

O lugar do híbrido no tempo/espço scliriano de *A Majestade do Xingu*

Antônio de Pádua Dias da Silva – Pós-Graduando (UFAL)

O tempo-espço contemporâneo fez emergir questionamentos acerca de alguns conceitos que, ao que tudo parece, não dão conta dos fenômenos a que se referem. Um deles é o conceito de cultura que, depois dos estudos antropológicos, é revisto e readquire nova carga semântica; este novo semanticismo do termo concorda com os novos estudos culturais, tão difundidos hoje. A revisitação do conceito de cultura se faz presente porque não se concebe, hoje, depois dos conglomerados socioculturais que foram formados no pós-guerra – e nos outros tantos pós: modernismo, colonialismo, feminismo, estruturalismo...- o conceito de identidade nacional homogênea, conforme o pensamento de BHABHA (1998). Para este estudioso da cultura, o espço/tempo contemporâneo vive sob o signo do “entre-lugar”, pois este espço/tempo é quebradiço, estilhaçado; logo, segundo HALL (1997), ele desliza entre fronteiras, o que torna as identidades móveis.

O espço literário – como sendo o espço para, além de outras “funções”, reflexões sobre o imaginário ou a representação de uma parcela do espço sociocultural em que foi criado – procura, principalmente no espço da narrativa, traduzir¹ esse incomensurável afluxo de grupos identitários em constante intercruzamento, promovendo uma nova maneira de se ler e interpretar o outro através de manifestações culturais que se interconectam, como entendem RAMA (1975) e BOSI (1996).

A narrativa romanesca brasileira vem, já há algum tempo – se remontarmos a sua origem, começaremos com Santa Rita Durão e Basílio da Gama que propuseram em suas epopéias uma visão do espço cultural brasileiro –, principalmente a partir do Romantismo, tentando construir uma visão sobre a identidade cultural brasileira, bandeira esta que foi desfraldada com mais vigor pelos nossos modernistas, principalmente aqueles que aderiram e teorizaram sobre o *antropofagismo*. É nesse momento atual, pós-década de 70, que Moacyr Scliar se inscreve como um dos produtores de narrativas romanescas que faz delas um lugar de representação desse espço deslizante, fragmentado, fronteiroço culturalmente. É pensando nesta

¹Usamos o termo traduzir de acordo com a sua aceção latina: *transferir, tornar móvel*.

assertiva que propomos uma leitura da narrativa romanesca scliriana *A majestade do Xingu* (1997), procurando identificar nos liames do seu tecido a confecção de um espaço multicultural, conforme o conceito de HUTCHEON (1998), que contribua para a compreensão deste novo espaço brasileiro – representado na obra – que se instaura no tempo/espaço da chamada “globalização” e qual a relevância desta representação para os estudos culturais desenvolvidos no tempo do hoje. Assim, afirmamos – neste tempo/espaço – que a narrativa romanesca *A majestade do Xingu* representa, em sua formulação interna – através do discurso do narrador-personagem, um judeu russo transplantado para o espaço brasileiro, que nos dá uma visão de um elemento habitante de duas culturas, o próprio judeu russo-brasileiro, sobre um outro elemento em processo de hibridização e/ou aculturação: o índio -, este espaço cultural fronteiriço, móvel, deslizante, que culmina com a alegorização do elemento que traduz esse espaço/tempo meio controverso, dilemático – mas não binário : o híbrido. Este novo elemento que se insurge neste limiar de milênio, de nova era, é a representação metafórica, na obra citada, do “anfíbio” postulado por PAES (1999) : aquele que faz parte de, no mínimo, duas culturas. Passeemos, então, pelo espaço romanesco scliriano de *A majestade do Xingu* e procuremos entender a passagem ou convivência mútua, num mesmo espaço/tempo, do “homem dicotômico ao homem híbrido”, conforme a expressão utilizada por SCHÜLER (1995).

O tempo em que a fábula de *A majestade do Xingu* é narrada está delimitado em 1973, momento em que o narrador-personagem, um judeu russo-brasileiro , está no leito de uma UTI, sofrendo de cardiopatia isquêmica, dialogando com o seu médico – melhor seria dizer monologando, pois o seu interlocutor, em nenhum momento da narrativa, se presentifica, toma forma de um outro, o que deixa transparecer a ambigüidade deste interlocutor, pois ele, como médico, pode estar apenas ouvindo o seu paciente/doente ou então ser apenas fruto da imaginação do narrador-personagem de quem falamos . Toda a fábula, rememorada pelo discurso/ olhar deste narrador-personagem, tem a duração de um instante, não delimitado cronologicamente nos minutos/horas, de uma conversa informal. Neste trazer à tona, nesta busca do resgate de uma memória individual (do narrador-personagem) e coletiva (porque este que rememora é a representação de uma coletividade, a judaica, transposta para o Brasil através da imigração), há um passeio, mnemosinicamente, pelos tempos ímortais desta estirpe, o que nos leva a ter uma visão do passado ancestral deste grupo identitário. Nesse jogo temporal, há um ir e vir contínuos através de flashes dados pelo narrador-personagem, o que caracteriza uma memória fragmentada, nômade, desde os tempos remotos. E esta confusão

temporal é já um aspecto integrador do liame tessitural desta trama, pois, em alguns momentos, desnorteia o leitor, uma vez que este, se desprevenido, não sabe, em alguns momentos, a que tempo se faz referência: se ao tempo da narrativa, se ao tempo da narração ou se ao tempo da leitura, categorias estas explicitadas por SCHÜLER (1989).

Esta aparente atemporalidade – porque não se define linearmente o “fio da meada” desta fábula – talvez seja uma pista para entendermos fatos anteriores, posteriores, futuros e concomitantes ao universo judaico que carrega uma grande cruz – não a que impuseram às costas do Cristo, mas, quem sabe, o peso da sua sombra – de pecados e crimes acometidos contra a sua identidade durante milênios de história e essa, novamente aparente, atemporalidade talvez queira nos dar um indício de que essa memória – individual e coletiva – consegue ordenar os fatos de uma forma meio deslocada, desordenada, fraca como está o narrador-personagem: procurando forças para encenar a ação teatral reprimida no tempo . Isto porque muitos dos fatos (mono)dialogados no enredo desta fábula foram silenciados ou receberam inúmeras versões. O discurso histórico oficial silenciou elementos fundamentais da história dessa identidade:

Tornarem-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas. Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores desses mecanismos de manipulação da memória coletiva. (LE GOFF, 1996:426)

Como se percebe pelo excerto acima, o domínio da memória coletiva se torna individualizado por grupos detentores do poder, os grupos hegemônicos, porque, de domínio destes fatos, a manipulação se torna flexível, maleável, podendo ser pintada com as cores do seu interesse. E o narrador-personagem scliriano não poderia encontrar uma outra forma de ser ajudado por *Mnemosine*: esperando uma repentina morte, propõe narrar a um suposto interlocutor, o seu médico, a trajetória do povo judeu desde os tempos imemoriais até os seus dias, sincronizando com mais atenção as suas lembranças no período compreendido entre 1921-1973. Esta narração memorialista parece estabelecer diálogo com o conceito de história concebido por Heródoto: “aquilo que se viu ou que se ouviu de outros é privilegiado porque é *testemunho*” (GAGNEBIN, 1997:16). O conceito de história – a história foi e é entendida como o discurso do testemunho verídico, porque documentado, escrito – sempre esteve relacionado à noção de *verdade*, dita através de um testemunho

válido: o visual (que não deixa de ser uma versão de quem assistiu/presenciou/vivenciou algum fato e o traduz para a memória escrita, documento de acesso a poucos e reformulado no tempo/espaço conforme as conveniências de quem é detentor deste discurso). Este narrador opta pela memória resgatada através do oral - perceba-se que toda a narrativa é um **diálogo**, uma fala (mono)dialogada – e este discurso **oralizado** é transposto para a forma **escrita** – que é, hoje, mais do que nunca, a palavra de fé, de crédito, de testemunho, de condenação e absolvição nas sociedades letradas que se regem pelo signo do *logos*.

Pouco a pouco somos informados, via narrador-personagem, da situação sócio-econômica que envolvia a Rússia czarista no início deste século. Às portas de um regime totalitarista mais aterrador, a Rússia iniciou um programa de guetização judaica através dos *pogroms*:

A morte era uma lembrança constante em nossa existência. Quando não era a doença, era o pogrom. O pogrom. Ao anoitecer, tropel de cavalos, gritos ferozes – logo estavam ali, aqueles demônios dos cossacos, bêbados, batendo nos homens, violentando as mulheres, queimando as casas. O pogrom, doutor, era um massacre organizado, uma válvula de escape para as tensões do império. (A majestade do Xingr², p. 15)

Foi este o motivo que conduziu várias levas de judeus russos a imigrarem para outras terras onde o estado de terror fosse extinto e a fome saciada. Vale lembrar que em tempos mais passados – e é a própria fala deste representante de *Mnemosine* que alude a isto – os judeus vivenciaram fatos parecidos: foram escravos no Egito (este fato histórico é narrado, também, pela Bíblia cristã), exilados na Babilônia (suas causas e época foram estudadas por CAQUOT, 1975), remanejados para os quatro cantos do mundo na diáspora de 75 d.C sob o decreto de Dario, perseguidos na Europa cristã durante o regime do Catolicismo romano (e neste período novas diásporas ocorreram com o rebatismo ou cristianização dos judeus-conversos ou cristãos-novos) e sentiram o poder do genocídio exterminando um grupo identitário de sobre a Europa, no período da Segunda Guerra Mundial.

São estes fatos ocorridos, dentre outros, que nos conduzem à leitura do discurso do narrador-personagem de AMX como sendo uma voz que procura ressonâncias diretas na colaboração deste (mono)diálogo para a compreensão deste grupo identitário não como um bloco homogêneo, um monobloco cultural que, às

²A partir de agora usaremos AMX para nos referirmos à obra *A majestade do Xingr*.

vezes, é clichê por apresentar características biológico/genéticas (nariz adunco, orelhas de “abano” e a marca, não genética, da circuncisão). Este reencontro com a memória histórica da identidade judaica é frequente e adquire relevância nas narrativas romanescas sclirianas, como em *A estranha nação de Rafael Mendes* (1983) e *Cenas da vida minúscula* (1991).

No espaço/tempo brasileiro de AMX, o judeu tenta se adaptar às novas condições de vida, aos novos valores, às novas manifestações culturais para ir, paulatinamente, assimilando um novo modo de viver, diferente do seu; é um *outro* que será, mais tarde, obrigado pelas circunstâncias espaço/temporais, um *eu* brasileiro (ou abasileirado): o **híbrido**. Consciente da luta num espaço – geográfico e cultural – que não é de seu domínio, o narrador-personagem de AMX inicia a sua carreira por dominar a maior e mais potente arma ideológica do outro e poder se apresentar ao mundo como sujeito agente de seu tempo: a língua:

Ler passou a ser a minha principal ocupação na loja.(...)E o que lia eu? Tudo. Li Monteiro Lobato e Nietzsche, li Proust e Ovídio. Li história, li economia, li poesia, li romances, li, li, li. E lia sempre em português [grifo meu]. Isso para mim era questão de honra. Eu queria não apenas aprender o idioma, queria dominá-lo por completo, conhecer essas palavras misteriosas, de significado intrigante, palavras que servem de código para as pessoas cultas. (AMX, p. 83)

A consciência da busca do domínio da língua do outro para a comunicação, primeiramente, e, depois, para a manutenção da idéia do *outro* (o judeu) ser parte desse *eu* (brasileiro) para o qual foi transposto é uma forma de se tornar um híbrido cultural, pois é a partir dessa outra aquisição lingüística que o elemento móvel, fronteiro (HALL, *idem*), tentará resgatar a voz da sua memória passada – voz essa do espaço de origem – e da memória presente – aquela que se instaura no novo espaço/tempo em que o elemento imigrante se assenta. Essa busca do resgate só é tentada porque o novo espaço cultural em que se instala o elemento em assimilação (e assimilando) – o judeu – percebe outras vezes que o julgam com o olhar do preconceito, logo há uma tentativa de eliminar a sua presença física e ideológica, bem como a construção da identidade sociocultural brasileira no tempo do hoje, na narrativa. É agora que o elemento “estranho” em processo de hibridização busca fazer valer a sua vez e voz como co-partícipe da construção de um espaço-tempo cultural marcado no tempo pela singularidade multicultural que é característica das sociedades modernas que vivem sob o signo da “globalização”. Dominar o

idioma do outro é a melhor forma de se manter num *status* que não seja o de subserviência; neste sentido, tão logo percebe a sua futura anulação diante do *eu* (o brasileiro), o *outro* (judeu) procura penetrar o mundo pertencente àquele, entender o outro (*eu*) na sua língua, tradução de seu pensamento-cultura.

O narrador-personagem de Scliar resgata a sua história e perspassa-a através da língua adquirida. Logo, dá voz ao seu grupo identitário, tirando-o do anonimato; resgata-lhe a voz que lhe fora seqüestrada pelo discurso do *eu* – este narrador-personagem, embora resgatando o discurso do seu grupo identitário anterior e presente (judaico e brasileiro), é anônimo. Este *eu*, dono da língua, usurpa as outras formas de linguagem e nega-lhes a voz e a vez, justificando as suas ações através da ideologia do discurso “correto” e “imaculado”. Esta justificativa, eivada do mais puro preconceito (lingüístico, social), favorece o domínio de um grupo minoritário, porém hegemônico e dono das armas (física, como as polícias e o exército, e ideológica, como os aparelhos do Estado: escola, igreja, clubes...), sobre o majoritário, pobre de recursos. O discurso histórico oficial silencia, em suas páginas históricas, o grito, a voz, o lamento, o murmúrio, o canto, a bem-aventurança do grupo majoritário que carrega consigo o emblema do fragmento, do estilhaço. Na narrativa romanesca, todavia, e hoje principalmente, o resgate da voz seqüestrada³ desses grupos se dá no texto liberto, no texto literário, especificamente do que aqui falamos, texto este que faz ecoar, em cada página, a voz do menor, do que foi silenciado, do aparentemente “mais fraco”, como bem entendem LOPES (1997) e SCHÜLER (1989).

É pensando em libertar o seu discurso seqüestrado pela língua/linguagem do outro que este narrador-personagem, consciente de sua função vital no espaço de que faz parte, busca apre(e)nder a língua do outro – arma de dominação. E ao dominá-la (também domá-la), a sua voz restaurará as veredas – conforme a expressão bíblica de Isaías 58:12 – que foram pisadas pelo discurso hegemônico para que a expressão identitária fosse sufocada, na garganta. Veja-se que o aprendizado do narrador-personagem não se limitou aos rudimentos da língua: o seu repertório cultural é construído sobre um alicerce muito sólido (Proust, Ovídio, Lobato, Nietzsche), adquirindo conhecimento dos vários discursos: da história, da economia, e da literatura. Armando-se destes referenciais legitimados pela cultura erudita, garante a sua voz audível no universo ramanesco, resgatando os fatos sociais, os grandes acontecimentos da história através do seu testemunho – de quem viu e

³ A expressão *discurso seqüestrado* utilizada aqui tem a mesma acepção que a dada por SCHÜLER (cf. bibliografia).

vivenciou tais fatos. Por isso narra a fábula em primeira pessoa, pois assim assume um compromisso de manifestar verossimilmente o seu testemunho - valendo lembrar que a primeira pessoa numa narrativa é uma faca de dois gumes: tanto alude à veracidade do(s) fato(s), porque se é testemunha ocular, como pode, também, limita-se a ser/representar uma visão unilateral do(s) fato(s), uma vez que não há um contradiscurso ou opinião divergente.

O aprender uma outra língua, quando se está nos domínios territoriais ou culturais daquela, implica: a) aprender a nova língua em detrimento da manutenção da sua de origem ou b) restringir o uso da língua primeira a espaços mais íntimos e usar largamente a outra que se lhe põe no dia-a-dia, nos momentos frequentes e contínuos do espaço/tempo em que se está instalado. Na primeira hipótese, se fosse a opção do imigrante, ter-se-ia um caso de desculturação (perda da cultura de origem, conforme assim entende BERND, 1992) via aquisição de uma língua e negação da que se tinha domínio (e adesão a uma outra). Logo, diríamos estar diante de um caso de aculturação⁴, conforme COPANS et alii (1971); na segunda hipótese, ter-se-ia um caso de intercrucamento lingüístico, o que caracterizaria o bilingüismo e, também, o hibridismo, visto que este fenômeno se caracteriza por se manter traços culturais distintos e dominados por um mesmo ser (coletivo ou individual). E é nesta segunda acepção que vemos o narrador-personagem de AMX, pois ele não só domina a língua portuguesa, como mesmo afirmou no excerto acima, como também ainda mantém viva a língua (há quem fale em idioleto) que era falada nas aldeias judaicas da Rússia: o *íidiche*⁵ - em extinção, segundo a fala deste narrador-personagem. Mantém-na para uso esporádico, pois a aquisição da nova língua faz com que sejam introjetados no falante os mecanismos próprios e peculiares da nova língua, e esta assimilação relega o uso da língua primeira. Assim, este narrador-personagem, no uso de suas atribuições de híbrido, demonstra dominar

⁴ Aculturação como sendo o fenômeno de troca de cultura, ou seja, uma determinada identidade cultural permuta a sua maneira de viver – principiando pela troca da língua – por outra porque acredita ser a outra e não a sua mais provida, isto por fatores vários e contextualizados num tempo e num espaço delimitados.

⁵ O *íidiche* é uma língua (idioleto para alguns) falada na Europa Oriental, surgida da junção do *Judendeusch* (idioma fixado nos guetos medievais aos quais os judeus foram sendo confinados) e do acréscimo de elementos eslavos. Foi muito utilizado pelos Ashkenazim (judeus da Europa Oriental), enquanto que os Sefaradim (judeus da península ibérica) falavam o *ladino*, segundo SCLIAR, Moacyr. *A condição judaica: das tábuas da lei à mesa da cozinha*. 2. ed. Porto Alegre: L&PM, 1987.

com grandiloquência a língua portuguesa e fala dela/nela com autoridade de quem já é dono e já domou a “última flor do Lácio, inculta e bela (!)”. E como ele demonstra ainda manter vivo resquícios, mas vivos, de sua língua primeira, o iídiche russo? Ele bem demonstra ser senhor de duas culturas quando (mono)dialoga em português e, no decorrer da narrativa, utiliza termos pertencentes a sua língua de origem, tais como: shtetl, schochet, shabat, kolkhoz, dibuk, pogrom, bar-mitzva, scarface, guefilte fisch, góim, ne dali konchit. Como se percebe, o judeu representado por este narrador-personagem demonstra uma consciência da sua condição de híbrido e, para não deixar a sua história ser silenciada (como as muitas minorias ou grupos minoritários brasileiros deixaram-se vencer pelo discurso retórico do grupo hegemônico), revisita o passado histórico-cultural do judeu e do brasileiro utilizando a língua-pensamento portuguesa associada ao remanescente *iídiche* ainda presente no seu interior. Há, assim, um diálogo intercultural no nível romanesco, de onde emergem dois espaços, dois momentos e um mesmo personagem que faz ponte, intermediando os dois mundos polarizados por concepções diferentes de se entender/viver a existência/essência no mundo contemporâneo. É essa qualidade de habitar em duas identidades culturais que caracteriza o hibridismo cultural de que estamos falando, tão difundido no mundo de hoje.

É dentro desta perspectiva, também, que assistimos neste personagem-narrador anônimo da obra scliriana AMX aquilo que SCHÜLER (1995) denomina de passagem “do homem dicotômico ao homem híbrido”. Esta passagem de uma categoria à outra não foi alcançada de forma tão “suave” como afirma HUTCHEON (idem) ao tratar das sociedades multiculturais. Diferentemente desta pesquisadora, BHABHA (idem) afirma que esse multiculturalismo ou hibridismo cultural não se processa sem antes haver guerras conflituosas (interiores e exteriores ao ser que sofre o processo), pois esse processamento de hibridização resulta em perdas para o lado das categorias minoritárias que, separadas e distintamente, são englobadas no “sacolão do majoritarismo estilhaçado, logo sem unidade”, embora esse conflito seja uma das pautas que estão na ordem do dia. HUTCHEON (ibidem) acredita que é natural ao homem contemporâneo conviver com esse amalgamento cultural sem sofrer muito prejuízo, pois o “pós-modernismo” favoreceu o surgimento deste homem que está atento e consciente da sua condição pertencente a uma cultura múltipla e a conviver com pessoas que habitam ou fazem fronteiras entre duas ou mais culturas.

Ainda SCHÜLER (1995) falando acerca do hibridismo, afirma que esse ser híbrido do tempo atual busca reorganizar um novo modelo de sociedade na qual se inscreve e a forma a partir de sua condição. Para tanto, necessita da liberdade para

dar sentido e vez à sua voz. Essa liberdade, segundo ele, “*não sobrevém como dom. Liberdade só se alcança na luta. A luta pela liberdade se trava em crise e agonia, balizas da liberdade*” (p. 15). Diante desse novo mundo que se apresenta ao híbrido em processo de adaptação e reconstrução da sociedade a partir de sua imagem, ele luta constantemente para manter o *status* pretendido e reivindicado pelo tempo do hoje. É assim que “*frente a situações novas, o eu se reconstrói e com a móvel colaboração de outros eus organiza o espaço em que está*” (SCHÜLER, idem:15). O narrador-personagem de AMX organiza, com outro eu – o elemento indígena – o espaço em que se insere, resgatando a memória de sua história silenciada no/pelo discurso oficial do grupo hegemônico.

A sensação de híbrido parece não ser muito agradável para o narrador-personagem de quem estamos tratando. O seu discurso sobre essa condição parece ser doloroso, magoado: “*impaciente com minha decisão – como poderia ele saber dos dilemas que eu enfrentava?*” (AMX, p. 49). Passava por dilemas, é evidente, quando em adaptação ao novo espaço para o qual foi transplantado, como é o caso do excerto que se mostra. Mesmo na sua chegada ao Brasil, aportando em Maceió, o narrador-personagem desta narrativa scliriana reflete a sua condição, a partir daquele momento, de elemento híbrido: “*abri os olhos. Ali estava eu, num espaço indefinido, um espaço que não era no céu nem era no mar, o limbo dos pequenos emigrantes azarados*” (AMX, p. 49). Quando da sua descida no porto de Maceió, dependurado num cesto, ele, profeticamente, se é que podemos assim dizer, previa a sua condição. A sua suspensão entre dois espaços tornava-o um ser indefinido. Não estava no mar nem no céu. Estava num “entre-lugar”, como diz BHABHA (ibidem), deslizando entre duas fronteiras, querendo fazer a travessia de um lugar para outro mas sem poder estar apenas em um único espaço. É esta a condição representada por este narrador-personagem: a condição de híbrido.

Ele é judeu e brasileiro, imigrante, brasileiro - em *Cenas da vida minúscula*, Scliar cria um também personagem-narrador que revisita, nos tempos de hoje (1984), o seu passado histórico; (com)funde a sua história com a história do brasileiro e entra em processo de hibridização forçada: esta narrativa apresenta um processo de hibridização mais violento do que o expressado em AMX. Híbrido de índio e judeu (a sua origem é remontada a Salomão, que o transporta para a selva amazônica, lugar onde adquire traços indígenas), é trasladado, impositivamente, do seu espaço natural selvático para São Paulo, onde reflete acerca da sua condição de ser já em hibridização, o que não significa dizer que há, por parte dele, uma aceitação passiva, pois reluta e carrega a culpa de sua traição ao seu povo. Em seus pensamentos, decide tornar-se um híbrido resignado, pois foi-lhe imposta esta condição.

Assim, dizemos que a narrativa AMX é uma escrita transculturadora, segundo a visão de RAMA (idem) e MORANÑA (1997). Esta, ao revisitar o conceito de transculturação, afirma que “los transculturadores crea los puentes indispensables para rescatar a las culturas regionales” (idem:139). O conceito de regional se amplia à medida que entendemos não haver homogeneidade regional, como bem se entendia algum tempo atrás. Assim, a cultura indígena pode ser entendida como fazendo parte deste regionalismo, se se ampliar o conceito de regional; e Scliar se inscreve no rol dos escritores transculturadores.

O narrador-personagem de AMX deglute, antropofagicamente, a cultura letrada instituída pelo discurso oficial do grupo hegemônico brasileiro, reescrevendo a sua história e a história de outro grupo identitário que teve a sua voz calada durante séculos de história do Brasil: o indígena. É a partir deste novo elemento, o indígena, que esboçaremos, agora, a visão do narrador-personagem de AMX sobre a condição híbrida da nossa cultura. Vejamos como esta reflexão se dá no nível da formulação interna da narrativa em estudo.

A história indígena brasileira foi silenciada durante os cinco séculos de história desta identidade cultural. O discurso histórico oficial sempre procurou sombrear a história do elemento indígena porque as atrocidades cometidas contra essa cultura não poderiam figurar em páginas escritas para feitos honrosos de nobilitários - basta lembrar que a historiografia sempre esteve do lado do grupo hegemônico e a história sempre foi escrita por representantes deste grupo, impondo a sua versão dos fatos e encobrendo fatos verídicos que, se lidos com acuidade, talvez pudessem promover a reflexão crítica daqueles que a estudam. A nossa história se arrasta durante cinco séculos seqüestrando o discurso dos grupos minoritários, dos movimentos populares que intentaram romper com a ordem estabelecida em nome de uma vida mais justa. O(s) grupo(s) indígena(s) sofreu(ram), durante todo esse tempo, ataques sangrentos, extermínios, massacres, expulsões, genocídios. Quem são os algozes de tais mazelas? Silenciados estão, também, no discurso histórico. Como estão, hoje, as populações indígenas brasileiras? Podemos falar em populações ou seria melhor dizer pequenos grupos remanescentes de uma nação quase extinta?

Porque o elemento indígena foi um dos construtores da nossa sociedade e hoje se acha em condição de extinção, o narrador de AMX lança o seu olhar de híbrido sobre esse grupo cultural que, na qualidade de erudito, aproxima a condição de imigrante-híbrido judeu à mesma condição indígena desde os seus primórdios em terras americanas: imigrante (antes) e híbrido (hoje):

*“O senhor dirá que os índios estavam presentes nos pesadelos de muitos brasileiros. Pode ser. Mas ninguém fabricava tais pesadelos – não, pelo menos, com a facilidade com que eu fazia. Porque no fundo eu, judeuzinho russo, tinha afinidades com os índios antropófagos. Eu não tinha vindo, como eles, pelo estreito de Bering, tinha vindo com o **Madeira** [o navio], mas havia uma certa identificação, se não atávica, pelo menos psicológica.”* (AMX, p. 69)

Há uma aproximação entre os destinos dos grupos identitários judaico e indígena, na visão do narrador-personagem de AMX: ambos os grupos vieram de lugares outros, fugindo de suas terras primeiras por fatores sócio-políticos ou climático-econômicos. Essa aproximação é o desencadeador das reflexões do narrador-personagem sobre a condição de híbridos nos dias de hoje – também sobre a condição indígena de desculturada, em muitos momentos de sua história: *“há milênios vivem na região [do Xingu], desde que, atravessando o estreito de Bering, chegaram da remota Ásia.”* (AMX, p. 109).

Para traduzir a cultura indígena nas malhas literárias, Moacyr Scliar, através de seu narrador-personagem, cria imagens diversas do índio híbrido e do índio aculturado: dois processos de perda de espaço, na visão deste narrador-personagem, pelos quais passaram/passam as comunidades indígenas que sobreviveram às ações genocidas:

José é um índio antropófago. Faz parte de uma pequena tribo que migrou do Norte para o interior de São Paulo e que, aparentemente aculturada, pratica ainda, e em segredo, o canibalismo. Por que o faz? Por falta de comida – é pobre, essa gente, desesperadamente pobre, passa fome seguido – e também por fidelidade ao passado tribal, mas sobretudo como forma de vingança contra os invasores de suas terras, aquela gente que trouxe a fome e a miséria. (AMX, p. 67)

A imagem deste índio apresentada pelo narrador-personagem é um exemplo de como se encontra essa camada social nos dias de hoje, pois não podemos nem falar mais em comunidade tribal ou grupo identitário porque a sua transplantação para outro espaço descarateriza essa noção. Vejamos como foi construída a imagem dessa personagem alegórica. O que chama a atenção do leitor, ao se deparar com este trecho, primeiramente, é o nome do índio – *José* – que não faz parte da cultura indígena. *José* é nome cristão, brasileiro/português. Nesta denominação há dois fatores

a serem observados: a) o rebatismo e, b) a inclusão, via nome, da personagem na categoria dos marginalizados do submundo brasileiro. Quanto ao primeiro fator, faz-se notório refletir acerca da prática do rebatismo em nossa cultura – como também na Europa Católica, principalmente depois de instituída a Inquisição. Essa prática é advinda da Europa: os “bárbaros” e, principalmente, os judeus deveriam aderir à fé cristã sob o fio da espada, caso contrário, a morte seria inevitável. E a conversão se dava, em princípio, com a aceitação da fé acompanhada da mudança de nome. Foi assim que os cristãos-novos adquiriram nomes cristãos, e não judaicos, para escapar da espada afiada do anjo exterminador. Essa mesma prática é implantada em terras brasileiras. Os índios, singularmente “primitivos”, deveriam adotar nomes cristãos e aderir a todo o aparato ideológico do Catolicismo.

Na literatura brasileira, Alencar já faz referência a esta prática ideologizante quando cria a personagem Peri, que, no clímax de sua narrativa, se submete aos desígnios cristãos – sendo rebatizado – para poder cuidar de Ceci (cf. *O Guarani*). Scliar com este projeto de autoria desterritorializa o índio do seu espaço natural – pois ele é expulso de suas terras na Região Norte e transposto para São Paulo – mantendo-o em combate constante com o novo meio e com o seu interior. Esse conflito interior se dá a partir do exterior, da situação emergente de descaracterizado num mundo para o qual não fora criado, mundo em crise, com outra língua, outros valores, com outras formas de viver e enfrentar as situações-limites da vida. O *José* scliriano assemelha-se ao “herói problemático” lukacsiano, pois ele convive em um espaço/mundo a que ainda não se adaptou e, provavelmente, não se adaptará tão rapidamente: é necessário que ocorra o desgaste físico/psicológico do *José* para que ele ceda lugar à sua posterior geração que, esta sim, estará implantada neste espaço geográfico-cultural ao qual *José* não pertence. A prática do rebatismo é uma forma de deletar um dado cultural de um elemento pertencente a uma determinada cultura: “*de acordo com a nossa tradição, uma palavra pode proteger ou destruir uma pessoa; o poder de uma palavra na boca é o mesmo de uma flecha no arco (...) para o índio, toda palavra possui espírito. Um nome é uma alma provida de um assento.*” (JECUPÉ, 1998: 11 e 13). Arrancando-lhe o espírito – o nome – este “herói” vive o seu dilema de deslocado no mundo, massificado, coisificado – por que não dizer zoomorfizado, uma vez que vive à margem do que se entende por humano? O mundo lhe é estranho. A tecnologia que se lhe apresenta não condiz com a forma rústica e natural de sobreviver conforme estava acostumado; o mundo afigura-se problemático e ele procura resolver esse problema – o de adequar-se ao mundo em que está inserido – revisitando a memória coletiva do seu povo, transplantando um ritual guerreiro-festivo, a antropofagia – aqui totalmente descaracterizado – para um espaço onde

este ritual assume outra feição. A sua forma de resolver o problema é vingar-se do elemento invasor de suas terras: praticar a antropofagia na cidade provoca tanto escândalo nos cidadãos quanto transportar índios para a cidade. Transportando-o, duas saídas se instauram para um possível convívio pacífico: ou abraça a cultura imposta (e sofre a desculturação), ou assimila a cultura do *eu* e mantém a sua paralela à outra, o que caracteriza o lugar do híbrido. Caso não opte por uma das duas opções apresentadas, resta-lhe, ainda, uma possível terceira opção: guerrear em campo alheio e colher a morte – física e cultural – como legado de insubordinação.

O segundo fator que decidimos analisar é a inclusão do *José* na categoria dos marginalizados, dos esquecidos e silenciados nas masmorras sociais. É comum em nossa cultura a generalização de um dado nome que possa abarcar todo um contingente humano. Por causa de nossa tradição judaico-cristã, generaliza-se o brasileiro, em determinados contextos, chamando-o por *José* (e/ou a sua forma reduzida *Zé*) e *Maria*. Também é comum em nossa cultura incluir determinados extratos sociais na categoria de *João/José*: *João* ninguém, *Zé* ninguém. *João/José*⁶ é uma categoria esmagada (poderia ser esmagatória), excludente e marginalizada em nosso meio sócio-cultural. A escolha do nome no ato do batismo do índio transplantado parece que foi muito feliz para metaforizar o processo de extinção de uma comunidade cultural e/ou o processo de hibridização pelo qual determinados grupos estão passando para manter a sobrevivência da coletividade.

O índio – metáfora/alegoria de uma coletividade – mantém um ritual festivo (a antropofagia) de sua cultura primeira, mas esse ritual, ao ser transposto para outro espaço, o urbano, perdeu sua essência de **feira** para dar lugar à necessidade de saciar a **fome**. Mas nos dois espaços ela comunga com um ponto comum: o aspecto guerreiro. Lá, na tribo, durante o período de guerra mantinha-se um guerreiro preso para ser deglutido, simbolizando, esta deglutição, a apreensão de poderes (saciava-se a fome ideológica do mágico, da força, do poder, da coragem, das virtudes); aqui, na cidade, a deglutição não perde o seu caráter de guerra, de batalha: contra a fome que se instaura no grupo indígena a partir de sua exclusão dos extratos sociais em condições de se manterem vivos e alimentados. Por causa desta convivência em um espaço multicultural, há geração de conflitos internos, no próprio seio da família/tribo que se fragmenta: “*não há consenso sobre a forma de preparar a refeição.*”

⁶ A interpretação destes dois nomes genéricos, em nossa cultura, como representações de uma categoria social, pode ser corroborada, ainda, pelo poema *José*, de Carlos Drummond de Andrade e pelo conto *O Arquivo*, de Victor Giudice. No primeiro texto, a figura representativa da categoria social marginalizada e esquecida nas masmorras sociais é o *José*; no segundo, o *João*.

Trata-se de uma polémica recente na história da tribo (...) o contato com o branco (...) ensinou a tribo a sofisticar a culinária.” (AMX, p. 68).

O processo de hibridização pode não ser tão problemático quanto o apresentado, neste momento, pelo olhar deste narrador-personagem; noutra momento, ele mesmo apresenta duas personagens híbridas culturalmente – e espacialmente também – que não sofrem o dilema de não poder estar em dois ou mais lugares e deslizando por entre eles. Noel Nutels, judeu russo, adapta-se à cultura brasileira e, mais tarde, integra-se ao mundo indígena, convivendo no mesmo espaço compreendido entre a região do Xingu e Rio de Janeiro, perfeito anfíbio na concepção de PAES (idem), habitando entre duas culturas – aqui, no caso, segundo a visão do narrador-personagem, três: a judaica, a brasileira e a indígena – sem enfrentar problemas como os vivenciados pelo grupo indígena em questão:

[Noel Nutels] *uma hora estava na capital, outra hora no mato (...) ele ia avançando, embrenhando-se mato adentro, cada vez mais dentro do Brasil, cada vez mais brasileiro, brasileiro como a paca, brasileiro como a onça, brasileiro como o saci (...) o Noel estava virando índio. Índio judaico, mas índio. Índio buliçoso, mais buliçoso do que os próprios índios. Índio inquieto, a percorrer sem cessar as trilhas do Brasil central (AMX, p. 101)*

A experiência de híbrido sentida por Noel não é trágica, dolorosa. O narrador-personagem parece querer opor os que assimilam sem muito prejuízo e problema a cultura do outro (*eu*) àqueles que, inadaptados, correm sério risco de perderem de vez a sua voz no mundo que se instaura sob o signo do deslizamento de fronteiras, da hibridação. O outro caso de elemento híbrido que superou traumas é o índio que serve de intérprete entre brancos e índios: *“mais uma vez embaraçado (embaraço⁷ é a regra na vida desse homem colocado numa fronteira de culturas, na terra de ninguém entre brancos e índios), o intérprete traduz o comentário.” (AMX, p. 118).*

O que conduz uma comunidade humana homogênea (ou um indivíduo), nos dias de hoje, a optar pelo processo de hibridização? Simples opção? Parece-nos que são as imposições das sociedades modernas que, pensando num mercado

⁷ Este embaraço se refere ao ato da tradução interlingual, pois, em alguns momentos, quando na hora de transmitir alguma mensagem que parece não ser conveniente para um dos lados, o intérprete se sente embaraçado ao transmitir/traduzir tal mensagem.

consumidor de produtos culturais, promovem essa abertura de fronteiras para que os espaços, globalizados, deslizem sem que haja as barreiras do preconceito para impedir a entrada de determinado elemento/grupo social nas formas culturais de um outro indivíduo/grupo social.. Estudando essa tendência atual, HALL (ibidem: 8-9) afirma que:

As identidades modernas estão sendo ‘descentradas’, isto é, deslocadas ou fragmentadas (...) Um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final do século XX. Isso está fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça, nacionalidade, que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais

A visão de HALL é a de que o momento atual é que dita as novas regras do viver em sociedade e, segundo a nova ordem mundial, a já popularizada “globalização”, as fronteiras culturais não devem permanecer fechadas às demais comunidades culturais com as quais poderão entrar em acordo de “trocas de produtos” produzidos nos lados fronteirços. Aparentemente parece ser meio lógico se lançarmos o olhar do simplismo, da ingenuidade. Não devemos esquecer que essa troca ainda não existe, no mercado capitalista atual, em num movimento de vai-e-vem. Ainda persiste, e a própria mídia também globalizada mostra isso, um movimento unidirecional, em que uma das partes, a que detém maior poder hegemônico, arrecada lucros sobre a outra. E a forma mais fácil de impulsionar as outras comunidades culturais para a adesão de sua estrutura ideológico-cultural é promovendo o contato intercultural através de suas mercadorias fantasiosas, de seus produtos que causam muita adesão por parte daqueles despossuídos de tal tecnologia. Não foi por acaso que o índio intérprete do universo romanesco de AMX assimilou a cultura do *eu*, negociando-a com a sua:

É um homem nervoso, esse intérprete, um índio que ainda jovem deixou a aldeia e foi para a cidade, fascinado pelo modo de vida do branco [grifo nosso]: as casas, os carros, o rádio, a geladeira. Voltou, mas como funcionário do Serviço de Proteção ao Índio. Veste-se como os demais funcionários; como eles, se refere jocosamente aos indígenas, chamando-os bugres. No fundo, porém, continua um índio. Seu português tem forte sotaque, as roupas tolhem-lhe os movimentos, as botinas machucam-lhe os pés (p. 114)

Como se percebe, foi o modo de vida do outro (*eu*) que fascinou o índio intérprete e fê-lo aderir a este mundo sem que, com essa adesão, deixasse de lado o seu lado primeiro. Caminha pelos dois lados, trilha as mesmas veredas, habita em dois lugares, em duas culturas, falando duas línguas. Está constantemente entre dois grupos identitários. Pertence aos dois grupos culturais e, ao mesmo tempo, não está incluído em nenhum deles. Essa mesma fascinação abateu o pajé da tribo xinguana, quando o médico Noel Nutels se tornou presente naquele espaço para vacinar os índios contra a varíola e demonstrou o seu “poder” de cura através da penicilina:

O branco daquele pó branco é o branco absoluto. Nega todas as cores (...) é o sonho do nada absoluto: nada de doenças, claro, mas nada de corpos pintados, nada de bichos coloridos, nada de frutos saborosos, nada de nada de coisa nenhuma. De imediato o pajé se sente derrotado. O pó branco é a sua derrota. Daqui por diante é só o que os índios quererão: o remédio do branco (...) pode considerar-se irremediavelmente derrotado, a menos que...(...) melhor é unir-se ao inimigo. Pode derrotar o adversário usando as armas deste: os medicamentos. Não como pajé, é claro; tem de se tornar médico dos brancos, como o Noel (...) nos seus próprios sonhos e devaneios [do pajé] : espíritos, espíritos, espíritos. Rindo, debochando: pensas que és doutor, bugre velho? Tu não és nada, bugre velho, não és mais o pajé dos índios nem és médico para os brancos [os grifos são nossos] (AMX, p. 120-123)

A condição de elemento em processo de hibridação não é das melhores, na visão deste índio velho, autoridade na sua comunidade. A libertação do seu discurso pelo narrador-personagem faz com que reflitamos acerca dessa desonrosa e desonesta apropriação do espaço cultural de uma identidade cultural para impor-lhe uma outra maneira de viver. É claro que, nos dias de hoje, depois de tantas discussões acerca da melhoria de vida para as comunidades carentes, não se poderia dizer que os projetos sociais visando uma maior e melhor contribuição para as comunidades tribais são ofensivos. Mas a aceitação dessa proposta não implica dizer que se deve aceitar como acordo tácito entre as duas partes a expulsão freqüente do elemento indígena de seu espaço vital. A voz do pajé é enfática: a tecnologia melhorada da medicina branca fez desmoronar o sentido atribuído à sua função de curandeiro; desacreditado, não mais pode atuar no seu espaço com a incumbência que lhe fora dada pelos seus ancestrais. Na sua visão de perdedor, a adesão forçada ao sistema do outro parece ser uma solução viável. Mas, mesmo aderindo ao sistema

do seu opressor, nunca mais será um elemento pertencente à sua gente, nem também pertencerá ao outro lado da cultura. Como ele mesmo afirma, “*não é mais o pajé dos índios nem médico dos brancos*”. A penicilina é uma bela metáfora para o branqueamento proposto para a comunidade nativa dos indígenas: o branqueamento que chega com o remédio, alude, também, à aceitação/incorporação do índio ao mundo do branco, branco que condensa todas as cores, branco que anula as outras cores (étnicas), branco artificial (o remédio e o mundo tecnologicizado), branco de apagamento de memória, branco poderoso, usurpador, símbolo da derrota de um grupo cultural.

Consciente de sua condição de elemento híbrido, embora resignado, o narrador-personagem desta narrativa apropria-se de noções da dialética marxista e aplica-a à situação que procura trazer à tona:

O que eu via ali? Eu via um padre rezando a missa num altar improvisado (...) era possível ver no quadro o prelúdio da luta de classes que haveria de eclodir em breve. Os índios olhavam a missa, sim; mas com que propósito? (...) estavam estudando as táticas usadas pelos brancos para enganar os oprimidos. Aquela missa foi cuidadosamente preparada para ser uma dose maciça do ópio do povo do qual falava Marx, com justo desprezo (...) os portugueses sendo a tese e os índios a antítese, o choque se tornaria inevitável (AMX, p. 91-92).

Toda a teatralização utilizada pelo elemento invasor é uma forma de adquirir adesões à sua maneira de viver, que esconde um plano maior: a busca de um mercado consumidor potencial. A missa não passava de arma persuasiva, propaganda ideológica. Hoje, como no caso do intérprete, são os carros, as roupas, as casas, a informática, os meios de comunicação, a cidade que fascinam o *outro*. Se utilizarmos a mesma lógica dialética do narrador-personagem, diremos que o português (branco, o *eu* que se presentifica como invasor) é a tese (já superada pelos modernos estudos culturais, mas ainda serve como padronização modelar de cultura: a européia), o índio (elemento invadido, o *outro*) a antítese e o *híbrido* (o intérprete, o José, Noel Nutels, o narrador-personagem) a síntese⁸.

É dentro desta (dia)lógica que pretendemos encontrar o lugar do híbrido no espaço/tempo scliriano de AMX, porque, diante do que foi exposto, somos da

⁸ Ao invés da dialética tese (português branco) X antítese (elemento indígena) que resultaria em uma síntese, temos, segundo a nossa leitura, uma soma de duas parcelas e um resultado: branco (tese) + índio (antítese) = híbrido.

opinião de que, mesmo em face das modernas teorias culturais, das traduções de grupos identitários distintos para as narrativas literárias, da situação emergente de deslizamento das fronteiras culturais, a chamada emergente para a hibridização não se dá de forma cruzada, obedecendo a lógica do vai-e-vem, do trânsito entre grupos culturais distintos. Parece haver, nessa relação, uma via de mão única em que os *eus*, desobedecendo às normas do trânsito, em algum momento, atropelam os tantos *outros* que estiverem assentados em sua estrada para dar passagem à tecnologia instaurada no tempo atual. Há necessidade, hoje, de se viver a lei presente, as normas vigentes no tempo-espaço do aqui e do agora. Todavia, necessário se faz estabelecer juízo crítico diante destas normas que tentam englobar todos os grupos identitários num único espaço/tempo como se essa prática fosse possível sem atingir a psiquê coletiva e individual, sem que para isso não se pusesse em desequilíbrio culturas milenares, valores estatuídos e acreditados por outras leis, também, ainda em vigor.

Não se pode negar que hoje, mais do que nunca, é a hora e a vez do hibridismo. As narrativas literárias que o digam. Mas ao traduzirem este fato cultural para o tecido da expressão ficcional, os escritores transculturadores e tradutores, como Moacyr Scliar, procuram tecer na pauta muitos dos pontos, vírgulas, hesitações, medos, afronta, críticas e adesões a essa prática que se caracteriza por ser do dia de hoje. Para estabelecer o lugar do híbrido, Scliar, em seu projeto de autoria de AMX, cria o anônimo narrador-personagem para que ele, como híbrido, fale a respeito de sua condição de híbrido num espaço híbrido que é São Paulo – lugar de confluência contínua de todas as culturas do mundo. A sua condição de anônimo é uma forte referência à sua condição de híbrido, pois é comum ao judeu manter, pela tradição, um nome judaico nas suas gerações, embora este nome seja adaptado ao espaço em que se encontra o remanescente de Israel. Também é comum, no Brasil, ter-se um nome brasileiro ou então, como se mostrou, um “genérico”, como o *José/João e Maria*. Todavia, para corroborar com a idéia de hibridização cultural conforme estamos defendendo, a narrativa scliriana põe em evidência um narrador-personagem anônimo, o que significa, para nós, a falta de uma denominação mais apropriada para o híbrido ainda em processo; a não estabilização no tempo/espaço; a não manutenção de uma dada cultura homogênea – em *Cenas da vida minúscula*, Scliar mantém o mesmo projeto de autoria: cria um espaço/tempo em que a estirpe judaica evolui no tempo e culmina com a criação de um homúnculo de dez centímetros que, amálgama de índio e judeu, é transposto, também, para São Paulo e, lá, devido as circunstâncias imperantes, reflete acerca da sua condição de híbrido (genético e cultural), aderindo, impositivamente, à cultura cidadina.

Em AMX, a rememoração em busca do resgate do lugar em que se está se deu de forma dolorosa para o narrador-personagem. Escavar as suas origens como

um arqueólogo parece que não foi tarefa fácil. Deixar fugir-lhe o nome, esconder-se sob a sombra do diálogo monológico no leito de um hospital, usar a forma oralizada da língua para reescrever a história e se reinscrever no mundo, parece ter sido a forma, dura forma, mais eficaz para este doente de cardiopatia isquêmica. A sua inventiva voz, o seu imaginário discurso memorialístico, indo contra a maré histórica, torna ambígua a sua fala: a ausência física de um interlocutor não caracterizaria, mesmo na ficção romanesca, uma série inventiva de diálogos entre o narrador-personagem e ele mesmo? É essa característica ambígua que o torna, mais certamente, um híbrido, hesitando entre o ser e/ou não ser (eis a questão).

Referências bibliográficas

- BERND, Zilá. *Literatura e identidade nacional*. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, 1992.
- BHABHA, HOMI K. Locais da cultura. in: _____. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila et al. Belo Horizonte: Ed. da Universidade/UFMG, 1998. p. 19-42.
- BOSI, Alfredo. Cultura brasileira e culturas brasileiras. In: _____. *Dialética da colonização*. 3. ed. São Paulo: Cia. das Letras, 1996. p. 308-345.
- COPANS, J. et al. *Antropologia: ciência das sociedades primitivas?* Lisboa : Edições 70, 1971. Tradução de J. Pinto Andrade.
- CAQUOT, André. Le judaïsme depuis la captivité de Babylone jusqu'à la révolte de Bar-Kokheba. In: PUECH, Henri-Charles (org.). *Histoire des religions II*. Éditions Gallimard, 1972. p. 114-184.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A Ed., 1997.
- HUTCHEON, Linda. *Poética do pós-modernismo*. Tradução de Ricardo Cruz. Rio de Janeiro: Imago, 1991.
- JECUPÉ, Kaka Werá. *A terra dos mil povos: história indígena do Brasil contada por um índio*. São Paulo: Peirópolis, 1998.
- LE GOFF, Jacques. Memória. In: _____. *História e memória*. Tradução de Bernardo Leitão et al. 4. ed. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1996. p. 423-483.
- LOPES, Cícero Galeno. A emergência da linguagem seqüestrada no sul do Brasil. In: BERND, Zilá (org.). *Produção literária e identidades culturais: estudos de literatura comparada*. Porto Alegre: Sagra Luzzatto, 1997. p. 209-217.

- MORAÑA, Mabel. Ideología de la transculturación. In: _____. *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*. Pittsburgh: Ed. da Universidade de Pittsburgh, 1997. p. 137-145.
- PAES, José Paulo. As vidas paralelas de Moacyr Scliar. In: *O lugar do outro: ensaios*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1999. p. 74-77.
- RAMA, Ángel. Transculturação na narrativa latinoamericana. In: *Cadernos de Opinião*. Rio de Janeiro, 1975, p. 71-82.
- SCHÜLER, Donaldo. *Teoria do romance*. São Paulo: Ática, 1989.
- _____. Do homem dicotômico ao homem híbrido. In: BERND, Zilá & DE GRANDIS, Rita (orgs.). *Imprevisíveis américas*. Porto Alegre: DC Sagra Luzzatto/ABECON, 1995. p. 11-20.
- SCLIAR, Moacyr. *A estranha nação de Rafael Mendes*. Porto Alegre: L&PM, 1983.
- _____. *Cenas da vida minúscula*. Porto Alegre: L&PM, 1991.
- _____. *A majestade do Xingu*. São Paulo: Cia. das Letras, 1997.