

LENDO AUTOBIOGRAFIAS NARRADAS DE ÍNDIOS  
AMERICANOS: *AUTOBIOGRAFIAS DE TRÊS MULHERES POMO*,  
DE ELIZABETH COLSON <sup>1</sup> <sup>2</sup>

GREG SARRIS<sup>3</sup>

---

Numa noite gelada de inverno há uns vinte anos, ouvi a Bisa Nettie contar a seguinte história sobre sua vida:

“Chega aquele homem, não sei nome. Aquele, aquele velho chega. Chega lá aquele tempo. Coloca mãos na mesa, assim [faz o gesto de virar as mãos para baixo]. Dar carne, primeira coisa. Assim sabe se homem venenoso. Chega pra envenenar ou pra quê. Não sei. Olha. Escuta.

Ainda menina aquele tempo. Dez ou doze. Mas aquele homem, homem estranho. Chega procurando mãe. Fala isso, vem procurando mãe. Falando isso. Cadê mãe? Fala isso. Aqui não. Mãe aqui não. Entra mesmo assim, aquele homem. Entra bem assim.

Eu ainda menina aquele tempo. Dez anos. Dez. Sentada sozinha. Mãe não. Mas começo procurar carne. Só carne seca — *bishe*. Precisa carne não seca, regra antiga. Carne não seca pra pessoa venenosa. Mas dou carne seca. Põe lá. Põe assim.

Não fala como índio, aquele homem. Fala só espanhol. Também parece espanhol. Pele clara, aquele homem. Mesmo assim, meio-índio sabe alguma coisa. Como o velho Sensi. Fez assim. Fez assim com velha Mary outro lado do riacho. Botou cesta assim. Ele fez assim, dizem.

---

<sup>1</sup> SARRIS, Greg. Reading Narrated American Indian Lives: Elizabeth Colson’s *Autobiographies of Three Pomo Women*. In: \_\_\_\_\_. *Keeping Slug Woman Alive: A Holistic Approach to American Indian Texts*. Berkeley, CA: University of California Press, 1993. p. 79–114.

<sup>2</sup> Traduzido por: Francine Fraga Barreto, Jéssica Pedroso vom Mühlen dos Santos, Lucas Schüler Buss, Marta Oliveira, Rafael Lamonatto dos Santos e Sara Luiza Hoff.

<sup>3</sup> Email: [sarrisg@sonoma.edu](mailto:sarrisg@sonoma.edu).

Não toca carne, aquele homem. Nada. Fala espanhol. Fala, fala, fala... Dez aquele tempo, por aí. Ainda menina. Só sabe *sí*. Quer dizer sim. Sim. Eu falo *sí* [rindo]. Falo isso, só isso. Falo *sí*. Falo assim. Falo *sí*.

Daí homem come carne. Daí acontece não sai mais. Senta lá dia todo, aquele homem. Senta lá mãos na mesa, assim [faz o gesto de virar as mãos para baixo]. Mãos assim, igual. Talvez estupro, faz comigo assim. Começo trabalhar raízes. Começo trabalhar raízes pra cestas, cuidando aquele homem. Trabalho, cuidando aquele homem. Dou comida uma hora, bolota de carvalho.

Noite mãe vem. Vem por estrada lá. Mais tarde mãe diz fez bem ficar ocupada. Fez bem cuidar aquele homem. Enganou aquele homem. Enganou assim. Não confiar gente estranha. Não confiar. Velho Sensi. Fez velha assim, dizem.

Não sei o quê. Não envenenou eu. O quê. Não sei. Não sei. Mãe não fala. Só fala com aquele homem. Só fala. Fala assim. Fala, fala, fala, fala...”

Naquela época, a Bisa Nettie, como era conhecida por boa parte da vizinhança, devia ter noventa anos de idade. Era pequena e enrugada e tinha uma mecha de cabelos brancos e lisos. Ainda assim, Nettie era formidável. Chamava a atenção. Percebíamos quando ela movia o pulso, apontava com seu queixo longo e a grande boca voltada para baixo. Ela se sentava inclinada para frente numa cadeira fartamente estofada em frente à televisão, com suas mãos nodosas agarrando as pontas dos braços da cadeira, como se a qualquer momento fosse se levantar num pulo e pôr ordem nas coisas.

Naquela noite específica, a Velha Tia Eleanor estava visitando a Bisa Nettie<sup>4</sup>. Eleanor era uma mulher grande e exagerada que morava na mesma rua. Ela era mais nova que Nettie, mas não muito. Ela caminhava quase dois quilômetros para visitar Nettie e relembrar velhas histórias

---

<sup>4</sup> “Nettie” e “Eleanor” não são seus verdadeiros nomes. As duas já faleceram e, conhecendo o costume pomo de manter a privacidade, acho apropriado usar nomes fictícios. Na época em que o que estou descrevendo aconteceu, as mulheres moravam em Santa Rosa, no sul do território pomo, que fica a cerca de 100 quilômetros ao sul de Ukiah, a cidade da região pomo central próxima de onde as duas nasceram e foram criadas.

com ela. Às vezes, discutiam sobre uma coisa ou outra. Fofocavam. Sempre conversavam em língua indígena, na sua língua central, e falavam sempre, mesmo que ninguém estivesse ouvindo, não importando o quão alto pudesse estar o volume da televisão. E foi isso que me chamou a atenção: a Bisa Nettie trocou para o inglês. E, quando notou que eu estava escutando, me lançou um olhar desconfiado. Me senti desconfortável, confuso. Ela estava falando algo *para mim* ou *sobre mim*? Eu era um *insider* [de dentro da comunidade] ou um *outsider* [de fora dela]?

Diferente da maioria das crianças que estavam na sala naquele momento, eu não era um descendente direto de Nettie, não era um de seus netos ou bisnetos. Além disso, eu era um mestiço. Vivia aqui e ali com famílias indígenas e brancas. Nettie estava contando uma de suas histórias de vida, mas, com seus olhares desconfiados e toda aquela conversa em inglês sobre estranhos, ela me fez pensar sobre a minha própria vida, aquela incômoda existência fronteiriça da qual eu era lembrado em momentos como esse.

Virei índio. Ignorei-a. O silêncio é a melhor arma do índio, como me disse uma tia minha uma vez. Seja um índio, isole-se no silêncio da maneira que puder. Não fale. Não se entregue. Eu sabia algumas palavras e expressões em kashaya. A língua pomo kashaya, ou pomo do sudoeste, é diferente, embora semelhante, à língua pomo central que a Bisa Nettie e a Velha Tia Eleanor falavam. Quando Nettie terminou sua história, ou num dado momento da história, ela trocou novamente para sua língua indígena. Eu ainda estava escutando, mesmo com meus olhos fixos na televisão. Ela repetiu a palavra *bishun*, ou uma palavra que soava como *bishun*, que significa 'estranho' em kashaya. Então disse algo parecido com *chu'um qat'to mul*, "Não se esqueça disso!" E agora, pensando melhor, imagino que tenha dito algo que significa o mesmo que: *mi qe bake'eh mau ama diche mu*, "Essa história é para você".

A história da Bisa Nettie me persegue. Expulse-a pela porta dos fundos e irá encontrá-la espiando pela janela da frente. Vejo-a num piscar de olhos, na forma como alguém está olhando para mim. Ouço-a nas vozes das pessoas, nas palavras que usam para falar comigo. Não usam exatamente as mesmas palavras, mas as escuto de qualquer jeito.

De dentro. De fora. Índio. Branco.

Encontrei essa história novamente enquanto lia e refletia sobre o livro de Elizabeth Colson, *Autobiographies of Three Pomo Women* [*Autobiografias de três mulheres Pomo*]. Apesar de Colson ter mudado o nome das três narradoras pomo, bem como os nomes dos lugares da região em que viviam, é evidente que as narradoras, chamadas Sophie Martinez, Ellen Wood e Jane Adams, eram Pomo centrais<sup>5</sup>. E, assim como Nettie e Eleanor, que eram Pomo centrais, as narradoras nasceram no final do século XIX. Provavelmente falavam uma língua pomo central idêntica ou parecida com a de Nettie e Eleanor. Cada uma das três mulheres pomo veio de um grupo pomo central diferente e falava um dialeto pomo central diferente (COLSON, p. 1). Nettie e Eleanor provavelmente falavam um desses dialetos. É provável que conseguissem entender, até certo ponto, qualquer uma das línguas que as três narradoras pomo falavam. Compartilhavam da mesma história das três narradoras pomo. Falavam sobre as mesmas coisas: os nomes das pessoas e como dão nome às pessoas; os envenenadores e os curandeiros e seus feitos fantásticos; as incursões escravagistas e o "período dos estupros", primeiro pelos espanhóis e depois pelos mexicanos e invasores americanos que se seguiram aos espanhóis no papel de usurpadores do território pomo.

Minha mãe me chamava *tidai*. Ela me dizia isso. Ela também me chamava *mata*. *Tidai* é apenas a língua. *Mata* quer dizer "mulher", mas não desse jeito. De um jeito diferente, acho.

Sophie Martinez (COLSON, p. 40).

Eu estava doente. Fiquei de cama uns cinco meses... Todos me trataram naquela época... Por isso não temos miçangas. Pagamos aquelas cinco pessoas. Todos eles eram curandeiros que cantavam.

Sophie Martinez (COLSON, p. 78).

Naquele tempo, quando os primeiros mexicanos

---

<sup>5</sup> É impossível saber exatamente de quais grupos Pomo dessa região as três narradoras vieram, uma vez que Colson mudou os nomes das pessoas e dos lugares "para garantir a maior proteção possível a todos os envolvidos" (p. 14). Sabe-se apenas que a pesquisadora trabalhou em algum lugar da região pomo central, provavelmente perto de Ukiah. Colson observa que "[ela] espera sinceramente que o material não cause constrangimento para [as narradoras] ou para qualquer outro Pomo" (p. 14). Não está claro se ela estava consciente da preocupação geral dos Pomo em relação à privacidade, ou se estava reagindo a essa preocupação. Ela não diz.

apareceram aqui, eles simplesmente pegam as meninas e arrastam para os arbustos. Tem a pistola numa das mãos e fazem o que querem e em seguida largam elas. Minha velha tia diz que uma vez eles levam ela. Colocam elas numa casa. Uma noite ela arrancou uma tábua e fugiu.

Ellen Wood (COLSON, p. 112–113).

Uma vez fiquei doente por muito tempo. Tinha alguma coisa errada com as minhas pernas – alguém tinha me envenenado. Pegaram os meus sapatos e colocaram num lugar com veneno.

Ellen Wood (COLSON, p. 169.)

Quando eu era pequena, saía com minha mãe para procurar raízes para os cestos. Não era tão difícil naquela época. A gente se esgueirava perto do rio. Mas agora [os fazendeiros brancos] não deixam. Fazem você sair da terra deles.

Jane Adams (COLSON, p. 202).

Então pensei na Bisa Nettie e na Velha Tia Eleanor enquanto lia. Mas, quando dei uma chance ao texto, quando percebi o que estava lendo, encontrei muitas coisas que eram diferentes daquilo que lembrava ter ouvido, especialmente em relação à linguagem e ao formato narrativo e ao que era dito ou não sobre certas coisas. Lembro do inglês da Nettie como sendo diferente daquele das três narradoras pomo. Nettie se repetia com frequência. Raramente usava pronomes e frequentemente começava frases com um verbo que repetia em frases consecutivas. Nettie raramente falava com estranhos, principalmente sobre estranhos. “Não fale muito com pessoas de fora”, Nettie e Eleanor advertiam. “Cuidado com o que você conta”. Quando os professores vinham no verão, Nettie ficava calada. Eleanor dava respostas curtas, superficiais, e contava histórias que nunca ninguém na casa tinha ouvido antes. Minhas recordações dos silêncios da Nettie e das respostas curtas da Eleanor me lembravam que as três narradoras pomo estavam falando com Colson. Não é provável que elas tenham editado suas histórias para Colson de alguma forma? A antropóloga Elizabeth Colson não somente entrou na comunidade pomo central e coletou as autobiografias, o que está relacionado com o que foi dito, mas ela também as editou e escreveu, o que está relacionado com a linguagem e o formato narrativo.

Enquanto pensava sobre Colson e as três narradoras pomo, lembrei daquela noite de inverno em que ouvi as velhas falando. Pensei na história da Bisa Nettie e seus olhares desconfiados. Senti-me novamente incomodado. Como crítico, minha vontade era dizer o que era verdadeiramente pomo, para que eu pudesse mostrar o que Colson tinha deixado passar, o quão ignorante ela era por não pertencer à cultura pomo. Mas quem sou eu para definir ou falar pelos Pomo centrais ou por qualquer outro Pomo? Até que ponto eu não estaria criando um índio da mesma forma que Colson fez, ainda que um índio diferente do dela? Quem sou eu para ser um porta-voz dos Pomo ou de Colson? Quem sou eu enquanto Pomo? Quem sou eu enquanto crítico? Estou preso nas fronteiras novamente. Mais uma vez a história da Nettie. *Autobiographies of Three Pomo Women* é também uma história para mim. O texto me diz: *mi qe bake 'eh mau ama diche um*.

Neste capítulo, quero ler *Autobiographies of Three Pomo Women* (doravante referido como *Autobiographies*) para que eu possa começar a entendê-lo como um projeto intercultural. Mas, ao mesmo tempo, devo começar a concebê-lo como uma história para mim, não apenas como uma história que me posiciona de certas maneiras, mas também como uma história que pode me informar sobre essa posição. À luz das características constitutivas de autobiografias narradas de índios americanos e da fortuna crítica acerca do gênero, delinearei uma maneira de ler o texto para que eu possa enxergá-lo e enxergar a mim mesmo como leitor, para que eu possa informar o texto e permitir que ele me informe. Então voltarei e aprofundarei a discussão que comecei sobre mim mesmo e o texto. É claro que, mesmo na minha discussão sobre o gênero e uma possível abordagem dele, falarei da minha relação com o texto, tendo em vista especificamente as questões que essa relação suscita. Embora grande parte desta discussão tenha um foco restrito, principalmente porque envolve apenas um leitor e um texto, espero que ela suscite questões e ofereça sugestões para a leitura de autobiografias narradas de índios americanos em geral e, assim, possa contribuir para discussões mais amplas sobre a leitura de textos interculturais em contextos culturais distintos.

## Lendo histórias, lendo estranhos: lendo *autobiographies of three pomo women*

Evidentemente, nem todas as autobiografias de índios americanos são narradas. Neste artigo, discuto autobiografias narradas, diferenciando-as daquelas que são escritas. Nas autobiografias narradas, um amanuense-editor grava e transcreve o que foi transmitido oralmente pelo sujeito indígena<sup>6</sup>. As autobiografias escritas, por outro lado, são escritas pelos próprios sujeitos indígenas com ou sem o auxílio de editores.<sup>7</sup> Arnold Krupat, que se refere a autobiografias narradas de índios como autobiografias indígenas, em oposição a autobiografias (escritas) por índios, observa: “O princípio que constitui a autobiografia indígena [narrada] como um gênero [é] o da *composição originalmente bicultural*” (p. 31). Esse princípio não apenas fornece a chave para o tipo discursivo da autobiografia narrada, mas “também fornece a chave para sua função discursiva, sua dimensão intencional como um ato de poder e vontade. [É o] terreno onde duas culturas se encontram, [...] o equivalente textual da fronteira” (KRUPAT, p. 31). Contudo, a história desse encontro raramente é aparente ou revelada no texto. Embora haja uma ampla gama de estratégias editoriais para lidar com o ponto de vista nas autobiografias narradas de índios, a mais antiga e usual é aquela que David Brumble chama de estratégia do *Editor Ausente*, em que o editor edita e apresenta a narrativa do índio “de forma a criar a ficção de que a narrativa é toda do próprio índio, [...]

<sup>6</sup> R. D. Theisz se refere às autobiografias narradas de índios como bi-autobiografias, diferenciando-as de suas parentes mais próximas, a biografia e a autobiografia (p. 66). Embora o termo de Theisz seja útil para lembrar o leitor de que pelo menos duas pessoas foram responsáveis pela produção do texto autobiográfico, esse termo também poderia ser facilmente utilizado para autobiografias escritas em que um editor ajudou a escrever ou editar, talvez de maneira significativa, o que o índio escreveu. Neste capítulo, abordo apenas as autobiografias narradas em que uma parte (índio) fala e a outra parte (não índio) escreve. Oitenta e três por cento dos mais de seiscentos textos indígenas americanos publicados que são autobiográficos são narrados; desses, quarenta e três por cento foram coletados e editados por antropólogos, os outros quarenta por cento foram coletados e editados por não índios sem formação antropológica. (BRUMBLE, 1988, p. 72)

<sup>7</sup> As autobiografias contemporâneas e bem conhecidas escritas por índios americanos incluem *The Names* [Os nomes] e *The Way to Rainy Mountain* [O caminho para Rainy Mountain], de N. Scott Momaday, *Storyteller* [Narradora de histórias], de Leslie Silko, e *Interior Landscapes* [Paisagens interiores], de Gerald Vizenor. Antes desses escritores indígenas contemporâneos, Sarah Winnemucca Hopkins (*Life Among the Piutes: Their Wrongs and Claims* [A vida entre os piutes: seus erros e reivindicações], 1883) e outros escreveram autobiografias que eram mais abrangentes do que os relatos, aparentemente sem mediação, sobre a conversão ao cristianismo escritos por índios como Samson Occom, William e Mary Apes e George Copway, nos séculos XVIII e início do XIX.

de que os índios falam conosco sem mediação” (BRUMBLE, 1988, p. 75–76)<sup>8</sup>.

A noção de autobiografia como ficção, ou interpretação, não é nova. A autobiografia, seja narrada ou escrita, não é a vida, mas um relato ou história da vida. Uma autobiografia narrada de índio americano, portanto, é, na verdade, um relato de um relato, uma história de uma história; o nome do autor dificilmente é o do próprio índio (EAKIN, p. 214). Como Vincent Crapanzano (1977, p. 4) observa: “[a história de vida] é, por assim dizer, duplamente editada, durante o próprio encontro [entre o amanuense–editor e o narrador] e durante o reencontro literário”. No encontro entre o amanuense–editor não índio e o narrador índio, é importante lembrar que dadas as contingências sociais específicas da troca, o índio pode estar editando e moldando a sua narrativa oral de certas maneiras, assim como a Velha Tia Eleanor dava aos professores respostas curtas e superficiais e contava histórias que nunca tinham sido ouvidas por ninguém na casa. Então, depois que o índio apresenta uma narrativa oral, o amanuense–editor a traduz e a molda de certas maneiras. Com frequência, a linguagem e o formato da narrativa original são alterados significativamente quando são traduzidos para o inglês ou para um inglês mais “padrão” e moldados para atender às exigências de cronologia linear, motivação humana e outros aspectos impostos pelo gênero autobiográfico. No entanto, como mencionado anteriormente, muitas vezes não fica claro e não é discutido o suficiente pelo amanuense–editor, se é que é discutido, até que ponto a narrativa do índio é alterada dessa forma. Além disso, é

<sup>8</sup> Sabe-se, por exemplo, que, John G. Neihardt, editor de *Black Elk Speaks* [*Black Elk fala*], a autobiografia narrada de índios americanos mais conhecida, além de reorganizar as narrativas de Black Elk de determinadas maneiras, também as ampliou. Na última página do texto, a passagem sobre a morte do sonho de um povo e da concepção que Black Elk tinha de si como um “velho digno de pena que nada fizera” (p. 230), que confere ao livro seu sentido trágico, não é de Black Elk, mas de Neihardt. O editor até escreveu um prefácio sobre como conheceu Black Elk, entre outras histórias. No entanto, permite que o leitor acredite que a autobiografia em si é somente de Black Elk.

No outro extremo da gama de estratégias editoriais para lidar com o ponto de vista em autobiografias narradas está o editor que conscientemente se insere ao longo de todo o texto. Veja, por exemplo, *The Fifth World of Enoch Maloney: Portrait of a Navaho* [*O quinto mundo de Enoch Maloney: retrato de um navajo*] e *The Fifth World of Forster Bennet: Portrait of a Navaho* [*O quinto mundo de Forster Bennet: retrato de um navajo*], de Vincent Crapanzano. Com frequência, editores que estão extremamente cientes de sua presença parecem se afundar em autorreflexão, esquecendo a voz e a presença do narrador indígena. Brumble defende, e eu concordo, que os textos de Crapanzano mencionados aqui não são autobiografias, pelo menos não dos índios. “Os extremos heroicos de subjetividade de Crapanzano” resultam num livro sobre ele, seus pensamentos e ideias, e não tanto sobre o índio (BRUMBLE, 1988, p. 88–93).



difícil para o amanuense–editor saber de que maneira o narrador índio pode ter editado a sua narrativa para ele.

Em *Autobiographies*, Elizabeth Colson fornece um material introdutório sobre como coletou e editou as autobiografias das mulheres pomo. Além disso, apresenta “um esboço comentado” (p. 2), ou uma etnografia breve, da cultura pomo, assim como sua análise das autobiografias. Em seu material introdutório, ela explica que, para cada uma das narradoras pomo, ela apresenta um relato autobiográfico longo e um breve.<sup>9</sup> Conta que seu método consistiu em primeiro coletar esse relato breve das mulheres e então fazer perguntas para que elas desenvolvessem mais certos pontos, identificassem as pessoas mencionadas e apresentassem o material em ordem cronológica (COLSON, p. 4). Então, combinou o relato inicial breve de cada uma com as respostas das perguntas para produzir a autobiografia mais longa. Ela diz que a transcrição literal da autobiografia breve se encontra em um apêndice após cada autobiografia longa “já que, para alguns fins, é essencial saber exatamente o que a narradora considerou importante ou, pelo menos, o que ela estava disposta a contar sobre sua vida dado o momento e as circunstâncias” (p. 2). Colson não fala apenas sobre as perguntas que fez e sobre como ela as combinou com as narrativas autobiográficas breves, mas também sobre as mudanças que fez no inglês das narradoras (as entrevistas foram realizadas em inglês). Mas tudo que Colson diz no seu material introdutório sobre a coleta e a edição das narrativas parte do seu ponto de vista. E quanto às suas pré-concepções das quais ela poderia não estar completamente ciente? E de que maneiras os seus pressupostos sobre a linguagem e o formato narrativo influenciaram suas decisões em relação à edição das narrativas? Quanto ela poderia saber sobre a comunidade de cada uma das mulheres pomo e sua posição nesse meio? O que dizer sobre o ponto de vista das mulheres pomo sobre o que Colson diz? Ou o ponto de vista delas sobre a colaboração em geral? Ou sobre o texto escrito? A

---

<sup>9</sup> No sumário, Colson chama os relatos mais longos de histórias de vida e os relatos breves de autobiografias. Aqui vejo histórias de vida e autobiografias como sendo a mesma coisa, já que, em graus variados, ambos os relatos são textos biculturais e projetos colaborativos. Veja a discussão feita por Vincent Crapanzano sobre histórias de vida como textos “duplamente editados” em “The Life History in Anthropological Field Work” [“A história de vida no trabalho de campo antropológico”] in: *Anthropology and Humanism Quarterly*, n. 2, 1977, p. 3–7.

partir do material introdutório de Colson, tudo que se pode saber em relação a essas três últimas questões é que as mulheres como não participaram do reencontro literário, ou seja, da edição do que já tinham dito. Elas não foram consultadas em nenhum momento. Colson tomou sozinha todas as decisões sobre a edição do texto falado.

Não basta, então, apenas estudar o material introdutório de Colson se quero entender como o livro *Autobiographies* foi feito, isto é, como Colson e as três mulheres como participaram de sua produção<sup>10</sup>. Salvo pela inclusão das perguntas que fez às narradoras nos relatos autobiográficos mais longos, Colson não se coloca nos textos narrados e atua como Editora Ausente. Ela não discute, em seu material introdutório, como as perguntas que fez podem ter influenciado as respostas das mulheres<sup>11</sup>. Mesmo assim, seu material introdutório sobre a coleta e a edição das narrativas é abundante, mais extenso que o de muitos outros amanuenses–editores. Mas ainda restam dúvidas fundamentais sobre as contribuições ou omissões de cada colaboradora. Como faço para lidar com essas questões fundamentais, especificamente aquelas que levantei sobre Colson e suas pré-concepções? Sobre as pré-concepções das indígenas e como elas podem ter editado suas narrativas faladas para Colson? Voltei, então, às minhas perguntas originais. Como faço para conceber *Autobiographies* como um esforço colaborativo? E quanto às minhas próprias pré-concepções, minha posição como leitor? Se eu posso informar o texto de certas maneiras, como poderia o texto, por sua vez, me informar?

Está claro, neste ponto, que a minha abordagem de *Autobiographies* deve considerar o contexto histórico e cultural tanto de Colson quanto das narradoras. Dessa forma, eu poderei formar uma ideia não só da natureza da relação entre elas e do que cada

---

<sup>10</sup> R. D. Theisz sugere que os leitores estudem as introduções dos amanuenses-editores para determinar a forma como se dá a colaboração e demais aspectos em relação à produção de autobiografias narradas de índios americanos (p. 65–80), mas as questões que levantei neste capítulo sobre Colson e a produção de *Autobiographies* colocam em evidência que o estudo dessas introduções não é suficiente.

<sup>11</sup> Colson chega a dizer que as narradoras "pareciam não ter objeção alguma a que [ela] anotasse, enquanto falavam, aquilo que diziam " (p. 6–7) e que, por vezes, "a informante indicava que um ponto delicado tinha sido tocado" (p. 7). Mas a editora não diz o que era ou não "delicado". De fato, menciona que "as perguntas comuns estavam relacionadas à identificação de pessoas citadas no relato, uma vez que elas raramente eram chamadas pelo nome ou mesmo identificadas mais do que como 'aquele homem' ou 'aquela mulher', pois os Pomo evitam os nomes de vivos e mortos". Mas as narradoras, aparentemente, identificavam as pessoas quando eram solicitadas.

colaboradora contribuiu para o texto, mas também de mim mesmo enquanto leitor. Se eu ignorar ou não considerar seriamente o papel de uma das colaboradoras na produção do texto, estarei cego para o que essa colaboradora possa ter contribuído para o texto composto e, conseqüentemente, para o que possibilitaria uma compreensão mais ampla da relação entre as colaboradoras. Porém, tão importante quanto isso, é possível que eu esteja cego para as maneiras como estou lendo, para minha presença e para a natureza da minha relação com perspectivas culturalmente diversas. Quando analiso Colson e as mulheres pomo, sou lembrado da minha frequente posição desconfortável em suas culturas e da forma com que essas culturas se cruzam no tempo e no espaço. Essas culturas se cruzam em *Autobiographies*. Com base no conhecimento que adquiri em pesquisas e na minha experiência, posso especular sobre o que cada colaboradora trouxe para o encontro que resultou no texto que tenho em mãos. Assim, consigo obter uma visão mais abrangente da relação entre Colson e as narradoras e de como se constituiu essa relação e a elaboração do texto. O que constituiu a relação, como, por exemplo, os padrões de evasão ou projeção de uma ou ambas as partes, ilumina e se situa na história da relação entre Pomo e brancos. Já que me situo nessa mesma história e sou posicionado por ela como um sujeito cultural, posso agora começar a ver mais claramente como essas inter-relações específicas me afetam e, da mesma forma, como posso afetá-las. A abordagem é caracterizada pela reciprocidade; eu informo um texto que me informa.

Enfatizei a palavra *especular* por motivos específicos. O objetivo aqui não é enquadrar *Autobiographies*, não é contar a história da elaboração do texto nem a de Colson ou das mulheres pomo. Uma vez que há no texto pelo menos duas partes presentes, além de um leitor, não existe e nunca poderá existir apenas uma história. E, novamente, como leitor, não devo presumir que possuo conhecimento e autoridade para falar pelos outros e suas relações. Ao invés disso, o objetivo é abrir um diálogo com o texto de maneira que eu continue a informar e ser informado por ele. Conseqüentemente, meu diálogo, a representação da minha relação com o texto, pode informar e ser informado por outros leitores com diferentes histórias que leiam o texto. Dessa maneira, a

história, e o que constitui a história, das relações entre as comunidades poma e branca é continuamente aberta e explorada. O texto pode ser aberto e explorado através de outras histórias ou de uma história mais ampla da qual ele pode ser uma parte. Muito depende dos leitores e do que eles trazem para o texto e para minha leitura e também do que o texto e minha leitura podem sugerir a eles.

O risco, e a provável consequência, de presumir conhecimento e poder em meu contato com *Autobiographies*, sobretudo nas maneiras que eu possa vir a definir Colson e as narradoras poma, é de que ao perder de vista minha presença como leitor, não verei de que modo meu trabalho crítico está histórica e politicamente atrelado ao mundo real. Às vezes, os estudiosos de autobiografias narradas de índios americanos se colocam de tal maneira em seus contatos com os textos que parecem não enxergar os limites de seu trabalho e as consequências dele num âmbito histórico e político. Eles podem definir os trabalhos autobiográficos como biculturais e compostos, mas não consideram as histórias e as culturas de cada colaborador nos termos do respectivo colaborador, pelo menos não de uma maneira que possa permitir que os estudiosos pensem sobre a natureza do seu trabalho enquanto estudiosos e sobre as consequências dele.

Arnold Krupat, por exemplo, defende uma abordagem histórica em seu principal estudo do gênero, *For Those Who Come After* [*Para aqueles que vêm depois*]. Ele analisa a relação de diversas autobiografias narradas com o respectivo período histórico, com as categorias discursivas da história, da ciência e da arte (literatura) e com os modos ocidentais de formulação de enredo (p. xii), a fim de responder a questões relativas à produção do texto. Mas o período histórico discutido em detalhes por Krupat é apresentado a partir de um ponto de vista claramente euro-americano. Ele observa que o amanuense-editor S. M. Barrett, influenciado pelo objetivismo das ciências sociais e da etnografia de salvaguarda americanas da virada do século, apresenta Geronimo, em *Geronimo's Story of His Life* [*A história da vida de Geronimo por ele mesmo*], de tal maneira que a ele é “negado o contexto de heroísmo [e] também de individualidade; pois ele não é diferente de ‘nenhum cativo’, de nenhum ‘prisioneiro de guerra’, não é nenhuma figura histórica mundial, mas apenas mais um ‘tipo em vias de

desaparecimento” (p. 63). E onde estão a história, a cultura e a língua de Geronimo e dos apaches? E as maneiras como Geronimo pode ter feito ajustes ou resistido a tal apresentação de sua vida? Krupat não vê nem discute a maneira como também ele negou a Geronimo seu contexto, nesse caso como um colaborador na elaboração de um texto composto.

Em *American Indian Autobiography* [*Autobiografias de índios americanos*], David H. Brumble considera o lado do índio na produção de uma autobiografia narrada específica, mas inventa “um índio” para tentar dar sentido a esse indivíduo. Ele identifica tudo que não reconhece ou que não lhe é familiar em uma autobiografia narrada de índios americanos — tal como a apresentação de feitos ou atos aparentemente desconexos — como autêntico, como indígena em oposição a euro-americano. A partir dessa identificação, infere uma noção de um eu tribal (indígena, não letrado, acultural, não histórico) distinto de uma noção de um eu individual (euro-americano, letrado, cultural, histórico). Brumble conclui que a percepção de Gregorio de si mesmo em *Gregorio, The Hand Trembler* [*Gregorio, o curandeiro*] “era essencialmente tribal”: “[No caso de Red Crow, como no de Gregorio], procuramos em vão por qualquer exame de si mesmo, qualquer autodefinição, qualquer noção de que ele poderia ter sido diferente do que era. [...] Podemos ver com clareza exatamente de que maneira um homem pré-letrado, acultural e tribal concebe sua vida e o que significa contar a história de uma vida” (p. 101–111). A realidade da situação é que o eu que é identificável como índio — e que passou a significar índio no texto — é índio em contato com o não índio. Como Brumble assinala, Gregorio escutou Alexander e Dorothea Leighton entrevistarem outros navajos de sua região antes de lhes contar sua história em 1940 (p. 111). Gregorio provavelmente organizou e apresentou um relato de sua vida de uma maneira que, dadas as circunstâncias, achou apropriada; provavelmente falou sobre coisas que imaginou que os Leightons quisessem ouvir e que ele havia escutado outros índios contarem para os Leightons. Atos ou ações aparentemente desconexos tendem a indicar o desconforto de Gregorio com o gênero e as circunstâncias, ao invés de sua incapacidade de analisar e definir a si mesmo. Certamente Brumble estava buscando ver como Gregorio,

conforme ele é apresentado textualmente, se encaixava na sua definição de “índio” e não considerou de que maneiras Gregorio e a situação da elaboração do texto podem ter qualificado essa definição.

Em *American Indian Women: Telling Their Lives [Índias americanas: narrando suas vidas]*, Gretchen Bataille e Kathleen Sands analisam “várias autobiografias em relação ao que elas nos dizem sobre a realidade da vida das índias americanas” (p. viii). Elas propõem uma “análise detalhada dos textos individuais [...] para discernir os padrões temáticos [de tradição e de contato entre culturas, aculturação e retorno à tradição]” (p. 24). Mas Bataille e Sands parecem esquecer que esses temas ou padrões temáticos não apenas podem ter sido inventados por elas mesmas nesses textos e compreendidos em termos de seus interesses específicos (e de suas vidas como mulheres não índias), como também podem emergir nos documentos escritos como resultado dos interesses específicos dos amanuenses–editores. Bataille e Sands nunca questionam como seus temas podem ou não ser relevantes do ponto de vista das narradoras índias<sup>12</sup>.

Assim como Brumble inventa um “eu índio”, Bataille e Sands usam temas e interesses para enquadrar ou dar sentido ao índio. O índio não tem voz própria; sua história, cultura e língua não são consideradas. Assim, todos — Krupat, Brumble, Bataille e Sands — basicamente se posicionaram de modo que questões de história, cultura e língua indígenas não podem informar seus trabalhos. Se Krupat, por exemplo, em contato com *Geronimo's Story of His Life*, tivesse de fato considerado a história, cultura e língua apaches, em especial como apresentadas pelos apaches oralmente, ele poderia ter visto a si mesmo como presente e poderia ter obtido uma compreensão mais ampla do texto. Ele teria de ter feito — ou pelo menos teria tido a oportunidade de fazer — perguntas que pudessem tê-lo lembrado de sua presença e parcialidade. As histórias, canções e demais aspectos da cultura apache podem ser lidas e ouvidas e, portanto, compreendidas em termos de expectativas especificamente euro–americanas sobre a linguagem e a narrativa? Se não, por quê? O que se ganha ou se perde quando elas são

---

<sup>12</sup> Nem todas as autobiografias de índias analisadas por Bataille e Sands são narradas. Bataille e Sands apresentam análises extensas de *Halfbreed [Mestiça]*, de Maria Campbell, e de outras autobiografias escritas por índias. Meus comentários aqui se restringem às suas análises de autobiografias narradas.

compreendidas dessa maneira? O que, na perspectiva de Krupat ou numa perspectiva apache, dificulta o entendimento que ele tem de Geronimo? O que o ajudaria a entender? Como as respostas a essas perguntas podem levar a um melhor entendimento de Barrett ou da história, cultura e linguagem em *Geronimo's Story of His Life* que podem ter soado mais familiares para Krupat? Se ele se conhecesse melhor como leitor e soubesse mais sobre Geronimo, ele teria sido capaz de ter feito mais perguntas sobre sua leitura de Barrett e, então, ver Barrett de novas formas. Do mesmo modo, o contexto cultural do narrador índio poderia ter ajudado Brumble e Bataille e Sands a alcançar uma compreensão mais ampla de si mesmos e dos textos que têm diante de si. Eles poderiam ter percebido os limites e as consequências de suas invenções e temas em suas tentativas de entender os narradores índios. De qualquer maneira, o que nenhum desses estudiosos parece ver é que, enquanto supostamente estão defendendo os índios e esclarecendo seus leitores sobre eles, esses autores reproduzem, na prática, aquilo que caracteriza a maneira como alguns editores não índios lidam com os índios, que é a mesma de toda uma população europeia e euro-americana da qual esses editores e estudiosos fazem parte. Os índios estão ausentes ou são estrategicamente removidos do território, ficando inteligíveis nos termos do colonizador, ou seja, domesticados.

As questões e dificuldades levantadas a partir do trabalho desses estudiosos não deveriam ser pensadas simplesmente como problemas relacionados a questões de pertencimento. É importante observar que, independente das afiliações culturais e históricas do leitor, ele não é uma lente perfeita para observar a vida e as circunstâncias do amanuense-editor não índio ou do narrador índio. Um estudioso não índio utilizando, por exemplo, uma abordagem histórica para entender as influências históricas e culturais de um amanuense-editor não índio pode desconhecer ou não estar familiarizado com a comunidade, local e época do amanuense-editor e a maneira como isso afeta o que foi registrado e como o material registrado foi editado. S. M. Barrett trabalhou numa época anterior ao nascimento de Krupat. Subjetividades diferentes existem em qualquer tradição. Um índio, seja como estudioso trabalhando na universidade, seja como estudioso tribal de fora do

contexto universitário trabalhando como consultor para uma pesquisa acadêmica de não índios, não é uma fonte objetiva das assim chamadas verdades de sua cultura. Esse é certamente o caso entre os Pomo, em que o que constitui práticas culturais e religiosas autênticas, entre outras coisas, pode variar de definição de grupo para grupo e até mesmo de família para família dentro de um mesmo grupo. E aquilo que um índio sabe de sua tribo pode não se aplicar a outras tribos. Quanto a suas histórias, culturas e línguas, os povos indígenas são diferentes de tribo para tribo, às vezes, radicalmente diferentes.

Em toda autobiografia narrada de índios americanos, há pelo menos duas partes presentes. E, assim como na minha própria leitura de *Autobiographies*, os leitores não podem presumir que possuem o conhecimento e o poder de conhecer e representar os outros e suas relações com um texto. Se um leitor tem conhecimento sobre um determinado período histórico ou sobre a cultura de um colaborador em particular, ainda assim restam questionamentos sobre o que constitui o conhecimento do leitor. Mais precisamente: como o leitor entende e faz uso de seu próprio conhecimento para enquadrar ou dar sentido aos elementos de um texto? A presença de um não índio e de um Pomo num mesmo texto provoca esses questionamentos. Quem sou eu enquanto leitor? Índio? Não índio? Estudioso? Como me posiciono e quais as consequências desse posicionamento? Para muitos leitores não índios, questionamentos podem surgir como resultado de seus contatos com a cultura e a língua dos narradores índios. Um ponto de partida — um ponto para que os leitores iniciem um diálogo com o amanuense–editor não índio e com o narrador índio em um texto — é qualquer ponto em que haja tensão, seja qual for esse ponto. É um ponto para ver os questionamentos que surgem a partir da tensão e, fundamentalmente, um ponto em que o leitor pode começar a explorar as perguntas e as possíveis respostas. O diálogo que se inicia num ponto abre o texto e as histórias das relações dos leitores com o texto, histórias que, por sua vez, informam as histórias de outros leitores, abrindo e explorando continuamente a *composição originalmente bicultural* em questão.

Muito do que fazemos como leitores é inconsciente. Não temos consciência de todas as influências culturais e pessoais que determinam a maneira como lemos; não temos consciência de nossos próprios



limites e de como trabalhamos para estreitá-los ou ampliá-los em nossos contatos com os textos. Na abordagem que acabo de descrever, o leitor pode começar a desemaranhar o que pode não ter sido dito e o que pode estar inconsciente na produção de um texto bicultural, assim como o que pode não ter sido dito e o que pode estar inconsciente na leitura feita pelo leitor, nesse caso de um texto escrito por dois indivíduos culturalmente diversos. Os leitores podem entender o seu contato com o texto como um caso de contato cultural, em que, como observado por Gabriele Schwab, “[a leitura] não somente consideraria nossos atos individuais de leitura como uma forma de contato cultural, mas também os processos através dos quais somos socializados em nossos próprios hábitos de leitura. Isso poderia enfatizar os poderes sociais que controlam nossa leitura, induzindo-nos a reduzir a alteridade do texto, bem como poderia enfatizar os poderes subversivos do texto que residem nessa alteridade”<sup>13</sup> (p. 112). Como sugere Schwab, a tarefa não consiste em assimilarmos o texto ou qualquer um de seus elementos, tampouco sermos assimilados ao texto. Não consiste em reduzir a diferença à igualdade, tampouco torná-la exótica ou fetichizá-la. Pelo contrário, a tarefa consiste em tomar consciência de nossa tendência a fazer essas coisas. Uma forma de cumprir a tarefa é manter um diálogo que sirva para validar e respeitar as subjetividades do texto e do leitor (SCHWAB, p. 107-136). No que diz respeito às autobiografias narradas de índios americanos, iniciar e manter esse tipo de diálogo possibilita começar a entender as relações entre as culturas dentro de um texto e, portanto, entre o leitor e aquelas inter-relações dentro de um texto das quais o próprio leitor se tornou parte.

Ao que parece, eu sempre estive no meio das relações entre Pomo e brancos. Como eu disse, minha vida se faz visível num olhar, na maneira como alguém olha para mim e no som de uma voz. Também se faz visível com histórias.

---

<sup>13</sup> Aqui Schwab usa o termo *contato cultural* no sentido mais amplo possível. Ela cita Gregory Bateson, que afirma: “Sugiro que a expressão ‘contato cultural’ deve englobar não apenas aqueles casos em que o contato ocorre entre duas comunidades com culturas diferentes, [...] mas também [...] casos dentro de uma única comunidade [...]. Inclusive eu expandiria a ideia de ‘contato’ de modo a incluir aqueles processos através dos quais uma criança é moldada e treinada para se encaixar na cultura dentro da qual nasceu” (p. 64).

*Insider. Outsider.* Índio. Branco.

É claro que, muitas vezes, eu sinto o olhar dos outros, projetando minha própria insegurança. A história da Bisa Nettie sobre o estranho que foi à sua casa pode não ter nada a ver comigo. Minha insegurança e medo podem ter influenciado a maneira como ouvi sua voz e entendi seus olhares naquela noite. Com certeza Colson e as três mulheres como não estavam pensando em mim quando se encontraram nos verões de 1939, 1940 e 1941. Mas *Autobiographies*, assim como a história da Bisa Nettie, provoca as mesmas inseguranças, a mesma tensão. É de novo aquele olhar, o som daquela voz. É aquele rosto olhando pela janela da frente. Eu quero me encaixar. Quero pertencer. Não quero que me digam que sou um estranho.

Quando eu tinha quatorze anos, um índio mestiço chamado Robert me ensinou a lutar boxe. Na verdade, foi Robert e outro cara chamado Manuel, que era português. Robert era meio português. As pessoas comentavam que os dois, na verdade, eram negros. Eles eram um pouco mais velhos do que eu e os caras mais brigões da cidade. Diziam que eu tinha as qualidades necessárias para ser um bom lutador. “Ódio nos olhos, irmão”, eles diziam. “Você tem ódio nos olhos.” Quando eu tinha dezesseis anos, não perdia a chance de encher as pessoas de porrada, principalmente se fossem brancos. No parque municipal, enchi um garoto branco de porrada só porque não gostei da maneira que ele estava me olhando. Eu conhecia poucos índios que gostavam e confiavam em brancos. Eu era um bom índio naquela época. Qualquer índio podia ver isso.

## Rejeição. Desconfiança. Raiva. Ódio.

Essas reações parecem caracterizar muito da história das relações entre Pomo e brancos. De novo, lembre-se da invasão espanhola, das missões. Pense nas incursões escravagistas. Pense no roubo de terras. E assim por diante. Pense na resistência indígena, em Bole Maru. O infanticídio de crianças mestiças realizado por certas tribos como continuou mesmo depois que essas tribos passaram a frequentar igrejas cristãs e a ouvir os sermões dos padres católicos e pastores protestantes que forneciam comida e abrigo aos índios. Os índios se passavam por cristãos, e os padres e pastores e a comunidade branca local acreditavam que eles finalmente haviam convertido e civilizado os

índios. Os índios frequentavam igrejas “indígenas” separadas; eles continuavam índios, separados e não iguais aos brancos, mas aceitáveis, ou aparentemente aceitáveis, nos termos dos brancos.

Os velhos padrões de dominação, subjugação e exclusão praticados pelos brancos ainda se mantêm, embora de maneiras diferentes e, por vezes, mais sutis. E os índios continuam a reagir. Meu pai era considerado um dos atletas mais reconhecidos e estimados da escola. Contudo, quando ele começou a namorar as moças de família da cidade, as garotas brancas e ricas, não era recebido nas suas casas: “Desculpa chefe, não estamos contratando nenhum jardineiro. Cai fora.” Meu pai engravidou cinco daquelas garotas brancas. Minha mãe foi uma delas.

Meu pai se tornou um pugilista profissional. Na marinha, quando começou a lutar, ele era imbatível. Seus amigos contam que ele nocauteou Floyd Patterson. Também dizem que quando meu pai lutava, ficava louco. Dava pra ver nos seus olhos. Assim como quando ele bebia.

Meu pai casou-se três vezes. Três mulheres brancas. Duas me contaram que ele batia nelas. Ele morreu de um ataque cardíaco fulminante aos cinquenta e dois anos de idade, após anos de alcoolismo crônico.

Uma prima me contou que minha avó, mãe do meu pai, costumava dizer a ele: “fique longe daquelas garotas brancas. Você vai arranjar problemas e elas vão acabar pendurando teu rabo num poste. É assim que elas são.”

Minha mãe morreu dez dias depois de me dar à luz. Ela tinha dezesseis anos. Meu pai tinha vinte e um na época e estava casado com a primeira esposa. Minha mãe e meu pai já estavam se encontrando há três anos, desde que ela tinha treze e ele dezoito. Ela jamais disse uma só palavra, nunca revelou quem era o pai da criança. Poderiam ter pendurado o rabo dele num poste.

“Não casa com nenhuma branca”, minha prima me diz. “Olha, foi o que arruinou seu pai.” Sempre que minha prima me vê, ela me adverte: “Branco não presta. As brancas são vadias.”

Rejeição. Desconfiança. Raiva. Ódio.

Essa história não é só minha. Não é só a minha história. Ela

informa *Autobiographies*. Informa o mundo com que Elizabeth Colson se deparou no momento em que saiu do carro ou do trem naquele dia no verão de 1939. Estava lá, no condado de Mendocino, e ela se tornou parte dessa história. *Autobiographies* pode dizer algo sobre essa história. Pode narrar uma história.

Através das três mulheres pomo e de outras fontes, Colson descobriu que “os Pomo tinham um ódio generalizado dos brancos e que se ressentem da maneira como os brancos os tratam e os consideram a fonte de boa parte de seu sofrimento” (p. 222). Mas o que Colson poderia saber sobre essa história e o quanto ela poderia compreender o que descobriu dependia de quem ela era quando encontrou as três narradoras pomo. Aqui, os comentários abundantes de Colson – seu material introdutório, panorama da cultura e história pomo, análises das autobiografias – são úteis, já que neles ela revela, muitas vezes inadvertidamente, muito sobre quem ela era na época em que entrou naquele mundo das três mulheres pomo. Entretanto, como mencionado anteriormente, ao começar a considerar o texto aqui – especificamente em termos do que Colson revela sobre si mesma, sua experiência e a edição das narrativas –, devo, ao mesmo tempo, considerar as narradoras enquanto falantes e pensadoras pomo. E, como dito anteriormente, somente dessa forma podemos formar uma imagem mais ampla da relação entre Colson e as narradoras pomo e da produção do seu texto colaborativo. Somente dessa forma *Autobiographies* pode iluminar a sua história, a minha história e contar uma história.

É importante lembrar que Colson era uma antropóloga em um determinado tempo e lugar, o que obviamente teve muito a ver com a maneira como ela pensava e se posicionava na comunidade pomo e, conseqüentemente, com o que ela via ou não via sobre si mesma e as mulheres pomo. Como Colson observa em seu material introdutório, as autobiografias “foram coletadas durante os verões de 1939, 1940 e 1941, quando [Colson] era membro do *Social Science Field Laboratory* [Laboratório de Pesquisa de Campo de Ciências Sociais], sob a direção de B.W. e E.G. Aginsky” (p. 2). Mais especificamente, ela estaria interessada em questões de aculturação e queria “compreender a vida das mulheres pomo de uma geração específica” (p. 1). Ela trabalhou em

uma época em que o campo da antropologia estava se aproximando cada vez mais das ciências afins, particularmente da psicologia. Ainda assim, essa antropologia mais recente, como sua precursora boasiana, manteve a cisão entre fato e interpretação. Quando Colson escreve que “este trabalho é a apresentação e análise das histórias de vida de três mulheres pomo” (p. 1), ela aparentemente está partindo do pressuposto de que aquilo que é apresentado como a história de vida real, seja no relato longo ou breve de determinada narradora (lembre-se que Colson fornece um relato autobiográfico longo e um breve para cada narradora), é diferente da análise da história de vida, no sentido de que os relatos são apresentados ao leitor como artefatos independentes da interpretação de Colson, isto é, da sua edição das narrativas. Ela provavelmente está partindo do pressuposto de que sua edição das apresentações não as afetou enquanto “produtos puros” (CLIFFORD, 1988), enquanto espelhos que refletem as vidas vividas das mulheres pomo.

O que Colson comenta sobre suas transcrições das narrativas das mulheres pomo torna possível questionar até que ponto ela apresenta fatos ou produtos puros. Ela afirma: “Foi feita uma tentativa de tornar o inglês mais gramatical e, ao mesmo tempo, preservar alguns dos termos do discurso que dão o sabor do original. Conectivos foram colocados onde antes não havia; identidades foram mais bem definidas através de artifícios como a troca do gênero apropriado dos pronomes; e, às vezes, frases inteiras foram invertidas e adequadas para um formato mais ‘inglês’” (p. 9). Como Colson observa, as três mulheres pomo “falam habitualmente e pensam nessa língua” (p. 1) e, embora as entrevistas tenham sido realizadas em inglês, o inglês pomo que Colson editou sem dúvida tem características típicas ou associadas à língua materna. Para ver o que Colson pode ter editado aqui ou para ver o que estava em jogo em termos de um “produto puro”, é importante explorar, mesmo que brevemente, as características da língua materna que podem ter influenciado a forma do inglês das narradoras.

Em *Kashaya Texts* [*Textos kashaya*], Robert Oswalt observa que o pomo kashaya, que, como mencionado anteriormente, é gramaticalmente semelhante ao pomo central das narradoras, “não possui artigos e, embora tenha um pronome para 'ele', 'ela', 'eles' e

'elas', tal referência normalmente se dá através de sufixos verbais indicando o tempo relativo das ações dos dois verbos e se há uma troca ou combinação de agentes entre eles. *|ba|*, por exemplo, significa que o verbo a que ele está ligado está subordinado de forma adverbial ao verbo principal quanto ao tempo e que os dois têm o mesmo agente" (p. 18). Portanto, não é de se admirar que os falantes de inglês que "falam como habitualmente e pensam nessa língua" teriam dificuldades com conectivos e artigos, e as adições de conectivos ou gêneros apropriados dos pronomes que Colson fez não necessariamente afetariam o significado ou sentido do texto conforme as narradoras o apresentaram.

Mas o que pode ter acontecido quando Colson "invert[eu] e adequ[ou] frases inteiras para um formato mais 'inglês'"? Novamente, Oswalt observa que "uma característica comum do estilo narrativo do *pomo kashaya* [...] é a repetição do verbo em frases consecutivas com apenas uma pequena informação nova: Ele saiu correndo. Tendo saído correndo, ele correu por ali. Ele correu assim. Ele chegou correndo" (p. 19). Em sua tradução, Oswalt apresenta o pronome "ele" não apenas como o sujeito das frases, mas também como a característica marcante delas e, na verdade, de toda a passagem. Todavia, em seu estudo da gramática *kashaya*, Oswalt infere – e com razão – que a característica marcante da língua é o verbo. É a *ação*, e não o *sujeito*, que é topicalizada no *pomo kashaya*. O sujeito de uma frase *kashaya*, sendo um pronome ou não, é caracteristicamente ligado, e subordinado, ao verbo via sufixação. O verbo *|mensi/* ("fazer assim"), frequentemente começa a segunda frase (de uma narrativa) e serve apenas como suporte para o sufixo (OSWALT, p. 19), enfatizando, dessa forma, ainda mais a ação. Observe a mesma passagem referida por Oswalt numa tradução mais literal<sup>14</sup>:

---

<sup>14</sup> Sou grato a minha tia, Violet Chappell, por sua ajuda com a tradução literal. Aqui estou supondo, bastante arbitrariamente, que o *pomo* — ou qualquer língua oral tradicionalmente não escrita — pode ser textualizada dessa forma. Como Paul J. Hopper comenta, "O discurso com línguas de fora da tradição ocidental só pode ser adequado ao estilo ocidental de frases escritas com grande dificuldade e óbvia artificialidade" (p. 19). Mesmo essa "tradução mais literal" foi difícil.

<i>mobe</i>		<i>mensiba</i>		<i>mobe</i>		
saiu correndo		tendo saído correndo ele		saiu correndo		
<i>menmobe</i>		<i>mensiba</i>		<i>bele</i>		<i>mo</i>
assim saiu correndo		tendo saído correndo ele		chegou		aqui

Embora os Pomo falantes de inglês da geração que Colson entrevistou – aqueles Pomo que nasceram no fim do século XIX – não consigam reproduzir a sintaxe pomo em inglês, eles frequentemente procuram, intencionalmente ou não, topicalizar a ação quando estão falando inglês. Pode-se ouvir coisas do tipo: “Correr, bem longe, ele fez. Correndo assim. Correndo até ele chegar aqui”. Kathy O’Connor, uma linguista que estudou as línguas pomo central e central norte, observa que também nelas o verbo é a característica marcante da língua, da mesma forma que no pomo kashaya. Novamente, as línguas são gramaticalmente semelhantes e soam um tanto parecidas. (Os Kashaya são a tribo pomo do sudoeste, que se localiza a aproximadamente 100 quilômetros a oeste e ao sul das tribos pomo centrais.) Contudo, O’Connor sugere que aparentemente os falantes de pomo central e central norte não usam o verbo |*mensi*| (“fazer assim”) com tanta frequência quanto os Pomo Kashaya. Ainda assim, podemos voltar ao inglês pomo central da Bisa Nettie, da forma como eu lembro dele, e ver novamente como ela repetia verbos em frases consecutivas e buscava topicalizar as ações, pelo menos em termos das características geográficas do seu inglês. Isso devia estar fortemente relacionado com a sua língua pomo central dominante. Agora, analise a seguinte passagem de uma autobiografia de uma das narradoras pomo centrais com quem Colson conversou. A narradora, Sophie Martinez, era da mesma geração e localidade que Nettie.

Aqueles meninos fizeram aquela coisa. Eles estavam cantando, cantando, cantando; e eles estavam fazendo um tipo de cesto de penas com penas vermelhas. Eles colocaram ele em cima da cabeça e colocaram um rabo de peixe nele. Como um peixe eles fizeram ele. Então eles colocaram marcas de algo nele, e eles colocaram ele na água. Estava terminado. Eles cantaram enquanto colocavam ele na água. Ele flutuou por ali, e eles chamaram ele de volta novamente.

O uso abundante de verbos é evidente. Mas imagine um texto em que o verbo, isto é, a ação, é topicalizado:

Cantando, cantando, cantando, fazendo coisa, os meninos. Cantando e mesmo tempo botando penas vermelhas. Cantando e botando penas vermelhas. Fazendo coisa com rabo de peixe, os meninos. Eles botando marca depois. Botando marca, assim. Daí cantando mais e botando na água. Botando a coisa de rabo de peixe na água. Botando assim flutuando ali. Daí chamando de volta, os meninos. Chamando de volta depois. Chamando de volta assim.

É claro que a passagem citada de *Autobiographies* pode ser bastante semelhante à maneira como foi dita por Sophie Martinez. Talvez Martinez e as outras narradoras como falassem um inglês mais “padrão” do que a Bisa Nettie. Talvez elas tenham alterado seu inglês para uma forma que considerassem adequada para Colson, mais próxima de seu inglês. Infelizmente, não há como saber. Pois, como Colson afirma, ela “não tem mais nenhuma das anotações de campo usadas na preparação dos relatos” (p. i). Contudo, Colson diz que, “às vezes, frases inteiras foram invertidas e adequadas para um formato mais ‘inglês’”. Aqui fica claro que ela editou o inglês das narradoras, mas não fica claro com que frequência ou até que ponto isso aconteceu. O que Colson quer dizer com “às vezes”? De novo, não há como saber, já que não existe registro das narrativas da maneira como elas foram apresentadas pelas narradoras. Mas, à luz do meu breve estudo da linguística como e da minha experiência com os velhos como da mesma geração que as narradoras, parece que, quando Colson “inverteu” e “adequou”, é provável que ela tenha mascarado os esforços das narradoras de evidenciar ações em uma língua embasada no sujeito. Ou, se as narradoras não estavam enfatizando a ação, e sim ajustando seu inglês como para Colson, então o que ela provavelmente editou foram os deslizos, ou lapsos, no inglês como delas. Mesmo que as narradoras regularmente usassem um inglês parecido com o que encontramos na transcrição de Colson, ela provavelmente editou os deslizos, ou lapsos, que revelariam um inglês como. Indubitavelmente, há mais para se discutir aqui além da topicalização da ação ou do sujeito;



indubitavelmente, ignorei muitos outros fatores relacionados à gramática das narradoras e à transcrição que Colson fez dela, que podem ter afetado os relatos como os vemos. Basta dizer que a edição de Colson alterou, talvez de maneiras significativas, a pureza do texto como um produto de “mulheres como de uma geração em particular”.

É importante notar aqui que os aspectos linguísticos topicalizados numa língua não representam necessariamente como os falantes pensam, ou concebem, seu mundo. Como Chester C. Christian Jr. observa, “[é] inadequado criar uma ciência, seja da cultura ou da linguagem, através do uso das características da linguagem de uma dada cultura” (p. 149). Mais adiante, numa nota de rodapé, ele sugere que o trabalho de M. Edgerton Jr. “indica não apenas as limitações da língua por si só como um instrumento da ciência, mas também a persistência da cultura e a relação da língua com a cultura” (p. 155). Violet Chappell, uma falante fluente de como kashaya, afirma: “É, nós do povo da língua [kashaya] pensamos diferente, assim como nossa língua é diferente [do inglês]. Mas é mais do que só isso.” Sugerir que traços linguísticos isolados revelam como as narradoras realmente concebem seu mundo é ignorar a complexa relação da língua com a cultura e a história e, conseqüentemente, aspectos culturais importantes relacionados ao trabalho colaborativo em questão. Para começar a entender a complexa relação da língua com a cultura e a história, é imprescindível que os estudiosos e outros leitores tenham uma noção precisa da língua do falante.<sup>15</sup> Se Colson ou seus leitores aceitarem as narrativas escritas das narradoras como como relatos (ou representações desses relatos) virtualmente puros e não afetados pela edição de Colson, então, está faltando um entendimento da relação da língua com a cultura e a história. Parece irônico, dado o interesse de Colson em questões de aculturação, que ela não considere seriamente a relação do inglês como das mulheres com sua língua, cultura e história como. Será que, se ela tivesse considerado essa relação, seus leitores

---

<sup>15</sup> Não estou sugerindo aqui que seja sempre possível ter uma transcrição exata da narrativa do falante. Uma transcrição exata não apenas pode ser impossível, dados os limites da sintaxe, da pontuação etc., mas também pode ser ilegível para vários públicos. Na verdade, quando uso “noção precisa” me refiro a uma ideia sobre o que possivelmente se perdeu ou se ganhou na transcrição e edição das palavras proferidas pelo falante. Em um espaço reduzido, procurei fornecer uma “noção precisa” das características da língua como e dos tipos de inglês como.

teriam encontrado um texto diferente, um inglês diferente usado pelas mulheres pomo?

Colson não editou apenas a gramática das narradoras, mas também certos traços de seus formatos narrativos, o que novamente suscita questões acerca do estado “factual” dos relatos. Em seu material introdutório, Colson menciona: “ao apresentar os dados, procurei organizá-los em ordem cronológica, o que, em geral, implicou no sacrifício da sequência de pensamento da informante. Os relatos fornecidos nas entrevistas foram cortados e talhados para caberem no leito de Procrusto da sequência cronológica. Além disso, quando vários relatos do mesmo acontecimento estão disponíveis, eles foram combinados e integrados em uma descrição contínua” (p. 9). Os narradores pomo mais velhos, assim como os falantes de muitas outras culturas de tradição oral, deslocam-se no tempo e no espaço usando o passado para comentar o presente e vice-versa. Quando Mabel McKay me conta histórias, ela se desloca entre diferentes períodos de tempo. Ela pode estar falando sobre um homem que conhece e, então, no momento seguinte, começar a falar sobre sua bisavó e, em seguida, voltar à história do homem. Para Mabel, há, provavelmente, uma ligação clara entre esses períodos de tempo e essas pessoas, uma ligação que, muitas vezes, não consigo discernir prontamente e que só se torna clara para mim em conversas e reflexões pessoais futuras, isso quando ela não permanece obscura. Os falantes de culturas de tradição oral não são os únicos que repetem histórias e detalhes ou rompem “o leito de Procrusto da sequência cronológica”. Imagine editar *Desça, Moisés, O Som e a Fúria*, ou *Absalão, Absalão!*, de Faulkner, de modo a caberem nesse leito e como tal edição afetaria o significado da maneira como Faulkner o compreendia e pretendia.

A mera menção de um lugar ou de um nome, por um narrador pomo, pode servir para estabelecer a cena ou para topicalizar a ação numa história. O narrador pode, por exemplo, mencionar uma montanha tabu que pontuará os acontecimentos de uma narrativa de determinadas maneiras para um ouvinte pomo familiarizado com as histórias associadas àquela montanha<sup>16</sup>. O narrador, muitas vezes, vai

---

<sup>16</sup> Novamente, Renato Rosaldo utilizou a forma como o povo ilongot narra histórias para ilustrar como “pessoas cujas biografias se sobrepõem de maneira significativa podem comunicar visões de mundo ricas

repetir coisas — o nome de um lugar ou de uma pessoa, determinadas anedotas — para ressaltar um tema ou uma ideia. O nome da montanha tabu, ou uma anedota associada a ela, pode ser repetido inúmeras vezes pelo narrador para alcançar um determinado efeito ou obter uma determinada resposta do ouvinte. Ou o narrador pode repetir o nome ou a anedota simplesmente porque são, de alguma forma, parte integrante da história, da maneira como o narrador a compreende e se lembra dela. Lembro que a Bisa Nettie ficava repetindo sua idade quando contou aquela história naquela noite de inverno em Santa Rosa. Pode ser que ela estivesse salientando para a Velha Tia Eleanor e para si mesma o quão jovem ela era na época e como ela, apesar disso, sabia se comportar de certas maneiras na presença de estranhos. Ou ainda pode ter tido outras razões para repetir sua idade. Ela pode ter tido muitas razões. Não sei. Mas editar ou “combinar e integrar em uma descrição contínua” as repetições que Nettie fazia de sua idade ou de qualquer outra coisa seria ignorar e tornar indisponíveis para os leitores essas possibilidades da narrativa de Nettie.

Ao reler minha versão da passagem de Sophie Martinez, percebo que mencionei “penas vermelhas” duas vezes. Na apresentação dessa narração editada por Colson, percebo que Martinez menciona as “penas vermelhas” somente uma vez. Para muitos Pomo, a cor vermelha está associada ao sangue humano, ao mal, e é, conseqüentemente, um tabu. As penas vermelhas — aquelas de um topete de pica-pau — são usadas nos “cestos do sol”, cestos confeccionados com o propósito de envenenar pessoas. Talvez por ser um estudioso dos Pomo, eu tenha repetido “penas vermelhas” inadvertidamente devido às minhas próprias associações com eles e com a cor vermelha. Curiosamente, essa passagem foi extraída de uma história sobre como um lago se tornou

---

de forma telegráfica. Pessoas que compartilham um conhecimento complexo sobre seus mundos podem pressupor um contexto histórico-cultural comum e falar através de alusões” (p. 107). Como mencionado no capítulo 1 [de *Keeping Slug Woman Alive*, de onde o presente texto foi extraído], Keith Basso observa que, entre os apaches do oeste, “as características geográficas serviram, durante séculos, como ganchos mnemônicos para pendurar os ensinamentos morais de sua história” (p. 44) e que “os acontecimentos narrativos são ‘ancorados espacialmente’ em pontos da terra, e as imagens evocativas apresentadas pelos nomes de lugares dos apaches do oeste se tornam recursos indispensáveis para o ofício dos narradores de história” (p. 32). Essa familiaridade com o lugar não é incomum para uma comunidade que compartilha, há milênios, a mesma paisagem e várias histórias associadas a essa paisagem e, frequentemente, explica a escassez de descrição e de motivação humana tipicamente encontrada na literatura de uma comunidade como essa.

tabu. Será que Martinez também repetiu “penas vermelhas” mais de uma vez? De novo, não há como saber.

Colson afirma: “tendo em vista que condensar muitos relatos em um só deixa o leitor sem qualquer indicação dos motivos comuns ou dos interesses específicos do informante, a recorrência de temas ou uma forte tendência a repetir certo acontecimento serão indicadas numa nota de rodapé ou discutidas na análise final” (p. 9). Naturalmente, é impossível que Colson, que passou apenas três verões na comunidade como central, entenda completamente o que certos lugares, nomes ou anedotas repetidos significam para as narradoras, a não ser que Colson tenha perguntado sobre as repetições. Porém, o leitor não pode deduzir, a partir de qualquer coisa que Colson diz no material introdutório e na análise final ou a partir das perguntas que ela faz (e insere) nas narrativas, se ela perguntou sobre as repetições<sup>17</sup>. Tudo que se pode saber é que Colson tomou as decisões em relação ao que constituía um “tema comum” ou uma “recorrência de tema” e, assim como com as questões de gramática, as pré-concepções de Colson provavelmente influenciaram suas decisões.

De qualquer maneira, Colson menciona que está “plenamente consciente da desvantagem envolvida em editar de forma tão considerável os materiais das histórias de vida, especialmente nas revisões drásticas necessárias para adaptá-los às pré-concepções históricas da nossa própria cultura” (p. 9). E ela conclui dizendo que “tentou chegar a um meio termo entre as histórias de vida popularizadas e o relato verdadeiramente científico” (p. 10). Se com isso Colson está admitindo o quanto as apresentações são de fato interpretações e o quanto ela está presente nos relatos autobiográficos como editora, então essa afirmação é ofuscada por seu material adicional, em especial por sua etnografia breve da cultura como “tanto do passado quanto do presente” (p. 2), sem a qual, nas suas palavras, “as histórias de vida perdem muito do seu sentido” (p. 2). Essa

---

<sup>17</sup> Embora, nas notas de rodapé, Colson mencione repetições ela não indica se fez perguntas específicas a respeito do significado das repetições para as narradoras. Ela simplesmente compara detalhes e tenta tirar suas próprias conclusões sobre o que as repetições significam. Ela escreve, por exemplo: “SM repetiu esse incidente diversas vezes e sempre estava interessada em falar sobre ele. Por duas vezes, esse relato apareceu basicamente da forma como se encontra aqui. Numa das vezes em que apareceu, era uma versão abreviada que diferia apenas na omissão de certos detalhes [...]” (p. 88).

perspectiva molda as narrativas de determinadas maneiras e serve para manter aquela separação entre fato e interpretação, como se a etnografia fosse uma chave que esclarecesse as apresentações em estado bruto. Uma etnografia escrita por Colson que descreve os Pomo pré e pós-contato é fornecida aos leitores para que possam avaliar ou situar as vidas "não editadas" das mulheres e ver até que ponto elas são aculturadas. O pressuposto subjacente é que a etnografia é objetiva, um registro claro dos modos de vida dos Pomo, assim como as narrativas das mulheres são registros claros de suas vidas vividas. Ambas são apresentadas como se Colson estivesse fundamentalmente ausente.

A menção que Colson faz à sua edição do formato das narrativas pode se referir ao trabalho feito nos relatos autobiográficos longos, já que ela observa que os relatos autobiográficos breves que fornece para cada narradora são "literais" (p. 2), ao contrário dos longos em que fez perguntas às narradoras para que desenvolvessem mais certos pontos e em que apresentou o material em ordem cronológica. Mas, levando-se em conta as questões de gramática discutidas acima, é de se perguntar até que ponto os próprios relatos autobiográficos breves são literais. Sophie Martinez, para quem "falar em inglês, provavelmente, era um esforço" (COLSON, p. 6), usa o mesmo inglês tanto em sua narrativa longa quanto na breve. Apesar da observação de David H. Brumble de que "nenhum intérprete foi usado" (*An Annotated Bibliography [Uma bibliografia comentada]*, p. 11), Colson aponta que "numa ocasião [Sophie Martinez] pediu [a sua neta] que atuasse como intérprete" (COLSON, p. 6). Colson continua: "O relato da Sra. Martinez foi o que mais sofreu edições. Os relatos da Sra. Wood e da Sra. Adams são apresentados essencialmente na forma em que foram concedidos" (p. 9). Curiosamente, o inglês de Wood e de Adams, em seus relatos longos e breves, é predominantemente indistinguível do de Martinez<sup>18</sup>. Será mera coincidência? Será que Colson moldou o inglês de Martinez para que se parecesse com o de Wood e Adams?

---

<sup>18</sup> O inglês de Martinez aparece no texto um pouco mais polido no que diz respeito à concordância verbal e outros aspectos, o que provavelmente se deve ao grande número de edições que Colson fez nos relatos de Martinez. Isso torna os padrões de fala não editados de Martinez ainda mais curiosos como "texto puro", uma vez que, segundo Colson, das três narradoras, ela era a que se sentia menos confortável com o inglês. Novamente, não há como ver o discurso não editado de Martinez, visto que Colson "não [tem] mais nenhum dos diários de campo usados na preparação dos relatos".

É importante observar que Colson influenciou o direcionamento dos relatos autobiográficos breves “espontâneos” (p. 5), mesmo que tenha sido meramente sugerindo que Sophie Martinez “começasse pelas suas primeiras lembranças e contasse tanto quanto conseguisse lembrar da sua vida” (p. 4). Para Ellen Wood, Colson fez perguntas específicas em várias entrevistas antes de pedir que ela contasse sua história de vida (por exemplo, “O que as crianças dessa idade faziam quando você era jovem?”) (p. 4). Colson diz: “A história de vida da Sra. Adams, espontânea e não induzida através de perguntas, já tinha sido obtida [por outro pesquisador]” (p. 5). Não fica claro, então, até que ponto o relato da Sra. Adams é espontâneo ou não induzido, já que Colson ou não sabia ou não menciona se o pesquisador fez quaisquer perguntas à Sra. Adams ou lhe deu sugestões sobre o que falar. Mas, levando-se em consideração as sugestões que Colson deu a Martinez e as perguntas feitas a Wood, como os relatos autobiográficos de Martinez e Wood podem ser considerados “espontâneos, não induzidos”?

Até aqui, falei apenas sobre a linguagem e o formato narrativo, mais especificamente sobre como a edição de Colson pode ter afetado os textos como espelhos nos quais ela e seus leitores podem ver refletidas as vidas das mulheres pomo. Pode-se presumir que, se Colson não tivesse modificado as narrativas das mulheres, se ela as tivesse transcrito exatamente da maneira como foram contadas (se isso fosse realmente possível), poderíamos efetivamente ter “produtos puros”. Mas, como Vincent Crapanzano assinalou, o texto falado não somente é editado pelo amanuense–editor no reencontro literário com o texto registrado, mas também é editado pelo narrador enquanto fala para o amanuense–editor. Assim como Colson editou o que registrou, as três mulheres pomo provavelmente também editaram *o que* disseram a ela. Talvez Sophie Martinez não tenha repetido “penas vermelhas” de propósito porque estava falando com Colson. O fato é que a presença de Colson na comunidade pomo certamente posicionou, de determinadas maneiras, as narradoras como falantes (e Colson como amanuense–editora). Mesmo que um relato autobiográfico parecesse espontâneo para Colson, ele, no entanto, muito provavelmente estava sendo editado pela narradora pomo à medida que ela o contava para Colson.

Embora Colson tenha ficado sabendo através das três mulheres Pomo e de outras fontes que “os Pomo tinham um ódio generalizado dos brancos e que se ressentem da maneira como os brancos os tratam e os consideram a fonte de boa parte de seu sofrimento” (p. 222), ela alega que seu relacionamento com essas mulheres era bom, uma vez que ela e outros membros do *Field Laboratory* as tratavam “como iguais” (p. 8) e que ela era “bastante neutra e não tentava julgá-las” (p. 8). Resta saber se essas mulheres Pomo tratavam Colson como uma igual ou como uma delas, ou seja, uma *insider* não branca. Dada a aparência e educação de Colson, seu óbvio pertencimento à cultura branca dominante, e dado o “ódio generalizado dos brancos” que os Pomo nutriam, é improvável que as três narradoras vissem Colson como uma delas. E é preciso lembrar que essas narradoras específicas cresceram numa época em que o movimento revivalista Bole Maru, que pregava o nacionalismo e isolacionismo indígenas, estava no auge entre os Pomo. Falar ou interagir desnecessariamente com não índios era visto como pecaminoso pelos defensores do Bole Maru, como prejudicial à resistência que o movimento pregava em relação à dominação cultural e religiosa dos brancos. Falar com uma pessoa branca era falar com o diabo. Como índio, você agia com extrema cautela. Você nunca dizia nada a um branco além daquilo que você tinha que dizer.

Os Pomo que conheço são, de modo geral, muito fechados, pouco propensos a falar abertamente com pessoas de fora, principalmente a respeito de questões pessoais e religiosas. Pelo que os velhos Pomo me contaram, essa reserva era um traço característico mesmo antes do contato com os invasores europeus. As pessoas de uma aldeia eram cautelosas e respeitadas com aquelas de outra aldeia, mesmo que ela ficasse logo do outro lado do riacho ou na outra ponta do mesmo vale. Além disso, contar histórias e longas narrativas durante os meses de verão — quando Colson fez todas as entrevistas — era considerado tabu. Muitos velhos ainda seguem essa regra antiga, insistindo que vão contar histórias e falar dessas coisas apenas no inverno. A Velha Tia Eleanor costumava dizer: “[O chão] precisa estar livre de cobras e lagartos rastejantes”. Mabel McKay dizia: “Se você pensa nessas coisas [narrativas e histórias] no verão, você vai pisar num lagarto, cobra ou coisa assim. Sem olhar por onde anda. Não fala dessas coisa para

ninguém, então". Portanto, ao abordar essas mulheres durante os meses de verão, Colson pode ter invadido a privacidade delas e lhes pedido para quebrar tabus. Colson observa que Sophie Martinez "repentinamente mudava [o assunto da conversa] para uma descrição dos tipos de cestos ou de comida antes que [Colson] percebesse que alguém estava se aproximando" (p. 6). Ela recebeu, "algumas informações, de outros informantes, sobre as mulheres" (p. 9), em grande parte sobre assuntos que elas não comentavam, como o envolvimento de uma mulher em uma seita religiosa (p. 99). Ao mudar o assunto da conversa e ao omitir informações sobre as suas vidas, fica claro que as narradoras editaram o seu material para Colson.

Permanece o fato que as mulheres Pomo estavam dispostas a falar com Colson e lhe contar histórias. Certamente a disposição das mulheres para falar tinha muito a ver com dinheiro. Colson relata que "quase todos os informantes argumentaram, em algum momento, que [vinte e cinco centavos de dólar por hora] era insuficiente e que eles foram aconselhados por outros Pomo a não trabalhar a menos que recebessem mais" (p. 7). Essas mulheres Pomo interagiram com Colson numa época em que praticamente todas as comunidades Pomo já tinham mais de 30 anos de experiência com etnógrafos e outros interessados em diversos aspectos da cultura Pomo, dispostos a pagar por informações e bens materiais. O etnógrafo S. A. Barret já trabalhava com os grupos de Pomo das regiões norte, central e leste em 1906. As mulheres Pomo já vendiam e negociavam cestos com os brancos desde a década de 1870. Claramente, os Pomo viam no interesse desses brancos a oportunidade de ganhar dinheiro, de que, em geral, precisavam desesperadamente. Pelo que Colson observa sobre a menção que as narradoras fizeram ao dinheiro, parece que as três mulheres Pomo também viram uma oportunidade de ganhar dinheiro, nesse caso através do trabalho com Colson.

Claro que o dinheiro não garante informações não editadas. Já vi informantes Pomo, como são chamados, exercendo a arte de editar o que contam para "os cientistas". Uma mulher Pomo chama isso de "trabalho de entregar pedaços da história". Ela diz: "Conto pedaços disso e daquilo. Digo algumas coisas. Mesmo coisas que a gente não deveria dizer [para não índios]. Eles nunca conseguem pegar a história



toda, não só com pedaços disso e daquilo. De qualquer maneira, eles fazem o que querem, mesmo. Contam suas próprias histórias sobre o que quer que eu conte pra eles”. Uma outra velha como chama sua experiência com os antropólogos de “hora de contar histórias por dinheiro”. Os falantes frequentemente comparam partes das histórias narradas para os antropólogos, e essas conversas são repletas de gargalhadas. Os chamados informantes que conheço vêm de uma longa tradição de “trabalho de entregar pedaços da história” e “hora de contar histórias por dinheiro”. Na época em que as três narradoras como trabalharam com Colson, essa tradição provavelmente já tinha mais de trinta anos e já existia desde que os falantes como começaram a falar com antropólogos e com outros brancos interessados em aprender sobre a sua cultura.

Não estou sugerindo que as três mulheres como estavam mentindo para Colson ou que estavam editando seus relatos da mesma forma que os falantes como recém-descritos. Sophie Martinez, Ellen Wood e Jane Adams contaram para Colson algumas das mesmas coisas que me lembro de ter ouvido a Bisa Nettie e a Velha Tia Eleanor falar, mas Nettie e Eleanor eram mais cautelosas em relação a algumas dessas mesmas coisas. Todos os verões, quando os professores vinham e perguntavam sobre “feitiços” e “envenenamento”, a Velha Tia Eleanor contava histórias que nunca tinham sido ouvidas por ninguém na casa. Ela certamente não falava com os professores sobre essas coisas em relação às pessoas que conhecia ou em referência aos membros de sua própria família, enquanto as três narradoras como falavam sobre tais coisas e frequentemente em relação às pessoas que conheciam ou em referência às suas próprias famílias. Sophie Martinez, por exemplo, disse o seguinte sobre um feitiço de cobra:

A esposa do meu pai tentou ter um bebê aquela vez. Alguns dos que querem um bebê pegavam uma cobra touro. Pegam ela viva e enrolam na cintura da mulher. Eu não aguentava aquela cobra touro enrolada em mim, mas vi fazerem isso. Ela estava chorando e com medo da cobra touro. Meu avô fez isso [com a esposa do pai dela] (COLSON, p. 43).

Colson observa que Martinez também menciona “dez mortes que ela

atribui a envenenamento entre seus parentes mais próximos” (p. 223).

Considerando o que essas narradoras de fato disseram, surge novamente a questão do que motivou essas mulheres a trabalhar com Colson. Certamente, podem ter havido outros fatores além do pagamento em dinheiro. As mulheres como podem ter visto, num registro gravado e escrito de suas vidas, a oportunidade de acabar com boatos da comunidade a respeito delas e de dar a sua versão de fatos relacionado a suas vidas e a suas famílias. Talvez Martinez, ao falar sobre as mortes de seus familiares, tenha visto a oportunidade de transmitir aos outros seu pesar ou sua visão do que aconteceu. Ao falar sobre seus Sonhos, Ellen Wood podia estar usando sua conversa com Colson para transmitir aos outros seu poder de Sonhadora como. Quem sabe essas narradoras quisessem mostrar a outros índios de sua comunidade que, ao falar com Colson e ganhar dinheiro, elas podiam falar sobre certos assuntos “privados” sem revelar informações valiosas da tribo. Talvez elas tivessem versões individuais do “trabalho de entregar pedaços da história”. Qualquer combinação dessas possibilidades ou outras que eu não tenha pensado ou mencionado podem ter motivado as narradoras a trabalhar com Colson.

Hoje, diversos velhos como querem gravar histórias de vida, canções e histórias da tribo. Com frequência, querem um registro escrito para as gerações mais novas. Se orgulham de trabalhar com os antropólogos, já que, de muitas formas, a presença dos antropólogos em suas casas mostra aos outros o conhecimento que eles têm da história e da cultura da tribo. Duvido, entretanto, que as três narradoras como tenham trabalhado com Colson para transmitir informações da tribo para as gerações mais novas ou para demonstrar aos outros o quanto elas sabiam sobre sua história ou cultura. Elas cresceram numa época em que falar sobre essas coisas com estranhos era tabu e, aparentemente, essas narradoras ainda eram cautelosas em relação a muitos assuntos que discutiram com Colson, especialmente na frente de outros índios. Mais de uma vez, ouvi rumores de que Colson foi forçada pelas narradoras a trocar nomes de pessoas e de lugares, porque as narradoras não gostaram do que Colson havia escrito. Um velho como me disse: “Uma das mulheres [narradoras] disse para aquela mulher branca que ia acabar com ela. Matar ela. Envenenar do jeito índio. Dar

um jeito nela por escrever aquelas coisas. Ela diz para aquela mulher branca: ‘acho bom você mudar meu nome, não dizer onde fica esse lugar’”. Será que uma das narradoras falou sobre determinadas coisas e depois mudou de ideia quanto à publicação delas? Será que ela estava cedendo à pressão da comunidade? Será que era uma maneira de ser paga e, ao mesmo tempo, estar a salvo e não ser responsabilizada por algo que não deveria ter mencionado?

A essa altura, só podemos especular sobre o que motivou as mulheres como a trabalhar com Colson, sobre como as mulheres editaram suas histórias de vida para ela e sobre o tipo de inglês que elas usaram. Seria preciso falar mais, especialmente de uma perspectiva como, sobre o cruzamento das culturas e histórias de Colson e das mulheres como e sobre como as contingências das trocas afetaram a produção das narrativas autobiográficas. Mais histórias deveriam ser contadas, não para entender a história ou a verdade do relacionamento entre as colaboradoras e da produção do seu texto composto, mas para explorar ainda mais como os fatores linguísticos e culturais podem ter afetado o trabalho das colaboradoras. Seria preciso falar mais, a partir da perspectiva de uma mulher como, sobre as relações entre brancas e índias na região como central. Perto do fim do século, numa cidade dessa região, as mulheres brancas conseguiram a aprovação de uma lei local proibindo a contratação de índias como empregadas domésticas. Essa lei surgiu depois das mulheres como já estarem trabalhando para as mesmas famílias brancas há quase duas décadas e expressava a preocupação das mulheres brancas com os filhos mestiços das empregadas domésticas. Essa história é contada entre as índias ainda hoje e, pelo que minha prima me contou sobre as mulheres brancas e o meu pai, parece que algumas como continuam não gostando muito das mulheres brancas. No entanto, as maneiras pelas quais posso entender o comentário e a raiva da minha prima são limitadas, uma vez que o que sou capaz de saber e entender cultural e historicamente sobre as relações entre índias e brancas é moldado por questões de gênero. As mulheres como e as mulheres brancas, e as mulheres que são tanto como quanto brancas e as mulheres que não são nem como nem brancas, podem contar histórias e abrir o texto de maneiras que eu não posso, de maneiras que são relevantes para elas e que informam minha

própria história do texto e relação com ele.

Minha discussão sobre Colson e as mulheres pomo serve apenas para sugerir fatores e cenários possíveis que podem ter atuado enquanto elas produziram *Autobiographies*. Essa discussão mostra aquilo que pode ter constituído diferenças fundamentais de língua e cultura entre Colson e as narradoras pomo, que podem ter afetado como elas entendiam suas próprias vidas e as vidas umas das outras e como elas eram capazes de se comunicar. Naturalmente, a história das relações entre essas culturas que está associada a essas diferenças também influencia a interação entre os membros das respectivas culturas. Em suma, fica claro que a presença de Colson como amanuense na comunidade das mulheres pomos e o seu trabalho como editora dos textos falados das mulheres influenciaram o conteúdo, a linguagem e o formato dos textos apresentados em *Autobiographies* e, conseqüentemente, as imagens que os leitores formam das vidas das mulheres pomo. Essas imagens não são simples reflexos da visão e compreensão que as narradoras têm de suas próprias vidas. Não são imagens que as mulheres teriam sugerido em outras situações e para outros ouvintes. Na verdade, essas imagens são compostas, o que, conforme já foi dito, é o caso de qualquer autobiografia narrada de índios americanos.

A antropologia, assim como outras ciências sociais na época de Colson, determinava que o cientista social poderia e deveria ser objetivo, que a presença dele, incluindo suas pré-concepções especificamente culturais, poderia e deveria ser deixada de lado, transcendida durante o trabalho "científico". Logo, compreende-se por que Colson se posicionou como ausente de seu trabalho e por que, como resultado disso, ela não viu como sua presença influenciou a apresentação. Se Colson não se via como estando presente na comunidade das mulheres pomo, como alguém compartilhando uma história e associada a elas, de que forma ela poderia ter realmente considerado as maneiras como as mulheres podem ter editado seus relatos para ela? Se ela não se via como estando presente em seu reencontro literário com os textos registrados, como uma pessoa influenciada por determinadas pré-concepções linguísticas e narrativas, de que forma ela poderia ter visto as maneiras como sua edição pode

ter alterado significativamente os textos falados? De que maneira ela poderia ter começado a entender as mulheres Pomo (e a ela mesma) senão da maneira como ela o fez?

Em sua *“Analysis of the Life Histories”* [“Análises das histórias de vida”], ela trata os relatos autobiográficos como dados brutos. Seu tom é distante, autoritário, conclusivo. Ela escreve, por exemplo: “Quando se considera as relações internas do grupo, a situação muda completamente [em comparação à relação dos Pomo com os *outsiders*]. A partir das histórias de vida, há evidências de que os sentimentos agressivos se manifestam de três formas: violência física, envenenamento e fofoca” (p. 223). Outro exemplo: “Esse último fato [dos católicos garantirem a subsistência dos Pomo] pode explicar o nível relativamente baixo de preocupação com a subsistência evidenciado nas histórias de vida” (p. 225). Essa última observação parece irônica, dado o depoimento anterior de Colson de que “quase todos os informantes argumentaram, em algum momento, que [vinte e cinco centavos de dólar por hora] era insuficiente e que eles foram aconselhados por outros Pomo a não trabalhar a menos que recebessem mais”. Parece que, mesmo que as narradoras demonstrassem pouca preocupação com a subsistência em seus relatos, elas certamente se preocupavam com questões financeiras e de subsistência. Colson parece esquecer, ao longo de sua *“Analysis”*, que está olhando apenas para os relatos que recebeu das narradoras e então editou. Ela ignora muito daquilo que de fato vivenciou com as narradoras, como, por exemplo, a preocupação delas com dinheiro.

De qualquer forma, se Colson tivesse sido mais consciente de seu papel e influência na colaboração, ela poderia ter visto as índias de maneira diferente. Ela poderia ter chegado a conclusões diferentes sobre as mulheres Pomo e as vidas delas. Apesar dessas três mulheres terem vivido em meio a um fluxo de mudanças culturais e de terem tido muitos casamentos, criado e perdido diversos filhos e se mudado constantemente, Colson conclui: “A vida Pomo, como retratada nessas três histórias de vida, se apresenta como uma vida relativamente simples do ponto de vista de suas participantes, pois elas passam por muitos dos mesmos eventos com pouca variação nos acontecimentos para que se possa distinguir entre suas vidas” (p. 223). O interesse de

Colson pelas vidas dessas três mulheres como era, em grande parte, científico. Ela criou para as mulheres como, e, até certo ponto, junto com elas, uma linguagem superficial e simples que poderia levar a pensar que “a vida como, como retratada nessas histórias de vida, se apresenta como uma vida relativamente simples do ponto de vista de suas participantes”. Aqui, ao que parece, o texto clama por sua interpretação.

A história que delineei sobre Colson e a elaboração de *Autobiographies* não é incomum ou surpreendente. Krupat destacou que, mais no início do século XX, o objetivismo das ciências sociais norte-americanas influenciou S. M. Barret na elaboração de *Geronimo's Story of His Life*. Esse objetivismo não apenas influenciou inúmeros amanuenses-editores que trabalhavam com histórias de vida de índios, mas também muitos outros, a maior parte dos quais era cientistas sociais trabalhando com índios norte-americanos e outros povos indígenas. A atitude de observação imparcial era padrão. Mais recentemente, alguns cientistas sociais e diversos críticos sociais estão percebendo o objetivismo como um mito e apontando seus limites e riscos (CLIFFORD, 1983, 1988; MARCUS e FISHER, 1986; ROSALDO, 1989). Eles apontam os limites daquilo que os observadores “objetivos” podem ver e saber sobre si e sobre aqueles que eles observam e destacam que, sob a aparência do objetivismo, esses observadores frequentemente assumem autoridade para dar sentido e representar os outros (CLIFFORD, 1983), uma atitude frequentemente associada com a hegemonia e o império, especialmente vinda de membros de um grupo dominante nas suas interações com grupos subordinados (ROSALDO, 1989). Esses estudiosos não estão sugerindo que a atividade crítica é impossível, mas parecem estar dizendo que ela sempre está atrelada à subjetividade dos observadores e às relações que eles estabelecem com o que estão observando ou lendo.

Ao se posicionar como uma observadora objetiva em relação às mulheres, Colson parece não notar a história que compartilhava com elas nem a maneira como seus esforços acadêmicos podem ter reproduzido e reforçado os padrões históricos das relações entre Pomo e brancos. Parece que, até certo ponto, Colson deixou as narrativas compreensíveis ou inteligíveis para si mesma, de modo que pudesse

analisá-las em seus próprios termos; e, ao tomar decisões sobre a edição dos relatos sem consultar as narradoras, o encontro de Colson com as mulheres repete os padrões históricos das relações entre Pomo e brancos. A nação pomo está mais uma vez purificada, tornada inteligível nos termos dos brancos. A comunicação intercultural aberta e proativa sucumbe. Colson, assim como o clero católico e protestante do século XIX que criou igrejas “indígenas” para os Pomo, não conseguia ver ou imaginar como os índios poderiam ser algo além daquilo que ela via neles como uma observadora “imparcial”. Assim como o clero não via os Pomo em termos de sua participação no culto revivalista Bole Maru, Colson também não via o que diversos aspectos da língua, cultura e história pomo poderiam ter revelado sobre eles (e ela), nem conseguia avaliar como seu comportamento reforçava certas atitudes dos Pomo em relação aos brancos, especialmente aqueles interessados em aprender sobre os índios. O velho que me contou que uma das narradoras ameaçou Colson de morte disse: “Olha, é assim que os brancos são. Sem respeito. Fazem coisas, escrevem o que querem. Então não conta nada sobre nós pra eles na escola. Não confia neles. Eles são que nem aquela mulher branca [Colson]. Digo isso pra todos os [índios] jovens”.

Acredito que Colson foi sincera ao dizer que ela era “uma pessoa bastante imparcial e que tentava não julgar [as mulheres]” (p. 8). Acredito que ela fazia o melhor que podia para tratar as mulheres “como iguais” e que não enxergava os Pomo da mesma maneira racista que a maior parte da comunidade branca local daquela época. A discussão, até aqui, não se destina simplesmente a criticar Colson e responsabilizá-la pelos problemas existentes nas relações entre Pomo e brancos. Colson pode não ter entendido completamente a natureza e as consequências do seu trabalho, e, na verdade, ninguém consegue ver exatamente de que maneira não está sendo “bastante imparcial”. A história de Colson e das mulheres pomo e da elaboração de *Autobiographies* ensina não apenas sobre os possíveis limites e riscos do objetivismo, mas também sobre a necessidade dos colaboradores, em qualquer projeto intercultural, de verem a si mesmos como presentes, como pessoas trabalhando num determinado local e num determinado momento, se eles quiserem começar a entender a natureza e as consequências de seu trabalho.

Os cientistas sociais que discutem os limites e riscos do objetivismo enfatizam que é necessário que os participantes de um projeto intercultural se vejam como estando presentes, falando frequentemente sobre o conhecimento subjetivo e a autorreflexividade e sobre múltiplas vozes, tanto no encontro com os outros quanto na representação que se faz do encontro. Mas tudo isso também deve valer para a prática de leitura de textos, especialmente aqueles em que os leitores devem negociar diferentes perspectivas culturais. Mais uma vez, nas autobiografias narradas de índios americanos, os leitores devem negociar não somente aquilo que pode ser diferente ou perturbador nos textos em relação às suas próprias vidas, mas também aquilo que, nos textos, pode mostrar diferenças ou tensões entre as partes que os produziram. É claro que eu não sou o primeiro a sugerir que os leitores pensem, ou situem historicamente, suas posições como leitores e críticos. David Bleich (1986) e Edward W. Said (1989) certamente mostraram o caminho. Mas esses críticos, assim como outros em diversas áreas de estudo, apresentam suas colocações em narrativas argumentativas convencionais, cujas formas geralmente escondem não apenas o registro da interação do crítico com o texto, mas também a autobiografia do crítico, um componente necessário da prática de leitura que os críticos estão defendendo<sup>19</sup>. Portanto, a política da leitura (BOYARIN, 1991) não é vista.

Neste capítulo, espero ter documentado de certa maneira minha

---

<sup>19</sup> Por exemplo, em seu ensaio “*Intersubjective Reading*” [“Leitura intersubjetiva”], David Bleich diz: “Em muitos poucos casos, o crítico efetivamente analisa suas próprias leituras, muito menos as leituras dos outros, ao passo que a grande maioria das discussões se volta para os textos” (p. 402). Bleich parte para a discussão dos trabalhos, ou ideias, de outros (isto é, Gadamer, Barthes). A linguagem, o tom e o formato narrativo do ensaio são típicos da escrita acadêmica contemporânea, especificamente a da crítica e teoria literária. Bleich é analítico e distante. Em momento algum, ele discute sua leitura ou historiciza sua posição como escritor desse ensaio. Ele conclui o ensaio recomendando que se façam trabalhos que “levem a uma racionalidade de múltiplas vozes e interesses comuns, a leituras ‘responsáveis pelo significado das vidas interiores de cada um’” (p. 420). Será que ele pode recomendar seu próprio trabalho?

Não estou sugerindo, nem penso, que os estudiosos que citei aqui – Clifford, Marcus e Fischer, Rosaldo, Bleich, Said – estejam sugerindo que o subjetivismo do crítico, conforme possa ser apresentado por ele num artigo, seja, por si só, a resposta ou que esse subjetivismo automaticamente instaure honestidade ou autenticidade. Afinal, críticos na posição de escritores podem narrar qualquer tipo de história “pessoal” que queiram, verdadeira ou não. Pelo contrário, estou sugerindo que as experiências de vida do crítico podem ajudar a abrir as histórias da relação dele com um texto, contribuindo para a interpretação do leitor. Novamente, no meu trabalho, estou tentando abrir um diálogo com o texto que estou lendo de tal forma que as minhas experiências de vida e a minha atividade crítica informem e sejam informadas pelo texto e que a minha representação desse diálogo como um capítulo de crítica seja oferecida para outros leitores que podem continuá-lo por escrito ou de outras maneiras.



interação com *Autobiographies*. Qualquer história ou lição, ou seja, qualquer leitura que eu faça do texto tem a ver com essa interação. Outros leitores podem ver, pelo menos em relação àquilo que revelei, o que constitui a minha leitura; eles têm em mãos tanto a minha leitura do texto, que abre e amplia a sua história de certas maneiras, quanto o meu encontro com ele, que mostra as minhas influências e pré-concepções enquanto leitor. Eles podem ver, até certo ponto, como a minha leitura de *Autobiographies* é somente minha. Outros leitores podem se relacionar com o que este documento contém e assinalar meus limites e possibilidades, falhas e sucessos, e reproduções e invenções no que diz respeito a este texto e a sua história, bem como a outros textos e a outras histórias. A produção de *Autobiographies* não pode ser descrita por uma só história baseada na interação de um só leitor com o texto, já que o próprio texto oportuniza muitas histórias, leituras e vários diálogos críticos. Contudo, uma história pode dar início à conversa, tocar outras histórias, ensinar o leitor. A minha história é breve e, como disse, de certa forma, não tão incomum, mas a partir dela vejo muito das minhas experiências de vida e compreendo, finalmente, como *Autobiographies* é uma história para mim.

### Escutando os velhos falarem

Por muito tempo, quis ignorar Colson. Queria mostrar como ela era ignorante, arrogante, tipicamente “branca”. Queria expulsá-la do território.

Eu queria minha raiva.

Como índio, isso é o que mais conheço. Mas esse não é exatamente o meu caso. Minha raiva também é a de um mestiço que se encontra entre dois lados.

Desde pequeno, aprendi a tomar partido. Escolhi o lado dos índios. Ou ficava quieto, nunca deixando transparecer minha situação. Passava por branco. Negava, sempre. Tomei uma posição dentro de mim. Tomei uma posição contra mim.

No meio acadêmico, somos instruídos a tomar uma posição e a defendê-la, e talvez eu tenha aprendido bem e me tornado professor

devido a toda essa formação inicial. No meio acadêmico, os estudiosos querem agora “um ponto de vista indígena”. E os índios querem e precisam falar, contar suas histórias. Mas o que constitui “um ponto de vista indígena”? O que define e quem define o que é um ponto de vista “indígena”? Como a história de um índio pode, por sua vez, definir “indígena”? E quanto à história de um índio que não é uma história “indígena”?

Sentia que precisava tomar partido. Como estudioso, precisava ser “indígena”, um índio Pomo que conhece e discute o que é “pomo”, o que, por sua vez, pode ajudar a dar sentido a *Autobiographies* de um “ponto de vista pomo”. Eu podia dizer o que era “pomo” e o que era “Colson”. Ficava olhando *Autobiographies* de um “ponto de vista indígena”. Ficava pensando como os “indígenas” realmente são. Queria utilizar uma perspectiva dita indígena, uma que fosse, digamos, antibranca, e que mostrasse os estudiosos de fora como sendo sempre os inimigos, que estão sempre errados sobre nós. Não queria ser lembrado da minha situação em dois mundos. Não queria que experiências pessoais atrapalhassem minha “análise e discussão indígena” do texto. Isso obscureceria uma leitura pura e confiável de uma perspectiva “indígena”. Obscureceria uma postura acadêmica distanciada que agora era indígena. Indígena e objetiva.

Mais negação. Rejeição. Frustração e raiva.

Então eu queria descontar minha raiva em Colson. Poderia fazê-lo de maneira objetiva e verdadeira.

A objetividade, ou aquilo que é inerente a qualquer suposta prática dela, ou seja, a separação que a pessoa faz de si mesma e daquilo que está sendo observado ou estudado, mantinha minha raiva viva. Ela também me mantinha cego. Ao adotar uma “postura indígena”, ao me manter separado da minha experiência pessoal mais ampla e do texto, mantinha velhos padrões. Minha verdade objetiva “indígena”, baseada na minha perspectiva dita indígena, contra a verdade objetiva de Colson como uma cientista não índia. As duas verdades impedem que vejamos o quadro das forças que nos posicionam como conhecedores de nós mesmos e dos outros. As duas verdades impedem que vejamos os limites e as consequências da verdade que formamos. No caso de Colson, das três mulheres pomo e de mim mesmo, nos

tornamos parte de um velho círculo vicioso. Um diz o que o outro é. O outro se põe na defensiva e diz o que o primeiro é. Ninguém vê o que fazemos a nós mesmos e uns aos outros. Ninguém vê além de si mesmo. As fronteiras pessoais e culturais se tornam enrijecidas. Não vemos como nossos mundos se inter-relacionam. Não vemos nossa situação real nos dois mundos. Não há para onde olhar, não há nenhuma maneira de falarmos uns com os outros. Situações opressoras são internalizadas por indivíduos de determinadas maneiras e reproduzidas pelos mesmos indivíduos de determinadas maneiras. É o funcionamento de um círculo vicioso, uma história sórdida.

Negação. Rejeição. Frustração e raiva.

Por sorte, continuei ouvindo a Bisa Nettie. Era impossível ignorá-la. Ela e a Velha Tia Eleanor eram, afinal, as únicas Pomo centrais que eu conhecia da mesma geração das três mulheres pomo. Quando eu olhava para Nettie e Eleanor em busca de respostas sobre o que era ser “Pomo”, elas me lançavam de volta aqueles olhares desconfiados. Quem eu era? Um índio? Um estranho? Elas não me permitiam representá-las ou defini-las para os outros. Elas me lembravam da minha história. E se elas me lembram da minha história, então o que mostrei em *Autobiographies* me ensina o porquê não devo esquecê-la. E é assim que *Autobiographies* é uma história para mim. O livro me mostra os riscos de estar ausente, de tentar me separar daquilo que faço, da minha própria situação de vida como um estudioso, um índio e um ser humano num determinado tempo e espaço. Ele me mostra não apenas a importância das minhas histórias, mas também a importância de falar aberta e honestamente sobre elas, para que eu possa, no que quer que eu faça ou leia, vê-las sob uma nova ótica. Me trouxe de volta aos velhos, às suas histórias e aos momentos em que os escutava falando, de modo que eu possa ver como o que dizem pode ser para mim.

Eu sou aquele homem, aquele homem à mesa. De pele clara. Um quarto do meu sangue é indígena. Mas, do mesmo modo que os que têm metade do sangue indígena, também sei de algumas coisas. Conheço o veneno dos índios. O veneno dos brancos também. Conheço várias maneiras de envenenar.

Os velhos curandeiros dizem que um bom curandeiro tem que conhecer os venenos. Só assim o curandeiro pode saber o que fazer

para combatê-los. Quais ervas usar. Quais canções cantar. O pajé tem que conhecer os venenos muito bem, a ponto de poder usá-los contra os outros. Mas um bom pajé não faz isso. Esse não é o objetivo de aprender sobre os venenos. Os bons curandeiros sabem disso.

O que tenho para dizer pode funcionar como boas canções de cura, bons remédios.

Ouçá a minha história.

Então, quando eu me sentar à sua frente falando, falando, falando, falando, você saberá quem eu sou. Ouçá, porque eu carrego a nossa história, a sua e a minha, a nossa. Parte dela, pelo menos. Seja você quem for.

Fale também. Conte histórias. Ofereça comida, carne. Eu irei comer. Não estou aqui para fazer o mal. Estou falando, contando histórias. Olhe. Escute.

Então você saberá que eu não sou um estranho<sup>20</sup>.

### Fontes Citadas

Além das fontes citadas neste artigo, gostaria de manifestar minha gratidão às seguintes pessoas: Mollie Bishop, Tim Buckley, Juanita Carrio, Violet Chappell, Bisa Nettie, Emiliano Hilario, Rita Hilario-Carter, Mabel McKay, Kathy O'Connor, Velha Tia Eleanor, Essie Parrish, Victoria Kaplan Patterson, Mary Louise Pratt, Anita Silva, Vivien Wilder, vários velhos pomo, familiares e amigos não nomeados, os estudantes kashaya da Kashaya Reservation School em Stewart's Point, Califórnia e os alunos do meu curso de verão de Saddle Lake e da disciplina de Produção Textual I na Universidade da Califórnia em Santa Cruz.

Apes, William. *A Son of the Forest. The Experience of William Apes, a Native of the Forest. Comprising a Notice of the Pequot Tribe of Indians. Written by Himself.* New York: published by the author, 1829.

Apess, Mary (variant spelling of Apes, above). "Experience of the Missionary's Consort, Written by Herself." In *Experience of Five Christian Indians of the Pequot Tribe*. Boston: published by William Apess (variant spelling of Apes, above), 1837 [1833].

<sup>20</sup> Quero agradecer aqueles que me ajudaram durante o processo de escrita deste ensaio e também de outras maneiras, especialmente Mary Sarris, Andrea Lerner e três mulheres pomo – Mabel McKay, Violet Chappell e Anita Silva.

Barrett, S. M., ed. *Geronimo's Story of His Life*. New York: Duffield, 1906.

Basso, Keith H. "Stalking with Stories: Names, Places, and Moral Narratives among the Western Apache." In *Text, Play, and Story*, edited by Edward M. Bruner, 19–55. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984.

Bataille, Gretchen M., and Katheleen Sands. *American Indian Women: Telling Their Lives*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1981.

Bateson, Gregory. "Culture Contact and Schismogenesis." In *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Ballentine Books/Random House, 1972.

Bleich, David. "Intersubjective Reading." *New Literary History* 27, no. 3 (1986): 401–21.

Boyarin, Jonathan. "Reading Exodus in History." Unpublished paper, 1991.

Brumble, David H., III. *An Annotated Bibliography of American Indian and Eskimo Autobiographies*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1981.

\_\_\_\_\_. *American Indian Autobiography*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1988.

Campbell, Maria. *Halfbreed*. Toronto: McClelland and Stewart-Bantam, 1973.

Christian, Chester C., Jr. "The Analysis of Linguistic and Cultural Differences: A Proposed Model." In *Report of the Twenty-First Annual Round Table Meeting on Linguistics and Language Studies*, edited by Chester C. Christian, Jr. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1970.

Clifford, James. "On Ethnographic Authority." *Representations* 1, no. 2 (1983): 118–46.

\_\_\_\_\_. *The Predicament of Culture*. Cambridge: Harvard University Press, 1988.

Colson, Elizabeth, ed. *Autobiographies of Three Pomo Women*. Berkeley: Archeological Research Facility, Department of Anthropology, University of California, 1974 [1956].

Copway, George. *The Life History and Travels of Kah-ge-ga-gah-bowh*. Albany: Weed and Parsons, 1847.

Crapanzano, Vincent. *The Fifth World of Enoch Maloney: Portrait of a Navaho*. New York: Viking, 1969.

\_\_\_\_\_. *The Fifth World of Forster Bennett: Portrait of a Navaho*. New York: Viking, 1972.

\_\_\_\_\_. "The Life History in Anthropological Field Work." *Anthropology and Humanism Quarterly*, no. 2 (1977): 3–7.

Eakin, Paul John. *Fiction in Autobiography: Studies in the Art of Self-Invention*. Princeton: Princeton University Press, 1974.

Hopkins, Sarah Winnemucca. *Life among the Piutes: Their Wrongs and Claims*. New York: G. P. Putman's Sons, 1883.

Hopper, Paul J. "Discourse Analysis: Grammar and Critical Theory in the 1980's." *Profession* 88 (1988): 18–24.

Krupat, Arnold *For Those Who Come After*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985.

Leighton, Alexander H., and Dorothea C. Leighton. "The Life Story." In *Gregorio, the Hand Trembler: A Psychobiological Personality Study of a Navaho Indian*, edited by Alexander H. Leighton and Dorothea C. Leighton. Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnography 40, no. 1 (1949): 45–81.

Marcus, George E., and Michael M. J. Fisher. *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

Momaday, N. Scott. *The Way to Rainy Mountain*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1969.

\_\_\_\_\_. *The Names*. New York: Harper and Row, 1976.

Neihardt, John G., ed. *Black Elk Speaks*. New York: Washington Square Press, 1972 [1932].

Occom, Samson. "A Short Narrative of My Life." In *The Elders Wrote: An Anthology of Early Prose by North American Indians, 1768–1931*, edited by Bernd Peyer, 12–18. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 1982.

Oswalt, Robert. *Kashaya Texts*. University of California Publications in Linguistics, vol. 36. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1964.

Rosaldo, Renato. "Ilongot Hunting as Story and Experience." In *The Anthropology of Experience*, edited by Victor W. Turner and Edward M. Bruner, 97–138. Urbana: University of Illinois, 1986.

\_\_\_\_\_. *Culture and Truth*. Boston: Beacon Press, 1989.

Said, Edward W. "Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors." *Critical Inquiry* 15 (Winter 1989): 205–25.

Schwab, Gabriele. "Reader-Response and the Aesthetic Experience of Otherness." *Stanford Literature Review* (Spring 1986): 107–36.

Silko, Leslie Marmon. *Storyteller*. New York: Seaver Books, 1981.

Theisz, R. D. "The Critical Collaboration: Introductions as a Gateway to the Study of Native American Bi-Autobiography." *American Indian Culture and Research Journal* 5. no. 1 (1981): 65–92.

Vizenor, Gerald. *Interior Landscapes*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990.

---