

A IDENTIDADE ÉTNICA EM *THE LONE RANGER AND TONTO FISTFIGHT IN HEAVEN*, DE SHERMAN ALEXIE

João de Mancelos
Universidade da Beira Interior
Portugal
mancelos@outlook.com

Resumo

No presente artigo, analiso a imagem que os principais contos da antologia *The Lone Ranger and Tonto Fistfight in Heaven*, de Sherman Alexie, transmitem dos ameríndios, na contemporaneidade, com vista a traçar o seu perfil identitário. O texto encontra-se estruturado de acordo com alguns elementos relevantes para definir a identidade: sentido comunitário, tradições reinventadas, ídolos e modelos, tradições orais e laços com a natureza. No espírito dos Estudos Culturais, recorro a opiniões de historiadores, sociólogos, antropólogos e folcloristas que se debruçaram sobre este tema.

Palavras-chave: identidade étnica, conto norte-americano, Sherman Alexie.

Summary

In this article, I analyze the image that the main short-stories of the anthology *The Lone Ranger and Tonto Fistfight in Heaven*, by Sherman Alexie, convey of Native Americans, nowadays, in order to draw their identity profile. The text is structured according to several elements, which are relevant to define identity: sense of community, reinvented traditions, idols and role models, oral traditions and connection with nature. In the spirit of Cultural Studies, I resort to the opinions of Historians, Sociologists, Anthropologists and Folklorists who have debated this theme.

Keywords: ethnic identity, North American short-story, Sherman Alexie

1. A convivência multiétnica nos Estados Unidos da América

Vivemos num mundo de sociedades multiculturais e multiétnicas, onde a convivência entre os diversos grupos que as constituem nem sempre é pacífica nem

harmoniosa. Os séculos XX e XXI assistiram a conflitos bélicos em larga escala ou apenas tribais, a massacres e a genocídios, a deportações em massa e à criação de novas fronteiras que redefiniram o mapa mundial. Penso na primeira e segunda guerras mundiais, nos atritos entre Israel e Palestina, na fragmentação da Jugoslávia, nos massacres no Ruanda ou, mais recentemente, nas tensões entre a Ucrânia e a Rússia, para citar apenas alguns exemplos.

Os Estados Unidos da América, como uma nação multicultural, composta fundamentalmente por ameríndios, asiáticos-americanos, hispânicos, afro-americanos e euro-americanos, constitui um caso interessante e singular, quer pela diversidade, quer pela já longa história ora de conflitos, ora de luta pelos direitos civis.

Naturalmente, a literatura, como forma de cultura, reflexo da sociedade e do pensamento autoral, evidencia os árduos desafios e os atritos da convivência multiétnica. Neste espírito, certos escritores conseguem recriar ficcionalmente situações que ecoam a realidade, e condensar, com engenho, numa única personagem, uma miríade de indivíduos com sentires semelhantes. Tal é notório, em particular, quando o autor assume pertencer a uma determinada minoria étnica, e faz da sua escrita um instrumento interventivo e desassombrado, como sucede com Maxine Hong Kingston, Rudolfo Anaya, Leslie Marmon Silko, Sandra Cisneros, Amy Tan, John Edgar Wideman ou Helena María Viramontes, entre outros.

Concentrarei o meu estudo na questão da identidade na antologia *The Lone Ranger and Tonto Fistfight in Heaven* (1993), de Sherman Alexie. Este autor, de origem Spokane e Coeur d'Alene, possui já uma obra significativa, no domínio da poesia — *First Indian on the Moon* (1993), *Old Shirts and New Skins* (1993), *The Man Who Loves Salmon* (1998) —, do conto — *The Lone Ranger and Tonto Fistfight in Heaven* (1993) — e do romance — *Reservation Blues* (1996), *Indian Killer* (1996) e *The Absolutely True Diary of a Part-Time Indian* (2007) (Gray 815-816). Os prémios que obteve, entre os quais se incluem o *American Book Awards* (1996), o *National Book Award for Young People's Literature* (2007) e o *Odyssey Award* (2008), testemunham a qualidade estética do seu trabalho.

Interessa-me analisar a visão que os principais contos da obra em apreço transmitem dos ameríndios, na contemporaneidade, de forma a traçar o seu perfil identitário. Para tanto, coloco questões fundamentais: que traços da sua identidade

valorizam? Como reconstruem as tradições? Que problemas e desafios enfrentam? Que imagens positivas ou disfóricas têm de si os ameríndios? Como se processa a discriminação interétnica?

O presente artigo encontra-se estruturado de acordo com alguns elementos identitários essenciais: a importância da comunidade; a tradição e a reinvenção; os mitos e os novos heróis; a oratura e as lendas; a ligação à natureza; os estereótipos e a autoimagem; e, por fim, a discriminação.

No espírito dos Estudos Culturais, recorro não apenas ao material de críticos literários, mas também a opiniões abalizadas de historiadores, sociólogos, antropólogos e folcloristas que se debruçaram sobre as questões da identidade. Viso, assim, situar as narrativas no contexto, para melhor compreender a sua relevância artística e cultural. Partilho a opinião de Kenneth Millard, quando afirma: “The fiction of the United States is too multiple and diverse for any single theoretical, hermeneutic or interpretative paradigm to accommodate all of it with any degree of fidelity to the individual texts (...)” (Millard 3).

2. De que falamos quando falamos de identidade?

É importante refletir, ainda que em traços gerais, acerca do conceito complexo e dinâmico de identidade étnica, pois o meu estudo assenta sobre ele. Trata-se fundamentalmente de um conjunto de traços enraizados no seio de um determinado grupo étnico que o torna reconhecível perante si e os outros. Entre estes elementos, contam-se caracteres genéticos, uma história partilhada, tradições em comum, objetivos socioeconómicos semelhantes, por vezes, a língua, valores parecidos, opções políticas, confissão religiosa predominante, etc. No seu conjunto, estes traços formam o que pode ser definido como uma sensação de pertença e de unidade, que aglutina o grupo, assegura uma autoimagem, bem como projeta perante o Outro um determinado perfil (Deng 1).

Longe de ser estática ou fossilizada, a identidade apresenta-se dinâmica, ora devido ao contacto quotidiano com outros grupos étnicos, ora por manifesta necessidade, resultante, não raras vezes, de condicionantes históricas. A identidade emerge, assim, numa perpétua dialética, permeável à reconfiguração, a novas ideias, a tradições

inventadas, a mudanças internas ou externas (Gillespie 4). Como nota Stuart Hall:

Identities are about questions of using the resources of history, language and culture in the process of becoming rather than being: not ‘who we are’ or ‘where we came from’, so much as what we might become, how we have been represented and how that bears on how we might represent ourselves. They relate to the invention of the tradition as much as to the tradition itself, which they oblige as to read not as an endless reiteration but as ‘the changing same’: not the so-called return to the roots but a coming to terms with our routes. (Hall 4)

Apesar da sua flexibilidade, existe sempre um núcleo identitário, tecido de semelhanças e partilhas, como testemunham Nathan Glazer e Daniel Moynihan, no já clássico estudo sociológico *Beyond the Melting Pot: The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians, and Irish of New York City* (1963):

Concretely, persons think of themselves as members of that group, with that name; they are thought of by others as members of that group, with that name; and most significantly, they are linked to other members of the group by new attributes that the original immigrants would never have recognized as identifying their group, but which nevertheless served to mark them off, by more than simply name and association, in the third generation and beyond. (Glazer e Moynihan 13)

Tal fenómeno é particularmente notório na sociedade multiétnica dos Estados Unidos da América, composta por aquilo que Lawrence Fuchs define como um caleidoscópio multiétnico: “The most accurately descriptive metaphor, the one that best explains the dynamics of ethnicity, is ‘kaleidoscope’. American ethnicity is kaleidoscopic, i.e., ‘complex and varied, changing form, pattern, color’” (Fuchs 276). Num caleidoscópio, as cores variam quando interagem, formando novos padrões e desvendando outras imagens — assim é a identidade, sempre em constante mutação e, como tal, complexa e nem sempre fácil de discernir.

3. A identidade étnica em *The Lone Ranger and Tonto Fistfight in Heaven*

3.1. “Take care of each other”: O sentido comunitário

A comunidade constitui um elemento importante do perfil identitário de qualquer grupo étnico. Embora seja um conceito frequentemente invocado no discurso antropológico, sociológico, político e económico, parece iludir as tentativas de definição, por ser complexo e multifacetado (Gonçalves 99-100). Entendo comunidade como uma célula, mais ampla do que a família ou a vizinhança, formal ou informalmente organizada, que se situa num determinado espaço geográfico. Os seus membros encontram-se unidos por relações sociais, valores e crenças, problemas e desafios, interesses e objetivos partilhados (Birou 76).

Tais laços geram, entre os indivíduos, um “sentido do nós”, isto é, um espírito de pertença e de solidariedade que os congrega e lhes concede segurança, em particular numa era de fragmentação social como a nossa. A comunidade reúne-se frequentemente, em eventos festivos, acontecimentos culturais ou manifestações políticas, revitalizando os laços que a unem e projetando uma determinada imagem para o exterior (Etzioni 188).

Em *The Lone Ranger and Tonto Fistfight in Heaven*, o espaço comunitário coincide com o da própria reserva de Spokane, no estado de Washington, estabelecida por um tratado de 1881, que ocupa cerca de 1,52 acres, e onde se congrega a tribo do mesmo nome que, no ano 2000, contava com cerca de dois mil membros (Ruby, Brown e Collins 309-311). As reservas foram originalmente criadas no século XVII, para manter os ameríndios afastados da sociedade euro-americana, controlando-os e pacificando-os, na esperança de que mais tarde fossem assimilados pelo grupo dominante. Contudo, os propósitos expansionistas brancos cedo originaram a quebra de tratados e a consequente expropriação de terras atribuídas a ameríndios, sobretudo após a Guerra Civil (1861-1865). A posterior legislação contribuiu para usurpar territórios: em 1887, o Dawes General Allotment Act dividiu as áreas das reservas em parcelas com um máximo de sessenta hectares cada e, em 1953, o Congresso deliberou comprar mais de um milhão de hectares de terreno (Zimmerman 24-25)

Apesar de todas as condicionantes, o “sentido de nós” emerge em numerosos episódios da antologia em estudo. Aqui, a reserva apresenta-se como um local onde se luta

pela sobrevivência diária, quer contra a pobreza e o alcoolismo, quer pela reconstrução da identidade. Este aspeto é sumamente importante, porque a autoimagem encontra-se sempre em trânsito, edificação e mudança, através do contacto com outros grupos étnicos e com a realidade acelerada do mundo atual. O que Richard Gray tão bem resume a propósito de Spokane, no romance *Reservation Blues*, também se aplica, *mutatis mutandis*, à obra em estudo:

Alexie registers a ‘cable television reservation world’ in which the ‘reservation staples’ include ‘Diet Pepsi, Spam, Wonder bread, and a cornucopia of various carbohydrates, none of them complex’. It is a place where members of the tribe queue up at ‘The Trading Post’ to try out a new slot machine, and where poverty, alcoholism, domestic discord and community faction often lead to violence. (Gray 815)

Ao percorrer as narrativas da obra em análise, não posso deixar de concordar com Jeff Birkenstein, quando refere a frustração tribal que se sente em Spokane, resultante de uma história reprimida, de uma certa falta de propósito, ou seja, uma carência de futuro, que leva personagens como Victor a quererem ora ficar, ora sair da reserva (Birkenstein 488-489).

Apesar de todas as dificuldades inerentes à sobrevivência, a reserva constitui um espaço de reencontro dos ameríndios consigo mesmos e de recuperação das feridas e da discriminação infligidas no espaço urbano. No conto que dá título à antologia, Victor regressa a Spokane, após várias experiências negativas em Seattle, tanto no plano pessoal, com a namorada, como intercultural. O seu retorno não constitui uma surpresa para os restantes membros da comunidade:

When I got back to the reservation, my family wasn’t surprised to see me. They’d been expecting me back since the day I left for Seattle. There’s an old Indian poet who said that Indians can reside in the city, but they can never live there. That’s as close to truth as any of us can get. (Alexie 187)

Na reserva, junto dos seus, Victor cura lentamente as feridas da discriminação, procura emprego, volta a jogar basquetebol, um desporto em que revela o seu talento, e

reata o contacto com a ex-namorada, através de um telefonema que esta lhe faz. São exemplos de que os laços de solidariedade comunitária se forjam, muitas vezes, a um nível microscópico, isto é, entre dois indivíduos. Na narrativa “This Is What It Means To Say Phoenix, Arizona”, Thomas Builds-the-Fire, um velho amigo do protagonista, relata como o pai de Victor o ajudara, numa ocasião:

‘I remember when I had this dream that told me to go to Spokane, to stand by the Falls in the middle of the city and wait for a sign. I knew I had to go there, but didn’t have a car. Didn’t have a license. I was only thirteen. So I walked all the way, took me all day, and I finally made it to the Falls. I stood there an hour waiting. Then your dad came walking up. *What the hell are you doing here?* he asked me. I said, *Waiting for a vision.* Then your father said, *All you’re going to get here is mugged.* So he drove me over to Denny’s, bought me dinner, and then he drove me to the reservation. For a long time I was mad because I thought my dreams had lied to me. But they didn’t. Your dad was my vision. *Take care of each other* is what my dreams were saying. *Take care of each other?* (Alexie 69)

A frase repetida — “Take care of each other” — é significativa, pois funciona como um lema da própria comunidade de Spokane, onde, apesar dos problemas sociais nítidos — como a alcoolismo, a pobreza e o crime —, existem fortes laços de entreajuda.

Para melhor compreender a importância da reserva, é relevante invocar as imagens que são tecidas da cidade, como espaço antagónico, na obra em estudo. A urbe emerge sempre como o território do euro-americano, onde o ameríndio se sente desenquadrado, impotente e é vítima de discriminação e chacota. No conto “Somebody Kept Saying Powwow”, ocorre um diálogo significativo entre Junior e Norma, ambos ameríndios:

‘What is it like out there?’ Norma asked when I came back from college, from the city, from cable television and delivered pizza.

‘It’s like a bad dream you never wake up from,’ I said, and it’s true. Sometimes I still feel like half of me is lost in the city, with its foot wedged into a steam grate or something. Stuck in one of those revolving doors, going round and

round while all the white people are laughing. Standing completely still on an escalator that will not move, but I didn't have the courage to climb the stairs by myself. Stuck in an elevator between floors with a white woman who keeps wanting to touch my hair. (Alexie 207)

Contrariamente à cidade, a reserva proporciona o reavivar com a tradição, é uma fonte de orgulho étnico, e um espaço onde o contacto com a natureza é possível, como explicarei mais pormenorizadamente nas próximas secções.

3.2. “The songs still hang in the air”: Tradição e reinvenção

Os processos de aculturação e de assimilação dos ameríndios, ocorridos ao longo de cinco centenas de anos, foram profundamente traumáticos. As tribos perderam a maioria dos seus territórios e foram recolocadas contra vontade, em paisagens estranhas, por vezes a centenas de quilómetros da terra-natal; as fontes e alimento, como os bisontes, e certas culturas, foram destruídas; as línguas nativas foram proibidas ou desencorajadas e extinguíram-se; com estas, desapareceram também numerosas lendas e costumes (Zimmerman 126).

As tradições constituem um vetor essencial da identidade de qualquer povo, porque reforçam o “sentido do nós”, unem passado e presente, e transmitem conhecimentos de geração em geração. Os ameríndios preservam ainda costumes como a dança dos espíritos ou as reuniões conhecidas por “powwows”, por exemplo, mas certos rituais perderam-se irremediavelmente ou tornaram-se manifestações folclóricas destinadas aos turistas.

No entanto, como afirma Eric Hobsbawm, as tradições também podem ser rejuvenescidas ou inventadas, com o propósito de reforçar os laços identitários:

The term ‘Invented tradition’ is taken to mean a set of practices, normally governed by overtly or tacitly accepted rules and of a ritual or symbolic nature, which seek to inculcate certain values and norms of behavior by repetition, which automatically implies continuity with the past. In fact, where possible, they normally attempt to establish continuity with a suitable historic past. (...) However, insofar as there is such reference to a historic past, the peculiarity of ‘invented’ traditions is that the continuity with it is largely fictitious. In short, they are responses to novel

situations which take the form of reference to old situations, or which establish their own past by quasi-obligatory repetition. (Hobsbawm 1)

Como manter viva a tradição, num mundo consumista, voltado para o materialismo, após quinhentos anos de assimilação forçada? Na história “This Is What It Means To Say Phoenix, Arizona”, Thomas Builds-the-Fire apresenta um episódio interessante, onde o ato de roubar um automóvel equivale a furtar um cavalo, uma prova de coragem para os mais novos, tal como sucedia nos antigos rituais iniciáticos:

“There were these two Indian boys who wanted to be warriors. But it was too late to be warriors in the old way. All the horses were gone. So the two Indian boys stole a car and drove to the city. They parked the stolen car in front of the police station and then hitchhiked back home to the reservation. When they got back, all their friends cheered and their parents’ eyes shone with pride. *You were very brave*, everybody said to the two Indian boys. *Very brave?* (Alexie 63)

Note-se como o mesmo episódio é percecionado de forma radicalmente diferente pelos euro-americanos, que veem o furto como um crime, e pelos ameríndios, que o consideram um feito digno de um membro adulto da tribo.

Alexie vai mais longe no conto intitulado “A Drug Called Tradition”, ao recriar elementos de um rito de passagem, na contemporaneidade. Victor, assumindo-se agora como narrador, e os amigos Junior e Thomas decidem conduzir até ao lago Benjamin, para experimentarem uma nova substância alucinogénia. O uso ritual de estupefacientes, como o “peyote”, era comum entre as tribos, pois proporcionava aos xamãs visões proféticas e momentos únicos de comunhão com os espíritos (Pratt 348-349). Contudo, o autor atualiza e subverte esta cerimónia trocando as substâncias alucinogénias por uma droga sintética, que gera alucinações; transformando os três amigos em improváveis guerreiros e o Ford Camaro num cavalo improvisado.

Inicialmente, o tom do texto é jocoso, com Thomas a afirmar que vê Victor, com longas tranças, a roubar não um cavalo, animal associado à espiritualidade, mas sim uma vaca. Quando o estupefaciente começa a surtir efeito, emergem as primeiras epifanias, ligadas à tradição ameríndia. Victor imagina que furta um pónei de um curral guardado por

combos, como parte de um rito de passagem — para entrar na idade adulta ou tornar-se num guerreiro reconhecido pela tribo:

I have come for you, I tell the horse, and he moves against me, knows it is true. I mount him and ride silently through the camp, right in front of a blind man who smells us pass by and thinks we are just a pleasant memory. When he finds out the next day who we really are, he will remain haunted and crowded for the rest of his life. (Alexie 15)

Numa segunda visão, Victor encarna o último ameríndio de uma tribo dizimada pela varíola, cujo vírus fora transmitido através dos cobertores distribuídos pelo exército. Embora debilitado, começa a dançar, e a cada passo um ameríndio ressuscita, e um búfalo precipita-se do céu sobre uma cabana de um colono. Paulatinamente, os euro-americanos começam a ser vencidos até, por fim, regressarem ao velho continente:

We dance in circles growing larger and larger until we are standing on the shore, watching all the ships returning to Europe. All the white hands are waving good-bye and we continue to dance, dance until the ships fall off the horizon, dance until we are so tall and strong that the sun is nearly jealous. *We dance that way*. (Alexie 17)

Na realidade, era o Ford Camaro de Junior que fazia peões, evocando as danças, em círculos. Como explica o narrador, apesar de viverem na era da tecnologia, em pleno século XX, os jovens haviam decidido reafirmar a sua herança espiritual e conhecer o verdadeiro nome ameríndio, por uma noite: “They all want to have a vision, to receive their true names, their adult names. That is the problem with Indians these days. They have the same names all their lives. Indians wear their names like a pair of bad shoes” (Alexie 20).

Coincidência ou não, no dia seguinte, Big Mom, a líder espiritual da reserva de Spokane, vem ao seu encontro, para surpresa dos três jovens. Saúda-os e afirma laconicamente: “I know what you saw” (Alexie 23). Entrega a Victor um pequeno tambor, capaz de a invocar, quando tocado. No plano simbólico, trata-se de uma oferenda que reconhece os jovens como indivíduos conscientes da riqueza do mundo sagrado

ameríndio e do poder da tradição reinventada como uma arma contra a ameaça hegemónica e a erosão cultural.

3.3. “A reservation hero is a hero forever”: Novos ídolos e modelos

O orgulho é um sentimento normalmente associado aos ameríndios, e consiste menos numa forma de vaidade e mais num misto de honra e brio, que suscita nos restantes membros da tribo respeito e reverência. Num tempo em que já não ocorrem batalhas entre euro-americanos e ameríndios, os confrontos deslocaram-se para os campos desportivos, e os guerreiros foram substituídos por um outro tipo de heróis: os atletas.

Em larga medida, a popularidade do basquetebol entre os ameríndios, que se desenvolveu em meados dos anos vinte do século passado, deve-se aos jesuítas da escola de Rosebud. Viam neste desporto uma maneira de manter os estudantes motivados e em boa forma, e as suas famílias empenhadas no trabalho da escola missionária (Davis e Claw 77).

Hoje, o basquetebol constitui uma fonte de orgulho entre os ameríndios e as competições são seguidas com atenção pelos adeptos. Como argumenta Kenneth Millard: “In the alcoholism and boredom of the reservation, basketball is a way to achieve respect, status, and self-esteem both within the tribal community and beyond that in the white world of Spokane” (Millard 99).

O conto “The Only Traffic Signal on the Reservation Doesn’t Flash Red Anymore” ilustra bem a importância que os jogadores de basquetebol detêm, em passos como este:

We sat in silence and remembered all of our heroes, ballplayers from seven generations, all the way back. It hurts to lose any of them because Indians kind of see ballplayers as saviors. I mean, if basketball would have been around, I’m sure Jesus Christ would’ve been the best player in the entire world. And in the beyond. (Alexie 52)

No entanto, a narrativa em análise não glorifica um jogador em particular, embora mencione Silas Sirius, herói lendário do basquetebol, que num único lance conseguiu fazer

a bola atravessar o campo e encestar. Trata-se, em vez disso, de uma meditação melancólica acerca das oportunidades perdidas. O jovem Julius Windmaker fora, um ano antes, uma das maiores promessas do desporto tribal, capaz de magnetizar a atenção da comunidade. O seu talento, empenho e habilidade no jogo constituíam uma fonte de orgulho, numa reserva com fraca autoestima, e esperava-se dele o melhor dos desempenhos.

Um ano depois, dois dos seus fãs, Victor e Adrian vão vê-lo jogar e espantam-se com a mudança ocorrida no jovem atleta:

He still looked good in his uniform, although he was a little puffy around the edges. But he just wasn't the ballplayer we all remembered or expected. He missed shots, traveled, threw dumb passes that we all knew were dumb passes. By the fourth quarter, Julius sat at the end of the bench, hanging his head, and the crowds filed out, all talking about which of the younger players looked good. (Alexie 51)

Nessa mesma noite, completamente embriagado, Windmaker adormece no chão da residência de Victor, como se fosse um vagabundo, debaixo de um cobertor velho que Adrian lhe atira, por compaixão. Tal como o semáforo da reserva, Julius já não funciona, existindo apenas na memória. Trata-se, em meu entender, de um indivíduo que simboliza os sonhos destruídos e a decadência provocada pelo alcoolismo no seio da comunidade ameríndia.

Perto do término da narrativa, Adrian e Victor questionam-se sobre se a jovem Lucy não será a próxima esperança do basquetebol. Como afirma Birkenstein, prossegue a busca em prol do salvador da próxima geração (Birkenstein 489). Ambos perderam, contudo, a conta a atletas que desistiram. Refletindo acerca disto, o narrador questiona-se: “And just like everybody else, Indians need heroes to help them learn how to survive. But what happens when our heroes don't even know how to pay their bills?” (Alexie 49).

3.4. “Mine are the stories which can change (...) the world”: Tradição oral

A tradição oral ameríndia é infinitamente rica, abrangendo desde contos morais até à oratória, passando por histórias onde se narra a criação da tribo e lendas que glorificam

os feitos de alguns heróis. Estas narrativas, pujantes de imaginação, revelam-se de particular importância, pois preservam o património cultural da tribo, transmitem valores e estabelecem um sólido laço entre as diversas gerações (Zimmerman 140).

Na atualidade, cabe sobretudo aos escritores ameríndios, como Louise Erdrich, Charles Eastman, Paula Gunn Allen, Joy Harjo, N. Scott Momaday, Leslie Marmon Silko ou Sherman Alexie, entre outros, relevar questões importantes relacionadas com a realidade ameríndia contemporânea.

Thomas Builds-the-Fire constitui o profeta e o contador de histórias por excelência, tal como reconhecido na comunidade de Spokane — embora poucos membros tenham paciência para o escutar. Em “This Is What It Means To Say Phoenix, Arizona”, reflete acerca do seu dom e da importância que este apresenta:

‘We are all given one thing by which our lives are measured, one determination. Mine are the stories which can change or not change the world. It doesn’t matter which as long as I continue to tell the stories. My father, he died in Okinawa in World War II, died fighting for this country, which had tried to kill him for years. My mother, she died giving birth to me, died while I was still inside her. She pushed me out into the world with her last breath. I have no brothers or sisters. I have only my stories which came to me before I even had the words to speak. I learned a thousand stories before I took my first thousand steps. They are all I have. It’s all I can do. (Alexie 73)

Em minha opinião, a narrativa que, com mais nitidez, reflete a faceta de contador de histórias desta personagem é “The Trial of Thomas Builds-the-Fire”. Logo no início, revela-se que este ameríndio foi presente a tribunal por um motivo que nunca é explicitado, o que justifica a citação em epígrafe, extraída do romance póstumo de Franz Kafka, *Der Prozess* (1925): “Someone must have been telling lies about Joseph K., for without having done anything wrong he was arrested one fine morning” (Alexie 93). Em conversa informal, um agente do Bureau of Indian Affairs parece indiciar que o crime de Thomas é, ironicamente, o seu talento para usar a ficção de forma a relatar a verdade: “A storytelling fetish accompanied by an extreme need to tell the truth” (Alexie 93).

Efetivamente, a narrativa em análise é composta por três histórias encaixadas, cada uma delas reveladora da violência do processo de colonização. No primeiro conto, Thomas assume a identidade de um pónei, animalizando-se, para relatar o massacre de 800 destes cavalos, sob as ordens do coronel George Wright. A justificação que o militar apresentou para esta chacina, que durou várias horas e privou os ameríndios de uma fonte de riqueza, foi simplesmente a dificuldade de deslocar tantos animais e o risco de um estampido. O autor recorre a uma carta real, datada de 10 de setembro de 1858, e citada em parte, para ilustrar a atrocidade:

Under those circumstances, I determined to kill them all, save a few for service in the quartermaster's department and to replace broken-down animals. I deeply regretted killing these poor creatures, but a dire necessity drove me to it. This work of slaughter has been going on since 10 o'clock of yesterday, and will not be completed before this evening, and I shall march for the Coeur d'Alene Mission tomorrow. (Alexie 96-97)

Na segunda narrativa, também inspirada em factos históricos, e ocorrida em Spokane, Thomas relata como Qualchan, um ameríndio, foi iludido de forma a encontrar-se com o mesmo coronel. Ao apresentar-se no quartel, é feito prisioneiro e posteriormente condenado à forca, juntamente com seis ameríndios.

Por fim, na terceira história, durante o contrainterrogatório, Thomas assume a identidade de Wild Coyote, um jovem ameríndio de dezasseis anos, que juntamente com outros guerreiros ataca as tropas de Steptoe e dois soldados. Com base neste relato, o tribunal condena Thomas a prisão perpétua por “racially motivated murder” (Alexie 102).

Estas três narrativas relatam eventos do passado dos ameríndios em Spokane, para denunciarem as atrocidades cometidas pelos euro-americanos, durante a colonização. Ao invocar episódios raras vezes contados, Alexie restaura páginas importantes, que naturalmente embaraçam o júri branco. Para tanto, recorre com imaginação à personagem de Thomas, que personifica um pónei e assume a identidade de duas figuras históricas, Qualchan e Wild Coyote. Deste modo, consegue recuperar e reviver o passado do ponto de vista, normalmente obliterado, dos ameríndios. Trata-se de um desses raros casos em que a ficção torna mais real a própria história da nação, sobretudo quando esta foi

sistematicamente distorcida, negligenciada, eclipsada. Como explica Geoffrey Bennington: “(...) we undoubtedly find narration at the center of the nation: stories of national origins, myths of founding fathers, genealogies of heroes. At the origin of the nation, we find a story of the nation’s origin” (Bennington, 1990: 121).

O ato de contar e de ouvir histórias liga-se, naturalmente, à capacidade criativa de cada um. No texto “Imagining the Reservation”, a imaginação é posta ao serviço de uma causa maior, a da sobrevivência da comunidade, sobretudo em tempos mais difíceis, e a de proporcionar novos mitos para a vida ameríndia contemporânea. Como resume o narrador, numa espécie de lema: “Survival = Anger x Imagination. Imagination is the only weapon in the reservation” (Alexie 150). A criatividade constitui uma arma, tem o condão de libertar os ameríndios da pobreza, confinamento e vida desesperada no espaço limitado da reserva (Millard 97). Um excelente exemplo deste poder transparece no episódio em que os irmãos do narrador colorem as batatas para enganarem a limitação da sua dieta:

Listen: when I was young, living on the reservation, eating potatoes every day of my life, I imagined the potatoes grew larger, filled my stomach, reversed the emptiness. My sisters saved up a few quarters and bought food coloring. For weeks we ate red potatoes, green potatoes, blue potatoes. In the dark, “The Tonight Show” on the television, my father and I telling stories about the food we wanted most. We imagined oranges, Pepsi-Cola, chocolate, deer jerky. We imagined the salt on our skin could change the world. (Alexie 151)

Naturalmente, o ato de imaginar torna-se mais difícil quando se usa a língua inglesa, em vez do idioma nativo: “How can we imagine a new language when the language of the enemy keeps our dismembered tongues tied to his belt? How can we imagine a new alphabet, when the old jumps off billboards down into our stomachs?” (Alexie 152). Este mesmo problema é colocado por outros ameríndios, nomeadamente Joy Harjo que, aludindo ao linguicídio, afirma:

My frustration with the language, particularly the English language, stems from anger with the colonization process in which the English language was a vicious tool. The colonizers knew what they were doing when they tried to destroy tribal languages, and which, infuriatingly, they were successful at in many instances.

Language is culture, a resonant life form itself that acts on the people and the people on it. (Aull 99)

Como revela Harjo, a língua inglesa é essencialmente materialista e objetiva, ao passo que os idiomas tribais, em geral, se centram mais no sujeito e menos nos objetos, nos sentimentos e na realidade afetiva, nas abstrações e nos diversos cambiantes, perspetivando o mundo de uma forma mais próxima ao espiritual (Bruchac 24).

Em minha opinião, se a questão do linguicídio obrigou os escritores a recorrerem ao “idioma do inimigo”, não é menos verdade que tal constitui um desafio, a ultrapassar com imaginação e criatividade, apanágios de qualquer homem ou mulher de letras talentoso. O vasto manancial de obras ameríndias redigidas em língua inglesa prova, aliás, que isso é exequível. Também o recurso ao inglês permite abarcar um número de leitores mais vasto do que sucederia se um autor optasse por recorrer a um idioma tribal, com um universo reduzido de falantes.

3.5. “The ghost dance finally worked”: A ligação dos ameríndios à natureza

Do ponto de vista ecológico, a colonização constituiu um processo brutal, que alterou a paisagem, fauna e flora da América no Norte. Espécies como o bisonte, o lobo, o urso e o veado quase foram extintas; as ervas daninhas trazidas da Europa rapidamente se disseminaram; as queimadas e os cortes efetuados para alargar os terrenos aráveis reduziram a área florestal; pinheiros brancos, carvalhos e cedros tornaram-se raros; vários lagos e pântanos foram sujeitos a drenagem (Cronon 159-160).

Por contraste, ao longo de centenas de anos, os ameríndios haviam praticado uma economia de subsistência, retirando da natureza apenas o essencial para sobreviverem. Neste sentido, viam-se como guardiões da terra, respeitando os seus ciclos de fertilidade, para não exaurirem os recursos nem porem em causa a existência de espécies animais ou vegetais (Nabokov 70).

Mais ainda, a terra era vista como uma mãe, fértil, espiritual, carinhosa. Como afirmou um profeta ameríndio, Smohalla, perante o cultivo e atividade mineira: “Shall I take a knife and tear my mother’s bosom? (...) Shall I dig under her skin for bones? (...) How dare I cut my mother’s hair?” (Gill 1). Afirmações como esta são frequentes nos

discursos de ameríndios, revelando sempre uma forma diversa da euro-americana de perceber a natureza: partilha do território em vez de posse; usufruto e não saque; respeito e não lucro desenfreado.

Alexie reflete acerca das questões ambientais sobretudo no conto “Distances”, que prenuncia uma hecatombe, seguida de um mundo devastado. O texto inicia-se com uma citação escatológica, de Wovoka, profetizando a vinda do Grande Espírito e um dilúvio que submergirá os brancos e poupará os ameríndios. Ao mesmo tempo, divide os sobreviventes entre os ameríndios crentes e os infiéis. Neste contexto, o título do conto é significativo, pois marca precisamente a *distância* entre indivíduos de etnias diferentes e o destino que cada grupo terá.

O “incipit” comenta a citação, com Victor a culpar sarcasticamente os euro-americanos, representados por George Armstrong Custer, por toda a sorte de calamidades ambientais:

After this happened, after it began, I decided Custer could have, must have, pressed the button, cut down all the trees, opened up holes in the ozone, flooded the earth. Since most of the men died and most of the Indians lived, I decided only Custer could have done something that backward. Or maybe it was because the Ghost Dance finally worked. (Alexie 104)

No resto do conto, o narrador de primeira pessoa segue a profecia de Wovoka e divide os ameríndios entre os que residem na reserva, os Skins, e os que habitam na cidade, os Urbans. Estes últimos regressaram aos territórios indígenas depois da catástrofe, profundamente doentes: “The really sick ones look like they are five hundred years old. They look like they have lived forever; they look like they’ll die soon” (Alexie 105). De tal forma estão enfermos que o casamento entre Skins e Urbans está proibido pelo concelho tribal, pois estas uniões só geram pequenos monstros. Implicitamente, o narrador critica os ameríndios que se afastaram da sua cultura, tradição e comunidade, optando pelo modo de vida euro-americano, marcado pela tecnologia e materialismo.

O mundo pós-apocalíptico que Noah Chirapkin — note-se o simbolismo do nome próprio — relata aos seus conterrâneos é desprovido de tecnologia:

I rode for days and days but there were no cars moving, no planes, no bulldozers, no trees. I walked through a city that was empty, walked from one side to the other, and it took me a second. I just blinked my eyes and the city was gone, behind me. I found a single plant, a black flower, in the shadow of Little Falls Dam. It was forty years before I found another one, growing between the walls of an old house on the coast. (Alexie 106)

Como evitar este apocalipse? A resposta encontra-se num dos contos que melhor expressa, na obra, a ligação entre os ameríndios e o solo, “Jesus Christ’s Half-Brother Is Alive and Well On the Spokane Reservation”. O enredo centra-se numa enigmática criança, filho da alegada virgem Rosemary MorningDove e de Frank Many Horses. O menino nasceu por alturas do Natal, tal como Jesus e, por possuir um nome impronunciável, ficou conhecido simplesmente como James.

Como os pais do bebé faleceram, coube ao narrador tomar conta dele. Cedo a criança demonstra sinais do que é interpretado pelos médicos do hospital da reserva como um atraso no desenvolvimento: não caminha, não chora, nem fala. Quando começa finalmente a enunciar palavras, alguns anos após ter nascido, o menino tece no seu discurso uma antítese entre a natureza e a tecnologia: “He says the earth is our grandmother and that technology has become our mother and that they both hate each other. James tells the crowd that the river just a few yards from where we stand is all we ever need to believe in” (Alexie 129). Estas palavras advogam a necessidade de reconciliação entre o ser humano e o meio ambiente, parte do modo de vida, da história e da identidade ameríndias.

4. “Crazy mirrors”: Imagens disfóricas na construção da identidade

4.1. Alcoolismo e pobreza na base de estereótipos redutores

Para refletir acerca da identidade dos ameríndios, torna-se importante definir qual é a imagem que estes têm de si, a forma eufórica ou disfórica como se percebem. Neste âmbito, e sem incorrer em estereótipos, verifico que diversos escritores, como Joy Harjo, Leslie Marmon Silko ou Sherman Alexie, abordam ficcionalmente os problemas do alcoolismo, pobreza, desemprego e crime. Qualquer um destes flagelos, constituídos num

ciclo vicioso, contribui, por um lado, para minar a autoestima do grupo étnico e, por outro, para suscitar visões redutoras por parte dos restantes elementos do caleidoscópio multicultural.

O psiquiatra Edward Foulks associa o consumo de álcool nas tribos de todo o continente norte-americano aos diversos abusos da colonização:

Colonization of Native populations of North and South America over the past five centuries brought military conquest, infectious diseases, dislocation from land and livelihood, and social discrimination that persists to the present time. This combination of social and economic disenfranchisement, along with displacement from their lands of livelihood into enforced reservation life, has been persistently devastating to many Native American communities. It is in this context of destruction of hope and of a good and prosperous life that problems with substance abuse emerged. (Foulks 1119)

Os números revelam-se frios: entre os ameríndios, a taxa de alcoolismo e as mortes causados por esta doença são seis vezes superiores às de qualquer outro grupo étnico nos Estados Unidos da América (Foulks 1119). As páginas ficcionais de *The Lone Ranger and Tonto Fistfight in Heaven* não deixam de abordar estes problemas, a uma escala pessoal, familiar e comunitária, com um notável desassombro e algum humor. No conto “Because My Father Always Said He Was the Only Indian Who Saw Jimi Hendrix Play the ‘Star-Spangled Banner’ at Woodstock”, o protagonista recorda que foi gerado durante um episódio de embriaguez dos pais:

I was conceived during one of those drunken nights, half of me formed by my father’s whiskey sperm, the other half formed by my mother’s vodka egg. I was born a goofy reservation mixed drink, and my father needed me just as much as he needed every other kind of drink. (Alexie 27)

Na antologia, a história que melhor espelha o problema do alcoolismo é “Amusements”. Nesta, apresenta-se Dirty Joe, um ameríndio conhecido por visitar os bares, à hora do fecho, para escorropichar as bebidas que os clientes tinham deixado. Durante uma parada carnavalesca, o protagonista desmaia devido à embriaguez e torna-se

alvo de censura e chacota dos euro-americanos, como notam, embaraçados, Victor e a sua amiga Sadie: “We sat beside Dirty Joe and watched all the white tourists watch us, laugh, point a finger, their faces twisted with hate and disgust. I was afraid of all of them, wanted to hide behind my Indian teeth, the quick joke” (Alexie 55).

Victor sugere, então, sentarem Dirty Joe no carrossel. Esta proposta parece absurda, apenas compreensível como uma espécie de vingança dos restantes ameríndios para com o seu amigo que os envergonhava publicamente. Junta-se um grupo de trinta ou quarenta euro-americanos, observando o homem embriagado e o lamentável espetáculo que este proporciona, cabeceando e procurando equilibrar-se no cavalo de madeira. As reações dos participantes na folia carnavalesca ilustram e reforçam os preconceitos relativos aos ameríndios.

Após este episódio, parece-me significativo que Victor tenha observado o seu reflexo num espelho distorcido, desses que vulgarmente se encontram nas feiras, e pensado:

Crazy mirrors, I thought, the kind that distort your features, make you fatter, thinner, taller, shorter. The kind that make a white man remember he’s the master of ceremonies, barking about the Fat Lady, the Dog-Faced Boy, the Indian who offered up another Indian like some treaty. (Alexie 58)

Em meu entender, neste passo, o espelho simboliza a “dupla consciência” da personagem, no sentido em que o sociólogo afro-americano W. E. B. DuBois emprega a expressão, em *The Souls of Black Folk*. Victor conhece quer a autoimagem da sua etnia, quer a visão que o Outro tece desta (DuBois 15). O espelho que distorce o reflexo remete para o estereótipo que numerosos brancos possuem dos ameríndios, como embriagados e pobres, preguiçosos e sem objetivos, enfim, os vencidos de uma batalha que se prolonga há cinco séculos, nos campos, nos tribunais, no palco da história.

Como argumenta Homi Bhabha, os estereótipos são redutores, simplificam em excesso, para caricaturar, exacerbam a diferença para enfatizar os traços negativos do Outro, constituem um ato de agressão mental e verbal, inferiorizam e enfraquecem a autoestima do grupo e, por inerência, do indivíduo que nele se insere:

Stereotyping is not the setting up of a false image which becomes the scapegoat of discriminatory practices. It is a much more ambivalent text of projection and introjections, metaphoric and metonymic strategies, displacement, overdetermination, guilt, aggressivity; the masking and splitting of ‘official’ and phantasmatic knowledges to construct the positionalities and oppositionalities of racist discourse. (Bhabha 117)

O estereótipo, tal como ilustrado a seguir, contribui para gerar fraturas de ordem pessoal e social, galvanizando o racismo e a discriminação interétnica e, em última análise, prejudicando as tentativas para reconstruir a identidade de um grupo.

4.2. “I didn’t really fit the profile of the country”: Discriminação interétnica

Numerosos passos da obra em estudo remetem para a discriminação a que os ameríndios, vistos como minoria subjugada, estavam sujeitos. “Indian Education” é uma das narrativas que melhor documenta a trajetória do racismo que um ameríndio sofre, durante a infância e a juventude, épocas da vida marcantes e definidoras da personalidade. A história encontra-se dividida por anos de escolaridade, principiando no ensino básico e terminando no secundário. A propósito de cada um, apresenta um episódio marcante, geralmente associado ao racismo.

No primeiro ano, o narrador, Polatkin, é vítima de *bullying*, perpetrado por um colega, Frenchy SiJohn; no segundo, a professora escreve aos pais, ameaçando que ou lhe cortam as tranças, um dos símbolos da sua identidade como ameríndio, ou não pode regressar à escola; no terceiro, o seu desenho inocente de um indivíduo a urinar leva-o a ser castigado; no sétimo ano, quando uma jovem é violada pelo pai adotivo, também ele euro-americano, e a notícia surge nos jornais, os leitores assumem de imediato, erradamente, que o abusador era um membro da tribo; no nono ano, quando desmaia devido a diabetes, o professor precipita-se a concluir “What’s that boy been drinking? I know all about those Indian kids. They start drinking really young” (Alexie 178); no décimo-primeiro ano, quando a sua equipa de basquetebol, conhecida por Indians, perde, o jornal faz manchete com um jogo de palavras discriminatório: “Indians lose again” (Alexie 179).

Em suma, trata-se de pequenos incidentes que marcam e corroem a autoestima do jovem. A educação de um ameríndio constitui-se, então, como um ensino para a inferioridade, a inculcação de estereótipos, o castigo por ser quem é, a colagem de um rótulo que o esvazia das suas características individuais.

Também o conto “The Lone Ranger and Tonto Fistfight in Heaven”, um dos mais representativos, no tema e no estilo, da coletânea homónima, aborda esta temática. A narrativa arquitetada sobre uma dicotomia que separa os ameríndios e os euro-americanos, colocando-os em franca tensão. O título do conto evoca intertextualmente duas figuras de uma série popular da década de cinquenta: o Lone Ranger, um vingador branco, e Tonto, um ameríndio (Horton 83). Revela ainda que o protagonista e o deuteragonista romperam a sua antiga aliança e se digladiam, agora, com ferocidade. Neste âmbito, o termo “Heaven” adquire uma dimensão irónica, pois o oásis bíblico constitui um espaço de harmonia. Para além disso, remete para o conceito puritano das colónias como uma espécie de novo paraíso, concedido por Deus aos crentes, em troca da sua fidelidade, tal como argumentou John Winthrop, no discurso “A Model of Christian Charity”, lido a bordo do navio *Arbella*, em 1630 (Winthrop 10).

Na narrativa em análise, os ameríndios surgem representados sobretudo pelo protagonista, Victor, enquanto os euro-americanos aparecem sob a forma de múltiplas personagens, com destaque para o empregado do 7/11, a namorada branca de Victor, e um polícia em ronda noturna. A relação do protagonista com estes indivíduos é marcada pela tensão e desconfiança mútuas.

Numa noite quente, Victor desloca-se a uma loja de conveniência para comprar um gelado. Por ser ameríndio e pela hora tardia, é olhado com receio pelo funcionário, numa manifestação de preconceitos que não escapa ao narrador: “He knew this dark skin and long, black hair of mine was dangerous. I had potential” (Alexie 183).

A relação de Victor com a namorada, uma euro-americana, também enfermava dos mesmos preconceitos: “I don’t trust you”, afirma a jovem: “You get too angry” (Alexie 182). Frequentemente, as brigas resultavam em candeeiros feitos em cacos, gritos e agressões verbais. Mais uma vez, a namorada desenterra preconceitos, ao chamar-lhe estúpido e bêbedo. Victor reage a estas ofensas com os mesmos comportamentos de que é acusado, não se preocupando em transmitir uma imagem mais positiva de si: “I walked

through that relationship with an executioner's hood. Or, more appropriately, with war and paint and sharp arrows" (Alexie 185).

No conto, ocorre um terceiro momento de tensão, também ele marcado pela suspeita, quando Victor, após uma briga com a namorada conduz através de um bairro onde residem sobretudo brancos. Estranhando a sua presença naquela vizinhança, um agente da polícia não hesita em interpelá-lo:

'Well, you should be more careful where you drive,' the officer said. 'You're making people nervous. You don't fit the profile of the neighborhood.'

I wanted to tell him that I didn't really fit the profile of the country but I knew it would just get me into trouble. (Alexie 182-183)

Ao longo desta narrativa, a imagem negativa que o Outro apresenta gera em Victor uma atitude ora defensiva ora ofensiva, mas sempre em nítida tensão. Consequentemente, o protagonista acaba por reforçar o estereótipo ro-americano do ameríndio perigoso, agressivo ou inconfiável.

5. Considerações finais

The Lone Ranger and Tonto Fistfight in Heaven espelha com talento e acuidade, por vezes próxima do sarcasmo, os desafios sentidos pelos ameríndios e pela comunidade, dentro e fora da reserva de Spokane, no mundo atual. Os contos da antologia em estudo entretencem-se como numa manta de retalhos ameríndia, prolongando ou quebrando padrões. A narrativa breve constitui uma forma tradicional na ficção ameríndia, comum a autores como Leslie Marmon Silko, em *Storyteller* (1981), Louise Erdrich, em *Love Medicine* (1984) ou mesmo aos poemas em prosa de Joy Harjo (Nagel 21).

Em comum, as histórias da obra analisada contribuem para a revelação dos complexos mecanismos da identidade. Para tanto, o autor constrói personagens memoráveis, como o revoltado Victor, que procura um sentido de si; o contador de histórias Thomas Builds-the-Fire, que poucos escutam; ou o basquetebolista Julius Windmaker, agora um herói caído em desgraça. Não sendo estereótipos, pela profundidade e dilemas que enfrentam, não deixam de ecoar ficcionalmente numerosos

casos do mundo verídico, e de proporcionar aos leitores a visão de indivíduos típicos no seio da comunidade ameríndia.

Para além das personagens, Alexie tece histórias onde o alcoolismo, a pobreza e a discórdia são evidentes, mas também onde a procura da identidade, num mundo em rápida mudança, é nítida. Neste contexto, consegue inventar rituais inspirados nos antigos, como sucede no conto “A Drug Called Tradition”, ou mostrar como é possível erguer novos ídolos, em “The Only Traffic Signal on the Reservation Doesn’t Flash Red Anymore”, por exemplo. Criar mitos tem constituído, desde a antiguidade clássica, a tarefa dos poetas mais eloquentes — “mythón te rhéter” —, muitas vezes reescrevendo as histórias do passado (Jesi 16-18). Paralelamente, escritores como Alexie conseguem transmitir ao seu grupo, tribo ou povo, entre lágrimas ou risos, factos e ficções, algo de precioso: uma visão do Outro e um “sentido do nós”, eixos dinâmicos e fundamentais da identidade étnica norte-americana atual.

BIBLIOGRAFIA

- ALEXIE, Sherman. *The Lone Ranger and Tonto Fistfight in Heaven*. London: Vintage, 1997.
- AULL, Bill *et al.* “The Spectrum of Other Languages.” *The Spiral of Memory: Interviews*. Ed. Laura Coltelli. Ann Arbor: U of Michigan P, 1996. 99-110.
- BENNINGTON, Geoffrey. “Postal Politics and the Institution of the Nation.” *Nation and Narration*. Ed. Homi Bhabha. London: Routledge, 1990. 121-137.
- BHABHA, Homi. *The Location of Culture*. New York: Routledge, 1994.
- BIRKENSTEIN, Jeff. “‘Should I Stay or Should I Go?’ American Restlessness and the Short-Story Cycle.” *A Companion to the American Short Story*. Ed. Alfred Bendixen, and James Nagel. Malden: Wiley-Blackwell, 2010. 482-501.
- BIROU, Alain “Comunidade.” *Dicionário das Ciências Sociais*. Org. Alain Birou. Trad. Alexandre Gaspar. Lisboa: D. Quixote, 1976. 76.
- BRUCHAC, Joseph. “The Story of Our Survival: Interview with Joseph Bruchac.” *The Spiral of Memory: Interviews*. Ed. Laura Coltelli. Ann Arbor: U of Michigan P, 1996. 20-35.
- CRONON, William. *Changes in the Land: Indians, Colonists, and the Ecology of New England*. New York: Hill and Wang, 1995.

DAVIES, Wade, and Rich Claw. “The St Francis Mission Indians and the National Interscholastic Catholic Basketball Tournament, 1924-1941.” *Native Americans and Sport in North America: Other Peoples's Games*. Ed. C. Richard King. New York: Routledge, 2008. 76-94.

DENG, Francis. *War of Visions: Conflicts of Identities in the Sudan*. Washington: Brookings, 1995.

DUBOIS, W. E. B. *The Souls of Black Folk*. New York: Bantam Books, 1989.

ETZIONI, Amitai. *The Spirit of Community: The Reinvention of American Society*. New York: Touchstone, 1993.

FOULKES, Edward. “Alcohol Use among Native American Indians and Alaskan Natives.” *Substance Abuse: A Comprehensive Textbook*. 4th ed. Eds. Joyce H. Lowinson et al. Philadelphia: Lippincott Williams and Wilkins, 2005. 1119-1128.

FUCHS, Lawrence H. *The American Kaleidoscope: Race, Ethnicity and the Civic Culture*. Hanover: Wesleyan UP, 1995.

GILL, Sam D. *Mother Earth: An American Story*. Chicago: U of Chicago P, 1987.

GILLESPIE, Marie. *Television, Ethnicity, and Cultural Change*. New York: Routledge, 1995.

GLAZER, Nathan, and Daniel Moynihan. *Beyond The Melting Pot: The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians, and Irish of New York City*. Cambridge: MIT Press, 1995.

GONÇALVES, António Custódio. *Questões de Antropologia Social e Cultural*. Porto: Afrontamento, 1997.

GRAY, Richard. *A History of American Literature*. Malden: Blackwell, 2008.

HALL, Stuart. “Who Needs ‘Identity’?” *Questions of Cultural Identity*. Eds. Stuart Hall and Paul Du Gay. Thousand Oaks: Sage, 1996: 1-17.

HOBSBAWM, Eric. “Introduction: Inventing Traditions.” *The Invention of Tradition*. Eds. Eric Hobsbawm, and Terence Ranger. Cambridge: Cambridge UP. 1-14

HORTON, Andrew S. “Ken Kesey, John Updike and the Lone Ranger.” *Seasoned Authors for a New Season: The Search for Standards in Popular Writing*. Ed. Louis Filler. Bowling Green: Bowling Green UP, 1980. 83-90.

JESI, Furio. *O Mito*. Trad. de Lemos de Azevedo. Lisboa: Editorial Presença, 1977.

MILLARD, Kenneth. *Contemporary American Fiction*. Oxford: Oxford UP, 2000.

NABOKOV, Peter. “Living Beside Each Other.” *Native American Testimony: A Chronicle of*

Mancelos, João de – A Identidade Étnica Em *The Lone Ranger And Tonto Fistfight in Heaven*, de Sherman Alexie | 155-180

the Indian-White Relations from Prophecy to the Present, 1492-1992. Ed. Peter Nabokov. New York: Penguin Books, 1992. 68-72.

NAGEL, James. “The American Short Story Cycle.” *The Columbia Companion to the Twentieth-Century American Short Story*. Ed. Blanche H. Gelfant. New York: Columbia UP, 2000. 9-14.

PRATT, Christina. *An Encyclopedia of Shamanism*, Volume 2. New York: Rosen, 2007.

RUBY, Robert H., John A. Brown, and Cary C Collins. *A Guide to the Indian Tribes of the Pacific Northwest*. Norman: U of Oklahoma P, 2010.

WINTHROP, John. *The Journal of John Winthrop, 1630-1649*. Transcribed and modernized by Laetitia Yeandle. Harvard: Harvard UP, 1996.

ZIMMERMAN, Larry J., and Brian Leigh Molyneux. *Native North America*. Norman: U of Oklahoma P, 1996