



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA– UESB
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS CULTURA, EDUCAÇÃO E
LINGUAGENS

Elmo Jakson Silva Trindade Santos

OHIYESA, ENTRE DOIS MUNDOS: A NARRATIVA DE SI COMO RESISTÊNCIA

Vitória da Conquista

2023

ELMO JAKSON SILVA TRINDADE SANTOS

OHIYESA, ENTRE DOIS MUNDOS: A NARRATIVA DE SI COMO RESISTÊNCIA

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Cultura, Educação e Linguagens – PPGCEL, da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB, para a obtenção do título de Mestre em Letras: Cultura, Educação e Linguagens.

Área de concentração: Estudos Literários.

Linha de Pesquisa: Literatura e Interfaces.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Martins Valle.

Vitória da Conquista

2023

SANTOS, Elmo Jakson Silva Trindade

Ohiyesa, Entre dois Mundos: A Narrativa de si como resistência: Charles Eastman/ Elmo Jakson Silva Trindade Santos: orientador Ricardo Martins Valle. – Vitória da Conquista, 2025.

115 f.

Dissertação (mestrado – Programa de Pós-Graduação em Letras: Cultura, Educação e Linguagens) – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Vitória da Conquista, 2024.

Incluir referência F. 110-115

1. Letras Indígenas Contemporâneas. 2. Literatura Indígena. 3. Linguagem e Sociedade. 4. Identidade e Movimento. I. VALLE, Ricardo Martins (orientador). Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Programa de Pós-Graduação em Letras: Cultura, Educação e Linguagens. II. Ohiyesa, Entre dois Mundos: A Narrativa de si como resistência

Ficha catalográfica

Título em inglês: Ohiyesa, between two worlds: the narrative of self as resistance

Keywords: Charles Eastman; literatura indígena; memória; colonialismos

Área de concentração: Estudos Literários

Titulação: Mestrado em Letras

Banca Examinadora: Prof. Dr. Ricardo Martins Valle (orientador-presidente); Profa. Dra. Zamara Araújo dos Santos (titular); Profa. Dra. Adriana Maria de Abreu Barbosa (UESB); Profa. Dra. Livia Penedo Jacob (UERJ)

Data do Exame de Defesa: 18 de março de 2025

Programa de Pós-Graduação em Letras: Cultura, Educação e Linguagens

ELMO JAKSON SILVA TRINDADE SANTOS

OHIYESA, ENTRE DOIS MUNDOS: A NARRATIVA DE SI COMO RESISNTÊNCIA

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Ricardo Martins Valle
(Orientador)

Programa de Pós-graduação em Letras: Cultura, Educação e Linguagens, UESB

Profª. Dra. Zamara Araújo dos Santos
(Avaliadora interna)

Programa de Pós-graduação em Letras: Cultura, Educação e Linguagens, UESB

Profª. Prof. Drª Livia Penedo Jacob
(Avaliadora externa)

Programa de Pós-graduação em Letras, UERJ

Vitória da Conquista, 31 de março de 2025

À Rita Cristiane Pereira Ribeiro (Tiane) (In memorian). Não é fácil construir uma vida própria sem dispor de um modelo (Campbell, 1994).

AGRADECIMENTOS

Meu louvor e agradecimento a Deus, doador da vida e digno de toda adoração.

A realização deste trabalho não seria possível sem o apoio e incentivo de diversas pessoas que contribuíram e continuam contribuindo para o meu sucesso. A todos, expresso meu mais sincero agradecimento.

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Ricardo Martins Valle, pela oportunidade concedida, pela paciência, dedicação e pelas valiosas orientações ao longo de todo o processo. À Profa. Dra. Zamara Araujo dos Santos e à Profa. Prof. Dra. Livia Penedo Jacob.

À minha família, em especial os meus sobrinhos, Maria Heloisa Trindade e Rafael Trindade, pelo apoio incondicional e pela disposição em me acompanhar nas etapas mais desafiadoras deste trabalho.

Aos colegas de turma, em especial Claudinércia do Prado Souza, por compartilhar experiências, dúvidas e conhecimentos, tornando a jornada acadêmica mais rica e colaborativa. A Lídia, pelo apoio técnico.

Aos meus amigos, a profa. Dra. Zilda de Oliveira Freitas, Dr. Renildo de Jesus da Silva, Gileno Alves e toda a sua família, João Gabriel Gomes, Lindinalva Soares Maciel e toda a equipe da Escola Estadual João Pessoa, que me acompanharam, escutaram e incentivaram, mesmo à distância, nos momentos de incerteza.

Por fim, sou grato às instituições que apoiaram esta pesquisa, especialmente a Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia e o Programa de Pós-Graduação em Letras: Cultura, Educação e Linguagens, pelo suporte e pelos recursos oferecidos para a realização desta pesquisa.

A todos vocês, meu eterno reconhecimento e gratidão.

“Olhava Seus primos santees cheio de pena e ouviu suas histórias sobre os americanos que tinham tomado suas terras e os expulsados”. Touro Sentado

RESUMO

Esta dissertação se insere na perspectiva da Crítica Literária Contemporânea, e se propõe a contribuir com os estudos a partir da análise da obra autobiográfica de Ohiyesa, escritor indígena americano. Ohiyesa viveu em meados do século XIX, na região de Dakota, foi médico e escritor Sioux, sendo batizado como Charles Eastman, nome pelo qual ficou conhecido. Na literatura de resistência indígena americana, seu papel é destacado como símbolo de resistência cultural e espiritual. Por meio da narrativa de si, Ohiyesa vai de encontro à ideologia e ao discurso dominante daquela época, em que ao indígena pertencia apenas o arco e a flecha, mas Ohiyesa troca-os pela caneta, apropriando-se do discurso literário como retórica de sobrevivência. Desse modo, o escritor indígena ocupa um importante espaço no Movimento Indígena Norte Americano e sua literatura autobiográfica situa-se como movimento de resistência. Nesta perspectiva, esta pesquisa objetiva apresentar a obra de Ohiyesa, *From the Deep Woods to Civilization*, juntamente com *Memories of Boyhood*, analisando os desafios que foram enfrentados, visto que Ohiyesa viveu uma vida entre duas culturas. Assim, o interesse por tal *corpus* de estudo se dá em razão da influência do resgate do movimento cultural indígena, e tem como objetivo apresentar a obra de Ohiyesa ao público de língua portuguesa numa perspectiva cultural-filosófica pós-colonial, conforme Homi Bhabha, bem como com o conceito de relações de poder em Michel Foucault. Assim, quando analisamos o objeto de pesquisa sob a ótica cultural, o texto literário e autobiográfico é descrito numa abordagem qualitativa, de crítica histórica, procurando reconstituir os apagamentos e distorções do passado pela reinserção de fontes invisibilizadas nas dinâmicas da atualidade.

Palavras-chave: Charles Eastman; literatura indígena; memória; colonialismos.

ABSTRACT

This dissertation falls within the studies of Contemporary Literary Criticism, starting with the Literary Work of Ohiyesa, who lived in the mid-nineteenth century, in the Dakota region. In Native American resistance literature, the role of Ohiyesa, a Sioux physician and writer, baptized as Charles Eastman, is highlighted as a symbol of cultural and spiritual resistance. Through self-narrative he goes against the dominant ideology by exchanging the bow and arrow for the pen. In this way, Ohiyesa appropriates literary discourse as a rhetoric of survival. Ohiyesa occupies an important space in the North American Indian Movement, with his autobiographical literature as a resistance movement. From this perspective, this paper aims to present Ohiyesa's work as a response to the challenge of a life between two cultures. The work "From the Deep Woods to Civilization", together with "Memories of Boyhood". Thus, the interest for such a study corpus comes from the influence of the rescue of the indigenous cultural movement, and aims to present Ohiyesa's work to the Portuguese-speaking audience from a post-colonial cultural-philosophical perspective, according to Homi Bhabha, as well as with the concept of Power relations in Michel Foucault. Thus, when we analyze the object of research from a cultural perspective, the literary and autobiographical text is described in a qualitative approach, of historical criticism, seeking to reconstitute the erasures and distortions of the past by reinserting invisible sources in the dynamics of the present time.

Keywords: Charles Eastman; indigenous literature; memory; colonialisms.

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 – Dr. Charles Alexander Eastman.....	16
Imagem 2 – Charles Alexander Eastman, 1876.....	17
Imagem 3 – Dr. Charles Eastman.....	20
Imagem 4 – Elaine Goodale, esposa de Eastman, 1880.....	21
Imagem 5 – Oglala Teton Sioux, 1908.....	26
Imagem 6 – Massacre de Minessota.....	29
Imagem 7 – Apache Medicine Man, 1907.....	69
Imagem 8 – The Eagle Medicine Man.....	70
Imagem 9 – Cerimônia de Medicine Man, 1908.....	72

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	11
2 OHIYESA, ENTRE DOIS MUNDOS: A NARRATIVA DE SI COMO RESISTÊNCIA	15
2.1 Aspectos biográficos: Infância indígena <i>versus</i> vida adulta acadêmica.....	16
2.2 História do povo Sioux-Dakota.....	25
2.3 Recepção crítica de Eastman.....	29
3 O MITO E O CONTRA MITO DO DESTINO MANIFESTO.....	32
4 CONCEITO DE HIBRIDISMO NA AUTOBIOGRAFIA DE OHIYESA.....	39
4.1 Charles Eastman, Ohiyesa, e o hibridismo como resistência.....	47
5 A MÍDIA MAINSTREAM E O PROCESSO DE DESCONSTRUÇÃO DO NATIVO E O PAPEL DA AUTOBIOGRAFIA.....	54
5.1 Mecanismos de Poder, a autobiografia de Ohiyesa a partir das ideias de Michel Foucault.....	60
5.2 A linguagem midiática como microfísica de poder e a autobiografia de Eastman.....	63
6 MEDICINE MEN E A LITERATURA DE OHIYESA.....	69
7 CONCLUSÃO.....	77
REFERÊNCIAS	79

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho se propõe a apresentar os aspectos da composição do discurso autobiográfico e historiográfico que estão presentes na obra do escritor indígena norte-americano¹ Ohiyesa, a partir da perspectiva teórica de Michel Foucault, Maurice Blanchot e do pós-colonialista Homi Bhabha. Ohiyesa, que foi escritor e médico Sioux, batizado como Charles Alexander Eastman, se insere ao universo cristão convertendo-se ao cristianismo a partir da sua adolescência. Da obra de Ohiyesa, observamos a emergência de algumas questões relativas à narrativa de si como resistência cultural, à assimilação ao cristianismo como estratégia de sobrevivência e às técnicas de intervenção no interior da cultura hegemônica, que fortalecia o discurso de resistência anticolonial.

Desse modo, levantamos o seguinte problema: Como a trajetória de vida de Ohiyesa (Charles Alexander Eastman) reflete a intersecção entre autobiografia e historiografia, especialmente em relação à resistência cultural e à assimilação ao cristianismo, dentro do contexto das teorias de Foucault, Blanchot e Bhabha? A análise da autobiografia do escritor indígena permite compreender como as experiências individuais de assimilação e de resistências estão entrelaçadas com narrativas coletivas de identidade cultural indígena, questionando as formas de poder e de controle social, e evidenciando a luta pela preservação da cultura e da identidade diante das imposições hegemônicas. A hipótese, que elaboramos para responder às nossas inquietações, seria de que a narrativa autobiográfica de Ohiyesa pode ser compreendida como um ato de resistência cultural que desafiava a narrativa hegemônica, ao mesmo tempo que revela as complexidades da assimilação cultural e religiosa, funcionando como uma forma de subversão dentro da estrutura de dominação colonial, conforme sugerido pelas teorias de Foucault, Blanchot e Bhabha. Assim, questionamo-nos como estas dinâmicas se manifestam na escrita autobiográfica e qual seria o papel da reflexão crítica na formação destas narrativas?

A vida de Ohiyesa evidencia a presença do conflito cultural e religioso entre a cultura indígena e a cultura cristã ocidental branca, mostrando que a assimilação à cultura branca nem sempre significa perda total da identidade cultural dos indígenas, e que a resistência à conversão religiosa possibilitou que aspectos importantes da cultura indígena fossem

¹ Embora consideremos todos os habitantes dos Estados Unidos da América como *estadunidenses*, para simplificação na designação dos termos, utilizaremos a palavra norte-americano.

preservados e transmitidos para as gerações seguintes. Com o objetivo de tentar responder às indagações suscitadas, tomamos como escopo de estudo a vida do povo Sioux, ou Lakota, da região dos atuais estados de Montana, Wyoming, Dakota do Sul, Dakota do Norte e Nebraska, equivalente ao vasto território da bacia do Rio Missouri, por onde os Lakotah, conhecidos como Sioux pelos Cheyenne, mantiveram relações amistosas desde que estabeleceram contato no final do século XVIII.

Para tanto, além desta introdução, que traz um delineamento do objeto, a estruturação, o objetivo e a natureza da pesquisa, a sequência dos capítulos se inicia no segundo, com os aspectos autobiográficos de Ohiyesa, intitulado “Ohiyesa, entre dois mundos: A narrativa de si como resistência”. Neste segundo capítulo, realizamos uma análise da trajetória de vida de Ohiyesa desde os primeiros anos, nas *Red Woods*, até o momento em que ele se torna palestrante e acadêmico. Ainda no segundo capítulo, realizamos uma breve apresentação da história do povo Dakota e a chegada ao continente americano, da adaptação às guerras de extermínio, assim como trazemos um resumo da recepção crítica do texto autobiográfico. No terceiro capítulo, “O mito e o contramito do destino manifesto”, analisamos o discurso do invasor na posse da terra, bem como realizamos o estudo sobre o processo de criação do contramito desenvolvido no seio do discurso do colonizador pelo nativo. No capítulo seguinte, “Conceito de hibridismo na autobiografia de Ohiyesa”, apresentamos alguns dos conceitos de hibridismo, cuja análise será em torno do hibridismo como forma de resistência a partir do ponto de vista do teórico indiano Homi Bhabha. No quinto capítulo, intitulado “A mídia mainstream e o processo de desconstrução do nativo e o papel da autobiografia”, apresentamos o papel da reconstrução do nativo. Nessa sequência, a obra do filósofo Michel Foucault, bem como do teórico Maurice Blanchot, nos dará suporte para o estudo do mecanismo de poder do processo de aculturação e da destruição da cultura nativa. Já no último capítulo, exploramos o conceito da palavra “*medicine man*” na vida de Eastman, com o suporte da obra do mitólogo Micea Eliade. Outras fontes secundárias serão utilizadas nesta pesquisa, tais como: Said Ali, recortes da revista Dartmouth College Magazine, Peter Bourke, Nestor Garcia Cancline e outros de relevância para esta dissertação.

Esta pesquisa é de caráter bibliográfico e o estudo foi realizado a partir do método qualitativo, em que foi realizada leitura de textos teóricos e, posteriormente, a análise bibliográfica do texto autobiográfico do indígena Charles Eastman, o Ohiyesa. Sabemos que a pesquisa bibliográfica é um método de investigação que envolve a análise e interpretação de

fontes escritas, como livros, artigos ou outros documentos impressos ou digitais. Dessa forma, a pesquisa desta natureza nos possibilitou analisar e sintetizar as informações e desenvolver também o seu objeto. Assim, poderíamos considerar a nossa pesquisa como descritiva, analítica e crítica. Para isso, debruçamo-nos sobre a obra de Ohiyesa, particularmente em sua reflexão autobiográfica intitulada *From the Deep Woods to civilization* (1916). Por meio da pesquisa bibliográfica usada como suporte documental, empreendemos o estudo de temas que nortearam a autobiografia de Charles Eastman, sua relevância para a sua própria contemporaneidade e sua contribuição para a compreensão das questões atuais relativas à população indígena e suas interações com a sociedade envolvente.

Nesta pesquisa, buscamos elencar o quadro teórico e conceitual para sustentar as reflexões sobre a obra em questão. Logo depois, debruçamo-nos sobre o texto literário-historiográfico *From the Deep Woods to Civilization*. No levantamento bibliográfico secundário, com o qual temos conduzido a pesquisa qualitativa e exploratória, realizamos a coleta de produções acadêmicas sobre o autor procurando estabelecer a recepção crítica de sua obra ao longo do século XX. Em convergência com a perspectiva desta pesquisa, Minayo define o ato de pesquisar como o processo que se constitui de uma atividade científica básica, através da indagação e construção da realidade, e “nada pode ser intelectualmente um problema se não tiver sido, em primeiro lugar, um problema da vida prática” (Minayo, 2001, p. 17).

Chizzotti (2006) adverte que a pesquisa é um processo oportuno de formação concebida ainda como um aprendizado educativo de ampliação do conhecimento da realidade, o que dará suporte às decisões e garantirá uma unidade ideológica e ética entre o pensamento e a ação. Por meio da abordagem e levantamento qualitativo, neste caso, de matiz antropológica e sociológica, a pesquisa qualitativa é a denominação para uma “complexa e interconectada família de termos, conceitos e hipóteses” (Chizzotti, 2006), provenientes de várias disciplinas e áreas de conhecimento. É definida genericamente como: “[...] atividade determinada que coloca o observador no mundo. Consiste num cenário de práticas interpretativas que tornam o mundo visível” (Chizzotti, 2006).

Nesta perspectiva, a pesquisa qualitativa envolve uma abordagem interpretativa e naturalística do mundo, a qual permite uma melhor visualização do objeto investigado, centrando no ambiente e suas relações, pois esta modalidade de pesquisa é descritiva, investigativa e, principalmente, subjetiva, porque não isenta o pesquisador de suas próprias concepções, porém, ele esforça-se para descrever o observado de forma objetiva. A pesquisa

qualitativa também é entendida como capaz de "incorporar a questão do significado e da intencionalidade como inerentes aos atos, às relações, e às estruturas sociais, sendo estas últimas tomadas tanto no seu advento quanto na sua transformação, como construções humanas significativas" (Chizzotti, 2006).

Nestes termos, com base nos pressupostos metodológicos da pesquisa qualitativa e exploratória para o trabalho, buscamos “[...] levantar informações sobre o objeto de estudo, delimitando assim um campo de trabalho, mapeando as condições de manifestação desse objeto” (Severino, 2013, p. 107). Em consenso com Gil (2002), o levantamento bibliográfico é uma das formas mais comuns de se realizar a pesquisa qualitativa e exploratória.

Assim, a pesquisa procura discutir a complexidade, o jogo de poder, as contradições e os limites do processo de hibridização do discurso indígena de Charles Ohiyesa a partir de algumas questões que sua obra suscita. Seria justo questionar se ao usar o discurso híbrido como forma de resistência cultural, Ohiyesa teria sucumbido ao discurso colonial, conformando-se ao processo de etnocídio do povo Sioux? Ou, diferente disso, o modo como Ohiyesa experiencia o conflito cultural e religioso entre a cultura indígena e a cultura cristã ocidental demonstraria que a assimilação nem sempre significa perda da identidade cultural indígena? Podemos pensar que, paradoxalmente, a própria conversão é em sua obra e em sua vida uma forma de resistência à submissão à cultura cristã, porque permite que aspectos importantes da cultura indígena sejam preservados e, principalmente, que sejam reescritos os estereótipos que tornaram os Sioux provavelmente os mais conhecidos e odiados “índios” do “velho oeste”. Em grande parte, a ele se deve a composição de outra versão do passado indígena, divergente da anulação e da demonização dominante, justamente pelo fato de Ohiyesa publicizar as raízes culturais do universo em que nasceu, aproveitando-se do prestígio social adquirido no meio da cultura invasora hegemônica e utilizando suas ferramentas privilegiadas de produção de memória.

2 OHIYESA, ENTRE DOIS MUNDOS: A NARRATIVA DE SI COMO RESISTÊNCIA

No século XIX, a sociedade americana desenvolve uma visão conflituosa e estereotipada sobre os nativos americanos. Houve um momento em que intelectuais e estudiosos admiravam os indígenas por seu modo de viver de maneira harmoniosa com a natureza, a coragem, as crenças espirituais e a força como guerreiros. Todavia, o senso comum da maioria dos americanos, orientados principalmente pela opinião interessada de aventureiros, imigrantes e autoridades, representava os nativos americanos como bárbaros e selvagens. Exemplo disso, autores como Sheridan afirmam que “Índio bom é Índio morto” (Brown, 2021, p. 183). Ou Marc Ferro, que traz a seguinte frase de Theodore Roosevelt: “não chegarei a afirmar que índio bom é índio morto, mas afinal é esse o caso de nove entre dez deles, e eu não vou perder meu tempo com o décimo” (Ferro, 2004, p. 65).

Os nativos eram tidos como inferiores e considerava-se que as diversas culturas indígenas que surgiram e se desenvolveram na relação com o território estavam obstruindo o progresso do país. No século XIX, milhares de pessoas se mudaram para o Oeste em busca de novas oportunidades e riquezas. Surtos migratórios em busca de ouro, descoberto na Califórnia, no Oregon, cortaram o território Sioux em comboios de carroções e em caravanas. As estradas de ferro pontilharam de entrepostos comerciais e administrativos, povoações e fortes de regimentos de cavalaria da US Army.

À medida que expandiam, invadiam as terras dos indígenas americanos, roubavam sua liberdade, sua cultura e seu modo de vida, e, como consequência, os costumes dos povos originários foram modificados de maneira forçada. Assim também, a visão protestante puritana, cujos valores ajudaram a moldar a visão americana sobre democracia e liberdade, permitiu compreender o mito cristão e a força material da civilização branca como revelação providencial do Destino manifesto atribuindo à cultura europeia a missão, superior, de *civilizar* o mundo. Por essa razão, a invasão do “Oeste”, para Edward Said, tem paralelo com a dominação imperialista implementada no século XX, pois o Oeste dos EUA e suas

populações originárias foram tratados pelos americanos como um país do assim chamado Terceiro Mundo em termos de impacto cultural e imperialismo.

O teórico palestino explica como as representações culturais influenciaram a dominação e subjugação de povos nativos e suas culturas (Said, 2011). Dessa forma, seguindo o pensamento de Said, não havia possibilidade de que o nativo não sofresse o processo caricatural que danificou a sua imagem assim como a sua cultura. Esse processo abriu caminho para a quebra de tratados, substituição de nomes de lugares sagrados, criação de monumentos em locais considerados sagrados, como o Monte Rushmore na região de Dakota, nas Black Hills.

2.1 Aspectos biográficos: Infância indígena *versus* vida adulta acadêmica

Uma discussão profícua sobre a infância e a vida acadêmica de Charles Alexander Eastman, objeto deste capítulo, torna-se relevante tanto para o entendimento das questões e dos problemas apresentados no decurso da pesquisa quanto para o conhecimento sobre o autor, uma vez que não há literatura de Ohiyesa em língua portuguesa.

Imagem 1 – Dr. Charles Alexander Eastman



O médico e
americano

Fonte: Said (2011).

escritor norte-

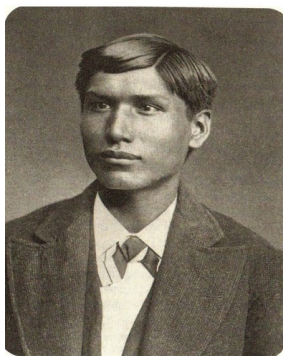
Charles Alexander Eastman obteve o nome indígena Ohiyesa, recebido na adolescência, em substituição ao seu nome de nascença que era Hadakah “The Pitiful Last” (O último Lamentável). Ohiyesa nasceu no inverno de 1858 próximo à Redwood Falls, Minnesota. Era filho do Many Lightnings, Dakota, que mais tarde assumiria seu nome de batismo cristão como Jacob Eastman, e da mestiça Mary Nancy Eastman, referida por ele

como “minha linda mãe”, e chamada de Demi-Goddess pelos indígenas Sioux por sua beleza extraordinária. Sua avó materna era descendente de Cloudman, líder Mdawakanton Sioux², e seu avô o artista e capitão Seth Eastman. Sua mãe Nancy morreu aos vinte e oito anos de idade ao dar à luz o futuro médico e escritor, que só mais tarde receberia o nome de Ohiyesa:

A minha mãe, que era conhecida como a mulher mais bonita de todos os Sioux de Spirit Lake e Leaf Dweller, estava perigosamente doente e um dos curandeiros que a assistia disse: ‘Surgiu outro medicine man, mas a mãe tem de morrer. Por isso, que ele tenha o nome de Mysterious Medicine’ (Eastman, 2021, p. 7-8).

Tal conceito de *medicine man*³ citado e “profetizado” no nascimento de Eastman, e relatado na sua autobiografia, significa aquele que cura, que resiste à invasão e mantém a tradição de seu povo. Assim, ao nascer, foi-lhe dado o nome de Hadakah, The Pitiful Last, (Eastman, 2018), que traduzido do inglês seria: “*O último lamentável*”. Anos mais tarde, seu avô mudaria seu triste nome para Ohiyesa, que significa Vencedor.

Imagem 2 – Charles Alexander Eastman, 1876



Fonte: Fonte: Said (2011).

De etnia Sioux Santee, Ohiyesa passou parte de sua infância nas *Redwood*, as Florestas Vermelhas a oeste do Rio Minnesota, e é proveniente de uma família de quatro irmãos e uma irmã, sendo ele o mais novo. Ohiyesa foi criado pela avó materna, Uncheedah

2 Os Sioux se dividiam entre diferentes “tribos”, grupos e subgrupos étnicos, tais como os Oglala, os Minneconjours, os Hunkpapa, Bruléx, entre diversas outras. Mdewakanton é um subgrupo dos Sioux Santee, ou Dakota. O termo “Sioux”, por sua vez, é a designação étnica exógena mais conhecida e geral que designa os grandes grupos Dakota (Santee), Lakota (Teton) e Nakota (Yankton). O termo “Sioux”, com o qual aquela grande nação se tornou amplamente conhecida no século XIX, origina-se da forma como os Cheyenne designavam os Lakota, seus aliados tradicionais desde o final do século XVIII. De maneira espelhada, a designação Cheyenne é a forma Sioux de referir-se ao povo Tsistsistas, uma das formas autodesignativas dos Cheyenne. Neste trabalho, transitamos entre as designações correntes desses grupos, seja pela conveniência do nome Sioux, amplamente vulgarizado além de originado numa designação amistosa, seja pela adequação do termo Dakota, seja ainda pela abrangência do termo Lakota, este último mais empregado hoje como forma autodesignativa geral para os Sioux (Brown, 2021, p. 54).

3 Este termo será explorado com mais detalhes mais adiante.

(o nome significa avó no idioma Sioux), a qual manteve uma posição de respeito e autoridade no meio da cultura Sioux. Sua avó ensinou-lhe diversas habilidades, além da importância da bravura e dos conhecimentos sobre a natureza, o que o preparou como um caçador e guerreiro de sucesso. Uncheedah foi definida por Ohiyesa como sendo a mais sábia e a mais perspicaz, mais do que muitos homens. Como afirma o próprio Eastman, “Uncheedah era mais apurada do que a maioria dos homens. As aptidões dos seus filhos não foram todas herdadas do pai; de facto, os traços familiares mais fortes provinham obviamente dela” (Eastman, 2021, p. 17). No decurso de vida, já como acadêmico e médico, ele usaria os ensinamentos de sua avó como habilidades para a vida adulta entre o mundo indígena e o mundo cristão, entre os quais transitou.

Como Hadakah e depois como Ohiyesa, ele viveu até os 15 anos de idade como uma criança Sioux, livre no território Dakota, entre o oeste do estado de Minnesota e o território Dakota, atuais Dakota do Sul e do Norte. Anos mais tarde, Ohiyesa assumiria o nome cristão ocidental Charles Alexander Eastman, o qual passaria a adotar quando abruptamente foi introduzido na cultura do homem branco, começando sua vida escolar aos 15 anos de idade, por vontade de seu pai, Jacob Ohiyesa – nascido Tawakanhdeota e conhecido como Many Lightnings. Seu pai ficou preso por três anos no Fort Snelling, Minnesota, como afirmam as palavras de Charles Eastman: “Supúnhamos e, de facto, fomos informados de que todos tinham sido enforcados. Era por isso que o meu tio, em cuja família eu vivia, me tinha ensinado a nunca poupar um branco dos Estados Unidos” (Eastman, 2001, p. 130). Logo depois, Jacob Ohiyesa recebeu o perdão presidencial de Lincoln após os três anos de prisão, como afirma Jorge Spencer: “Many Lightnings não tinha sido enforcado, mas tinha sido perdoado por Lincoln” (Heflin, 2000, p. 45)

O sobrenome de seu pai Jacob Eastman foi adotado de sua esposa falecida, Mary Eastman, conhecida na língua Sioux como “Wakantankanwin” (Heflin, 2000), como afirma Ruth J. Heflin: “O seu pai, originalmente Many Lightnings (Ite Wakanhdi Ota), se tornou Jacob Eastman depois de se converter ao cristianismo, adotando o sobrenome da sua falecida esposa como seu” (Heflin, 2000, p. 43). Ainda em vida, Charles Ohiyesa assimilaria a cultura ocidental a fim de preservar a cultura indígena e ao mesmo tempo servir de ponte⁴ entre os dois mundos em que viveu, entre os modos de vida indígena e os modos de vida ocidental, entre a vida livre Dakota, da grande nação Sioux, e a vida confinada da cidade, na periferia da

⁴ Este termo “ponte” foi usado pela primeira vez pelo pesquisador Rob Eshman, acadêmico da Dartmouth College nos Estados Unidos: “Ohiyesa estava destinado a se tornar uma das poucas pontes eficazes entre o vermelho e o branco em sua época (Dartmouth Alumni Magazine, 1981).

civilização cristã. Em muitos aspectos, sua vida representou um esforço de incorporação da cultura do opressor para a própria autopreservação. Podemos dizer que as estratégias de vida de Ohiyesa exemplificam muito claramente a hipótese de Homi Bhabha, segundo a qual “o processo de assimilação da cultura do opressor colonialista pelo oprimido faz parte do processo de sobrevivência do oprimido” (Bhabha, 1998, p. 241).

De uma forma muito consciente neste processo de assimilação, como afirma Bhabha, e a respeito de seu próprio papel e talvez de muitas das contradições desse mesmo papel de intermediário entre duas culturas em choque, Ohiyesa se colocaria como um dos arautos da transição pacífica entre a cultura indígena e a ocidental, o que significava substituir o arco e flecha da cultura de sua avó pela caneta e palavra escrita da civilização invasora.

Com efeito, no início de sua infância, Ohiyesa frequentava uma escola de missão indígena para os *Santee em Flandreau*, Nebraska, há 150 milhas das *Redwoods*, que, segundo o relato autobiográfico, poderia aprender a apreciar a ciência do homem branco e a língua inglesa. O escritor nos conta que o seu pai “[...] estava ansioso para que seus meninos aprendessem a língua inglesa [...]” (Eastman, 2001, p. 140) e, influenciado pelos Drs. Alfred Riggs e o Reverendo John P. William, passassem a praticar o cristianismo e “a dominar os segredos do homem branco” (Dartmouth Alumni Magazine, 1981). Ainda encorajado pelo Dr. Riggs, seguiria para a *Beloit College* em Wisconsin, Nebraska, equivalente ao que conhecemos como escola primária ou ensino fundamental. E ainda sob influência do Dr. Riggs, Ohiyesa, passa três anos no *Department of Knox College*, em Galesburg, Illinois, e em seguida, na *Dartmouth College*, localizada em *New Hampshire*, originalmente fundada como instituição para jovens indígenas, como afirma Eastman: “Numas férias de verão, na minha casa em Dakota, o Dr. Riggs contou-me a história do *Dartmouth College*, em *New Hampshire*, originalmente fundado como uma escola para jovens indígenas” (Eastman, 2001, p. 175). Após completar os estudos na *Dartmouth*, Ohiyesa, ingressou na *Kimball Union Academy* em *New Hampshire*, instituição na qual se graduou em medicina na *Boston University School of Medicine* em 1890. No período em que estudou no *Dartmouth College*, Ohiyesa tornou-se capitão do time de *rugby* e também foi premiado como excelente orador e estudante, segundo Rob Eshman: “Ohiyesa era capitão da equipe de *rugby*, campeão de atletismo na corrida de duas milhas, orador premiado e um aluno popular e excelente” (Eshman, 1981. p. 20-23).



Após

graduar-se

no

Dartmouth College, Ohiyesa adentra na *Boston University Medical School*. Em 1890, aos 32 anos, recebe seu grau de médico. Ao ser graduado, Ohiyesa assumiu posições de relevância em diversas instituições governamentais e não governamentais, como na *Bureau of Indian Affairs*, o Escritório para Assuntos Indígenas, ligado ao *Departament of Interior*, o Ministério do Interior. Foi médico do governo na *Pine Ridge Agency South Dakota*, de 1890 a 1893, conforme Rob Eshman: “Em outubro de 1890, chegou à Reserva de Pine Ridge, no Dakota do Sul, para aceitar a sua nomeação como médico da reserva” (Eshman, 1981, p. 20-23). E foi como médico que atuou particularmente no atendimento às vítimas do massacre de *Wounded Knee*⁵, que deixaria marcas profundas na alma indígena do Dr. Charles Eastman. Além disso, foi professor visitante (*outing agent*) na Carlisle Indian School, Pensilvânia, médico do governo americano na Crow Creek Agency em Dakota do Sul, escriturário da Revisão do Loteamento Sioux, escoteiro da América e presidente da Sociedade Indiana Americana.

No natal de 1890, Ohiyesa anunciou o seu noivado com Elaine Goodale, de Massachussets, de ancestralidade puritana, de acordo com as tradições indígenas: a união pela vontade dos noivos, apenas anunciada às famílias. Goodale foi pioneira como professora no Meio-Oeste americano entre os Sioux, e também foi poeta. Sua esposa conhecia o idioma Sioux fluentemente e veio a lecionar no Departamento Indígena do *Hampton Institute*, e em 1891 tornou-se superintendente da educação indígena para todo o território Dakota, onde passou três anos lecionando, lugar em que Ohiyesa também trabalhou. Segundo Eastman, em relação à docência da sua esposa, os “[...] seus métodos de ensino eram simples e diretos [...]” (Eastman, 2001, p. 229). Assim, na crise advinda do Movimento *Ghost Dance*, os laços entre os dois foram estreitados. O casamento foi oficializado numa cerimônia católica, na Igreja da Ascensão em Nova York, em julho 1891.

Imagem 4 – Elaine Goodale, esposa de Eastman,



Fonte: Fonte: Said (2011).

Em 1911, foi convidado a representar o indígena norte-americano no *I Universal Races Congress*, em Londres. Conforme ele mesmo relatou: “Fui convidado a representar os índios norte-americanos no Primeiro Congresso Universal das Raças, em Londres, Inglaterra, em 1911” (Eastman, 2001, p. 229). Logo em seguida, tomou parte de círculos acadêmicos, como relatado por Eastman: “Uma ocasião muito agradável para conhecer homens e mulheres ilustres na literatura foi o banquete oferecido a Mark Twain no seu septuagésimo aniversário” (Eastman, 2001, p. 190).

Ohiyesa, ao mudar-se para St. Paul, Minnesota, abriu um consultório particular e se tornou um representante nacional da Young Men's Christian Association” (YMCA) – Associação cristã de moços, organizando cerca de 43 novos capítulos da YMCA em todo o país. Em 1897, ele foi para Washington, D.C., para defender o direito dos indígenas. Mais tarde, ele retornou ao serviço público como médico do governo no Serviço Indígena e publicou vários livros e artigos sobre saúde e educação dos nativos americanos e sobre a religião tradicional e o folclore dos Sioux.

Ohiyesa foi nomeado Inspetor Indígena dos EUA pelo *Presidente Coolidge*. Um comitê internacional o escolheu para representar os indígenas americanos no Primeiro Congresso Universal de Raças em Londres em 1911. Ele retornou à Inglaterra em 1927 para dar palestras em Oxford, Cambridge, e outras universidades britânicas. (Dartmouth Alumni Magazine, 1984).

Charles foi testemunha ocular de tragédias e massacres com os indígenas que ajudariam a moldar sua cosmovisão, como o famoso massacre de *Wounded Knee*, que o encorajou à luta pacifista. Tais lembranças não deveriam ser esquecidas, mesmo que traumáticas. Para Homi Bhabha, em contextos como esse “esquecer o trauma é ser amoral e amnésico” (Bhabha, 2011, p. 78).

Como escritor e palestrante, Ohiyesa foi autor de diversas obras, tais como: (Memories of an) *Indian Boyhood*, autobiografia *Old Indian Days*, lendas (McClure, 1907); *Wigwam*

Evenings: Sioux Folk Tales Retold, lendas, em coautoria com a esposa; *The Soul of the Indian: An Interpretation*; *The Indian Today: The Past and Future of the Red American* (Doubleday-Page, 1915); *From the Deep Woods to Civilization: Chapters in the Autobiography of an Indian*, autobiografia.

Ohiyesa foi um crítico declarado em relação aos assuntos referentes ao seu povo. Nunca deixou os problemas particulares de sua comunidade, nem tampouco permitiu que questões pessoais interferissem na luta pelos direitos dos indígenas. Jamais se colocou como vítima, mas como participante. Desse modo, em meados do séc. XIX e início do XX, a problemática indígena era uma questão complexa e controversa. Melhor dizendo, um sistema colonialista, em ascensão econômica, foi capaz de aculturar e destruir culturas nativas, como narrado por Sidney Lens:

Nem os homens brancos, quase todos imigrantes recentes obcecados por sonhos de terras ou ouro, nem as estradas de ferro atravessando o continente em busca de lucros fantásticos, iriam esperar. Ocuparam terras destinadas aos índios por tratados consagrados, devastaram seus campos de caça, mataram suas fontes de alimento. Quinze milhões de búfalos da pradaria, fonte principal de alimentos, vestimentas e outras necessidades para várias tribos foram sistematicamente destruídos por caçadores brancos (Lens, 2006, p. 216).

Dessa forma, esse processo catastrófico foi sem paralelos para os povos das pradarias, pois a cultura nativa estava muito ligada aos enormes rebanhos de búfalo nativo americano, conforme Brown também descreve (Brown, 2021, p. 271). Sua cultura, sua alimentação, suas vestimentas e suas moradias dependiam do manejo da caça e da manufatura do couro, como atesta a presença de 225 mil nativos nesta região (Lens, 2006, p. 217).

Seguindo as informações elencadas por Lens, Dee Brown, em sua obra *Enterrem meu coração na curva do rio*, reproduz falas de lideranças que demonstram clareza da ameaça a que estavam submetidos: “Essas estradas afugentaram toda nossa caça – disse um – Quero que parem a estrada do Rio Powder” (Brown, 2021, p. 154). Assim, ignorando tais apelos, o governo americano, a fim de garantir crescimento econômico, criaria estereótipos e um mitologema⁶ que dariam bases para o genocídio nativo.

Dessa maneira, a sociedade americana criara uma visão conflituosa e estereotipada sobre os nativos americanos. À vista disso, havia uma admiração pelos indígenas, por parte de intelectuais e estudiosos, por sua maneira de viver em harmonia com a natureza, sua coragem, suas crenças espirituais e sua força como guerreiros. Por outro lado, o senso comum da

⁶ Um mitologema pode ser definido como a unidade básica identificável dentro de um conjunto de narrativas míticas, que é constantemente reinterpretado, reestruturado e adaptado, mas que mantém a essência da narrativa original. Trata-se de um padrão arquetípico que, ao ser enriquecido com características específicas de uma cultura, resulta na formação de um mito. Na obra *O herói de mil faces*, Joseph Campbell explora este conceito.

maioria dos americanos, orientado principalmente pela opinião interessada de aventureiros, imigrantes e autoridades, representava os nativos americanos como bárbaros selvagens, como afirmam as terríveis e imortais palavras do Gal. Tidos, que os caracterizavam como inferiores, e mais do que isso, que as diversas culturas indígenas que surgiram e se desenvolveram na relação com o território estavam obstruindo o progresso do país.

A obra de Eastman, de gênero autobiográfico, dá-nos uma demonstração do ideário indígena, pensamento que entra em choque com o pensamento colonial num período colonialista, uma vez que os americanos trataram o Oeste como colônia. Esse choque de cultura cria dois pontos importantes. O primeiro é o domínio cultural da cristandade ocidental, o que marcaria o apagamento da cultura nativa: é o que Báez classifica como “transculturação e etnocídio” (Báez, 2010, p. 308). O segundo é o que Albert Memmi vai chamar de “contramito”: “Ora, entre eles eu me sentia melhor. Enquanto me obstinava a desmontar os mitos propostos pela colonização, eu não podia aprovar complacentemente os contramitos surgidos no seio do colonizado” (Memmi, 2021, p. 20).

Homi Bhabha classifica como *mímica*⁷ o conceito no qual reconhece a complexidade das interações culturais bem como a estratégia que os colonizados utilizaram para resistir ao poder do colonizador, uma camuflagem, a qual o teórico indo-americano conceitua como ambivalência. Ambos os conceitos serão utilizados nesta pesquisa, uma vez que corroboram o conflito entre o colonizador e o colonizado, o nativo, estratégia complexa de reforma que se apropria do “Outro” como função estratégica (Bhabha, 2013), pois da *mímica* emerge um modo de representação, um modo de arremedo, “A *mímica* repete, mais do que re-apresenta” (Bhabha, 2013). Ao mesmo tempo, Bhabha chama a *mímica* de ameaça ao discurso dominador, visão dupla que também desestabiliza sua autoridade colonial (Bhabha, 2013). Ohiyesa se apropria dessa estratégia, da *mímica*, como forma de resistir à invasão

⁷ Do verbo *mímeisthai*, o conceito de *mimesis* para Aristóteles constitui um princípio para a reflexão estética com um valor ontológico como referência para a compreensão do fenômeno artístico. Era a dialética das artes particulares. Estava ligada à arte poética que exerce um papel importante no que tange à *mimesis*, e dessa forma o filósofo define o homem como o mais imitador dos viventes, e a poesia, por fim, como algo que deriva do caráter mimético do ser humano. Ou seja, para Aristóteles *mimesis* é o próprio fundamento da obra de arte, desta maneira, o poeta poderia recriar ações no processo por meio da imitação na poesia. Para Platão, no entanto, a *mimesis* detém uma carga negativa: é simulacro. Tal imitação causaria um efeito sobre as afeições do espectador, chamado de efeito de faculdade cognitiva. Desse modo, a *mimesis* não existe apenas para reproduzir, mas para produzir efeitos próprios. Para Aristóteles, a *mímica* era uma forma de arte que envolvia a imitação dos gestos, expressões faciais e movimentos corporais de personagens ou situações. Na sua obra *Poética*, Aristóteles discute sobre as diferentes formas de arte, incluindo a tragédia, a comédia e a *mímica*. Segundo ele, a *mímica* era uma forma de drama que retratava ações por meio da linguagem corporal, sem a utilização da palavra falada. Esta forma de arte era considerada uma imitação da vida real e era popularmente apresentada em espetáculos teatrais na Grécia Antiga. Aristóteles via a *mímica* como uma maneira de entreter e emocionar o público, bem como de transmitir ensinamentos e virtudes morais.

colonizadora, e o próprio ato de viver entre dois mundos, duas culturas, demonstra esta estratégia. Enquanto resistência, um processo de recusa, “[...] a mímica emerge como a representação de uma diferença que é ela mesma um processo de recusa” (Bhabha, 2013, p. 146).

Esse processo de recusa produz no colonizado uma articulação e reforma e, ao mesmo tempo, efeito perturbador no poder colonial. Dessa forma, a estratégia metonímica produz o significante da mímica colonial como o afeto do hibridismo, simultaneamente, um modo de apropriação e de resistência, do disciplinado para o desejanter. Para o teórico indiano, a mímica causa um efeito perturbador e profundo no discurso colonial, ao mesmo tempo ameaça os chamados “saberes normalizados” bem como os poderes disciplinares (Bhabha, 2013). Eastman, na autobiografia de si, produz a ambivalência porque, como sujeito colonizado, nunca é completamente apostado ao colonizador, ou seja, Ohiyesa marca o conflito entre o colonizado e o colonizador.

Como objeto discriminado, a metonímia da presença se torna o suporte de um voyeurismo autoritário, para melhor exhibir o olho do poder. Depois, quando a discriminação se transforma na asserção do híbrido, a insígnia da autoridade se torna uma máscara, um arremedo (Bhabha, 2013, p. 174).

Na medida em que o invasor construiu uma imagem perversa e distorcida daqueles que sofreram a invasão, Ohiyesa apresenta sua autobiografia como retórica de sobrevivência, não por meio do patrulhamento ideológico, radical, mas pelo processo de hibridização, como “ponte” de negociação, uma articulação, como defende Bhabha (Bhabha, 2013, p. 78). Alfredo Bosi afirma que “o patrulhamento ideológico” turva a visão crítica (Bosi, 1992), fato que não aconteceu com o Eastman, o militante, nesse processo de resistência “secundária” ideológica. Isso significa que o cristianismo instrumentalizado pelo branco como Mito Invasor (Destino Manifesto)⁸ do Oeste foi usado por Ohiyesa para explicar o processo de resistência nativa.

Ou seja, Ohiyesa obteve uma influência cristã, como é descrito pelo próprio autor:

⁸ É uma doutrina que motivou os norte-americanos a expandirem seus domínios pela América do Norte. Foi usada para justificar ações imorais e genocídios, principalmente com os nativos. Baseava-se na crença de que a expansão territorial era vontade divina, era a Divina Providência (Lens, 2006, p. 24). À medida que os norte-americanos decidiram que precisavam de mais terras, instrumentalizaram sua crença de raça e religião superiores para racionalizar a expulsão dos nativos de suas terras. O termo diz que o Deus cristão fez do povo norte-americano os legítimos proprietários das terras, mesmo das terras que pertenciam a outros, porque eram o povo destinado. Eles precisavam espalhar a sua religião, democracia e capitalismo tanto quanto pudessem, independentemente do custo para os povos indígenas.

“Observei que o meu pai lia um livro em voz alta todas as manhãs, seguido de uma canção e de uma oração muito estranhas” (Estman, 2001, p. 135), no entanto, mesmo observando cristãos que matavam e exterminavam povos nativos, ele nunca os atacou, mas se colocou como “ponte”, absorveu parte da cultura do invasor com o propósito de desfazer o estereótipo perpetrado pelo branco. O não patrulhamento ideológico levou Ohieysa a focalizar o oprimido, seu povo, que pelos idos de 1900 era o grupo constituído dos mais pobres e de menos sucesso da população americana, segundo artigo da Dartmouth Alumni Magazine (Eshman, 1981).

É nesse sentido que Charles Eastman, como militante, mesmo que não participando da militância radical da causa indígena, a exemplo de Fanon, recorre à narrativa de si como retórica de sobrevivência, em outras palavras, Jacob Ohiyesa aconselha o filho a trocar a “flecha e o arco” pela caneta, isto é, a hibridizar-se, como descreve Homi Bhabha, assumindo uma voz dupla e um duplo sotaque ao afirmar, mais tarde, que: “Renunciei finalmente ao meu arco e flechas pela pá e caneta” (Eastman, 2001, p. 172).

Desse modo, ao analisarmos a vida de Ohiyesa 160 anos após seu nascimento, numa visão pós-moderna e dentro das chamadas culturas híbridas, podemos chamá-lo de “Homem entre Mundos”, visto que esteve entre ambas as civilizações, nativa e branca, sem, no entanto, pertencer a nenhuma delas, isto é, educado como indígena e nos círculos do *establishment* branco euro-americano, se dedicando às necessidades médicas, legais e espirituais de seu povo. Ohiyesa era um novo tipo de guerreiro indígena para uma nova era.

2.2 História do povo Sioux-Dakota

A teoria mais aceita sobre a chegada dos nativos indígenas ao continente americano, por antropólogos e cientistas, embora outras teorias tenham sido levantadas, é a jornada através do “Estreito de Bering”, uma ponte entre a Sibéria e o Alasca, região hoje submersa, datada de 40.000 anos atrás durante o chamado período pleistoceno até o último período glacial, chegando ao Canadá até os Estados Unidos (Satterlee, 1967) Esta teoria sugere que uma área de quase dois mil quilômetros de norte ao sul entre dois continentes tenha sido afetada pelo glaciário que proporcionou uma rota na costa ocidental entre Canadá e Estados Unidos. Os primeiros exploradores espanhóis acreditavam numa lenta migração dos nativos vindos da Ásia dois milênios antes até o continente americano. Um século mais tarde, Vitus Bering, um navegante dinamarquês, descobriu o estreito, que leva o seu nome “Estreito de Bering” (Adovasio; Page, 2002)

A Nação Mohawk vivenciava os invernos na América do Norte há mais de 33.000 mil anos, coincidindo com a teoria científica moderna sobre a passagem pelo estreito de Bering (Enciclopédia, 2018). Outras teorias levantadas sobre a origem do homem no novo mundo, em meados do século XIX, foi a teoria oceânica/deriva continental em que as tribos perdidas de Israel teriam dado origem aos “Peles Vermelhas” da América do Norte, explorada por pesquisadores e exploradores espanhóis, especialmente puritanos e Mórmons. *O Livro de Mórmon* (1829-30), por exemplo, construiu uma pré-história americana completa para os povos indígenas, colocando-os diretamente dentro da tradição das tribos perdidas” (Deloria, 2002).

Philippe Deloria, na obra *Blackwell Companions to American History*, aborda a teoria das “tribos perdidas de Israel” explorada por pesquisadores e exploradores, bem como outras que sugeriam que os “Peles Vermelhas” provinham de “brancos”, consequência de uma expedição galesa. Assim também, outros pesquisadores procuravam as origens dos indígenas entre os gregos e egípcios, como comenta Deloria: “no início do século XIX, o artista George Catlin sugeriu que os Mandans foram ‘brancos’, os sobreviventes de uma expedição galesa. Historiadores mais tarde iriam procurar origens entre os nórdicos, gregos, egípcios e outros” (Deloria, 2002).

Imagem 5 – Oglala Teton Sioux, 1908



Fonte: Said (2011).

Dessa forma, a nação Dakota/Sioux é um grupo de nativos que totaliza onze nações falantes da língua proveniente do Siouan/Sioux. Os Sioux se dividiam entre diferentes “Nações”, grupos e subgrupos étnicos, tais como os Oglala, os Minneconjours, os Hunkpapa, Brulé, entre outros. Mdewakanton é um subgrupo dos Sioux Santee, ou Dakota. O termo “Sioux”, por sua vez, é a designação étnica exógena mais conhecida e geral que designa os grandes grupos Dakota (Santee), Lakota (Teton) e Nakota (Yankton). O termo “Sioux”, com o qual aquela grande nação se tornou amplamente

conhecida no século XIX, origina-se da forma como os Cheyenne designavam os Lakota, seus aliados tradicionais desde o final do século XVIII. De maneira espelhada, a designação Cheyenne é a forma Sioux de referir-se ao povo Tsistsistas, uma das formas autodesignativas dos Cheyenne. Nesta pesquisa, transitamos entre as designações correntes desses grupos, seja pela conveniência do nome Sioux, amplamente vulgarizado além de originado numa designação amistosa, seja pela adequação do termo Dakota, ou ainda pela abrangência do termo Lakota – este último mais empregado hoje como forma autodesignativa geral para os Sioux (Brown, 2021, p. 54).

Os Santee viviam nas regiões florestais do Leste, praticando uma agricultura mais intensiva e caçando em menor escala. Outros três dialetos, como o Dakota, eram falados entre as nações Santee Sioux Nakota, os Yakanton e Lakota, entre os grupos teton. Ocupavam a costa marítima próxima à Carolina do Norte às margens do rio Santee e estabeleceram vilas em Ohio e Indiana. Algumas dessas nações cultivaram agricultura de subsistência, mas basicamente viviam da caça do bisão.

Com a chegada dos colonos europeus, essas nações foram empurradas para o Oeste e passaram a residir na região dos Grandes Lagos no estado de Minnessota, nos anos de 1600s. Durante esse período, o contato com comerciantes e missionários europeus torna-se intenso e partir deste momento histórico, segundo James L. Satterlee, começa o processo de aculturação destas nações. Heróis como Nuvem Vermelha, Cavalo Louco, Touro Sentado e Ohiyesa pertenceram à nação Dakota/Sioux. Os Sioux do Oeste, Os Tetons e Yankton, se adaptaram para a vida nômade enquanto os Sioux do Leste, os Santee, foram sedentários. Ohiyesa pertenceu à nação Sioux Santee, a qual permaneceu na área central de Minnessota.

De maneira geral, a maior parte da região oriental que futuramente se tornaria o Dakota do Norte foi reivindicada pelos Dakotas. Os Yanktonais ocupavam uma ampla área entre os rios James e Missouri, enquanto os Lakotas estavam distribuídos nas terras a oeste do Missouri. É importante notar que essas áreas não eram habitadas de forma exclusiva por um único grupo. Por exemplo, muitos Dakotas e Lakotas se uniram aos seus parentes Yanktonai na caça ao búfalo.

Com a adaptação do estilo de vida semiagrícola dos Dakota ao cavalo, surgiram características associadas ao nomadismo. A tenda se tornou a nova forma de moradia; o travois, adaptado do cão para o cavalo, tornou-se o meio de transporte de pertences. A agricultura perdeu um pouco o seu grau de importância, pois a caça de búfalos, suplementada pela coleta de produtos como frutas vermelhas, nabos, tornou-se o principal meio de sustento. Enquanto os 'Sioux do Oeste' estavam envolvidos nessa transição para um estilo de vida

nômade, os 'Sioux do Leste' (Santee) continuaram a residir na área central de Minnesota. Os Santee receberam seu nome (Santee, faca) em razão da proximidade com o Lago Mille Lacs no Norte de Minnesota (Mille Lacs tinha o formato de uma faca). Gradualmente, durante a década de 1700, os Santee foram empurrados cada vez mais para o Oeste em Minnesota pelos nativos Chippewa, e por volta de 1783, já se localizavam ao longo das nascentes dos rios Minnesota e Red perto do Lago Traverse (Satterlee; Malan, 1967).

A economia dos Santee era baseada na agricultura familiar, atividade realizada pelas mulheres, que também cuidavam dos filhos e coletavam alimentos. Os homens desempenhavam papéis de caçadores, pescadores e guerreiros, tendo em vista que a agricultura era considerada uma tarefa feminina, segundo Dr. James Satterlee, em *History and acculturation of the Dakota Indian*. As principais culturas cultivadas eram milho, feijão e abóbora, além da coleta de arroz selvagem. Diferentemente dos Teton e Yankton, que usavam tipis portáteis, os Santee construíam moradias permanentes chamadas tipi-tonka, feitas de casca de árvore e com telhado de duas águas, além de utilizarem também o tipi (Satterlee; Malan, 1967). Outro aspecto diz respeito à religião, pois os Santee, assim como os Tetons e Yanktons, acreditavam na igualdade entre os seres humanos e outras formas de vida.

Na questão governamental, ao contrário dos tiyospayes dos Tetons e Yanktons, que eram mais independentes em sua estrutura, os clãs Santee eram interdependentes devido ao seu estilo de vida sedentário. Cada clã tinha um wakicun, ou conselheiro, que o representava no conselho da banda em que todos os wakicun tinham voto igual nas decisões. Para eventos como caçadas e batalhas, chefes temporários eram eleitos com base em suas qualidades de sabedoria e habilidades pessoais (Satterlee; Malan, 1967).

Uma série de conflitos entre governo americano, colonos e índios por territórios, que durante milênios pertenceram aos nativos Dakotas, Sioux, deu início, em meados do século XIX, a alguns conflitos bastante famosos pela brutalidade e covardia de seus comandantes. Uma dessas expedições que deu origem a várias batalhas foi a “Sally Expedition”, comandada pelos Generais Henry H. Sibley e Alfred H. Sully, em 1862, conhecida como o “Massacre de Minnessota”, na qual foram massacrados centenas de nativos que viviam a oeste do rio Missouri no verão de 1863. Assim, milhares de Dakotas YakaYankonais e Tetons, mesmo após resistência, foram massacrados pelo exército americano.



People Escaping from the Indian Massacre of 1862, In Minnesota, at Dinner on a Prairie. Photographed by one of the party.

Fonte: Nelsson Atkins (1920)⁹.

2.3 Recepção crítica de Eastman

Conceição Evaristo (2009) nos ensina que devemos estar cientes de que a literatura não pode ser considerada como um fiel retrato da sociedade em que é produzida, e que o discurso literário não nasce e não circula imune e impune ao meio em que foi criado. Mesmo conscientes de tais determinações materiais e históricas, sabemos também que “o sujeito autoral acaba por colocar no texto sinais reveladores da constituição de uma sociedade em determinado momento histórico” (Evaristo, 2009, p. 19). Deste modo, é possível capturar por meio das linhas e das entrelinhas os sinais ou marcas textuais, os modos de vida da sociedade, os pensamentos da época, razão pela qual consideramos que, a partir da leitura do texto autobiográfico de Ohiyesa, seria possível compreender, mesmo que pouco, a sociedade em que o autor e médico estava inserido.

A recepção crítica sobre a produção literária de Charles Eastman, Ohiyesa, reflete a leitura feita pela visão de acadêmicos e pensadores, bem como indígenas e leitores comuns, conforme o olhar e o contexto de seu tempo. Nosso intuito é descrever como os acadêmicos e os pensadores do século XIX e meados do século XX e os leitores contemporâneos receberam e interpretaram a obra de Ohiyesa. Dessa forma, traremos comentários e análises de escritores e pensadores contemporâneos sobre o médico Sioux, tais como Raymond Wilson, acadêmico da Dartmouth College, Philipe J. Deloria e Vine Deloria Jr, Ruth J. Heflin, escritora estadunidense, autora da obra *I Remain Alive*, Elizabeth Cook Lynn, acadêmica da tribo Crow, Rob Eshman, editor chefe da Alumni Magazine, Elaine Goodale Eastman, poetisa, educadora, ativista pelos direitos dos nativos norte-americanos e esposa de Ohiyesa, bem como artigos da Dartmouth Alumni Magazine. Assim, a recepção crítica de Ohiyesa inicia-se nas primeiras décadas do século XX e transcorre ao longo do século XX, confrontando-se com a visão estereotipada da literatura midiática acerca da cultura e do modo de vida indígena norte americano.

No século XX, escritores como Vine Deloria Jr., acadêmico, escritor nativo norte-americano e ativista, autor de obras como *Deus é vermelho*, *Custer Died for your sins*, trazem

⁹ Disponível em: <https://art.nelson-atkins.org/objects/51780/people-escaping-from-the-indian-massacre-in-minnesota>. Acesso em: 16 maio 2025.

a discussão sobre a obra de Eastman, sua autobiografia, bem como a influência de Ohiyesa na literatura nativa do país. Em sua crítica, Deloria destacou a influência de Eastman, assim como a atuação do médico Sioux na sociedade e literatura norte-americana. Deste modo, o acadêmico e autor, conhecido por seu trabalho sobre a história, literatura e cultura indígena, discute e contextualiza a obra de Ohiyesa no cenário local do país.

Elaine Goodale Eastman, poetisa, educadora, ativista pelos direitos dos nativos norte-americanos de origem puritana, conhecedora do idioma Sioux e esposa de Ohiyesa, destaca a dualidade cultural do escritor indígena ao enfatizar a perspectiva única e imprescindível do médico Sioux ao abordar discursões sobre os direitos dos nativos. Assim também, Goodale destacava a sua sabedoria, a espiritualidade e resiliência, bem como realçou a sua história de vida como um testemunho poderoso da capacidade dos nativos norte-americanos de se adaptarem e prosperarem.

Ruth J. Heflin, escritora estadunidense, percorre as contribuições literárias de Ohiyesa como proeminente escritor nativo norte-americano do final do século XIX e início do século XX. Heflin salienta como Eastman, através de suas obras literárias, criou uma ponte entre as culturas nativa e ocidental, impactando significativamente a literatura e o pensamento literário e social norte-americano.

Na Dartmouth College, localizada em Hanover, New Hampshire, Estados Unidos, na qual Ohiyesa foi aluno, turma de 1887, o médico Sioux entra no Hall da fama retratado no quadro de “Katzieff” na galeria da fama. Ohiyesa é retratado como talentoso escritor, autor competente e um orador eficaz (Dartmouth Alumni Magazine, 1929). A Dartmouth Alumni Magazine, de outubro de 1984, classifica Ohiyesa como um “winner lost is found” [O Vencedor perdido é encontrado]. Ou seja, aquele que viveu entre dois mundos, de grandes desafios.

Os livros do Dr. Ohiyesa foram traduzidos para várias línguas, entre elas, o russo, polaco, checo e, mais recentemente, para o português. A *Boston University* o denomina como um honrado aluno e exímio orador. Rob Eshman, editor chefe da *Alumni Magazine*, antropólogo e autor do artigo “Strange in the Land”, descreve Ohiyesa como “ponte” entre dois mundos, e segundo Eashman, o escritor Sioux obteve uma das maiores reputações e influência na sociedade branca e premiado com a medalha “*Indian Council Fire*”, umas das maiores honrarias recebidas por um indígena norte-americano, isto é, honrado e reconhecido por sua carreira de sucesso. Raymond Wilson, crítico literário e autor, insere Ohiyesa na galeria de heróis indígenas como Touro Sentado, Chief Joseph e *Crazy Horse*. Ohiyesa tornou-se figura proeminente ao navegar de forma única entre as tradições nativas e a

sociedade ocidental.

3 O MITO E O CONTRAMITO DO DESTINO MANIFESTO

A tese de um destino manifesto surgiu para legitimar a invasão do Oeste e foi marcada pelo pensamento religioso e filosófico predominante da época. A crença na providência divina levou muitos norte-americanos a acreditarem que Deus estava guiando o destino da nação, legitimando toda a violência simbólica e bélica perpetrada pelo Estado e pelos colonos. Desde o período de sua independência a partir das treze colônias inglesas da costa atlântica da América do Norte, os Estados Unidos da América empreenderam uma marcha rumo a Oeste, inicialmente em direção às planícies do Rio Mississippi e ao vasto território além dele, comprado junto à França nos primeiros anos do século XIX. Toda a região a Oeste do Mississippi, denominada de Louisiana pela França até o século XVIII, equivale aproximadamente ao que hoje é o estado de: Louisiana, Missouri, Arkansas, Kansas, Nebraska, Dakota do Sul e Dakota do Norte, além do Colorado, Montana e Wyoming, até o atual estado de Washington no extremo noroeste do país.

A isso se somaram as anexações das possessões espanholas a Oeste das *Rocky Mountains*, ocupadas pela força em meados do século XIX. Essa gigantesca porção de terra era mais de três vezes superior ao território inglês e se tornou independente em 1787, incluídas aí as vastas planícies de dominação inglesa a Leste do Mississippi, que eram como os sertões das colônias inglesas do Atlântico ao tempo da Independência.

A conquista das terras, chamadas de Velho Oeste no início do século XX, foi um empreendimento ousado e violento por meio do qual o progresso da nação independente estava supostamente em jogo: terras férteis e ouro em abundância a exemplo das Planícies e das Montanhas Rochosas onde viviam o povo Dakota, Lakota e Nakota, também conhecidos como a grande nação Sioux, uma das mais numerosas e poderosas nações indígenas do Oeste norte-americano, dividindo espaço com outras etnias amigas – como os Cheyenne e os Arapaho – e inimigas – como os Pawnee, os Shawnee e os Delaware –, entre muitas outras, que dividiram e disputaram por séculos os mesmos campos de caça, sua principal forma de

subsistência que garantiu a preservação daquele gigantesco bioma devastado no transcurso de menos de meio século.

Os Sioux Santee, base constitutiva da linhagem familiar de Charles Eastman, viviam nas florestas de Minnesota (Brown, 2021, p. 26) e eram de quatro divisões: os mdewkantons, os wahpetons, os wahpekutes e os sissetons. Eram Sioux das florestas, mas tinham laços próximos e compartilhavam grande orgulho tribal com seus irmãos de sangue das pradarias, os yanktons e os tetons. Os Santees eram o "povo da ponta distante", os guardiões da fronteira do domínio Sioux (Brown, 2021, p. 26). Todo o processo de invasão em direção a Oeste combinava acordos diplomáticos e ações militares que exterminaram milhares de nativos, incluindo crianças, idosos, mulheres e jovens. Em apenas um dos episódios mais sangrentos sofridos pelos Cheyenne, aliados históricos dos Sioux, relata Dee Brown:

Em questão de minutos, os soldados de Custer destruíram a aldeia de Chaleira Preta; em outros poucos minutos de matança sangrenta, destruíram a tiros várias centenas de cavalos cercados. Matar ou enforcar todos os guerreiros queria dizer separá-los dos velhos, das mulheres e das crianças. Esse trabalho seria muito lento e perigoso para os cavalarianos; acharam mais eficiente e seguro matar indiscriminadamente. Mataram 103 cheyennes, mas só onze deles eram guerreiros. Capturaram 53 mulheres e crianças (Brown, 2021, p. 180-181).

O relato de Brown sobre a matança de indígenas se assemelha ao de Marc Ferro, na sua obra *O livro Negro da Colonização*: por volta de 1800, a população indígena já não passava de 600.000 mil pessoas, e em 1900 já não passava de 375.000 mil pessoas, ou seja, houve uma diminuição de 5% a 10 % da população original (Ferro, 2004, p. 62). Acrescentamos a essa diminuição da população os fenômenos migratórios, as doenças trazidas pelos europeus, os massacres como o de Sand Creek, Washita, Wounded Knee, entre muitos outros, além da destruição cultural, do memoricídio, no etnocídio linguístico, bem como do extermínio de milhares de rebanhos de búfalos, que eram a base proteica para centenas de etnias:

O cheiro das carcaças apodrecendo enchia os próprios ventos das planícies; como os índios, os grandes rebanhos estavam sendo destruídos. (Dos 3,7 milhões de búfalos destruídos de 1872 a 1874, só 150 mil foram mortos pelos índios. Quando um grupo de preocupados texanos perguntou ao general Sheridan se nada iria ser feito para deter a matança indiscriminada dos caçadores brancos, ele respondeu: 'Deixem-nos matar, esfolar e vender até que o búfalo tenha sido exterminado, pois esse é o único modo de conseguir paz duradoura e permitir à civilização progredir' (Brown, 2021, p. 271).

Silviano Santiago (1978), em *Uma literatura nos trópicos*, descreve o genocídio

nativo norte-americano ao afirmar que a vitória do branco no Novo Mundo se deve mais ao uso arbitrário da força do que à imposição brutal de uma ideologia (Santiago, 1978, p. 13). Por tanto, a migração de milhares de colonos, que iriam destruir e pilhar milhares de acres de florestas em busca de riquezas e pele de animais, obrigaria os indígenas a aceitarem acordos comerciais, a desistirem da resistência armada e a acatarem a política de assentamento em reservas agrícolas, que adoeciam e desconfiguraram a cultura originária. Para os Kiowas e Comanches, os brancos pareciam odiar tudo na natureza. “Este território é antigo”, queixou-se Santana ao velho do trovão Hancock, quando se encontrou com ele em Fort Larned, em 1867. “Mas vocês estão cortando as árvores e agora o território não tem mais importância” (Brown, 2021, p. 271).

Esse processo da “marcha para o Oeste” foi motivado por interesses de natureza política e econômica – o domínio de um território, seus frutos, suas riquezas materiais –, mas legitimado por motivações espirituais – toda sua violência justificada por fins religiosos, suas contradições sustentadas por argumentos morais. Sidney Lens vai chamar de “mito da moralidade” esse complexo político-simbólico que sustentou a invasão da maior parte do atual território continental dos EUA. “Os Estados Unidos, como outras nações, elaboraram um mito da moralidade para aliviar a consciência e sustentar sua imagem” (Lens, 2006, p. 21).

As culturas cristãs norte-americanas compreenderam que as riquezas do Oeste eram uma espécie de presente divino, em recompensa por levarem sobre aquele território o evangelho, pela conversão de povos ímpios em face do cristianismo e moralmente selvagens em seus modos de vida. Acreditando terem o direito de expandir a sua própria civilização sobre aqueles que não teriam conhecido a verdadeira fé, exclusivamente atribuída à palavra de Deus segundo as Escrituras, sistemicamente os cristãos - do mais ganancioso garimpeiro ao mais simples agricultor, do mais impiedoso general ao mais hipócrita pastor puritano – consideravam-se instrumentos de Deus, providencialmente destinados a tomar alguma parte no audacioso empreendimento de incutir naqueles territórios as boas leis e os bons costumes, as boas técnicas agrícolas e o bom valor do dinheiro, que emanavam da verdadeira civilização:

Os americanos acreditavam que, para promover a ‘grande lei da autopreservação’, a natureza lhes havia conferido um direito especial à expansão. Eram, como os antigos israelitas, uma ‘raça escolhida’, representando uma ordem social mais elevada, levando o progresso aonde quer que fossem. Não estavam pisoteando outros povos, mas abrindo-lhes novas perspectivas; ser parte dos Estados Unidos era um privilégio, não um jugo (Lens, 2006, p. 23).

Lens expõe o pensamento do governo norte-americano em sua obra, em que o Oeste

era um presente Divino e os norte-americanos deveriam ocupar aquele território: era o Destino Manifesto em direção a Oeste, legitimado pela manifesta superioridade atribuído por Deus àquela cultura invasora. Segundo crenças puritanas calvinistas, Deus teria elegido alguns povos para subjugar todo o mundo, assim, a manifesta vontade de Deus fundamentava a tese do Destino Manifesto.

Todo o continente da América do Norte parece estar destinado pela Divina Providência a ser povoado por uma nação, falando um idioma, professando um sistema geral único de princípios religiosos e políticos e acostuada a um mesmo padrão de usos e costumes sociais. Em 1845, essa tese foi repetida numa versão mais potente por um editor chamado John L. O'Sullivan, que escreveu sobre o cumprimento de nosso destino manifesto de nos espalharmos sobre o continente designado pela Providência ao livre desenvolvimento de nossos milhões que anualmente se multiplicam (Lens, 2006, p. 24).

O Destino Manifesto, referido por Lens, foi uma crença popular entre os cristãos norte-americanos no século XIX, segundo a qual os Estados Unidos da América haviam sido escolhidos por Deus para expandirem seus ideais democráticos e sua cultura para o Oeste além do Mississippi. Essa crença levou à expansão territorial do país através de guerras e aquisições territoriais, tais como a Guerra Mexicano-Americana e a compra em moedas de ouro da vasta Louisiana, além da aquisição do Texas e do Alasca, em transações de natureza comercial. O Destino Manifesto foi usado para justificar a dominação de outros povos e territórios, a partir da ideia de superioridade norte-americana. É um conceito que faz parte da história dos Estados Unidos da América e essa ideia foi expressa pela primeira vez na década de 1830. Basicamente, esse conceito dizia que os Estados Unidos estavam destinados a se expandir pelo continente americano e a exercer influência hegemônica sobre o mundo.

Na visão do professor Alexander G. Medlicott Jr, da *University of Connecticut*, a tese do Destino Manifesto significava “o represamento dos rios e a violação da terra” (Medlicott, 1975, p. 9). Assim, a conquista de todo o continente pelas tradições de origem europeia representou um processo amargo, incluindo sucessivas quebras de tratados e a instalação de um estado de guerras – tratadas como *indians affairs* e não como *civil war*, porque os indígenas estavam excluídos do ideal de civilidade –, além da disseminação de doenças às quais os nativos não tinham resistência, e mesmo de hábitos deletérios, como a introdução de bebidas alcoólicas, para as quais suas tradições não estavam preparadas, enfraqueciam grupos guerreiros e a própria sociabilidade indígena. Sobre a introdução das doenças dos brancos, Marc Ferro ressalta:

Os colonizadores trouxeram consigo a varíola, a rubéola, a peste, o cólera, a febre tifóide, a difteria, a malária, a escarlatina, a febre amarela e certas

doenças venéreas, o que causou quase cem grandes epidemias em cinco séculos [...]. Mas os índios, por razões tanto genéticas quanto históricas, sofreram incomparavelmente mais das diferentes patologias vindas do ultramar. A doença que fez mais estragos foi a varíola, que se instalou na América (Ferro, 2004, p. 65).

Na visão de Medlicott Jr. (1975), as consequências da tese do Destino Manifesto, ou Mitologema do Invasor, não findaram com a chegada do século XX, pois as doenças e as terríveis condições de vida nas reservas indígenas, que mais pareciam guetos, promoviam o alcoolismo e o suicídio, condições que Medlicott Jr. vai chamar de “grosseiras indignidades”:

Estas indignidades grosseiras não terminaram no início do século XX. A introdução de Dorris e as fotografias de Farber deixam esse ponto bastante claro. As doenças ainda são um espectro terrível nas reservas que são guetos rurais, o alcoolismo assola os passos de velhos e jovens, o suicídio é galopante e a expectativa de vida dos nativos americanos é quase 30 anos menor do que a dos brancos desta terra (Medlicott JR. *apud* Dartmouth, 1975, p. 9).

O olhar de Medlicott Jr. (1975) sobre a brutalidade física do colonizador se aproxima do de Ferro, bem como o relato de Santiago com relação ao genocídio nativo. Destarte, a visão do Destino Manifesto surgiu em um momento em que os Estados Unidos estavam experimentando um grande crescimento econômico e populacional, com amplos incentivos à migração europeia, sobretudo anglo-saxônica. A nação também estava se estabelecendo como um polo de poder global. Foi nesse contexto de emergente nacionalismo que surgiram as teses de que os Estados Unidos deveriam ser um país continental e que tinham a missão de levar os valores democráticos e cristãos para o mundo.

A tese do Destino Manifesto durante muito tempo contestou a teoria da chegada dos nativos à América pelo Estreito de Bering, deslegitimando o seu direito à terra:

Ainda mais problemática do que ignorar as histórias foi a inclinação europeia para ignorar os factos. Por exemplo, hoje se sabe na nação Mohawk que eles contam os invernos na América do Norte há mais de 33.000 anos. Ao olhar para o Estreito de Bering como a origem das pessoas que povoam os continentes, cientistas, naturalistas e, mais tarde, arqueólogos tentavam forçar uma narrativa que ignorava descobertas mais antigas em dois continentes inteiros. Eles olharam para o que era conhecido como resultado da Teoria do Estreito de Bering, em vez de tentar descobrir a verdade com base no que era conhecido com base nas histórias reais contadas pelos primeiros habitantes (Native American, 2018, p. 35).

Isto é, os estadunidenses partiam do conceito do que Lens chama de “grande lei da autopreservação” (Lens, 2006, p. 23), discurso messiânico que afirmava que a natureza lhes havia dado o direito de expansão. Na política messiânica estadunidense, era a Divina Providência que destinava todo o continente a falar uma única língua, professando um sistema

geral de princípios religiosos ou uma ordem mais elevada de moral.

Na medida em que o discurso é uma forma defensiva de guerra, a mímica marca aqueles momentos de desobediência civil dentro da disciplina da civilidade: signos de resistência espetacular. É aí que as palavras do senhor se tornam o lugar do hibridismo, o signo bélico, subalterno, do nativo, é aí que podemos não apenas ler nas entrelinhas, mas até tentar mudar a realidade (Bhabha, 2018).

O argumento de Bhabha nos lembra do discurso de Ohiyesa como signo de resistência secundária, neste contexto político religioso cujo mitologema do conquistador, do destino manifesto, entra em colisão com as culturas nativas como um processo de etnocídio e memoricídio. Neste sentido, a autobiografia de Ohiyesa assume um discurso de transição pacífica entre as culturas em choque. Embora Ohiyesa não tenha partido para a desobediência civil, sua vida e sua obra, por meio dos escritos autobiográficos, nesta forma de guerra pelas letras, defendem a ideia de que os jovens nativos assimilassem a cultura dos brancos: “Ele agora estava ansioso para que seus meninos aprendessem a língua inglesa e algo sobre livros, pois podia ver que estes eram o ‘arco e flechas’ do homem branco” (Eastman, 2001, p. 140). Nessa guerra de resistência, a escrita teria sido usada como estratégia de sobrevivência, bem como a assimilação ao cristianismo mostrava-se uma alternativa contraditória. Heflin afirma que a aculturação em Ohiyesa influenciou a narrativa de suas histórias, especialmente os mitos tradicionais Dakota (Hafin, 2000, p. 50).

Sob os ataques coloniais, a assimilação ou a acomodação a certos princípios do cristianismo torna-se uma escaramuça em face das armas poderosas de sujeição que as instituições norte-americanas apresentavam, da guerra à educação, da construção de estradas à disseminação do evangelho. Não obstante, Ohiyesa valorizava a espiritualidade de seu povo, sincretizando as cosmovisões antagônicas, como relata em seus escritos: “acreditávamos que o espírito permeia toda a criação e que toda criatura possui uma alma em algum grau, embora não necessariamente uma alma consciente de si mesma” (Eastman, 2020, p. 8).

Eastman, na sua vida entre dois mundos, consegue fazer uma análise política e social do movimento messiânico, ao caracterizar o *Ghost Dance* ou *religious craze*, como foi chamado por ele, isto é, as nações indígenas estavam tateando cegamente em busca de alívio espiritual em sua perplexidade e miséria, um meio de denunciar o seu próprio genocídio, em outros termos, o uso social da magia. O messianismo, tal como o *Ghost Dance*, nos remete ao uso social da magia ou conjunto de hábitos sociais, como afirma Mauss (Mauss, 2000, p. 23). Ohiyesa, em sua autobiografia, afirma que a dança fantasma surge como resistência secundária, um hibridismo, uma vez que o movimento carregava elementos do cristianismo,

isto é, Cristo vermelho, *Red Christ*, voltaria à Terra e ressuscitaria todos os grandes guerreiros indígenas (Brown, 2021). Dessa forma, nas palavras de Eastman, em momentos de crise, de esperanças frágeis, grupos minoritários lançam mão do sobrenatural como prática social.

Acerca da ideologia do *Ghost Dance* e suas consequências, Memmi, na obra *Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador*, intitula de “Contramito” a tentativa de desmonte do pensamento do colonizador, ao mesmo tempo que se assemelha com o que Bhabha vai chamar de “Analítica da ambivalência”, que seria o processo de questionar as posições dogmáticas e moralistas da opressão e da discriminação do colonizador (Bhabha, 2013, p. 118). O *Ghost Dance*, no contexto colonialista sob a ótica dos conceitos de Bhabha, é construído em contraposição ao discurso de legitimidade do poder colonial. Na filosofia foucaultiana, este discurso radicado na colonialidade vai gerar poder, privilégios, e “Quanto mais o homem é detentor de poder ou de privilégio, tanto mais é marcado como indivíduo, por rituais, discursos” (Foucault, 1987, p. 217).

Dentro deste discurso colonial ambivalente, Ohiyesa profere seu discurso, porém, agora através da palavra escrita, escrita de si como resistência. Nos contos e lendas que escreveu, ele traz a história intitulada “A primeira batalha”, que retrata de forma metafórica este “Entre-Lugar” definido por Bhabha e citado por Silviano Santiago na obra *Uma literatura nos Trópicos*, ao descrever a fronteira entre o colonizador e o colonizado, o local e o global, o tradicional e o moderno. O entre-lugar é um lugar de criatividade, resistência e transformação, mas também de conflito, ambiguidade e hibridismo. De forma paralela, há outro movimento que contrasta com o mito do invasor, o que Bhabha vai chamar de mímica de repetição irônica (Bhabha, p. 81), um desvio cômico de altas ideias da imaginação colonial, como afirma Bhabha. Assim, a mímica vai emergir como uma estratégia eficaz e ardilosa do saber colonial. É a maneira pela qual o colono se apropria do discurso do invasor.

Este movimento mímico causa efeito que incomoda o invasor sobre seu discurso. “Enquanto me destinava a desmontar os mitos propostos pela colonização, eu não podia aprovar complacentemente os contramitos surgidos no seio do colonizado” (Memmi, 2021, p.20), algo sintomático em termos de mudanças no seio da cultura nativa, segundo Medlicott Jr. Apesar destes fardos impressionantes, há um poder e vigor entre os nativos norte-americanos de hoje que sinaliza uma reversão destas tendências amargas (Dartmouth Alumni Magazine, 1981).

Como afirma Conceição Evaristo (2009), um olhar “ingênuo” ou pouco crítico sobre o discurso literário muitas vezes impede o reconhecimento de que há formas de representações

literárias que funcionam como mecanismo de exclusão de indivíduos e de grupos. Em conformidade a isso, as várias instâncias do poder se imbricam e permitem às classes detentoras do poder político-econômico serem tanto produtoras quanto mantenedoras e também divulgadoras e consumidoras dos seus produtos culturais. Assim, essas classes executam movimentos autocentrados, ignoram, menosprezam e deslegitimam saberes nascidos em espaços diferentes dos seus (Evaristo, 2009, p. 21).

4 CONCEITO DE HIBRIDISMO NA AUTOBIOGRAFIA DE OHIYESA

A obra de Charles Darwin, *Sobre a Origem das Espécies*, traz a seguinte discussão: Seria possível a mistura de diferentes espécies na natureza? O que Darwin questiona é se haveria a possibilidade da existência de seres híbridos, provindos da mistura –combinação de material genético – entre duas ou mais espécies distintas. Na visão do naturalista, alguns cruzamentos seriam possíveis, no entanto, a natureza impunha alguns limites. Assim, para Darwin:

Espécies puras têm naturalmente seus órgãos de reprodução em perfeita condição, mesmo quando cruzadas produzem ou pouca ou nenhuma prole. Híbridos, por outro lado, têm seus órgãos reprodutivos funcionalmente impotentes, como pode ser claramente visto no estado do elemento masculino, tanto em plantas quanto em animais; ainda que os órgãos em si mesmos sejam perfeitos em estrutura, pelo que se pode observar através do microscópio (Darwin, 2001, p. 246).

Desse modo, na visão do naturalista inglês, as espécies puras manteriam a reprodução, mas as espécies híbridas seriam incapazes de se reproduzir. Assim, para ele, as espécies puras seriam “agraciadas” ou o fim último da natureza; já as espécies híbridas, no entanto, seriam frutos de um processo degenerativo.

Na segunda metade do século XIX, a partir da visão naturalista evolutiva das espécies, a obra de Darwin causa grande impacto nas chamadas Ciências Sociais, pois os cientistas sociais levariam o conceito de “hibridismo”¹⁰ como metáfora para os estudos sociais. Assim, o conceito não mais classificaria apenas as plantas e os animais, porém, classificaria também

10 “Hoje, o termo “hibridismo” aparece com frequência em estudos pós-coloniais, na obra de Edward Said, por exemplo. “Todas as culturas estão envolvidas entre si”, escreve Said a respeito de nossa situação atual, “nenhuma delas é única e pura, todas são híbridas, heterogêneas”. Embora ele trate o termo com mais ambivalência, ou melhor, enfatize sua ambivalência, a ideia de hibridismo também é central na obra de Homi Bhabha” (Burke, 2022, p. 53).

“homens” e “raças”. E em meados do século XIX, nasce o que conhecemos como darwinismo social¹¹. A partir disso, os africanos e os nativos indígenas passaram a ser apenas corpos escravos ou objetos a serem usados, destituídos de humanidade, pois eram vistos apenas como objetos. O período escravocrata deixou suas consequências no pensamento e na organização social até os dias de hoje. Evaristo (2009) observa que a visão do corpo negro e indígena como “coisa” desprovida de qualquer subjetividade deixou suas reminiscências na literatura.

Exemplo disso seria a obra *Os Sertões*, na qual o autor Euclides da Cunha descreve o meio social, que seria o sertão nordestino, e também o próprio nordestino. Euclides da Cunha descreve o sertanejo como uma espécie híbrida, resultado da mistura das raças, de caráter híbrido, degenerado e inferior:

A mestiçagem extremada é um retrocesso. [...] de sorte que o mestiço – traço de união entre as raças, breve existência individual em que se comprimem esforços seculares – é, quase sempre, um desequilibrado. [...] não há terapêutica para este embater de tendências antagonistas, de raças repentinamente aproximadas, fundidas num organismo isolado [...]. E o mestiço [...] menos que um intermediário, é um decaído, sem a energia física dos ascendentes selvagens, sem a altitude intelectual dos ancestrais superiores. Contrastando com a fecundidade que acaso possuía, ele revela casos de hibridez moral extraordinários: espíritos fulgurantes, às vezes, mas frágeis, inquietos, inconstantes [...], feridos pela fatalidade das leis biológicas, chumbados ao plano inferior das raças menos favorecidas (Cunha, 1996, p. 91).

Portanto, Euclides realça o pensamento darwiniano no seu contexto social e reforça a criação de estereótipos ao cobrir a Guerra de Canudos na descrição do sertanejo. O escritor retoma a mestiçagem e hibridismo como elementos de retrocesso. Posto isto, Kabengele Munanga, em sua obra *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*, confronta a visão racista de cientistas sociais de que o Brasil não poderia ser considerado como um povo, uma nação, devido à falta de tradições, o que é visível no pensamento de *Os Sertões* (Munanga, 2006, p. 63), obra que ficaria presa às doutrinas racistas de seu tempo (Munanga, 2006). Homi K. Bhabha (1998) observa como o corpo do colonizado se torna visível primeiramente pela cor da pele, pois é a partir deste dado que o discurso colonialista erige todas as outras diferenças culturais e raciais para o colonizado. Desse modo, o pensamento depreciativo sobre certos sinais fenotípicos efetuado por alguns povos em relação a outros transformou-se no pensamento/ideologia racista que vemos hoje.

11 O darwinismo social é uma teoria que tenta aplicar as ideias de Charles Darwin sobre a evolução e a seleção natural à sociedade humana. Esta teoria sugere que certos grupos ou indivíduos são mais "aptos" do que outros, e que isso justifica a desigualdade social, econômica e política. No entanto, é importante ressaltar que o darwinismo social é amplamente rejeitado atualmente, pois sua aplicação à sociedade humana foi frequentemente usada para justificar políticas discriminatórias e opressivas. A ciência moderna da genética e da evolução mostra que a diversidade humana é uma complexa interação de fatores genéticos, culturais, ambientais e sociais.

A partir dos anos 1980, no nascimento dos estudos pós-coloniais¹², surge um novo significado para o conceito de hibridismo, que ficou conhecido como hibridismo cultural. Homi Bhabha (1998) afirma como as culturas colonizadas e colonizadoras se mesclam, se entrelaçam e se sobrepõem, resultando em formas de identidade que não são puramente nem uma nem outra, mas, sim, híbridas. Segundo ele, portanto, o hibridismo é uma condição complexa e fluida que desafia as noções tradicionais de identidade fixa. Ele sugere que o hibridismo seria uma expressão de resistência e subversão às hierarquias culturais e políticas estabelecidas pelo colonialismo, pois implica na capacidade de criar significados novos e subversivos a partir da interação e mistura de diferentes culturas.

Néstor García Canclíni (1992) nos apresenta o hibridismo como uma interação da cultura, e nos traz exemplos da interação da cultura indígena com a cultura branca:

Você encontrará menções ocasionais aos termos sincretismo, mestiçagem e outros termos usados para designar processos de hibridização. Prefiro este último porque abrange diversas misturas interculturais – não apenas as raciais às quais a ‘mestiçagem’ normalmente se limita – e porque permite incluir melhor formas modernas de hibridação do que o ‘sincretismo’, uma fórmula quase sempre que se refere a fusões religiosas ou movimentos simbólicos e tradicionais (Canclíni, 1992, p. 14-15).

Canclíni (1992) não apenas considera as diferenças culturais, mas também explora as conexões e desconexões no processo híbrido. Assim, o processo de hibridização é retomado aqui como ação consciente de resistência, um meio de sobrevivência cultural. Canclíni oferece uma perspectiva rica e crítica sobre a cultura, a hibridação e as dinâmicas sociais na América Latina, incluindo questões relacionadas às fusões religiosas:

Os países latino-americanos são atualmente o resultado da sedimentação, justaposição e entrelaçamento de tradições indígenas (especialmente nas áreas mesoamericana e andina), do hispanismo colonial católico e de ações políticas, educativas e comunicacionais modernas. Apesar das tentativas de dar à cultura de elite um perfil moderno, confinando os indígenas e os

12 A "teoria pós-colonial" pode ser definida "como o ramo da teoria contemporânea que investiga e desenvolve propostas sobre o impacto cultural e político da conquista europeia nas sociedades colonizadas e a natureza das respostas dessas sociedades" (Albrecht, 2020). Albrecht, na obra *Postcolonialism Cross-Examined*, afirma: "A teoria pós-colonial tornou-se, nas últimas duas décadas, um elemento bem estabelecido e integrante do [...] pensamento sobre a alteridade, a etnicidade, a raça e o gênero, bem como sobre os projetos queer e ecológicos, tanto no Ocidente como no não-Ocidente (Albrecht, 2020).

Philip J. Deloria define o termo pós-colonial como escrita contemporânea em que os textos e a história lidam com a tensão entre a dissolução libertadora das fronteiras e uma constante remodelação delas como memórias políticas do passado colonial (do pós-Segunda Guerra Mundial até o presente) (Deloria; Salisbury, 2002, p. 8).

coloniais nos sectores populares, uma mistura interclasses gerou formações híbridas em todos os estratos sociais (Canclíni, 1992, p. 71).

Em conformidade a Canclíni (1992), Teixeira Coelho (1997), em seu verbete acerca de “culturas híbridas”, no *Dicionário de política cultural*, conceitua o termo “híbrido” da seguinte forma:

A hibridização refere-se ao modo pelo qual modos culturais ou partes desses modos se separam de seus contextos de origem e se recombinaem com outros modos ou partes de modos de outra origem, configurando, no processo, novas práticas [...]. A hibridização não é mero fenômeno de superfície que consiste na mesclagem, por mútua exposição, de modos culturais distintos ou antagônicos. Produz-se de fato, primordialmente, em sua expressão radical, graças à mediação de elementos híbridos (orientados ao mesmo tempo para o racional e o afetivo, o lógico e o alógico, o eidético e o biótipo, o latente e o patente) que, por transdução, constituem os novos sentidos num processo dinâmico e continuado (Coelho, 1997, p. 125-126).

Vê-se que a hibridização é apresentada como um processo coletivo em construção, subjetivo e coletivo, como desprendimento de si, uma autoelaboração positiva, um processo de renovação cultural dentro do sujeito, o “Outro”.

Além disso, o hibridismo cultural é algo inevitável numa globalização planetária, como afirma Burke (2003), que define a hibridização como sendo um “processo” e não como um “estado”. Na análise de Heflin (2000), o hibridismo em Ohiyesa surge no nascimento de suas tradições literárias quando se utiliza, entre outros meios (Heflin, 2000), da língua do colonizador como veículo de suas ideias. O mesmo Burke alerta para o uso negativo do conceito de híbrido pela implicação da perda de tradições regionais e de raízes locais: “o preço da hibridização, especialmente naquela forma inusitadamente rápida, que é característica de nossa época, inclui a perda de tradições regionais e de raízes locais” (Burke, 2003, p. 18), o que Báez classifica de “aculturação” (Baez, 2010, p. 307).

Assim, a ideia de hibridismo estaria ligada originalmente aos processos naturais, aqueles que estão fora da vontade e das escolhas humanas. Associado aos processos culturais, o hibridismo estaria ligado às noções de apropriação e acomodação de aspectos simbólicos e de modos de vida de povos distintos, a intercâmbios e transformações culturais inconscientes (Burke, 2003).

A hibridização, seja ela consciente ou inconsciente, é o quarto e último cenário possível a ser discutido aqui. A ideia de que encontros culturais levam a algum tipo de mistura cultural é uma posição intermediária entre duas visões do passado que podem ser criticadas como superficiais. Por um lado, há a alegação de que uma cultura ou uma tradição cultural pode permanecer ‘pura’ (Burke, 2003, p. 113).

Todavia, embora o hibridismo seja definido por Burke (2003) como uma ação inconsciente, o que veremos em muitos processos de hibridização são processos conscientes de hibridização cultural – em Ohiyesa, o processo de hibridização cultural é consciente e é percebível. A obra de Eastman nos mostra que não apenas nos dias atuais a hibridização cultural é uma ação consciente e necessária no processo de sobrevivência nativa, como a observamos na vida de Ohiyesa ao ser persuadido por Jacob Ohiyesa (J.B) para hibridizar-se, começando pela cristianização como um processo de morte e ressurreição:

Primeiro persuadi Ohiyesa a tentar a aculturação falando com ele que possuía o poder wakan de devolver a vida aos mortos. Como aponta David Murray, Ohiyesa usa seu pai ‘para representar uma ruptura em vez de uma continuidade, mas uma ruptura que é a criação de seu novo eu, uma cena repetida como o final de um livro e o início do próximo’ (Heflin, 2000, p. 45-46).

Na visão de Heflin (2000), o hibridismo em Ohiyesa significaria um processo de ruptura, como uma criação de um novo ser, um ser político com visão política, como ato de resistência, estratégia crítica no interior do discurso colonial, o que é ampliado na visão de Bhabha:

O hibridismo representa aquele ‘desvio’ ambivalente do sujeito discriminado em direção ao objeto aterrorizante, exorbitante, da classificação paranóica um questionamento perturbador das imagens e presenças da autoridade. O hibridismo não tem uma tal perspectiva de profundidade ou verdade para oferecer: não é um terceiro termo que resolve a tensão entre duas culturas, ou as duas cenas do livro, em um jogo dialético de ‘reconhecimento’ [...]. O hibridismo é uma problemática de representação e de individuação colonial que reverte os efeitos da recusa colonialista, de modo que outros saberes ‘negados’ se infiltrem no discurso dominante e tornem estranha a base de sua autoridade – suas regras de reconhecimento (Bhabha, 1998, p. 165).

Posto isso, na visão de Bhabha (1998), o hibridismo aparece como estratégia crítica e não apenas estética, como um questionamento perturbador, e não apresenta uma única verdade, mas duas cenas do livro, com um jogo dialético. Assim sendo, na perspectiva de Bhabha, o hibridismo é fundamental para compreender como os outros saberes que foram “negados” podem se infiltrar no discurso dominante e desestabilizar as regras de conhecimento e da autoridade. Em síntese, Bhabha nos convida a questionar as formas de representação e a considerar múltiplas perspectivas na construção da identidade e do conhecimento. Sob esse olhar, Ohiyesa assume tal estratégia crítica na luta a favor do seu povo. Assim, a percepção de hibridismo em Ohiyesa mistura-se com a noção dos valores do cristianismo, um hibridismo. Na obra da Heflin, no capítulo intitulado “I remain alive” (Eu

permaneço vivo), a autora reconhece a busca de Ohiyesa pela acomodação cultural, hibridização, pois ele acreditava que os indígenas deveriam adotar costumes dos brancos, como o cristianismo. Segundo a historiadora, o processo de aculturação em Eastman, principalmente no cristianismo, influenciou muitas das narrativas em relação aos mitos tradicionais Lakota (Heflin, 2000, p. 44-45).

A noção de hibridismo ressurge na discussão dos estudos pós-coloniais, na crítica literária, que vão abordar a questão do “Outro”¹³ (Spivak, 2010, p. 47), as chamadas “minorias”, bem como o lugar de voz do nativo subalterno. Assim também, o hibridismo como utilizamos na atualidade apresenta duas visões: uma política e outra estética, ou seja, a primeira como um hibridismo ideológico, de resistência, a segunda, estética, é o uso da escrita ou o uso da linguagem. Neste contexto, Ohiyesa assume tanto o hibridismo ideológico quanto o estético (Said, 2011, p. 328). Na visão do professor Said, o uso tanto do ideológico quanto do estético seria uma tentativa de reconstrução de uma comunidade estilizada pelo sistema colonial. Principalmente, quando Ohiyesa declara que “Sinto que fui um pioneiro nesta nova linha de defesa dos nativos” (Eastman, 2001), torna-se revelador sua tentativa de recuperar as formas antigas que foram apagadas pela cultura imperialista colonial. A definição dos teóricos citados nos auxilia na compreensão da questão da resistência ideológica, que encontramos na obra de Ohiyesa. Assim também, Ruth Heflin define o escritor indígena como aquele que tinha um propósito de ensinar, educar e preservar, também na condição de historiador de transição e guia.

Eastman, Standing Bear, Bonnin, Deloria e Black Elk partilhavam um propósito comum: educar e preservar. Esses cinco escritores são mais do que apenas escritores Sioux de transição; são historiadores de transição, guias e escritores indianos, com um impacto ainda mais importante no meio artístico do seu tempo e do nosso. Como tais influências de transição, como os principais escritores da Renascença Literária Sioux e como participantes ativos no desenvolvimento literário modernista, eles merecem ser estudados em detalhe (Heflin, 2000, p. 6).

13 Conceito utilizado pela teórica Gayatri Chakravorty Spivak para explicar o olhar colonialista sobre o colonizado, este sem mera representatividade e carecendo de uma voz que o represente. Um dos textos mais conhecidos de Spivak é “Can the Subaltern Speak?” (*Pode o Subalterno Falar?*), publicado originalmente em 1988. Nesse ensaio, ela explora a questão da voz e representação dos subalternos – grupos marginalizados e oprimidos – dentro do discurso colonial. Spivak argumenta que, muitas vezes, os subalternos são silenciados e invisibilizados pelo poder hegemônico. Ela também aborda a divisão internacional do trabalho como um mecanismo epistemológico para desconstruir tanto a crítica do imperialismo quanto o itinerário do discurso colonial. Em outras palavras, Spivak nos convida a pensar sobre como o pensamento europeu muitas vezes perpetua o colonialismo-in-branco, ignorando as vozes e experiências dos subalternos (Spivak, 2010).

Na perspectiva de Heflin, Ohiyesa foi um exemplo indígena, como um ser humano real que encontrou valor em sua cultura, e que através do processo de hibridização, como ser deslocado no processo pós-colonial, colocou-se como resistência no discurso dominante. Na perspectiva de Heflin, Ohiyesa tornou-se o escritor de transição literária, expoente do desenvolvimento literário modernista, ou a ponte entre duas culturas. Outro ponto de destaque é que o escritor indígena se refere a um tipo de educação que vai além do mero aprendizado acadêmico, que não apenas cultivasse o intelecto, mas também promovesse a compreensão e o respeito pelas diferentes culturas e perspectivas. Para Ohiyesa, uma educação liberal incluía a sabedoria tradicional de sua própria cultura Dakota, bem como a capacidade de entender e apreciar a diversidade de conhecimentos e modos de vida do colonizador. O foco não estava simplesmente em acumular informações, mas em desenvolver uma compreensão holística e uma mente aberta em relação ao mundo.

Desta forma, na observação de Heflin, ao adotar os costumes dos brancos, Ohiyesa tornou-se forma de preservação cultural, modo de hibridismo e resistência, influenciando outros escritores indígenas como Gertrudes Bonnin (Zitkala-Sa) e Luther Standing Bear. E para a mesma historiadora, a conversão de Many Lightnings, Jacob Eastman, ao cristianismo teria aberto o caminho para a aculturação. Assim sendo, Memmi vai dizer que, ao colonizado, só resta a assimilação ou petrificação no “entre-lugar do discurso colonial” (Memmi, 2021, p. 143). Ohiyesa reafirmaria o processo de aculturação:

Renunciei finalmente ao meu arco e flechas pela pá e pela caneta; tirei meus mocassins macios e calcei os sapatos pesados e desajeitados, mas duráveis. Todos os dias da minha vida coloquei em uso todas as palavras inglesas que conhecia e, pela primeira vez, permiti-me pensar e agir como um homem branco (Eastman, 2001, p. 172).

Isto é, Ohiyesa aparece como um potencial subversivo criado dentro da retórica colonialista, aquele que usa a língua como veículo de propagação de sua cultura. É o que Bhabha define como estratégia metonímica ou modo de apropriação e resistência dentro do poder do colonizador (Bhabha, 2013, p. 174). De modo semelhante, Stuart Hall retoma o conceito em sua obra *Fundamentalismo, diáspora e hibridismo*: “Algumas pessoas argumentam que o ‘hibridismo’ e o sincretismo – a fusão entre diferentes tradições culturais – são uma poderosa fonte criativa, produzindo novas formas de cultura, mais apropriadas à modernidade tardia que as velhas e contestadas identidades do passado” (Hall, 1999, p. 91).

Para tanto, Jacques Lacan, em *The line and Light*, citado por Bhabha em *O Local da Cultura*, afirma que o efeito da mímica é camuflagem, não no sentido de harmonizar com o fundo, mas contra um fundo manchado, uma técnica de camuflagem. Bhabha define a mímica como ironia, desvio cômico dos altos ideais da imaginação colonial em direção aos seus baixos efeitos literários miméticos (Bhabha, 1997, p. 130). A mímica opera por repetição, a repetição do mesmo diferenciado. Neste sentido, seria a maneira pela qual o colonizado ou o nativo se apropria do discurso dos colonizadores, como Ohiyesa, que adota a escrita de si, e dos modos de vida dos invasores, ao seguir a carreira acadêmica. É uma espécie de “repetição de presença parcial”, pois a parte que falta é exatamente essa que torna possível ver que se está (Bhabha, 1998, p. 134). É a partir dessa repetição, a qual Bhabha nomeia de “desvio cômico dos altos ideais da imaginação colonial” (Bhabha, 1998, p. 129), que se inicia o processo de resistência e da desestabilização de um discurso colonizador. É a ambivalência citada por Bhabha.

Assim, para Bhabha, a mímica surge como uma estratégia ardilosa, ou seja, como uma resistência ideológica, pois, para o teórico, a questão híbrida nasce como mímica dentro do discurso colonialista, imitando e transformando o discurso do invasor. Neste sentido, Eastman, por sua obra e sua vida, coloca-se como mímico, como híbrido: “Durante esta fase da minha vida, fiquei cara a cara com uma nova fase de progresso entre o meu povo e os Dakotas” (Eastman, 2001, p. 164), pois para cada ato de resistência é conhecido um desafio advindo da cultura dominante norte-americana de *selvagerizar* a imagem indígena, que buscava subjugar o selvagem-caricatura, o grotesco de uma figura disforme.

Seguindo esse pensamento, Bhabha vai dizer que a mímica emerge como uma das estratégias mais ardilosas e eficazes do processo colonial (BHABHA, 2013, p. 146), é o arremedo que provém da imitação como processo de resistência. Ou seja, o discurso de Ohiyesa cria um espaço de resistência dentro da ambivalência¹⁴ do discurso colonial, em outras palavras, num processo de recusa. Em tal contexto, a mímica acontece nesse espaço de identidade que vai produzir alteridade, ou seja, a mímica é o espaço em que o “Outro”, o oprimido, se apropria como espaço de contestação do discurso colonial.

Nesse processo de mímica, o nativo colonizado depara-se com duas opções: ou assimila o discurso colonialista ou petrifica. Segundo Memmi (2021, p. 143), a assimilação é negada para o nativo. Assim, Ohiyesa lança mão do hibridismo, a mímica, como dito nas

¹⁴ Bhabha chama de ambivalência do discurso colonial a situação em que o colonizado se encontra entre a imitação e a diferença, entre a assimilação e a rejeição, entre a identificação e a oposição ao colonizador.

palavras do médico Sioux: “Todos os dias da minha vida eu coloquei em uso todas as palavras inglesas que conheço e pela primeira vez me permiti pensar e agir como um homem branco” (Eastman, 2001, p. 172). Dessa forma, quando Ohiyesa faz uso da cultura do invasor, bem como da narrativa de si, impede o que Memmi vai chamar de “amnesia histórica” (Memmi, 2021, p. 143) ou a perda da memória coletiva, que é aquela que repousa sobre as instituições de um povo.

Ao comentar sobre a questão colonialista, Heflin menciona que, dentro do contexto de aculturação, Ohiyesa lutava por sua própria identidade enquanto se tornava um Sioux aculturado em vez de assimilado (Heflin, 2000, p. 49), ao mesmo tempo, a sua autobiografia é a busca pela hibridização, porém, como luta, como afirma a historiadora:

Há poucas dúvidas de que Ohiyesa acreditava que os indianos deveriam adotar os costumes dos brancos; no entanto, ele não favoreceu a rejeição total dos costumes e tradições do passado. Ele apoiou muitos dos antigos costumes, mas percebeu que os índios estariam condenados se se apegassem ao passado e não alterassem seus costumes. Como um povo subjugado, os índios tiveram que adquirir os aspectos mais avançados da civilização branca para sobreviver e então competir na sociedade branca.

Heflin acrescenta, portanto, que a busca de Ohiyesa pela preservação dos costumes Sioux em meio à selvageria da civilização, preservar o passado como memória, deve ser mediada pelo processo de hibridização cultural para que os nativos não estejam condenados. Nesta perspectiva, Ohiyesa contribuiria para preservação da memória e reconstrução do presente de luta e resistência dos povos originários dos Estados Unidos. Essa resistência passa, em grande medida, pela figura de Jacob Eastman, seu pai, a fim de evitar a total aniquilação de seu povo:

Wilson também demonstra o quão importante o pai de Ohiyesa foi para a sua aceitação da cultura euro-americana e cita-o como tendo dito: ‘Nossa própria vida, admito, é a melhor em um mundo nosso, tal como desfrutamos há anos [mas] quanto mais cedo aceitarmos seu modo de vida e seguirmos seus ensinamentos, melhor será para todos nós’ (1983, 20). Até o pai de Standing Bear o incentiva a aprender bem os costumes euro-americanos, porque ‘eles continuam vindo como moscas’ e os indianos têm ‘de poder viver com eles’ (Heflin, 1975, p. 151).

A visão da historiadora coincide com o conceito de Spencer sobre Eastman, “Homem entre mundos”. Em outros termos, Ohiyesa assume o processo de adaptação cultural numa busca de antememoricídio e numa luta que envolve os micropoderes colonialistas. Para Eastman, o adotar dos costumes e cultura branca ocidental seria forma de sobrevivência.

4.1 Charles Eastman, Ohiyesa, e o híbrido como resistência

Bhabha (2013) destaca a importância dos agenciamentos híbridos na formação cultural contemporânea. Ao enfatizar uma dialética que rejeita a supremacia cultural, o autor sugere que essas vozes híbridas são fundamentais para a construção de identidades comunitárias e narrativas históricas que refletem experiências marginalizadas. Assim, “o híbrido não tem somente uma dupla voz e um duplo sotaque [...] ele tem também uma dupla língua: nele não há somente (e nem mesmo tanto assim) duas consciências individuais, duas consciências sociolinguísticas” (Bhabha, 2013 p. 90).

Os agenciamentos híbridos encontram sua voz em uma dialética que não busca a supremacia ou a soberania cultural. Eles começam a cultura parcialmente a partir da qual emergem para construir visões de comunidade e versões de memórias históricas, que dão forma narrativa às posições minoritárias que ocupam: o fora do interior; uma parte no todo (Bhabha, 2013, p. 89).

A visão do teórico indiano coaduna com a visão de Said, pois ambos afirmam que o colonizado, o nativo, traz dentro de si uma revisão de um futuro re-interpretável, em que este nativo, outrora silencioso, fala e age em território geográfico e cultural tomado pelo invasor. Ohiyesa assume o papel dentro do discurso colonialista desse futuro autointerpretável (Said, 2011, p. 332). Assim, os agenciamentos híbridos de Bhabha representam uma abordagem dinâmica e multifacetada para entender as complexidades das relações coloniais e as estratégias de resistência cultural.

Recém libertado da prisão, Jacob Eastman propõe que Ohiyesa, que na época estava com cerca de 15 anos, trocasse a flecha e o arco pela caneta, segundo as palavras de próprio filho, e que aceitasse o modo de vida do homem branco como é narrado por Spencer, um de seus biógrafos: “Quanto mais cedo aceitarmos o modo de vida [dos homens brancos] e seguirmos os seus ensinamentos, melhor será para todos nós”, (Spencer, 2021). Heflin, em sua obra *I remain alive*, afirma que Jacob fez uso do sobrenome da falecida esposa e convence Ohiyesa a hibridizar-se: “Seu pai, originalmente Many Lightnings, que se tornou Jacob Ohiyesa após se converter ao cristianismo, tomando como seu o sobrenome de sua falecida esposa (Wilson 1983, 16), primeiro convenceu Ohiyesa a tentar a aculturação” (Heflin, 2000, p. 43).

Na visão de Jacob Eastman, se Ohiyesa não absorvesse parte da cultura e dos modos de vida dos brancos, a cultura nativa seria exterminada. Ohiyesa reconhece que teria que “empunhar a arma do invasor” branco, como afirmou mais tarde: “finalmente renunciei ao meu arco e flechas pela pá e pela caneta” (Eastman, 2001, p. 172). Da mesma forma, a língua e o conhecimento do homem branco eram a flecha e o arco deles. “Ele estava ansioso para que seus meninos aprendessem a língua inglesa e algo sobre livros, pois podia ver que estes

eram o ‘arco e flechas’ do homem branco” (Eastman, 2001, p. 140). Charles prossegue: “O-hee-ye-sa!’ liguei para meu pai e eu obedeci ao chamado. ‘É hora de você ir para a escola, meu filho’ disse ele, com seu habitual ar de decisão” (Eastman, 2001). E Jacob continua:

Você aprenderá a língua do homem branco e também como contar seu dinheiro e saber os preços de seus cavalos e de suas peles. O professor branco primeiro lhe ensinará os sinais pelos quais as palavras em seus livros são escritas. Chame-os de A, B, C, você pode fazer e assim por diante. Velho como sou, aprendi alguns deles (Eastman, 2001 p. 140).

Ao seguir os conselhos de seu pai, que focaram muito na formação acadêmica e social, Ohiyesa, em sua carreira acadêmica, como médico, escritor e palestrante, passaria pelo que Heflin chama de “renascimento literário” ou renascimento cultural provindo das culturas europeia e nativa Sioux, isto é, uma hibridização de duas tradições literárias (Heflin, 2000, p 38). Nesse aparato de poder dentro do discurso colonial como híbrido, Eshman ressalta a luta de Ohiyesa para superar as contradições entre seu sucesso pessoal e a situação difícil de seu povo, isto é, ele acreditava que a sua vida, ou a narrativa de si, superaria tais contradições:

Ohiyesa lutou para superar essa contradição entre o seu sucesso e a situação difícil do ‘seu povo’. Ele acreditava sinceramente que, através de seus esforços, poderia resgatar tanto os nativos americanos quanto os brancos do que ele passou a ver como ‘a guerra da vida civilizada (Eshman, 1981, p. 20-23).

Assim, na observação de Eshman, a leitura da obra de Ohiyesa permite-nos observar o estilo autobiográfico no modo ético e estético, nos termos de Bosi, a “exigência estética assume, no caso, uma genuína face ética” (Bosi, 2002, p. 118). Escrever bem passa a ser um imperativo moral na medida em que o sentido requer uma rede de signos que o tragam à luz da comunicação, ou seja, assume a voz do “Outro”, do sem voz (Spivak, 2010, p. 47). Como resistência ética na forma politizada, Ohiyesa faz uso da sua trajetória como literatura de resistência secundária, como definiu Said:

Depois da resistência primária, literalmente lutando contra a intromissão externa, vem o período de resistência secundária, isto é, ideológica, quando se tenta construir o sentido e a concretude da ‘comunidade estilhaçada’ contra o sistema colonial. Contra as pressões do sistema, afirma (Said, 2011, p. 328).

Said chama a atenção para uma espécie de reinscrição da memória coletiva nativa através da resistência ideológica, denominada por ele de resistência ideológica secundária. Nessa resistência, Ohiyesa coloca-se como advogado e guardião do seu povo e sua cultura, assim, o uso estético pressupõe transmitir a mensagem na língua do invasor, nos seus moldes, mas transfigurados pela resignificação da deformação operada sobre a imagem do indígena.

Na autobiografia de Eastman, a mensagem literária consegue transportar a memória e a cultura do seu povo, não permitindo que a cultura nativa passasse pelo que Fernando Báez chama de etnocídio. Nos termos de Báez, a literatura híbrida de Ohiyesa pode ser considerada um componente e uma fase no processo de transculturação das tradições Sioux:

O etnocídio é um ato de eliminação que pode ser acompanhado de um genocídio parcial ou total em busca de pureza ideológica; é certamente uma maneira de impedir que se mantenha uma tradição de linguagem, arte e religião; é, como a história demonstrou, uma proposta patológica que pode danificar por simples exclusão. O certo é que o etnocídio precede ou é simultâneo à transculturação, um processo mais criativo e produto de uma intenção de dirimir o conflito entre um grupo dominante e outro dominado (Báez, 2010, p. 308).

O processo de transculturação e etnocídio abordado por Báez traz luz ao pensamento de Ohiyesa, que cria uma identidade de resistência, ou seja, formam-se identidades de resistência, apoiadas na base da heterogeneidade e hibridização das marcas sociais (Báez, 2010, p. 259). Isto posto, o hibridismo em Ohiyesa seria uma resistência contra o etnocídio e memoricídio, conceitos citados por Báez. Para Bhabha (1998), a sobrevivência demanda uma ponte, uma negociação, uma articulação, além disso, o processo de hibridização paralelamente denuncia toda ideologia dominante.

Nessa identidade de resistência, Ohiyesa apresenta o que é ser indígena e ao mesmo tempo norte-americano, como ele afirma em sua autobiografia: “[...] enquanto eu viver, serei americano” (Eastman, 2001, p. 194), ou seja, mostra o “civilizado e o primitivo” numa mesma conjuntura cultural, inseparáveis enquanto unidade híbrida. Ohiyesa, de certo modo, representa o que Homi Bhabha anos mais tarde denominaria como “cultura das partes”, híbridas, que quer dizer, a absorção da parte da cultura branca, o tecido conectivo, o “entre-lugar¹⁵” das culturas, um espaço complexo e dinâmico, emergido quando diferentes culturas e tradições se misturam, se interceptam, se influenciam mutuamente ou, em outras palavras, uma cultura que é formada por meio de uma mistura de elementos culturais de diferentes origens. É um espaço transcultural, onde novas visões de mundo, valores, práticas, símbolos e identidades são criadas através do contato entre grupos culturais distintos.

Nesse espaço, onde as culturas se encontram e se entrecruzam, a autobiografia de

15 O entre-lugar das culturas é um espaço complexo e dinâmico que emerge quando diferentes culturas e tradições se misturam, se interceptam e se influenciam mutuamente. É um espaço transcultural, onde novas visões de mundo, valores, práticas, símbolos e identidades são criadas através do contato entre grupos culturais distintos. Nesse espaço, as culturas se encontram e se entrecruzam, gerando novas formas de experimentar, de expressar e de se relacionar com o mundo. O entre-lugar das culturas também implica um desafio constante à noção de pureza cultural, promovendo a reflexão sobre as relações de poder, sobre as fronteiras culturais e sobre a ressignificação de valores e significados (Santiago, 1978).

Charles Ohiyesa surge como “ponte” entre os dois mundos, a cultura branca e a cultura indígena, em um período em que a vida dos indígenas norte-americanos foi rapidamente modificada, desafiada, devido ao curso das políticas de assimilação, como o Dawes Act¹⁶, de 1887, lei que tinha como objetivo transformar os indígenas em agricultores, gerando novas formas de experimentar, de expressar e de se relacionar com o território. O entre-lugar das culturas também implica um desafio constante à noção de pureza cultural, promovendo a reflexão sobre as relações de poder, sobre as fronteiras culturais e sobre a ressignificação de valores e significados. É neste choque de culturas que a autobiografia de Ohiyesa surge como “ponte” no entre-lugar, como define Bhabha. Essa cultura “das partes”, essa cultura parcial, é o tecido contaminado, e até conectivo, entre as culturas – ao mesmo tempo, a impossibilidade de as culturas bastarem-se a si mesmas e da existência de fronteiras entre elas. O resultado é, na verdade, algo que se parece com um “entre-lugar” das culturas, ao mesmo tempo desconcertantemente semelhante e diverso (Bhabha, 2013, p. 63).

Em outras palavras, Ohiyesa inseriu-se como cultura minoritária para enfatizar as diferenciações internas, os interstícios de seu desenvolvimento injusto e desigual, que proporcionam ou que possibilitam o “se bastar a si mesmo” (Bhabha, 2013, p. 79), a autobiografia de resistência no seio da sociedade norte-americana. Ao mesmo tempo que dá voz aos excluídos do “sonho americano”, pois o indígena passou por um processo de demonização, produz uma representação do inimigo externo, apontando o caráter injusto, violento e desigual da invasão colonial. Por meio da autobiografia literária e do processo de hibridização, Ohiyesa consegue transitar entre dois mundos, absorvendo o modo de vida branco. Dessa forma, ele se opõe à imagem do bárbaro pintada pela cultura *mainstream*, a exemplo dos filmes e quadrinhos de *far west*, como veremos mais adiante.

Numa vida entre duas culturas, o processo de transição pressupõe um ato de metamorfose. Para Maurice Blanchot, a metamorfose estaria ligada ao próprio ato de narrar, isto é, a ação que ela presentifica de transculturação (Blanchot, 2018, p. 11) A literatura como “arco e flecha” age como metamorfose do modo de vida norte-americano sem, no entanto, permitir o processo de elisão da memória. Ou seja, “esquecer o trauma é imoral e amnésico; lembrar o trauma sozinho é recusar transformar a cessação em continuação, resistir à ética e à

¹⁶ A Lei Dawes, promulgada em 1887, tinha o propósito declarado de assimilar de forma racista os povos indígenas na sociedade branca, pois oferecia a todos os povos indígenas a propriedade de “lotes” de terras não-reservadas para a agricultura. Este marco legal permitiu que o governo federal dos Estados Unidos expropriasse terras tribais e as dividisse em lotes individuais para serem distribuídos aos membros das tribos. A lei foi um desastre para as tribos indígenas, pois muitos perderam suas terras e foram forçados a se mudar para reservas. Cf. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2023/07/nos-eua-demarcacao-de-terras-empurrou-indigenas-para-longo-de-seus-territorios-originais.shtml>.

estética da sobrevivência” (Bhabha, 2013 p. 78). Assim, tal lembrança do passado colonialista, segundo Le Goff, é a projeção do presente no passado e também a projeção mais imaginária do seu presente, a projeção no passado do futuro que ele escolheu (Le Goff, 2013, p. 32). Said (2011) ressalta que escritores, vítimas do colonialismo, trazem dentro de si o passado como cicatrizes humilhantes a fim de lembrar um trauma, mas com visão revista do passado:

[...] trazem dentro de si o passado como cicatrizes de feridas humilhantes, como uma instigação a práticas diferentes, como visões potencialmente revistas do passado que tendem para um futuro pós-colonial, como experiências urgentemente reinterpretáveis e revivíveis, em que o nativo outrora silencioso fala e age em território tomado do colonizador, como parte de um movimento geral de resistência (Said, 2011, p. 332).

Said (2011) argumenta que as culturas não são estáticas, mas, sim, que estão em constante reinterpretação e transformação. No caso de Eastman, o médico Sioux apropria-se dessa reinterpretação e transformação em um processo de subjetividade. Da mesma forma, Said acreditava que a literatura entraria neste processo de resistência ao colonialismo, ao estereótipo, por vezes traumático.

Ohiyesa define como doloroso e traumático o que ele vai sentir mais profundamente em seus anos de escola: “Fui objeto de curiosidade e não foi uma sensação agradável” (Eastman, 2001, p. 139). Ohiyesa acabara de sair da reserva e tudo ao seu redor era dúvida. Desse modo, como parte desse momento doloroso, Ohiyessa relata sobre a dificuldade de resolver problemas matemáticos, bem como de usar a língua inglesa, de recitar na língua inglesa, já que “era muito diferente falar a língua inglesa e achava difícil recitar ou demonstrar problemas matemáticos” (Eastman, 2001, p. 169). No mesmo relato, ele se define: “Eu era agora um estranho num país estranho e mergulhado numa vida estranha da qual não podia fugir” (Eastman, 2001, p. 169). Dessa forma, a vida estranha representa a luta interna e a falta de pertencimento.

Em sua autobiografia, Ohiyesa passou a acreditar que o contato com a “civilização” seria imprescindível, uma vez que ele retratou exemplos de heróis indígenas, como Crazy Horse, Sitting Bull, Elk Black, em sua obra *Indian Heroes and great Chief*, como os mais capazes e verdadeiros em ideais. Para tanto, Ohiyesa enfatizava a necessidade de os jovens indígenas obterem uma boa educação. Para Eastman, a educação seria a principal arma contra a invasão branca enquanto forma de resistência secundária, como define Said: “[...] isto é ideológica, quando se tenta reconstruir uma comunidade estilhaçada, salvar ou restaurar o sentido da concretude da comunidade contra as invasões do sistema colonial” (Said, 2011, p.

328). Ohiyesa continua defendendo a ideia de resistência secundária, de que os jovens nativos deveriam ocupar espaços no governo e na chamada sociedade “civilizada”. Para Eastman, a educação nativa seria a última batalha a ser empreendida: “[...] vim para continuar aquela que é a sua última luta que se propuseram empreender, a fim de se salvarem da extinção” (Eastman, 2001, p. 178), e Ohiyesa continua:

“[...] teriam dado origem a líderes e homens de cultura. Esta era a minha ambição: que os Sioux aceitassem a civilização antes que fosse demasiado tarde! Desejava que os nossos jovens pudessem adotar imediatamente o caminho do homem branco e preparar-se para ocupar cargos e exercer influência nos seus estados nativos. Embora essa esperança não tenha sido totalmente concretizada, tenho a satisfação de saber que não poucos índios ocupam agora cargos de confiança e exercem algum poder político (Eastman, 2001, p. 178).

Dessa forma, em sua autobiografia, Ohiyesa relata a sua ansiedade para ver os jovens indígenas aprendendo a linguagem do branco, lendo seus livros e usando a arma do branco, em outros termos, hibridizar-se seria criar líderes atuantes, de influência em diversos setores da sociedade, isto é, “a caneta” ao “O arco e a flecha” como resistência e luta: “Ele agora estava ansioso para que seus meninos aprendessem a língua inglesa e algo sobre livros, pois podia ver que estes eram o ‘arco e flechas’ do homem branco” (Eastman, 2001, p. 140). Assim sendo, seguindo a mesma linha de Eastman, o filósofo indígena Elk Black, relatado por John G. Neihardt na obra *Black Elk Speaks*, relata exemplos de jovens nativos que trocaram “O arco e a flecha”:

No final do século XIX, as oportunidades de educação formal eram poucas e as que existiam eram estruturadas individualmente. Neihardt demonstrou forte potencial acadêmico e, com o apoio de sua mãe e a orientação educacional de seus professores, conseguiu concluir um curso e se preparar para a faculdade aos doze anos (Neihardt, 2014).

Para Alce Negro, todo o processo escolar e acadêmico tornara-se parte fundamental no processo de formação, resistência – mesmo em épocas em que oportunidades voltadas para o “Outro”, ou o que conhecemos sobre minorias, eram raras –, bem como uma nova forma de conceber a sua própria história, a narrativa nativa.

Dessa forma, quando pensamos a narrativa de Ohiyesa como resistência, propomos o “desejo de potência” ou “devir”, na visão de Guattari, como um contrato de múltiplos desejos. Assim, veste-se da cultura branca ou apropria-se de parte dela, pois é perceptível que Ohiyesa parte do pressuposto de que não há culturas “limpas”, “não contaminadas”, nos termos de

Homi Bhabha, quando afirma que a “sobrevivência” demanda uma ponte, uma negociação (Bhabha, 2013, p.78). Ohiyesa estava destinado a se tornar uma das poucas pontes eficazes entre o vermelho e o branco em seu tempo e sua obra é um bom exemplo do que viria a ser o hibridismo cultural, como processo de autoconstrução, metamorfose (Burke, 2022). Como inflexão a partir de um olhar contemporâneo, no discurso de Ohiyesa há a presença de temas como o racismo – sobre a inferioridade racial – e todos os conceitos a ele vinculados, como noção racial, que perpassa parte do século XX. Isso nos mostra que Ohiyesa tinha conhecimento, e que em sua autobiografia há a presença desses discursos. Em outras obras, outras vozes também se levantaram contra o racismo indígena, como é apresentado na obra: *The Experiences of Five Christian Indians of the Pequot Tribe* (1833). Contudo, foi na autobiografia de um Sioux que a narrativa tornou-se mais clara.

5 A MÍDIA MAINSTREAM E O PROCESSO DE DESCONSTRUÇÃO DO NATIVO E O PAPEL DA AUTOBIOGRAFIA

A destruição cometida pelo colonizador/invasor às sociedades nativas se deu de duas formas ou dois métodos. A primária, por meio das armas e da violência física, e também por meio de métodos bárbaros, em que os invasores eram completamente alheios ao sentimento de humanidade, assim, era destituída dos nativos a sua humanidade, reduzindo-os a animais. E a secundária, pela via ideológica, da aculturação, da transculturação e dos translinguados. Ou seja, as crenças, o modo e o estilo de vida e a memória/tradições dos nativos eram apagadas, por meio da desvalorização, inferiorização e implementação dos novos costumes, vinculados, obviamente, ao modo de vida do colonizador.

Assim, em conformidade com a forma primária, Dee Brown (2021) descreve que “[...] o estado de Minnessota tinha começado recentemente a pagar uma recompensa de 25 dólares por escalpo de Sioux, os colonos logo abriram fogo” (Brown, 2021, p. 79). E prossegue: “maldito seja qualquer homem que simpatiza com os índios”, [...] e acho que é certo e honroso usar qualquer meio do céu do Senhor para matar índios” (Brown, 2021 p. 101;148), como os horríveis escalpos e mutilações, a carnificina de crianças e bebês. “Não vi o corpo de um homem, mulher ou criança, mas fui escalpelado e, em muitos casos, seus corpos foram mutilados da maneira mais horrível – homens, mulheres e partes íntimas de crianças cortadas” (Brown, 2001, p. 90).

As violências cometidas pelos invasores continuavam também por meio da marcação de territórios, da destruição de áreas de caça (Brown, 2021 p. 140), fenômeno que explicitava a ideia de que “os brancos pareciam odiar tudo na natureza (Brown, 2021, p. 256): “[...] mataram meu búfalo, e quando vejo isso, meu coração parece se partir; fico triste” (Brown, 2021, p. 257). Igualmente, tratados foram quebrados, e a mais famosa quebra de tratado foi a tomada dos Black Hills (Brown, 2021, p. 288). Brown também relata sobre as terras dos Sioux, que viviam em Minnesota e foram expulsos por colonos brancos. Com tratados anulados, os Sioux foram enviados para uma reserva perto do território de Dakota, onde o solo era estéril e chovia pouco, faltava caça e a água não servia para beber:

Crow Creek, no rio Missouri, foi escolhido para a reserva Santee. O solo era estéril, chovia pouco, faltava caça, a água era salobra e não prestava para beber. Logo os morros próximo ficaram cobertos de túmulos; dos 1,3 mil Santees levados em 1863, nem mil sobreviveram ao primeiro inverno (Brown, 2021, p. 82).

Brown traz à luz o processo de formação social e política do genocídio dos indígenas e mesmo de “holocausto americano”, embora, segundo o autor, o extermínio de seres humanos respondia a um conjunto de motivações econômicas e políticas. De forma semelhante, ao falar de genocídio nativo, Mark Ferro afirma que os colonizadores trouxeram consigo a varíola, a rubéola, a peste, a cólera, a febre tifoide, a difteria, a malária e outras doenças (FERRO, 2004, p 65), letais ao sistema imunológico dos nativos.

A forma secundária, já enfraquecida e cansada devido à desproporcionalidade dos métodos do invasor, descreve a realidade opressiva pela via ideológica, da cultura/aculturação, transculturação e translinguados (Báez, 2010, p. 49), precedida pela via do etnocídio ou da pureza ideológica buscada pelo invasor. “O etnocídio precede a transculturação, um processo mais criativo e produtivo de uma intenção de dirimir o conflito entre um grupo dominante e outro dominado por meio da subordinação do dominado a novos esquemas de identidade” (Báez, 2010, p. 308). Nesse contexto, de genocídio e etnocídio, Ohiyesa absorveria, na luta ideológica, vários costumes dos brancos.

Michel Foucault vai classificar como “Microfísica do poder” algo que não se dá de forma centralizada, focalizada, os micropoderes que se exercem ao nível do cotidiano (Foucault, 1992, p. 91), que procedem de forma lenta, gradual. Este conceito será utilizado nesta pesquisa a fim de explorar as relações de poder e suas consequências no processo

colonial e como Charles Ohiyesa transita nesse jogo de poder e de interesses. O filósofo francês descreve o conceito de micropoderes como uma rede de relações que se manifestam em várias esferas da vida. Segundo Foucault, o poder não está restrito apenas ao governo ou às instituições formais, o poder permeia a sociedade por meio de práticas cotidianas. Para Michel Foucault, o poder acontece como uma relação de forças, assim, não existiria poder, mas relações de poder, não em um lugar específico, mas distribuído em diversos setores da sociedade, agindo, coagindo e disciplinando (Foucault, 2004, p. 193).

Para tanto, a vida de Eastman, como homem entre dois mundos, refletiu a complexidade desses poderes e suas relações entre os povos indígenas e o sistema colonial em que vivia. Na análise de Heflin (2000), Ohiyesa foi um homem que poderia ter sobrevivido em qualquer um dos mundos, e o fez, fundindo as culturas da melhor maneira que pôde para si mesmo e, no processo, fazendo o que pôde pela sua cultura Sioux primária. Diante dos dilemas em que o escritor indígena viveu, ou era possível emergir discursos, hibridismo, costumes, concepções, ou sucumbir à hegemonia do invasor e, por consequência, assistir ao apagamento de sua memória (Báez, 2010, p. 309).

A destruição pela via da forma secundária desumaniza o nativo devido a uma submissão forçada, imprimindo inferioridade submissa, convicta (Báez, 2010, p. 307). Ou seja, os sistemas de micropoder não se instauraram imediatamente, como afirma Foucault (1992, p. 91). Em outros termos, há uma reconfiguração da identidade do nativo, o que Báez chama de “*damnatio memoriae*”¹⁷ ou “condenação da memória” (Báez, 2010, p. 297) nesta Guerra ideológica. Assim, o principal objetivo da forma secundária seria o de reconfigurar a identidade do nativo à memória coletiva, e Fernando Báez acrescenta: “só se pode ser aquilo que se recorda do que se é; e se as recordações são mutiladas, a identidade aparece vulnerável/confusa, intimidada” (Báez, 2010, p. 49), assim, destrói-se a memória, suprime-se a humanidade nativa. Nesse contexto da colonialidade, um dos modos deste processo de destruição e apagar da memória coletiva efetuou-se através de remoção dos nativos para reservas:

Os Navajos tinham coragem para suportar o clima gelado, a fome, a disenteria, as zombarias dos soldados e a dura viagem de 4,8 mil quilômetros, mas não podiam aguentar saudade da terra, a perda do território. Sofriam por isso, e 197 deles morreram antes de chegar ao seu destino cruel (Brown, 2021, p. 45).

17 “Uma expressão latina que se aproxima bastante da usada pelos romanos, era antes de tudo uma sanção exercida contra a recordação de um indivíduo ou ação social. É uma espécie de esquecimento decretado e uma censura aplicada pelo autoritarismo para proteger uma hegemonia política” (Báez, 2010, p. 297).

Brown comenta sobre leis e decretos governamentais como o *Indian removal Act* (Ato de Remoção Indígena), narrado por John Ehle em *Trail of tears*, em que narra a história da remoção dos Cherokees de sua terra para reservas onde milhares morreriam de fome e saudade, cujo objetivo principal seria erradicar as práticas indígenas, seu pensamento, filosofia e modo de vida – o nome da lei em si era depreciativo, “remover uma coisa, um objeto”. No livro *Democracia na América*, Alexis de Tocqueville relata a remoção dos Chactas (1831):

Pairava no ar um sentimento de ruína e destruição, o fim dos atraíçoados e um inexorável adieu; ninguém poderia assistir aquilo sem sentir um aperto no coração. Os índios estavam quietos, sombrios e taciturnos. A um deles que falava inglês eu perguntei porque os Chactas estavam deixando suas terras. ‘Para ser livre’, o nativo me respondeu. Nós... assistimos à expulsão... de um dos mais famosos e antigos povos americanos (TOCQUEVILLE, 2019)

Tocqueville retoma o que Brown comentou sobre o processo de destruição das nações nativas por meio da expulsão de suas terras. Em outros termos, a ideologia do invasor, opressor, sobrepunha-se à do nativo, como cultura superior, dizia Jules Harmond, citado por Said:

É necessário, pois, aceitar como princípio e ponto de partida o fato de que existe uma hierarquia de raças e civilizações, e que nós pertencemos à raça e civilização superior, reconhecendo ainda que a superioridade confere direitos, mas, em contrapartida, impõe obrigações estritas. A legitimação básica da conquista de povos nativos é a convicção de nossa superioridade, não simplesmente nossa superioridade mecânica, econômica e militar, mas nossa superioridade moral. Nossa dignidade se baseia nessa qualidade, e ela funda nosso direito de dirigir o resto da humanidade. O poder material é apenas um meio para esse fim (Said, 2011, p. 53).

Said reitera que no exercício do poder político, baseado numa superioridade cultural, negava-se ao nativo a origem cultural, igualdade de direitos, ou melhor, o poder opressor, o Estado colonialista, negava seu direito natural. Todo esse processo de desconstrução do nativo norte-americano sustentado pela mídia foi justificado pela doutrina do Destino Manifesto. O sistema midiático procurou explorar a imagem estereotipada do nativo, de impiedosos, selvagens, e como exemplo, temos o relato de viajantes que, a partir do primeiro contato com indígenas, produziram uma imagem antropofágica. Assim, a representação do indígena no Oeste segue um padrão de desconstrução:

Nos velhos tempos em que o mocinho ganhava do bandido e casava com a mocinha, ninguém era mais bandido que o índio. Quando os pacíficos colonos vinham falando de uma nova terra prometida, a câmera ia para os

altos das escarpas próximas e era inevitável: lá estavam as silhuetas odiadas. Confusão. Berros. O mocinho dava as ordens, os carroções ficavam em círculo. Corte. Um indígena velho, cheio de penas, dava um berro ou agitava uma lança. Lá ia o bando de gente pintada berrando. Corte. O mocinho, fazendo careta, dizia para o idiota ao lado que não devia atirar. ‘Espere! temos pouca munição!’ Lá vinham os índios, o mocinho dizia: ‘agora!’ e começava a cair gente pintada do cavalo. Mas a pouca munição provocava caretas desesperadas no mocinho, cercado de gente ferida. Até o idiota estava ferido. Quando a mocinha (que estava carregando os rifles) dizia que era a última carga, soava o clarim salvador da Cavalaria e milhões de Casacos Azuis encurralavam um punhado de índios, acabando com todos. Beijo final (Brown, 2009, p. 5).

Dee Brown demonstra no fragmento acima, no período entre 1860 e 1890, que a relação negativa e o processo de desconstrução da imagem do indígena foram notórias (Brown, 1970, p. 15): “matem todos os índios que encontrarem” – e pelo general Patrick Connor – “[os índios] devem ser caçados como lobos” (Brown, 1970, p. 15), ou seja, a representação hollywoodiana desde meados do século XIX pautou-se nestes princípios. Isto é, o etnocentrismo fisionômico construiu a imagem do inimigo, que seria o nativo. Charles Eastman desempenhou um papel significativo na promoção da imagem e cultura dos nativos escrevendo livros e artigos que destacavam a vida, a espiritualidade e as tradições destes. Além disso, compartilhou histórias autênticas e perspectivas culturais, desafiando estereótipos e promovendo a compreensão mútua entre os nativos norte-americanos e os não nativos.

Para tanto, os filmes de faroeste partem do princípio que os representa como uma minoria incômoda, vítima de um desenvolvimentismo de uma nação em progresso. Evidentemente, todo este sistema midiático, bem como a indústria cinematográfica, cria um quadro distorcido do nativo norte-americano com *script* de um oeste selvagem de indígenas ferozes, inimigos da civilização versus um colono pacífico e cristão, retratados em filmes como *Rastros de ódio*, dirigido por John Ford e estrelado por John Wayne e Natalie Wood, em que uma família branca e pacífica foi exterminada por indígenas. Já *Josey Wales, o Fora da Lei* (The Outlaw Josey Wales, 1976), de Clint Eastwood, traz diversos estereótipos, maniqueísmo e clichês miméticos. *Bilharinho* (2001) resalta o viés racista dos acasalamientos entre indígena e nativo/branco e branca, quando o dado inicial do encontro entre indígena e protagonista propiciaria desenvolvimento diverso do adotado, não fosse sua depreciação humana.

Em *O passado não perdoa* reproduz-se a visão distorcida do velho oeste e a figura do cowboy herói, e *No tempo das diligências*, a trama coloca Gerônimo, o grande herói apache, como a verdadeira ameaça. Em sua leitura, Said (2011) chama de “imagens coloniais”, que são representações visuais de regiões e povos colonizados. Essas imagens foram produzidas

principalmente pelos colonizadores europeus para fins de propaganda e justificação da colonização, muitas vezes retratando os povos colonizados de forma estereotipada e exótica. Dessa forma, a idealização maniqueísta propiciou os massacres em sociedades indígenas, ao mesmo tempo que desfigurava a imagem nativa.

Segundo Leif Furhammar (2001), a propaganda que cria o estereótipo do inimigo aparece de modo que não convida à discussão, ou seja, parece inofensiva, clichê, mas é desenvolvida por um longo período, para ser usada pelo opressor, colonizador, assim que precisa de um inimigo. Tais estereótipos roubam a humanidade do “Outro” e o deixam sem vida:

Qualquer método de separação eficiente – legal, linguístico ou físico – entre ‘nós’ e ‘eles’ abre caminho para que ‘nós’ façamos qualquer coisa contra ‘eles’. Não precisamos mais considerá-los como seres humanos; não enxergamos sua semelhança conosco. Alguns dos clichês cinematográficos para povos e relações humanas são do próprio cinema, enquanto outros parecem herdados [...] (Furhammar, 2001, p. 187-188).

Na visão do diretor de cinema Furhammar (2001), o sistema midiático na forma do cinema deveria ser um aporte na divulgação da cultura indígena e seu modo de vida, no entanto, amplia a desumanização como mecanismo de poder no processo de estigma, um amplificador do etnocentrismo, como afirma Canevacci: “Em vez de ser pacificação e legitimação das diversidades, o cinema [...] foi o amplificador do etnocentrismo [...]” (Canevaccl, 1990, p. 106). Em meio a este etnocentrismo midiático, Ohiyesa é a imagem de si mesmo como um guerreiro civilizado, alguém que aceitou, como ele próprio afirmou, o “ideal de Cristo” (Haflin, 2000), mas manteve a busca pela preservação de sua identidade indígena em meio à selvageria da civilização.

Essas imagens enquadradas pelo cinema desempenharam um papel importante na construção da imagem e do imaginário sobre as colônias, tendo influenciado a maneira como essas regiões e povos foram percebidos e tratados pelos colonizadores e pela sociedade ocidental de um modo geral. Said (2007), referindo-se ao Oriente em sua obra *Orientalismos*, nos dá uma ideia de como essas imagens eram formadas:

O Oriente como uma paisagem romântica, com suas belezas naturais e exóticas; como um espaço integralmente diferente do Ocidente, onde as tradições seculares, religiosas e lendárias seriam idiossincráticas; como uma terra de genialidade e despotismo literário e político; como uma cultura que, por ter sido inalterada por séculos, é enigmática demais para o Ocidente compreender com precisão (Said, 2007, p. 12).

Assim, o argumento de Said revela como a visão de mundo do imperialista em todo processo colonizador moldou a cultura do ocidente colonizado, criando uma realidade que

conduzia para a visão racista e estereotipada do nativo. Dessa forma, com esse propósito, a visão distorcida do nativo violento, pagão e primitivo como imagens “coloniais” torna-se o “porrete” para a conquista do invasor, bem como do processo de destruição das culturas e do povo nativo norte-americano e sul-americano. Como também, o uso da dessacralização do sagrado nos termos que Crazy Horse dizia: “como você pode comprar ou vender o sagrado”, ou seja, para invadir é preciso dessacralizar os locais sagrados, dessa forma, a luta para o nativo torna-se ainda mais injusta, sua cultura e suas terras sagradas profanadas.

Para Said, as “narrativas locais autobiográficas espirituais e memórias da prisão, proporcionam um contraponto às histórias monumentais e aos discursos oficiais [...]” (Said, 2011, p. 337). Nestes termos, Ohiyesa usa a autobiografia como desconstrução caricatural, isto é, a narrativa de si mesmo como resistência, retórica que procura reformular a visão colonialista sobre seu povo – “meu livrinho não pretende ser um tratado científico [...]” (Eastman, 2020, p. 5) – ao apresentar ao povo norte-americano a cultura indígena, como também reclamar o direito de ser “americano” (Eastman, 2001), e ao mesmo tempo pioneiro na defesa dos nativos. Dessa forma, o discurso de Ohiyesa constitui o que Foucault vai chamar de prova e pedra de toque ao trazer à luz os movimentos do pensamento e as tramas do inimigo, o colonizador (Foucault, 1992). Foucault prossegue afirmando que a escrita de si, o ato da meditação, prepara o autobiógrafo a fim de enfrentar o real (Foucault, 1992).

Ao ser pioneiro e reclamar a cidadania norte-americana, Ohiyesa evidencia o que Bhabha chama de importância do momento híbrido (Bhabha, 2013, p. 54), adaptando sua narrativa, lógica e forma de pensar, que demandam uma “ponte”, uma negociação (Bhabha, 2011, p. 78). Dessa forma, a autobiografia de Ohiyesa aparece como uma força militante a combater a ideologia do invasor, o que Bhabha vai chamar de “cultura parcial” (Bhabha, 2011, p. 89), que combateria o desenvolvimento injusto e desigual (Bhabha, 2011, p. 89). Em sua ideologia autobiográfica, Ohiyesa teria inspirado outros nativos a se envolverem na educação ocidental, ou seja, o uso da narrativa de si como resistência, transformando-se no maior argumento contra a opressão invasora.

5.1 Mecanismos de Poder, a autobiografia de Ohiyesa a partir das ideias de Michel Foucault

As obras *Vigiar e Punir* e *Arqueologia do saber*, do filósofo francês Michel Foucault, são estudos que tratam sobre as relações de poder na sociedade e jogam luz sobre alguns conceitos como, anátomo-política, micropoderes e formação discursiva, conceitos que

utilizaremos na análise da autobiografia de Eastman. Em *Vigiar e Punir*, o autor se debruça sobre o surgimento da prisão e das técnicas que servem como pano de fundo para entendermos sobre os mecanismos de poder, denominados de micropoderes ou biopoder. Na referida obra, o autor traz a prisão, que era uma forma de suplício, que se transforma em ato com finalidade corretiva, de técnicas e instituições que atuarão na manutenção do poder. Ou seja, como método eficiente de controle. O controle que subjuga os indivíduos para obter resultado de docilidade, como afirma Foucault: “A Punição deixa o campo da percepção quase diária e entra no da consciência abstrata. A certeza de ser punido e deve desviar o homem do crime e não mais o abominável teatro” (Foucault, 2014, p. 14).

É a vigilância constante que produzirá corpos dóceis, uma espécie de mundo “distópico de 1984 de Orwell”. “Os quartéis, as escolas e os hospitais tornaram-se eficientes meios de controle” (Foucault, 2014). Seguindo com a análise, Foucault apresenta na sua obra os micropoderes que aparecem no próprio contexto da sociedade disciplinar, pois as relações humanas são relações de poder. Assim, indaga o autor, “devemos [...] nos admirar que a prisão se pareça com as fábricas, com as escolas, com os quartéis, com os hospitais, e todos se parecem com as prisões?” (Foucault, 2014, p. 219), ou não se trata apenas de sociedades de disciplina, mas também de normalização dos indivíduos e das populações (Castro, 2004)?

Os mecanismos de poder ora são positivos quando tornam o “corpo” produtivo, no caso das fábricas, escolas etc., ora destrutivos, a exemplo do nazismo com sua máquina biologicista, a qual “estabelecia uma ruptura no continuum biológico da espécie humana entre aqueles que devem viver e aqueles que não devem” (Castro, 2016, p. 241). Partindo deste ponto, Foucault afirma que o racismo biologicista também tem sido usado para justificar o genocídio colonialista. E Marc Ferro, no livro *Negro do Colonialismo*, afirma que na América do Norte houve de fato um genocídio (Ferro, 2004, p. 65), bem como etnocídio, usado como mecanismo de poder sobre as nações colonizadas.

Foucault vai focalizar as unidades que compõem o discurso ao fazer a análise do discurso através dos diversos saberes. O discurso, por sua vez, está ligado com as relações de poder, desse modo, as relações do saber com o poder são indissociáveis. O francês utiliza o domínio das unidades de discurso fornecido pela arqueologia como base para se explicar o conceito de poder, que no presente trabalho fornecerá conceitos-chave nas relações neocoloniais, denunciadas nas narrativas de Ohiyesa. Assim sendo, Ohiyesa cria a sua autobiografia, hibridizando-se dentro do discurso do colonizador, apresentando-se como mímico, como o desejo de um “Outro” reformado, causando um efeito perturbador dentro do discurso colonialista, como representado pelo conto de Ohiyesa “War Maiden” e descrito pelo

artigo de Rauana Kuokkanen:

Como resultado, a morte é uma presença em ‘The War Maiden’. Nesta história em particular, as duas tribos Sioux tentam ampliar seus territórios às custas da nação vizinha Crow, que é forçada a fugir para outra região. Isto é diferente dos romances de construção nacional, onde os temas centrais são a reconciliação de diferentes grupos e o reconhecimento de antigos inimigos como aliados (Sommer 12). Na história de Makátah, a nação já existe e é predominantemente o desejo expansionista dos heróicos guerreiros que os leva à batalha (Kuokkanen, 2007).

No conto “War Maiden”, Ohiyesa narra o efeito e as consequências do colonialismo, pois o ato de narrar, na visão de Blanchot, relata o próprio acontecimento ou o ato de transmitir o conceito:

A narrativa não é o relato do acontecimento, mas o próprio acontecimento, o acesso a esse acontecimento, o lugar aonde ele é chamado para acontecer, acontecimento ainda por vir e cujo poder de atração permite que a narrativa possa esperar, também ela, realizar-se. A narrativa é movimento em direção a um ponto, não apenas desconhecido, ignorado, estranho, mas tal que parece não haver, de antemão e fora desse movimento, nenhuma espécie de realidade, e tão imperioso que é só dele que a narrativa extrai sua atração, de modo que ela não pode nem mesmo ‘começar’ antes de o haver alcançado (Blanchot, 2018, p. 8).

Para o romancista, o ato de narrar relata acontecimentos que estão fora do cotidiano e do mundo atual, porém, relata nas entrelinhas dos efeitos colonialistas. Foucault, no entanto, ressalta: “[...] os enunciados, diferentes em sua forma, dispersos no tempo, formam um conjunto quando se referem a um único e mesmo objeto” (Foucault, 2014, p. 36). Desse modo, a ideia de desconstrução pelo sistema midiático não é obra que vem de um discurso, nem de um momento histórico, porém, de um conjunto de poderes. Deste modo, por meio da narrativa na obra autobiográfica de Ohiyesa, precisamos compreender as relações de poder dentro do discurso colonialista.

Para tanto, o sistema midiático se organiza dentro dessa relação de poder, na construção de estereótipos, dos etnocídios e em todos os genocídios perpetrados pelos governos norte-americanos e demais governos sul-americanos (Ferro, 2004, p. 67). E para tanto, no jogo da ambivalência, surgem novas técnicas de domínio, como também de resistência, mas resistência secundária, como ressalta Said:

Depois do período de ‘resistência primária’, literalmente lutando contra a intromissão externa, vem o período de resistência secundária, isto é, ideológica, quando se tenta reconstituir uma ‘comunidade estilhaçada’, salvar ou restaurar o sentido e a concretude da comunidade contra todas as pressões do sistema colonial (Said, 2011, p. 328).

O discurso literário de Ohiyesa assume este papel de resistência secundária, como dito,

uma vez que ele desenvolve a retórica por meio da narrativa que, segundo Blanchot, relata um acontecimento excepcional que escapa às formas do tempo cotidiano e ao mundo da verdade habitual (Blanchot, 2018, p. 8). Tal relato autobiográfico causa este escape, segundo a visão de Blanchot, sobrevivência por meio de sua palavra, e como o ato de desconstrução do sujeito nativo pela mídia, constrói-se através de vários discursos, por meio de micropoderes. O ato de resistir se forma através do discurso híbrido dentro do processo colonialista, como afirmava Ohiyesa ao absorver a cultura do ocidente. “Todos os dias da minha vida coloquei em uso todas as palavras inglesas que conhecia e, pela primeira vez, me permiti beber e agir como um homem branco” (Eastman, 2001, p. 172). Assim também, Heflin coloca Ohiyesa como um homem entre duas culturas, um bicultural, híbrido, um produto de mais de uma cultura (Heflin, 2000, p. 73).

Nesse interim, a formação discursiva é "um conjunto de regras anônimas históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que foram definidas num determinado período, assim o conceito científico formou-se a partir de diversos conceitos, bem como em determinada área social, linguística e política” (Castro, 2016). Assim, a compreensão do objeto (acontecimento, ideia) assumirá diferentes formas e estará presente em outros momentos da história. Para tanto, podemos refletir sobre o processo colonialista, como uma hidra em suas várias facetas, como a linguagem, o sistema midiático, como o meio do apagamento da memória.

5.2 A linguagem midiática como microfísica de poder e a autobiografia de Eastman

Foucault ressalta o seguinte: “essas disciplinas tão incertas de suas fronteiras, tão indecisas em seu conteúdo, que se chamam história das ideias, ou do pensamento, ou das ciências dos conhecimentos” (Foucault, 1986, p. 23). Por essas características, podemos propor a aplicação do pensamento de Foucault na área da comunicação de massa e como o pensamento midiático influenciou na desconstrução do nativo.

O pensamento do filósofo francês possui elementos que complementam as ferramentas metodológicas da área comunicativa. Isto significa um micropoder. Esta afirmação encontra respaldo nas relações sócio-históricas, religiosas e políticas, que Michel Foucault denomina como micropoderes, ou seja, a linguagem midiática sendo utilizada por um grupo como mecanismo de poder, pois todo “conhecimento gera algum tipo de poder” (Foucault, 1986), e convergindo com o objeto desta pesquisa, a literatura de Ohiyesa vai desconstruir os estereótipos produzidos pelo sistema. Gnerre, seguindo a linha de Foucault, afirma: “Os casos mais evidentes de afirmação do poder da língua são discursos políticos, sermão de igreja,

aula” (Gnerre, 1998, p. 6). As relações dos seres humanos são relações de poder e Marx afirma que são relações de trabalho, é o que gera poder, isto é, o conjunto de motivações coloniais, mercantilistas e capitalistas criou um sistema midiático que vai levar ao genocídio nativo.

No contexto do colonialismo, a comunicação de massa surge como mecanismo de poder, de adestramento, de conquista. A cultura *Western* ou *Far West*, hollywoodiana, objetivava desconstruir através de estereótipos e quadros, deturpando a imagem do nativo norte-americano, bem como a mídia nacional com documentários e telenovelas como instrumento de controle, ou seja, um meio de disciplinarização dos corpos. Eastman, no processo de ambivalência (Bhabha, 2012), assume o papel de *Medicine word*, em outras palavras, faz uso da literatura como embate, como descrito na lenda “A Primeira Batalha”:

Dessa maneira, os animais foram convencidos de que o Homem era o seu senhor. Quando eles clamaram pela paz, todos, sem exceção, concordaram em dar ao Homem sua carne como alimento e a sua pele como vestimenta, enquanto o homem, por sua vez, prometeu jamais matar qualquer animal desnecessariamente. Além disso, o Menino Homem concordou que eles podiam manter suas armas para própria defesa. Este foi o Primeiro Tratado feito sobre a Terra (Goodale; Eastman, 2003)

A narrativa poética de Ohiyesa marca esta ambivalência, o jogo de poder, o conflito naquilo que Bhabha vai classificar como o “O entre-lugar” do discurso colonial. Na ideia de narrativa de Blanchot, Ohiyesa relata um acontecimento excepcional que vai extrapolar as formas do tempo cotidiano. No poema de Eastman, a narrativa não é um relato de acontecimento, mas o próprio acontecimento ainda por vir (Blanchot, 2018, p. 8), que carrega uma luta obscura desenrolada no poema, isto é, a história sai do campo alegórico para o campo do colonialismo.

Foucault define o discurso como descontínuo (Foucault, 1986) e, neste sentido, o discurso de Eastman, no final do século XIX, se apresenta como um discurso militante, ou seja, “*Medicine Men*”, aquele que cura, mas denuncia. Dessa forma, a visão estereotipada do nativo, tal como existe hoje, advém de diversos discursos, como telenovelas, documentários e a literatura de cunho colonialista. A narrativa de si em Ohiyesa apresenta uma releitura do processo colonialista e aculturador, pois a escrita em si, segundo Foucault, é um importante veículo de subjetivação, um dos meios pelos quais libertamos a alma da preocupação com o futuro, inflectindo-a para a meditação do passado (Foucault, 1992).

Visto que uma formação discursiva transita sobre diferentes campos dos saberes, o discurso visa constituir um objeto de estudo, com isso, a literatura de Charles A. Ohiyesa, e demais literaturas indígenas, constitui o meio mais eficiente de resistência e comunicação da

época da conquista do “Oeste Americano” produzida neste período. Em suas narrativas, há uma forte tendência nacionalista¹⁸, retratando personagens jovens e a juventude como metáfora do futuro, bem como costumes de seu povo. A narrativa em si torna-se um meio eficaz de resistir ao extermínio, como descrito no artigo de Rauna Kuokkanen:

Muitos romances e histórias do gênero nacionalista apresentam personagens jovens, sendo a sua juventude uma metáfora da promessa do futuro de uma nação. ‘A Donzela da Guerra’ não é exceção a este respeito. Há também uma forte ligação aos costumes tradicionais e os costumes relacionados com a guerra, em particular, são descritos em pormenor. Este é outro método de consolidação da nação: a criação da antiguidade para o futuro (por exemplo, Anderson 1983). O enredo assemelha-se ao de Sab (1841) de Gertrudis Gómez de Avellaneda. Em ambas as histórias, a mãe da heroína não está presente (em Sab, a mãe de Carlota está morta, em ‘The War Maiden’, a mãe não é mencionada) e o pai desempenha um papel central na vida e educação de ambas as heroínas. Para além disso, os irmãos de ambas as heroínas estão mortos ou morrem mais tarde, tornando assim as heroínas o orgulho dos seus respectivos pais.

O comentário de Kuokkanen leva-nos ao processo de ambivalência definido por Bhabha ou à dualidade que marca o conflito eterno entre o colonizado e o colonizador, conflito tal retratado no relato de Ohiyesa *The war maiden* (A donzela da guerra), no qual são retratados promessa de um futuro para seu povo, costumes tradicionais e uma forte resistência ideológica. Como também na fábula “A águia e o Castor”, de Ohiyesa e Goodale, sua esposa expressa essa dualidade, a ambivalência conflituosa entre o colonizador e o colonizado:

Do tranquilo céu azul, alerta e rápida como uma flecha vem a Grande Águia da Guerra. Junto ao rio de águas marrom-claro, uma velha Mulher-Castor* ocupava-se cortando lenha. No entanto, não estava tão ocupada, a ponto de deixar de ouvir o zumbido de asas aterrissando. Portanto a águia chegou tarde ao lugar, a mulher já tinha desaparecido em meio às águas brilhantes. Mal humorada e empoleirada sobre uma árvore crispada, a águia manteve os olhos fixos no macio lençol d'água.

Depois de um tempo as águas agitam-se levemente-te e uma cabeça marrom de pele lisa aparece cautelosamente à flor da água.
‘Que direito você tem’, repreendeu a Mulher-Castor, ‘de perturbar desta maneira a mãe de um povo tão pacífico e trabalhador?’

18 Os nativos norte-americanos se autodenominavam “nação”, pois, para eles, costumes em comum e uma língua em comum formavam “uma nação”, como descrito por um acadêmico Cherokee Ward Churchill: “[t] a um consenso aproximado entre analistas de praticamente todas as convicções ideológicas de que uma nação consiste em qualquer corpo de pessoas, independentemente da sua dimensão, que estejam unidas por uma língua e um conjunto de crenças culturais comuns, possuindo uma base territorial definida ou definível suficiente para proporcionar uma economia e evidenciando a capacidade de se governarem a si próprias. Um Estado, por outro lado, é uma forma particular de organização sociopolítica centralizada e autoritária. Muitas ou talvez a maioria das nações não estão e nunca estiveram organizadas de acordo com o modelo estatista. Por outro lado, apenas um punhado de Estados do mundo são ou alguma vez foram realmente nações por direito próprio (a maioria surgiu e mantém-se através da fusão forçada de várias nações). Assim, embora o termo Estado tenha passado a ser utilizado como sinónimo virtual de nação no uso popular - os membros das Nações Unidas, por exemplo, são inteiramente constituídos por Estados – os dois não são permutáveis” (Churchill, 2004, p. 18-19).

‘Ugh, eu estou faminta’, replicou a Águia simplesmente.
 ‘Então, por que não faz como todos nós? Por que não deixa o nosso povo em paz e trabalha para viver?’

A fábula de Ohiyesa expressa o entre-lugar descrito por Bhabha. Neste mesmo espaço do discurso do entre-lugar, o colonizado, nativo, busca por legitimação, por um reconhecimento dentro desse discurso colonizador. Eastman, a fim de legitimar a cultura nativa de seu povo, faz uso de tais símbolos. Santiago vai dizer que “O silêncio seria a resposta desejada pelo imperialismo cultural, ou ainda o eco sonoro que apenas serve para apertar mais os laços do poder conquistador” (Santiago, 1978, p. 19). O silêncio do dominador é quebrado aqui, e combatido, não pelas armas, mas pela literatura de Eastman, a águia símbolo do dominador americano e o castor, o “Outro”, colonizado. Ohiyesa se coloca como o “Castor”, aquele que ansiava por um mundo intercultural entre as duas culturas.

Assim também, o cinema e o sistema midiático refletem essa relação de poder, cujos textos literários, transformados em filmes ou noticiários, cumpriam o papel de um mecanismo de poder. Não obstante, o cinema e a mídia estavam sendo usados como mecanismo para perpetuar a presença do colonizador. A colonização, por sua vez, criara a figura do condenado, a qual se torna dócil (corpos dóceis para Foucault) por meio da máquina que representa os sistemas de controle, como afirma Foucault:

O exercício da disciplina supõe um dispositivo que obrigue pelo jogo do olhar: um aparelho onde as técnicas que permitem ver induzam a efeitos de poder, e onde, em troca, os meios de coerção tornem claramente visíveis aqueles sobre quem se aplicam (Foucault, 1997, p. 168).

Na visão do filósofo francês, o colonialismo surge como dispositivo por meio do discurso ou formas de coesão visíveis no processo de desconstrução da imagem nativa. Dessa maneira, o discurso difundido por meio da indústria hollywoodiana, bem como na mídia, no geral, é a linguagem sendo utilizada por um grupo ou classe como práticas discursivas, e isto se caracteriza como um fenômeno social: “Poderíamos imaginar no polo oposto o corpo do condenado; ele também tem seu estatuto jurídico; reclama seu cerimonial e impõe todo um discurso teórico [...]” (Foucault, 1997). É a linguagem midiática em uso, envolta numa relação de autoridade, não apenas no contexto ideológico, mas de forma social. O poder exercido por essa linguagem se encaixa na sociedade disciplinar e o filósofo, para demonstrá-lo, torna explícitas a continuidade e a fluidez histórica de cada fenômeno social que abrange o exercício de poder de uma instituição ou cultura, como no caso da representação do indígena no sistema midiático.

As instituições midiáticas e suas transformações mediaram os processos de representação do nativo indígena, tanto em *Hollywood* como em documentários e mesmo em novelas, a partir de informações camufladas que se apresentam como estereótipos que servem ao colonizador. A formação discursiva aqui é articulada a fim de docilizar, manter a disciplina, isto é, controle: “A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados” (Foucault, 1986, p. 172), corpos “dóceis”. Porém, aqui, como afirmava Foucault, “[...] as medidas punitivas não são simplesmente mecanismos ‘negativos’ que permitem reprimir, impedir, excluir, suprimir” (Foucault, 1986, p. 28), mas também poderes disciplinares, impostos através de instituições, no âmbito de uma “microfísica do poder”. Dessa forma, a linguagem midiática pode ser usada para impedir a comunicação de informações para grandes setores da população, pois “conhecimento gera poder”, ou para um grupo específico. Assim, a mídia cria uma reprodução das identidades, pois “fornece o material com que muitas pessoas constroem o seu senso de classe, de etnia e raça, de nacionalidade, de sexualidade, de ‘nós’ e ‘eles’” (Kellner, 2001, p. 9).

Nos anos 1960, o cine-documentário *Coluna Norte* (1960), patrocinado pela Mercedes Benz para campanhas e projetos do governo da época, mostrava a construção da rodovia Belém-Brasília e exaltava a conquista do “pesadelo verde”, e já era, portanto, um indicativo do interesse de algumas empresas em expandir seus negócios na Amazônia. No documentário, as árvores significavam atraso e índios, duendes, seres primitivos que precisavam da “civilização”. Nos anos 2000, a Globo produz telenovelas como *Uga Uga*, trama que trazia uma imagem do indígena primitivo e infantilizado. No oeste norte-americano, no entanto, produções como *Meu ódio será sua herança* (*The Wild Bunch*) trazem a percepção da feiura numa relação entre o bom e o mau, ambivalência em que a cultura do “Outro”, o sem voz, contrastava com a cultura eurocêntrica.

Outro ponto a ser observado neste processo de desconstrução midiática é o cenário no qual é desenvolvida a trama dos filmes de Faroeste, ou seja, em um cenário desértico, desolador e com um solo extremamente pobre, cuja intenção era mostrar o nativo como um ser tão vil que era capaz de matar o pobre colono por uma terra tão ruim e desértica. Na verdade, o oeste *estadunidense* constituía-se como uma das mais ricas regiões do país, onde ficam as famosas Black Hills, como relata Lens: “O Oeste, no entanto, explodiu numa série de descobertas que ofereciam caminhos variados para fortunas rápidas. Em finais de 1848, descobriu-se ouro perto de Sacramento, na Califórnia [...]” (Lens, 2016, p. 217).

Neste cenário de resistência ideológica, Charles Eastman, em sua autobiografia, apresenta uma visão filosófica e real da cultura nativa norte-americana, por meio de sua vida e

filosofia, como narrado em *The Soul of the Indian (A alma de índio)*:

Ainda temos que enfrentar o milagre final, a origem e o princípio da vida! Aqui está o mistério supremo que é a essência do culto, sem o qual não pode haver religião, e na presença deste mistério a nossa atitude não pode ser muito diferente da do filósofo natural, que contempla com admiração o Divino em toda a criação (Eastman, 2020, p. 9).

No excerto da obra, carregada de características híbridas de elementos da cultura cristã, basicamente quando a narrativa se torna o próprio narrador, Ohiyesa expõe a si e a todo seu povo, pois, como descreve Blanchot, “[...] em que a realidade da narrativa ‘descreve’ pode continuamente unir-se à sua realidade como narrativa, garanti-la e aí encontrar sua fiança” (Blanchot, 2018, p. 9). Desse modo, a narrativa guarda em essência o conflito eterno entre o civilizado, o ocidental, e o bárbaro, o nativo, entre o colonizador e o colonizado.

Assim também, segue o discurso de resistência apresentando a vida dos grandes heróis indígenas através de sua “pena” na obra *Indian and great Chief Tains*. Bem como sua cosmovisão acerca da família, religião e mesmo conceitos sobre a guerra e a nação:

O índio americano era um individualista tanto na religião quanto na guerra. Ele não tinha um exército nacional nem uma igreja organizada. Não havia padre para assumir a responsabilidade pela alma de outra pessoa. Este é, acreditávamos, o dever supremo do pai, a quem só foi permitido reivindicar até certo ponto o ofício e a função sacerdotal, uma vez que é o seu poder criativo e protetor o único que se aproxima da função solene da Deidade (Eastman, 2020, p. 10).

Na visão de Ohiyesa, a qual narra aspectos simples da sociedade, nesse caso, aspectos religiosos, como igreja, sacerdotes, a narrativa não é apenas um romance, mas se torna heroica e pretensiosamente o encontro do nativo com o colonizador. Isto é, não um relato de um acontecimento, mas o acesso a esse acontecimento (Blanchot, 2018).

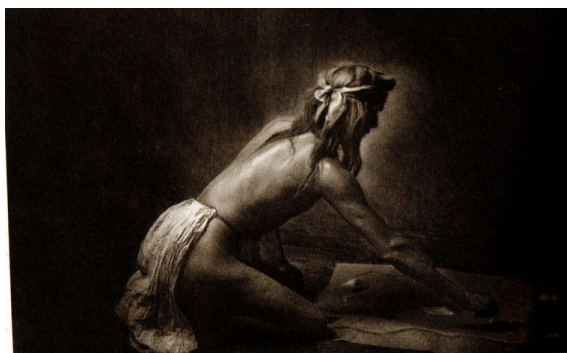
É neste jogo de narrativas que as maiores indústrias de comunicação, sistema midiático, levam a informação de forma estereotipada, servindo apenas ao capitalismo. Como afirma Foucault, “do mesmo modo, os controles disciplinares da atividade encontram lugar em todas as pesquisas, teóricas ou práticas, sobre a máquina natural dos corpos [...]” (Foucault, 1986, p. 181). E sobre os micropoderes “uma macro e uma microfísica do poder permitiram, não certamente a invenção da história (já há um bom tempo ela não precisava mais ser inventada), mas a integração de uma dimensão temporal, unitária, cumulativa no exercício dos controles e na prática das dominações” (Foucault, 1986, p. 186).

Trata-se, portanto, do sistema de controle. Assim sendo, o pensamento do autor remete-nos à questão para além da informação jornalística, e Foucault desvela, no interior de um fenômeno social, o exercício do poder de uma instituição ou de um indivíduo sobre outros

desde suas primordiais relações, sistema opressor claro e desmedido, transmitido por meio da linguagem. Sob um olhar contemporâneo, perpetuam-se as condições de desinformação para a maior parte da população, excluída e à margem de seus direitos. Foucault (1986) critica todo o sistema arbitrário como sendo perverso, que submete a maior parte dos indivíduos ao poder de uma “máquina”, utilizada, por sua vez, por múltiplos mecanismos para impor autoridade. Para tanto, o discurso é a linguagem utilizada por um grupo.

6 MEDICINE MAN E A LITERATURA DE OHIYESA

O Dicionário *Oxford* definia *medicine man* como homem medicina, homem remédio, que seria uma pessoa que se acredita ter poderes mágicos especiais que podem ser usados para curar pessoas doentes novamente. A tradução “curandeiro” ou “xamã” seria a melhor forma de tentarmos entender o conceito espiritual, transcendente e medicinal do termo *medicine-man*. Entre os Apaches, traduz-se o termo *medicine man* como “sábio”. No *Standard Dictionary of Folklore*, o termo *medicine man* foi empregado pelos viajantes dos séculos XVII, XVIII e XIX quando se encontraram com grupos tribais norte-americanos. Todavia, o termo foi substituído por “xamã”, curador, bruxo ou feiticeiro, e para alguns, poeta ou profeta (Eliade, 2002, p. 18). Dessa maneira, pela etimologia, o termo se inspira na ideia de posse de remédios (medizin, medicina) para a cura de pacientes. Nos povos das Planícies do Norte, a palavra *medicine man* denota misterioso, fenômenos que estão além da compreensão humana.



Fonte: Said (2011).

Para Eliade (2016), os *medicine man* são os xamãs, aqueles que adquiriram poderes sobrenaturais, “vêm as histórias relacionadas com os *medicine man*, que explicam como tal ou tal feiticeiro adquiriu seus poderes pré-humanos; como nasceu tal ou tal associação de xamãs” (Eliade, 2016, p. 14). Ainda segundo Eliade (2016), as origens dos remédios estão ligadas à narrativa da criação do mundo, desse modo, podemos entender como funciona o universo indígena e como o meio ambiente vai interagir com a sua cosmovisão. Para os Sioux, a saúde não era apenas uma questão física, mas também uma questão espiritual e emocional.

Na visão de Geertz, constitui eficiente instrumento de investigação das relações entre padrões de comportamento social e ideias mágico-religiosas de sociedades indígenas. O herói místico pode ser associado ao conceito de profeta ou messias, em outras palavras, o médico – feiticeiro representa um messias ou profeta. Dessa forma, o *medicine man* representa o líder carismático, como propõe Hamayon (1982), ou seja, xamanismo ou medicine-man é semelhante a um “sistema religioso” e ao mesmo tempo age como “política”. E na visão de Mauss, “acontece muitas vezes de os feiticeiros terem uma autoridade política de primeira ordem; são personagens influentes e, por vezes, muito importantes” (Mauss, 2000, p. 31). Micea Eliade traz uma imagem semelhante: “[...] na vida religiosa e social dos esquimós, os xamãs desempenham o mesmo papel de destaque observado entre seus vizinhos asiáticos” (Eliade, 2002, p. 248). Em outros termos, o *medicine man* é um mediador que age em favor do seu povo, e no período da colonização, a sua influência social torna-se um obstáculo aos europeus que impuseram sua cultura às nações indígenas. Para tanto, há uma semelhança entre o médico-feiticeiro e a ideia do herói mítico (Schaden, 1959, p. 41- 42) a partir do modelo de conduta. Ambos os heróis culturais geram a ordem social, o bem, a beleza e a paz.

Os *medicine man* eram responsáveis por ajudar a tratar todas as áreas da doença, incluindo doenças do espírito, que eram consideradas tão sérias quanto doenças físicas. Neste ponto, o processo de cura pelos Xamãs é narrado por Micea Eliade como o ritual no qual o “*medicine man*” se submetia à cerimônia:

Todas as cerimônias são centralizadas ao redor de um paciente, Hatrali (aquele sobre o qual se canta), que pode ser um doente ou simplesmente um enfermo Mental como, por exemplo, um sujeito assustado por um sonho, ou alguém que necessita de uma cerimônia apenas para aprendê-la no curso de

sua iniciação à capacidade de officiar aquele canto, pois um medicine-man não pode efetuar uma cerimônia de cura enquanto ele mesmo não se submeteu à cerimônia (Eliade, 2016, p. 15).

Assim, Mecea Eliade baseia-se no argumento de que os medicine man deveriam se submeter às cerimônias por causa da transformação e conexão com o sagrado que esses rituais proporcionam. Para Eliade, a experiência religiosa transcende o mundo material, convertendo o espaço onde ocorrem os rituais em um “espaço sagrado” e transformando o tempo linear em “tempo cíclico”, que está intrinsecamente ligado à experiência religiosa e à compreensão do sagrado. Essa sacralização do espaço e do tempo é fundamental para a compreensão das práticas xamânicas e de cura.

Imagem 8 – The Eagle Medicine Man



Fonte: Edward Curtis (1908).

Retomando o conceito de iniciação de curas pelos medicine man, John Bourke vai falar sobre diversas tribos na América do Norte e o papel dos medicine man nos processos de curas: os “espíritos médicos [...]”. As tribos do Oregon têm médicos espirituais e médicos." E continua a descrever: "Entre os Mohave, os familiares de um homem morto consultam um destes médicos-espíritos e fazem-no entrevistar os fantasmas que respondem ao seu apelo e saber por eles se o doente morreu por ignorância ou negligência do médico que tinha a seu cargo o caso” (Bourke, 1891). Para Bourke, os medicine man carregam dentro de si o poder de “morte”, bem como a capacidade de prever eventos:

a morte, para curar todas as doenças, para dar a conhecer acontecimentos distantes e futuros; causar chuva, granizo e tempestade; invocar as sombras dos mortos e consultá-los sobre assuntos ocultos; assumir a forma de um tigre; lidar com todo tipo de serpente sem perigo, etc.; cujos poderes eles imaginam não são obtidos pela arte, mas transmitidos a certas pessoas por seu avô, o diabo (Bourke, 1891, p. 14).

Bourke traz em sua análise a capacidade mística dos medicine man de autotransformação como meio de defesa. Igualmente, segundo o autor, de autotransformação em animais: "Os curandeiros de Honduras reivindicaram o poder de se transformarem em leões e tigres e de vagar pelas montanhas" (Bourke, 1891, p. 15).

Destarte, na literatura e na cultura indígena norte-americana, o papel do *medicine man* é destacado como um símbolo de resistência cultural e espiritual. Os líderes xamãs, retratados como *medicine man*, são líderes poderosos, com poder de autocamuflagem, entre outros: "Gomara também chama a atenção para o fato de que os curandeiros, 'hechiceros' e 'brujos', como ele os chama, dos nicaragüenses, possuíam o poder da licantropia; 'según ellos mismos decían, se hacen perros, puercos y gimias'" (Bourke, 1891, p. 15). Se há a capacidade de autotransformação como meio de defesa, contudo, ao mesmo tempo, são incapazes de resistir às pressões primárias pelas armas do colonizador, e invasão ideológica, a partir da imposição de costumes cristãos, rituais e outros (Deloria; Salisbury, 2002, p. 123). Memmi ressalta a imposição de festas tradicionais e religiosas em substituição às do nativo habitante da terra, e mesmo a bandeira do invasor é sobreposta pelos seus símbolos e monumentos:

O país é ritmado por suas festas tradicionais, até mesmo religiosas, e não pelas do habitante; o dia de descanso semanal é o de seu país de origem, é a bandeira de sua nação que paira sobre os monumentos, é sua língua materna que permite as comunicações sociais; até mesmo suas roupas, seu acento, suas maneiras acabam se impondo à imitação do colonizado (Memmi, 2021, p. 46).

Em outras palavras, Memmi retoma o conceito de transculturação da cultura nativa que se daria pela imposição de costumes da cultura branca, isto é, descanso semanal, o uso da bandeira do país colonizador, língua materna, entre outros. Assim, o *medicine man* constitui-se como símbolo de resistência da cultura indígena, protegendo-a de influências externas e ajudando a manter a identidade da comunidade e de seu povo e, ao mesmo tempo, as tradições e crenças da cultura indígena norte-americana. Para Said, é a "resistência secundária", isto é, "ideológica" (Said, 2021, p. 328), em oposição às imagens estereotipadas do invasor.

Neste interim, Ohiyesa transitou entre a cultura nativa e o passado do seu povo no qual parecia irrevogavelmente perdido, no entanto, ao mesmo tempo conectado com a modernidade. Chamado de *medicine man* por ocasião do seu nascimento – "Outro *medicine man* surgiu, mas a mãe deve morrer. Portanto, deixe-o levar o nome de 'Mysterious Medicine' (Eastman, 2018, p. 4) –, esta medicina misteriosa incorpora-se ao processo de subjetividade na composição e modificação de Ohiyesa como sujeito, a partir das narrativas de si, da autobiografia. Estas práticas autonarrativas, na visão de Foucault, remetem à interioridade do sujeito e atuam na modificação da subjetividade numa perspectiva ética e espiritual, sendo a escrita de si uma das mais efetivas práticas de subjetivação (Foucault, 2010, p. 320-324).



Fonte: Cutis (2011).

Para o filósofo francês, a subjetividade é o processo histórico sempre em movimento; em Ohiyesa, ao levar o nome de 'Mysterious Medicine', compreende o fluxo dessas práticas, sua identidade híbrida, movel e transformadora. Isto significa experimentar modos de ser e de viver em caráter voluntário gerados pela prática de si. Ohiyesa, neste processo de prática de si, assume o caráter de medicine man ou do feiticeiro, condição que, na visão de Mauss, o qualificaria para determinadas funções ou profissões (Mauss, 2000, p. 34). Em síntese, Mauss afirma que o exercício de determinadas profissões está ligado a poderes mágicos, uma vez que a prática do medicine man constitui em si ato político.

Quando vemos a magia ligada ao exercício de determinadas profissões, como médico, barbeiro, ferreiro, pastor, actor, coveiro, deixa de haver dúvidas de que os poderes mágicos são atribuídos não aos indivíduos, mas às corporações. Todos os médicos, todos os barbeiros, todos os ferreiros, são feiticeiros. Pelo menos virtualmente. Os médicos, porque a sua arte está impregnada de magia e, em todo o caso, é demasiado técnica para não parecer oculta e maravilhosa [...] (Mauss, 2000, p. 31).

Mauss investigou a magia como uma forma de prática ritual que envolve agentes diferentes dos ritos religiosos. A magia, para o antropólogo francês, é uma parte essencial da dinâmica social, mas difere dos ritos religiosos em sua abordagem e execução. Para Mauss, existe uma autoridade política de primeira ordem, “Por outro lado, acontece muitas vezes de os feiticeiros terem uma autoridade política de primeira ordem; são personagens influentes e, por vezes, muito importantes” (Mauss, 2000, p. 32).

Há uma função social na prática do medicine man, e Ohiyesa assume esta função na sua autobiografia: “Fui convidado para representar o indígena norte-americano no Primeiro Congresso das Raças Universais, em Londres, Inglaterra, em 1911” (Eastman, 2001). É uma

função coletiva, pois a magia, medicine man, tem um caráter coletivo, e o mais importante, esta mesma função coletiva citada na obra de Ohiyesa inspirou muitos outros nativos a abraçarem a resitência secundária.

Said afirma que o ato de resistir é trazer o passado dentro de si como cicatrizes de feridas humilhantes (Said, 2021, p. 332), e Bhabha (2013, p. 78) ressalta que esquecer o trauma é ser amoral e amnésico. Assim, Charles Ohiyesa faz uso da “Arte da Vítima” (Said, 2021, p. 328), como descreve Bhabha, a narrativa de si como resistência.

Para o nativo norte-americano, o homem ocidental toma como apoio a letra morta, sem poder; para os nativos, a tradição oral se articula como um poder criativo e transformador, o qual produz mudança no meio da comunidade. Na obra *In the Trail of the Wind* (*Na trilha do vento*), John Bierhorst destaca esse poder como coercitivo: “As palavras são mágicas, elas permitem ao utilizador assumir controle” (Bierhorst, 1971, p. 3). Já Foucault vai chamar de “micropoderes” este poder que a literatura exerce nas relações interpessoais e sociais, além de designar a escrita de si como “Etopoiética” (Foucault, 1992, p. 130), pois ela se constitui como uma prova e como pedra de toque ao trazer à luz os movimentos do pensamento (Foucault, 1992, p. 130).

O objetivo da narrativa de si é provocar aquilo que narram e, neste ponto, a poesia indígena é coercitiva ou encantatória (Bierhorst, 1971, p. 3). A partir deste princípio, Ohiyesa é visto como um guia espiritual e um intermediário, “ponte” entre a cultura nativa indígena e a cultura ocidental branca, bem como um guia espiritual do seu povo.

Em outros termos, é o poder xamânico, espiritual e mágico associado ao uso da palavra que Foucault vai chamar de desprendimento de si, uma autocorreção constante ou uma autocoarrespondência destinada tanto ao seu povo. A resistência em Ohiyesa na manutenção da memória da cultura nativa inicia-se com a fabricação de si na autobiografia, ou seja, a escrita como exercício de si com função ética e terapêutica, pois no processo de subjetividade do autor, desenvolve-se uma narrativa sobre a cultura nativa, bem como de si mesmo.

Na literatura de Ohiyesa, há um caráter político, isto é, relações políticas, uma malha de poder que faz a escrita de si como modificação do sujeito: “O meu principal objetivo tem sido, não entreter, mas apresentar o indígena americano no seu verdadeiro caráter perante os americanos” (Eastman, 2001). No fragmento de sua autobiografia, Ohiyesa assume o papel de escrita epistolar, gênero literário que consiste na escrita de cartas, sejam elas ficcionais ou reais, geralmente trocadas entre personagens ou por autor único a fim de expressar seu sentimento. E foram estas os documentos mais antigos no surgimento do cristianismo

primitivo, dessa maneira, temos exemplos de epistolares famosos, com Paulo, o apóstolo, Cheyenne George Bent e as famosas cartas a George E. Hyde e Ohiyesa, escritos que não tinham caráter confidencial, porém, eram destinados à sociedade:

Enquanto deslizávamos pela água, o Ojibway repetia em seu dialeto quebrado algumas de suas tradições. Passamos pela ‘Ilha do Massacre’, onde, há mais de cem anos, alguns comerciantes franceses teriam levado a ‘água do fogo’ para uma grande aldeia de nativos inocentes, pensando assim em comprar suas peles por uma ninharia (Eastman, 2001).

Dessa forma, Eastman, como epistolar, exerce uma atuação discursiva no exercício de poder dentro do discurso colonial, pois, segundo Said, “Narrativas locais dos escravos, autobiografias espirituais e memórias da prisão proporcionam um contraponto às histórias monumentais, aos discursos oficiais e ao ponto de vista panóptico aparentemente científico das potências ocidentais” (Said, 2011, p. 337).

No contexto epistolar, Ohiyesa assume o tipo de apóstolo Paulo, que, segundo Alfredo dos Santos Oliva, em seu artigo “O embate discursivo em torno da sabedoria na primeira carta de Paulo aos coríntios a partir de uma perspectiva foucaultiana”, ocuparia um lugar de fala privilegiado em relação aos outros, devido a componentes preexistentes que promoviam a eficácia do discurso. Em resumo, Ohiyesa ocuparia o que a cultura Sioux classificava como “medicine word”, ou a “cura pela palavra”, como aquele que defende seu povo. Ou expressando a filosofia nativa: “[...] Aqui está o mistério supremo que é a essência do culto, sem o qual não pode haver religião, e na presença deste mistério a nossa atitude não pode ser muito diferente da do filósofo natural, que contempla com admiração o Divino em toda a criação” (Eastman, 2020, p. 9).

Esta mesma escrita captura processos de metamorfose que, para Blanchot (2018), está ligada ao processo narrativo, pessoal, um adestramento de si quando ele escolhe a “a caneta” ao invés da “flecha”, bem como a escrita, como afirma Foucault: “É algo mais do que um adestramento de si pela escrita, por intermédio dos conselhos e opiniões que se dão ao outro: ela constitui também uma certa maneira de cada um manifestar a si próprio e aos outros” (Foucault, 1992, p. 130).

Neste processo de se manifestar a si e aos outros, Ohiyesa se apresenta como autoelaboração, na transformação de si como “ponte” entre culturas, e na defesa da memória de seu povo. Estas defesas, no entanto, advindas das próprias narrativas literárias, são um exercício de razão. É nesta seara que Ohiyesa se coloca como medicine man, como poeta,

sacerdote e místico: “Mas, além disso, ele é psicopompo e pode ainda ser sacerdote, místico e poeta” (Eliade, 2002, p. 18).

Como “medicine man”, Ohiyesa se autoconstrói, cria identidades múltiplas que, na visão de Foucault, se constroem durante o próprio ato de narrar: “[...] o escritor constitui a sua própria identidade mediante essa recollecção das coisas ditas” (Foucault, 1992, p. 144). A escrita de si, portanto, no contexto do processo de defesa e luta do nativo, é narrativa de si como resistência.

Báez vai afirmar que a memória coletiva é a primeira coisa que se ataca numa guerra (Báez, 2010), e Le Goff define a importância dessa memória no processo de memoricídio. Para Le Goff, “A memória é um elemento essencial do que se costuma chamar identidade, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje, na febre e na angústia” (Le Goff, 1990, p. 476).

Desse modo, produzem-se o etnocídio, a aculturação ou a destruição sistemática dos valores e do modo de vida do nativo (Báez, 2010), e nestas distorções, torna-se o violento, pagão e primitivo, é o “Outro” (Spivak, 2010, p. 47), o diferente, mas uma diferença perniciosa. Tais “imagens coloniais”, referendadas pelo pensamento messiânico do Destino Manifesto”, tornam-se o “porrete” para a conquista do Oeste. Como também o processo de dessacralização do Sagrado nos povos indígenas pelo colonizador, que é complexo e multifacetado e envolve diferentes estratégias. Uma das estratégias mais comuns é a imposição da religião do colonizador, geralmente o cristianismo, que muitas vezes envolve a proibição ou a repressão de práticas e crenças relacionadas ao sagrado indígena. Isso pode incluir a destruição de templos e objetos sagrados, a perseguição de líderes religiosos indígenas e a proibição de rituais e cerimônias tradicionais.

Além disso, o processo de invasão também envolveu a imposição de uma cosmovisão ocidental que desvalorizava ou até mesmo negava a existência de entidades espirituais e divindades nas culturas indígenas. Nesse ponto, Crazy Horse dizia: “How can you buy or sell the sacred” (Brown, 2021), ou seja, para invadir é preciso dessacralizar os locais sagrados. E o ato de profanar pressupõe expor o nativo de forma violenta em relação ao seu passado e caricaturado por meio daquilo que Michel Foucault chamaria de micropoderes (Foucault, 1997), e nesta conjuntura, o racismo tem sido realizado para justificar o genocídio colonialista (Castro, 2004).

Esses micropoderes viriam em forma de filmes, novelas, jornais e a cultura do faroeste, que banalizaria a imagem do nativo segundo interesses coloniais. Nesse interim, Charles Ohiyesa, por meio da literatura autobiográfica e histórico-biográfica, vai de encontro

à ideologia dominante, ao usar como arma a “caneta”, como aconselharia seu pai Jacob Eastman, ao assimilar a língua e cultura branca como técnica de resistência e sobrevivência, a fim de poder preservar e transmitir a memória e modos de vida de seu povo. Para tanto, Ohiyesa surge como voz de denúncia numa literatura menor e na língua do invasor, apropriando-se do discurso literário como retórica de sobrevivência.

CONCLUSÃO

No âmbito das representações, uma das formas de profanação da memória indígena foi a exposição do nativo através das mídias e das literaturas, de forma violenta, atribuindo-lhe um passado selvagem e transformando-o em caricatura na indústria cinematográfica do século XX. A obra de Charles Ohiyesa veio à luz num tempo pouco anterior à difusão em massa desse produto cultural profundamente nefasto para a memória das culturas nativas da América do Norte, mas também foi num tempo em que a imagem do indígena já era distorcida pelas imagens coloniais, por meio da difusão da cultura do *far west*, pelos meios de comunicação impressos que circulavam na Costa Atlântica e pela política colonialista do governo dos Estados Unidos da América, sobretudo por meio do *Bureau of Indian Affairs*¹⁹, agência do *Department of the Interior*.

19 O Bureau of Indian Affairs (BIA), também conhecido como Indian Affairs (IA),[2] é uma agência federal dos Estados Unidos dentro do Departamento do Interior. É responsável pela implementação de leis e políticas federais relacionadas aos nativos norte-americanos e nativos do Alasca, e pela administração e gerenciamento de mais de 55.700.000 acres (225.000 km²) de reservas mantidas sob custódia do governo federal dos EUA para tribos indígenas. Cf. Disponível em: <https://en.wikipedia.org/wiki/Bureau>. _

A obra de Charles Ohiyesa produz-se em princípio como uma narrativa de si, como um texto autobiográfico, criando uma retórica histórico-biográfica que vai de encontro à ideologia dominante, mas, ao mesmo tempo, esse texto molda-se à cultura dominante. Desse modo, o texto autobiográfico, escrito pelo indígena, constrói pontes, como ele mesmo define, pois usa como arma a “caneta”, a conselho de seu pai, Many Lightings, também conhecido como Jacob Eastman. O jovem Ohiyesa herda a missão de trocar o arco e a flecha como um gesto de assimilação à língua e à cultura branca, num ato empregado como técnica de resistência e estratégia de vida. Assim, como Charles Eastman, ele poderia, como efetivamente pôde, preservar e transmitir a memória e os modos de vida de seu povo pela apropriação do discurso literário e historiográfico dos brancos como retórica de sobrevivência.

O médico Sioux também estava expressando um sentimento de libertação. Ohiyesa sentiu que, ao deixar a reserva e se envolver com a sociedade dominante, havia escapado das influências negativas que poderiam desgastar sua identidade e autoestima. Buscava, portanto, uma vida mais ampla e significativa fora das restrições da reserva, e sua experiência como indígena pode ser concebida como complexa e multifacetada, pois envolve lutas, mas também resistência, resiliência e busca por autenticidade. Em suma, o escritor indígena buscava um equilíbrio entre sua herança cultural e as oportunidades oferecidas pelo mundo exterior.

Essa resistência de matiz primária, literalmente lutando contra a intromissão externa, traz consigo o período de resistência secundária, isto é, ideológica, quando se tenta construir o sentido e a concretude da “comunidade estilhaçada” pelo sistema colonial (Said, 2011 p. 328), antagonizando o processo de demonização da imagem do nativo, ou seja, é o antagonismo que resulta em diferentes valores e experiências, algo produtivo. A narrativa de si em Ohiyesa nasce nesse processo de subjetivação, de questionamento da autoridade do invasor. Em outras palavras, o hibridismo cultural encontrou no discurso de Ohiyesa exemplos de operações do processo de resistência defendida por Bhabha.

Assim, percebemos que a literatura de Ohiyesa pode oferecer *insights* valiosos sobre a complexidade do encontro entre diferentes culturas e a importância da preservação dos valores culturais e da identidade dos povos originários norte-americanos bem como dos indígenas brasileiros. Além disso, sua obra pode ajudar-nos a compreender questões de dominação e opressão, bem como os impactos da colonização e do racismo na vida e na cultura dos povos indígenas. Portanto, seus escritos podem ser lidos e estudados à luz desses debates contemporâneos e contribuir para um diálogo intercultural mais profundo e

enriquecedor.

REFERÊNCIA

ABDALA JR., Benjamin (org.). **Margens da cultura**: mestiçagem, hibridismo e outras misturas. São Paulo: Boitempo, 2004.

ADOVASIO, James. M.; PAGE, Jake. **Os primeiros americanos**: a história da chegada dos humanos à América. Rio de Janeiro: Record, 2011.

APESS, William. **The Experiences of Five Christian Indians of the Pequod Tribe**. Boston: James B. Dow, 1833

BÁEZ, Fernando. **A Destrução Cultural da América Latina**. Rio de Janeiro: Nava Fronteira, 2010.

BHABHA, Homi. **O bazar global e o clube dos cavaleiros ingleses**. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

BIERHORST, John. **The Mythology of North America**. New York: William Morrow, 1985.

BLANCHOT, Maurice. **O livro por vir**. Tradução: Leyla Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

- BOSI, Alfredo. Narrativa e resistência. *In*: BOSI, Alfredo. **Literatura e resistência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 118-135.
- BROWN, Dee. **Enterrem meu coração na curva do rio**. Tradução: Geraldo Galvão Ferraz. Porto Alegre: L&PM, 2009.
- BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. São Leopoldo: Editora da Unisinos, 2003.
- CANCLÍNI, Néstor García. **Culturas híbridas**: estrategias para entrar y salir de la modernidad. Buenos Aires: Sudamericana, 1992.
- CASTRO, Edgardo. **El vocabulario de Michel Foucault**. Buenos Aires: Prometeo, 2004.
- CHIZZOTTI, A. **Pesquisa qualitativa em Ciências Humanas e Sociais**. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.
- CHURCHILL, Ward. **Kill the Indian, save the man: the genocidal impact of American Indian residential schools**. San Francisco: City Lights Books, 2004.
- COELHO, Teixeira. **Dicionário crítico de política cultural: cultura e imaginário**. São Paulo: Iluminuras/FAPESP, 1997.
- CUNHA, Euclides da. Um parêntesis irritante. *In*: CUNHA, Euclides da. **Os sertões**: campanha de Canudos. São Paulo: Círculo do Livro, 1996.
- DARTMOUTH ALUMNI MAGAZINE. Hanover, Dartmouth, v. 87, n. 1981010105, 1981. Disponível em: <https://archive.dartmouthalumnimagazine.com/article/2001/1/stranger-in-a-strange-land>. Acesso em: 27 jun. 2023.
- DARWIN, Charles. Hybridism. *In*: DARWIN, Charles. **On the origin of species**. London, England: Harvard University Press, 2001.
- DELORIA, Vine, Jr. **A Companion to American Indian History**. London: Blackwell Publishers, 2002.
- EASTMAN, Charles A. From the Deep Woods to Civilization Chapters in the Autobiography of an Indian. **Settler Literature Archive**, 10, 1916.
- EASTMAN, A. Charles A.. **The Soul of the Indian**, 2020.
- EASTMAN, A. Charles A. **Memories of an Indian Boyhood**.: Mint Editora 2021.
- EASTMAN, Charles A. **The Indian to-day. The past and future of the first American**. New York: Doubleday, Page and Company, 1915. *E-book*.
- ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- ESHMAN, Rob. Stranger in The Land. **Dartmouth Alumni Magazine**, Hanover, 1981.
- EVARISTO, Conceição. **Questão de pele/prefácio**. Rio de Janeiro, 2009.
- FANTINI, Marli. Águas turvas, identidades quebradas: hibridismo, heterogeneidade, mestiçagem & outras misturas. *In*: FANTINI, Marli (org.). **Margens da cultura**: mestiçagem, hibridismo e outras misturas. São Paulo: Boitempo, 2004.
- FOUCAULT, Michel. A escrita de si. *In*: FOUCAULT, Michel. **O que é um autor?** Lisboa: Passagens, 1992.
- FURHAMMAR, Leif; ISAKSSON, Folke. **Cinema & Política**. São Paulo: Paz e terra, 2001.
- FURHAMMAR, Leif; ISAKSSON, Folke. **Cinema & Política**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.

- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GIL, A. C. **Métodos e Técnicas de Pesquisa Social**. São Paulo, SP: Atlas, 1999.
- GNERRE, Maurizio. **Linguagem, escrita e poder**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- HALL, Stuart. Fundamentalismo, diáspora e hibridismo. *In*: HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 3. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.
- HAMAYON, Roberte. **La chasse à l'âme: Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien**. Nanterre: Société d'ethnologie, 1990.
- KELLNER, Douglas. **A cultura da mídia: estudos culturais: identidade e política entre o moderno e o pós-moderno**. Bauru: EDUSC, 2001.
- LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Tradução: Bernardo Leitão *et al.* 7. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.
- LEACH, Maria; FRIED, Jerome (Eds.). **Funk & Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend**. New York: Funk & Wagnalls, 1972.
- LENS, Sidney. **A fabricação do Império Americano – da Revolução ao Vietnã**: uma história do imperialismo dos Estados Unidos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- MARGIOTTI, Alaína Garcia; OLIVA, Alfredo dos Santos. O embate discursivo em torno da sabedoria na Primeira Carta de Paulo aos Coríntios a partir de uma perspectiva foucaultiana. *PHOÏNIX*, [S.l.], v. 27, n. 1, p. 124–140, ago. 2021. DOI: 10.26770/phoenix.v27n1a8. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/phoenix/article/view/45705>. Acesso em: 13 nov. 2024
- MAUSS, Marcel. **Esboço de uma Teoria Geral da Magia**. Tradução: José Francisco Espadeiro Martins. Lisboa: Perspectivas do Homem, 2000.
- MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- MIGNOLO, Walter D. (Post) occidentalism, (Post) coloniality, and (post) subalternity. *In*: AFZAL-KHAN, Fawzia; SESHADRI-CROOKS, Kalpana (org.). **The Pre-Occupation of Postcolonial Studies**. Durham: Duke University Press, 2000.
- MINAYO, Mari Cecília de Souza. Ciência, técnica e arte: o desafio da Pesquisa Social. *In*: MINAYO, Mari Cecília de Souza (org.). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001. p. 9-30.
- MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. 5. ed. Belo Horizonte: Autêntica., 2006. (Coleção Cultura Negra e Identidades)
- NATIVE Americans. **Capitivating History**, Estados Unidos, 2018.
- NEIHARDT, John G. **Black Elk Speaks: Being the Life Story of a Holy Man of the Oglala Sioux**. Albany, NY: Excelsior Editions, State University of New York Press, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. **O Anticristo**. ed. esp. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.
- OXFORD UNIVERSITY PRESS. **Oxford English Dictionary**. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 1989. 20 v.
- Reshaping the University: **Responsibility, Indigenous Epistemes, and the Logic of the Gift** (2007)

RAUANA, Kuokkanen **Restructuring Relations: Indigenous Self-Determination, Governance, and Gender**. New York: Oxford University Press, 2019.

RUTH J. Heflin. **I Remain Alive: The Sioux Literary Renaissance**. New York: Syracuse University Press, 2000. 223 p.

SAID, Edward W. **Cultura e imperialismo**. Tradução: Denise Borrmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SANTIAGO, Silviano. **Uma literatura nos trópicos**. São Paulo: Ed 7^a, 1979.

Satterlee, James L.; Malan, Vernon D. (1972). **History and Acculturation of the Dakota Indians**. South Dakota State University, Agricultural Experiment Station. [Disponível no ERIC: ED077627]

SEVERINO, Antonio Joaquim. **Metodologia do trabalho científico**. São Paulo: Cortez, 17^o Ed. São Paulo : 1991

SCHADEN, Egon. **Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1959.

SPENCER, George. **Man between worlds**. Eldorado Hills: Ed. Independently Published, 2001.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Tradução: Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira. 1. ed. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

SOUSA, Lynn Mario T. Menezes de. Hibridismo e tradução cultural em Bhabha. In FERRO, Marc (org.). **O livro negro do colonialismo**. Tradução: Joana Angélica D'Ávila Melo. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **A democracia na América**. Tradução de Julia da Rosa Simões. São Paulo: Edipro, 2019. Livro eletrônico.

TORRES, Silvia. Desestabilizando o discurso competente: o discurso hegemônico e as culturas híbridas. **Gragoatá**, Niterói, n. 1, p. 179-189, 1996.