, Paris, n. 197, 1996, p.369-380.

²² SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Selected subaltern studies*, p.3-32.



- HOLANDA, Sergio Buarque. *Visão do paraíso*. 6 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- LIENHARD, Martín. *Cultura popular andina y forma novelesca*, Lima: Tarea Latinoamericana, 1981.
- MORAÑA, Mabel. Ideologia de la transculturación. In: *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Latinoamericana; Universidade de Pittsburgh, 1997. p. 137-145.
- MOREIRAS, Alberto. *A exaustão da diferença*. Trad. Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.
- NUNES, Benedito. *Oswald canibal*. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- O´GORMAN, Edmundo. *A invenção da América*. Trad. Ana Maria Martinez Corrêa e Manoel Bellotto. São Paulo: Ed. UNESP, 1992.
- ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978.
- RAMA, Ángel. *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI, 1982.
- REED-DANAHAY, Debora (Ed.). Introduction. In: *Auto/Ethnography: rewriting the self and the social*. Oxford: Berg, 1997. p.1-17.
- ROCHA, João Cezar Castro. Devorando Oswald. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 10.10.2004. (Caderno *Mais!*)
- SANTIAGO, Silviano. Prosa literária atual no Brasil. In: *Nas malhas da letra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p.24-37
- SOUZA, Laura de Mello e. O Novo Mundo entre Deus e o Diabo. In: *O diabo e a Terra de Santa Cruz; feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. p.21-85.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Subaltern Studies: Deconstructing Historiography. In: GUHA, Ranajit, SPIVAK, Gayatri Chakravorty (Ed.) *Selected Subaltern Studies*. New York: Oxford University Press, 1988. p. 3-32.

