A MOBILIDADE IDENTITÁRIA DO SOBRINHO DE IAUARETÊ: REPENSANDO ASSIMETRIAS CULTURAIS

Claudiana SOERENSEN*

- **RESUMO:** Noções e conceitos como atraso cultural, hegemonia, “tronco original”, matriz, “galhos secundários”, subalternidade, entre outros, permeiam as discussões sobre cultura e identidade e demarcam relações assimétricas de poder. A literatura, parte constitutiva dos processos cultural e identitário de uma nação, assimila essas relações e exemplifica, muitas vezes, tais conceitos. A partir de texto “Meu tio o Iauaretê”, de João Guimarães Rosa, analisa-se a transformação identitária da personagem e algumas das implicações culturais da narrativa.
- **PALAVRAS-CHAVE:** Identidade. “Meu tio o Iauaretê”. João Guimarães Rosa.

A estranheza dessa verdade deu para estarrecer de todo a gente. Aquilo que não havia, acontecia.
(ROSA, 2005, p.78).

As nossas literaturas latino-americanas, como também as da América do Norte, são basicamente galhos das metropolitanas. E se afastarmos os melindres do orgulho nacional, veremos que, apesar da autonomia que foram adquirindo em relação a estas, ainda são em parte reflexas.
(CANDIDO, 1989, p.151).

Disseminada, especialmente, em meio acadêmico, a noção de atraso cultural é cara às nações periféricas. Mas, a partir de quais parâmetros um país é atrasado em relação a outro? Quem define tais posições? Quem seria o maior representante cultural?

A taxonomia imposta à cultura é bastante antiga. Os impérios erigidos ao longo da história menosprezavam e submetiam os vencidos, classificando suas culturas como inferiores. A passagem do tempo acirrou tal concepção e o período de colonização e neocolonialismo asseverou a qualificação do modo de vida das populações, normalmente, apontando as metrópoles como hegemônicas, superiores, e as colônias como subdesenvolvidas, dependentes das “matrizes” econômica e culturalmente.

* Unioeste – Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Colegiado de Letras – Cascavel – PR – Brasil. 85819-110 – claudianasoerensen@gmail.com

Pensar, teorizar e analisar culturas são exercícios válidos às sociedades, porém, classificar culturas, elegendo uma como “original” e as demais como secundárias, “galhos” da árvore cultural foi e continua sendo, no mínimo, questionável.

Essas questões envolvem as forças capitalistas internacionais as quais ganham novo redimensionamento a partir do pós-Segunda Guerra Mundial e deslocam-se ainda mais na última década do século XX. O arrojo do centro produtivo e tecnológico redefine investimentos econômicos de grande monta em países considerados periféricos, afastados do centro europeu, e permite o trânsito incessante de pessoas que se “desterritorializam”. Interpretando o conceito de Deleuze e Guattari, o antropólogo indiano Arjun Appadurai (1994, p.319), professor universitário nos Estados Unidos, afirma que a desterritorialização diz respeito a imigrantes que deixam seus países e vão a outros em busca de melhores condições de vida. Pode ser aplicada, também, ao “[...] dinheiro e às finanças, uma vez que os administradores do dinheiro procuram os melhores mercados para os seus investimentos, independentes das fronteiras nacionais.” (APPADURAI, 1994, p.319).

A noção de “desterritorialização” humana e financeira e o questionamento acerca de quem ou o que é hegemônico esfacela o arquétipo de superioridade cultural e desloca o centro europeu – e depois o estadunidense – como a “raiz da árvore cultural”, aquela que fez, durante muitos séculos e décadas, os demais continentes e nações enxergarem-se e classificarem-se como “galhos secundários”. Porém, é explícito que existem povos que preferem ser considerados “galhos secundários” – dependentes – de uma cultura que acreditam ser o modelo do bom, do clássico e do hegemônico, a serem “sementes autóctones”, pertencentes a outra “flora cultural.”

Eneida Maria de Souza (2002, p.52) pontua que a “inadequação e o mal-estar na cultura brasileira causados pelo confronto entre a recepção e a atualização dos empréstimos estrangeiros constituem, inegavelmente, um dos pontos cruciais da problemática transcultural.” Mas será que esse mal-estar é próprio das nações colonizadas? Os colonizadores nunca passaram por empréstimos e atualizações? Eles nunca receberam nenhum impacto no processo de colonização de povos com cultura tão diversa à sua?

De acordo com a pesquisadora chilena Ana Pizarro (2010, p.2), em um primeiro momento, os teóricos da literatura afirmam que “dominação e submissão estabelecerão a ordem da cultura e ditarão o cânon da literatura que desembarca, mudando para a ilegitimidade as manifestações equivalentes das culturas originárias”. Porém, as novas perspectivas instauradas pelos Estudos Culturais – teóricos latino-americanos como Fernando Ortiz, Angel Rama, Walter Dignolo, Silviano Santiago – reinterpretam a literatura colonial abordando aspectos que evidenciam a influência do “subalterno” sobre o “metropolitano”. Segundo Pizarro (2010, p.4), os colonizadores tiveram de rever até mesmo seu cânon literário, pois a cultura diversa encontrada nas colônias fez surgir um

“[...] discurso diferenciado” dentro do cânon metropolitano: “a emergência de um *canon* colonial ao interior mesmo do *canon* peninsular [...] se situa ao mesmo tempo nos espaços emergentes de uma subjetividade literária outra”. Essa alteridade suscitada “no interior mesmo do *canon* metropolitano, organiza em seu desenvolvimento, um discurso diferenciado.”

No Brasil, as discussões sobre a dependência cultural são retomadas nos anos 1960 a 1980 de maneira mais intensificada que na década de 1920. Eneida de Souza (2002, p.53), em seu livro *Crítica cult*, cita texto de Silviano Santiago (1980), “Apesar de dependente, universal”, no qual afirma que “[...] a resposta cultural à dependência, longe de restringir o universo das trocas históricas, sociais e literárias, amplia o poder de força dos textos ditos colonizados”, fazendo menção ao movimento antropofágico brasileiro da década de 1920, que questionava os rótulos impostos à literatura brasileira como colonizada, “galho da metrópole.”

Para o teórico Silviano Santiago (1979a), durante muitas décadas, os estudiosos brasileiros interpretaram que os “indígenas perdem sua língua e seu sistema sagrado e recebem em troca o substituto europeu”, sendo aculturados pelo colonizador. Segundo o conceito de “aculturação” do indígena, o enfoque se direcionaria não para as inter-relações entre as culturas indígenas e europeias, mas para o modo como a elite colonial se apropria do pensamento europeu, adaptando-o ao lugar cultural – a América portuguesa – em que a presença indígena teria sido dizimada. Nesse contexto, os intelectuais locais tornaram-se “simulacros” dos europeus, querendo-se “mais e mais semelhantes ao original”, apagando sua possível originalidade indígena.

Se no entanto, tal era o desejo, no contato colonial, a separação pretendida não foi efetivada, pois, a exemplo dos códigos linguísticos e religiosos, o contato entre o ameríndio e o europeu provocou metamorfoses e aquisições em que “o elemento híbrido reina”, destruindo sistematicamente as “concepções de *pureza* e de *unidade*”, tornando-se o “entre-lugar” (SANTIAGO, 1979b, p.18). O autor, na década de 1970, teoriza a impossibilidade do silenciamento e da aculturação do indígena desejada pelo colonizador. Almejava compreender o lugar ocupado pelo discurso literário latino-americano em relação ao europeu não mais a partir da perspectiva de que o europeu seria a fonte e a influência dos textos latino-americanos, mas enfocando o modo como o discurso literário latino-americano reescrevia o “já-escrito”.

Santiago (1979b, p.12) pretende, inicialmente, observar os valores dos grupos em oposição, questionando concepções dicotômicas como inferior/superior e, até mesmo, considerando a possibilidade de inverter tais posicionamentos. Busca compreender a diferença cultural não como oposição, dependência ou relação de superioridade/inferioridade em relação ao Outro, mas como contato e diálogo produtivo no encontro

entre o pensamento crítico latino-americano e europeu, as identidades e o discurso, na limiaridade ou no “entre-lugar”, concebidas como híbridas, mescladas e paradoxais.

Nesse sentido, entendendo o indígena como personagem que soube resistir e interpor-se no processo de colonização, analisaremos o conto “Meu tio o Iauaretê”, de João Guimarães Rosa (1985), artífice emblemático da literatura brasileira. Alerta-se, para tanto, que não haverá diálogo com a crítica rosiana, pois a atenção será dada ao recorte proposto, conceitos e noções presentes nos estudos culturais.

A terceira margem, meu tio o Iauaretê

*Sou o culpado do que nem sei, de dor em aberto, no meu foro.
Soubesse – se as coisas fossem outras. E fui tomando idéia.*
(ROSA, 2005, p.80).

Um homem que vira onça? Uma onça em forma humana? Um índio branco? Um branco índio? Homem-onça-cristão? Mobilidade identitária e cultural? Quem é o sobrinho de Iauaretê? Essas e outras tantas questões perfazem uma trajetória insistente quando lemos o conto de João Guimarães Rosa.

Antes de iniciarmos, “Meu tio o Iauaretê” foi publicado pela primeira vez na *Revista Senhor*, em março de 1961, na edição de número 25. Anos depois, saiu na edição póstuma de *Estas estórias* (1969), mas que o próprio autor havia organizado. O trabalho com a linguagem foi o principal instrumento rosiano à criação literária; experimentação radical com as palavras: resgate de termos arcaicos, criação de neologismos, fuga de clichês, reconstrução da fala regional do interior de Minas Gerais, criando ritmos inesperados, inversões surpreendentes, imagens belas e “universais”.

Ao longo do conto de quase quarenta páginas, um “diálogo” se instaura somente com a fala do narrador-protagonista. A segunda pessoa é inferida pelas retomadas e respostas dadas pelo próprio narrador. Estabelece-se uma espécie de diálogo em um plano imaginário e/ou idealizado, no qual o “bugre”, cada vez mais bêbado, conta seus segredos e sua paixão.

Até a metade da narrativa, não sabemos qual é a identidade da personagem, que nos é desvendada quando ele indica que o suposto visitante nota suas fisionomias indígenas:

Ã-hã, por causa que eu tenho cabelo assim, olho miudinho... É. Pai meu, não. Ele era branco, homem índio não. A`pois, minha mãe era, ela muito boa. Caraó, não. Péua, minha mãe, gentio Tacunapéua, muito longe daqui. Caraó, não: carão muito medroso quage todos tinham medo da onça. Mãe minha chamava Mar`Iara Maria, bugra. (ROSA, 1985, p.180).

Mameluco etnicamente, percebemos que os traços culturais se adensam em um processo de transculturação, pois a fusão entre o homem branco e a mulher índia ocorre uma vez mais nos nomes “móveis” da personagem, os quais se transmutam conjuntamente à mudança de identidade:

Nhem? Ah, eu tenho todo nome. Nome meu minha mãe pôs: Bacuriquirepa. Breó, Beró, também. Pai meu me levou pra o missionário. Batizou, batizou. Nome de Tonico; bonito, será? Antonho de Eiesus... Depois me chamavam de Macuncozo, nome era de um sítio que era do outro dono, é – um sítio que chamam de Macuncozo... Agora, tenho nome nenhum, não careço. Nhô Nhuão Guede me chamava de Tonho Tigreiro. Nhô Nhuão Guede me trouxe pr’aqui, eu nhum, sozim. Não devia! Agora tenho nome mais não. (ROSA, 1985, p.181).

Pensando a mobilidade identitária de Tonho Tigreiro, trazemos como auxílio o teórico cultural jamaicano, Stuart Hall (2005, p.10), que postula três concepções de identidade: o sujeito do Iluminismo – “[...] indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades da razão, de consciência e de ação”; o sujeito sociológico – constituído na relação entre sociedade e o eu, ou seja, “[...] preenche o espaço entre o ‘interior’ e o ‘exterior’ – entre o mundo pessoal e o mundo público” (HALL, 2005, p.11); e, por último, o sujeito pós-moderno, um indivíduo que possui identidade móvel, não unificada e construída historicamente:

A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida em que [sic]os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente. (HALL, 2005, p.13).

Apesar de viver no sertão, com pouco contato com o Outro, Tonho Tigreiro é um exemplo de imbricamento de identidades, construídas social e historicamente, por meio dos discursos, instituições e práticas sociais. Sendo os discursos mutáveis, assim como as práticas e instituições, a identidade do Onceiro caminha em um labirinto de diferentes possibilidades. Nhô Nhuão Guede chama Tonho para “desonçar” a região. Com o passar do tempo, muitas onças mortas, e o encontro com Maria-Maria – “Vi aqueles olhos bonitos, olho amarelo, com as pintinhas pretas bubuiando bom [...]” – Tonho não quer mais matar onças e começa a identificar-se com elas. Diversas vezes no transcorrer da prosa rosiana, a personagem afirma: “Sou parente da onça” (ROSA, 1985, p.195); “onça é meu tio, jaguetê” (ROSA, 1985, p.172); “ela falava comigo, jaguanhém” (ROSA, 1985, p.174); “eu viro onça” (ROSA, 1985, p.184); “Eh, sei miar que nem filhote, onça vem desesperada” (ROSA, 1985, p.180). Já no final, contando sobre sua metamorfose e como atacou

a família de Seo Rauremiro, ele diz “eu oncei” (ROSA, 1985, p.194); “eu sou onça, não falei? – Axi. Não falei – eu viro onça? Onça grande, tubixaba. [...] Cê vem, me cheira: tenho catinga de onça?” (ROSA, 1985, p.197).

Nos dois trechos a seguir, é possível inferir a transformação de Antonho de Eiesus em onça, culminada pela raiva, o ódio e o sentimento de vingança.

Deu em mim uma raiva grande, vontade de matar tudo, cortar na unha, no dente... Urrei. Eh, eu – esturrei! No outro dia, cavalo branco tava estraçalhado meio comido, morto, eu ’manheci todo breado de sangue seco [...] Nhem? Fez mal não, gosto de cavalo não... Cavalo tava machucado na perna, prestava mais não [...] (ROSA, 1985, p.188).

Eu tava com fome, mas queria de-comer dele não – homem muito soberbo. [...] Uma hora deu aquele frio, frio, aquele, torceu minha perna... Eh, depois, não sei, não: acordei – eu tava na casa do veredeiro [Seu Rauremiro], era de manhã cedinho. Eu tava em barro de sangue, unhas todas vermelhas de sangue. Veredeiro tava mordido morto, mulher de veredeiro, as filhas, menino pequeno [...] (ROSA, 1985, p.196).

O processo de identificação é que define a identidade móvel do sujeito: “a abordagem discursiva vê a identificação como uma construção, com um processo nunca completado – como algo sempre ‘em processo’” (HALL, 2005, p.106), ou seja, o “reconhecer-se” com determinada identidade é crucial para a formação do sujeito. No caso do sobrinho de Iauaretê essa identidade é cindida em múltiplas possibilidades: como branco, acaba incorrendo contra os valores da religião judaico-cristã ao matar várias pessoas e levar ao matadouro outras tantas; como índio, endossa alguns valores do mundo branco; e, como animal, entra em confronto com a sua natureza humana, matando seus iguais.

Essa diversidade identitária do Onceiro se adapta nesse contexto intricado de identidade transitória do indivíduo? De acordo com Hall, a diferença¹ é parte fundamental para a construção das identidades. É por meio do diferente que as identidades multiplicam-se, transformam-se e não fora disso:

Isso implica o reconhecimento radicalmente perturbador de que é apenas por meio da relação com o Outro, da relação com aquilo que não é, com precisamente aquilo que falta, com aquilo que tem sido chamado de seu exterior constitutivo, que o significado “positivo” de qualquer termo – e, assim sua “identidade” – pode ser construído. (HALL, 2005, p.110).

¹ Desenvolvendo criticamente a teoria do signo saussuriano, Derrida criou o vocábulo *différance*. Não só para se contrapor ao termo francês *différence*, como também para complementá-lo. Trata-se de um trocadilho grafossonoro, porque essas palavras possuem grafias distintas e uma só pronúncia. O neologismo do filósofo deriva de *différer*, que tanto pode significar diferenciar quanto adiar. Diferenciar pressupõe a geometria dos corpos, espacialidade, pois o signo se explica pela configuração de seu contrário; adiar implica temporalidade, pois o signo também retarda continuamente a idéia de presença (TEIXEIRA, 1998).

Um dos nomes fornecidos pelo “sobrinho-do-Iauaretê”, Macuncozo, é repetido nos grunhidos da onça e explicado pelo próprio Guimarães Rosa, em carta a Haroldo de Campos, que seria de origem africana e uma tentativa de penitência e identificação com os negros assassinados, a maioria das vítimas do Macuncozo, “conscientemente, por ingênuo, primitiva astúcia? Inconscientemente, por culminação de um sentimento de remorso?” (ROSA apud CAMPOS, 1992, p.62).

Será que o Macuncozo sentia remorso ou era astucioso demais para ser pego pela cumplicidade com a onça? Ao narrar a morte de um jovem garoto e a tentativa de vingança frustrada do pai, o que o leva à morte, o Macuncozo revela não ter feito nada para salvar o progenitor desolado, mas chorou junto à família, talvez como uma maneira de agradecer e permanecer no local onde recebeu comida e bebida.

Eu achei o rastro, não falei, contei a ninguém não. Sitante não disse que a onça era dele? [...] Pé-de-Panela [a onça] rebentou o sitiante, rebentou a cabeça dele, enfiou cabelo dentro de miolo. Enterraram o sitiante junto com o menino pequeno filho dele, o que sobrava, eu fui lá, fui espiar. Me deram comida, cachaça, comida; eu também chorei junto. (ROSA, 1985, p.183).

A dubiedade entre a possível sensibilidade ou a dissimulação completa também é mostrada quando o índio se coloca como inocente, como alguém que nunca tirou a vida de ninguém. Estaria ele tentando não ser pego, ou teria matado quando, destituído de racionalidade, seguindo ao impulso animal – transformado em onça –, atacou instintivamente alguém? Ao negar que tenha matado, não são os preceitos cristãos – que teria de vir do pai branco – citados por ele que o impedem de matar, mas advêm da educação e astúcia da mãe índia.

[...] matei ninguém, não. Matei nunca, podia não, minha mãe falou pra eu não matar. Tinha medo do soldado. Eu não posso ser preso: minha mãe contou que eu posso ser preso não, se ficar preso eu morro – por causa que eu nasci em tempo de frio [...] (ROSA, 1985, p.186).

Com a ingestão de bebida, aparentemente trazida pelo visitante, porém, Tonho Tigreiro confessa a cumplicidade na morte de várias pessoas e assassinato de uma família inteira causada por ele mesmo. A primeira morte narrada é a de preto Bijibo, um esfomeado, que tinha “[...] alegria doida de comer, todo dia, todo dia, enchendo boca, enchendo barriga” (ROSA, 1985, p.190), enquanto sua parente – a onça – estava com fome: “Ã-hã, preto não era parente meu, não devia de ter querido vir comigo. Levei o preto pra a onça” (ROSA, 1985, p.191). E outras mortes se sucedem.

Chamado de “onceiro senvergonha” por Seo Rioporo, Tonho inventa que havia uma onça escondida na pirambeira. Quando o homem chegou na beirada, o sobrinho de Iauaretê o empurrou. Indagado se tinha matado o homem ele responde: “A’ pois, matei não. Ele inda tava vivo, quando caiu lá embaixo, quando onça

Porreteira começou a comer... Bom, bonito! Eh, p's, eh porá! Erê! Come esse, meu tio [...]” (ROSA, 1985, p.193). E assim, tramando armadilhas para conduzir seus desafetos próximos às onças, a personagem torna-se cúmplice de várias mortes.

João Guimarães Rosa mostra o diálogo existente entre culturas diferentes – índio e o branco – e, zoomorfizando “kafkamente” Tonho, torna tênue a linha entre a cultura e a natureza. O sobrinho de Iauaretê não pertence a nenhum mundo, não é homem e não é onça, não é branco e não é índio, mas a ambos, em uma interação paradoxal; o homem-onça é exemplo de transculturação.

O crítico literário e teórico cultural uruguaio Angel Rama (2001) formula a noção de *transculturação narrativa* ao estudar narrativas latino-americanas, citando como fundamentais autores que constituíam uma forma particular artística de resposta à crise da modernização acelerada e à integração forçada ao sistema mundial causada pelo desenvolvimento capitalista. Ele define como transculturadores Juan Rulfo, José Maria Arguedas, Gabriel Garcia Márquez e João Guimarães Rosa. Uma das principais características apontadas por Rama, para classificar Rosa como um escritor transculturador, foi o diálogo cultural entre estratos orais e eruditos brasileiros, e revalorização do espaço rural enquanto a maioria dos escritos atinha-se à cultura cosmopolita e cidadina.

O complexo e múltiplo quadro identitário de Bacuriquirepa-Breó-Beró-Tonho Onça-Matador-pergunta-e-resposta reabre a exigência de retomarmos os debates clássicos sobre o lugar da América Latina e da sua dinâmica de construção de formas políticas e culturais que se inscrevem no quadro dos processos limiares, aqueles que, como Walter Mignolo (2003) sugere, se articulam como discursos e práticas locais ou “histórias locais” ante “projetos globais”. Nessa dupla inscrição, que se escreve pela contradição entre hegemonia e contra-hegemonia, as questões culturais latino-americanas podem ser retomadas pelas forças interessadas em suprimir os conceitos de “galhos metropolitanos”, de subalternidade, de colonialidade.

Afinal, se pensarmos as relações de dependência, quem pode afirmar total autonomia em relação ao outro? Tecnologia, mão de obra, turismo, energia, alimentação, cultura, entre outros produtos, geram uma situação de dependência global. Nenhuma nação é autônoma em tudo. Alguns países têm relativa independência, mas, certamente, não prescindem de elementos externos. As trocas existem e se efetuam em maior ou menor grau. O cuidado que se deve ter é não tornar o nacional ou o estrangeiro como fundador, original, supremo ou insubstituível. O intercâmbio deve ser salutar, sobretudo quando se trata de produção e disseminação de culturas e saberes. Para Souza (2002, p.55)

O diálogo entre a cultura nacional e a estrangeira deverá ser realizado pela troca intersubjetiva de seus interlocutores, para que o intercâmbio cultural se processe de modo a não privilegiar um dos interlocutores. Desconstrói a idéia da anterioridade ou da posterioridade na produção dos saberes, por acreditar que estes participem de um contexto histórico comum, embora dotados de particularidades.

O homem-onça representa a mutação identitária e cultural do indivíduo. Móveis, abertas, múltiplas, cumulativas, “zoomórficas” a identidade, a cultura e a literatura se imbricam e inter-relacionam-se. Pensá-las, portanto, pressupõe “o aparecimento de criadores literários que constroem as pontes indispensáveis para resgatar as culturas regionais”, conforme Ángel Rama (2001, p.213). Se para um literato a revisitação de fontes primitivas e suas ressignificações a partir de contribuições modernizadas são operações artísticas, simplesmente é necessário repensar, pois “nelas está implícita uma prévia proposição cultural, resultado do conflito que toda uma coletividade está vivendo.” (RAMA, 2001, p.215).

Como proseia Rosa, lhe pergunto: “Sou homem, depois desse falimento? Sou o que não foi, o que vai ficar calado.”; “e, se, por um pouco, a gente fazia que esquecia, era só para se despertar de novo, de repente, com a memória, no passo de outros sobressaltos” (ROSA, 2005, p.80).

SOERENSEN, C. Identity mobility in the nephew of Iauaretê: rethinking cultural asymmetries. *Itinerários*, Araraquara, n.35, p.13-22, Jul./Dez., 2012.

■ **ABSTRACT:** *Notions and concepts such as cultural backwardness, hegemony, “original trunk”, matrix, “secondary branches”, subalternity, among others, permeate the discussions about culture and identity and establish asymmetrical power relationships. Literature, a constituent part of the cultural and identitary processes of a nation, assimilate such relationships and exemplifies, very often, such concepts. Starting from the text “Meu tio o Iauaretê”, by João Guimarães Rosa, one analyzes the identitary transformation of the character and some of the cultural implications of the narrative.*

■ **KEYWORDS:** *Identity. “Meu tio o Iauaretê. João Guimarães Rosa.*

Referências

APPADURAI, A. Disjunção e diferença na economia cultural global. In: FEATHERSTONE, M. (Org.). **Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1994. p.311-27.

CAMPOS, H. de. A linguagem do Iauaretê. In: _____. **Metalinguagem e outras metas**. São Paulo: Perspectiva, 1992.

CANDIDO, A. A educação pela noite & outros ensaios. In: _____. **Literatura e subdesenvolvimento**. São Paulo: Ática, 1989. p.140-62.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

MIGNOLO, W. Compreensão humana e interesses locais: o ocidentalismo e o argumento (latino-)americano. In: _____. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2003. p.181-238.

PIZARRO, A. **Palavra, literatura e cultura nas formações discursivas coloniais**. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/cdrom/pizarro/pizarro.pdf>>. Acesso em: 10 jun. 2010.

RAMA, A. Os processos de transculturação na narrativa latino-americana. In: AGUIAR, F.; VASCONCELOS, S. G. (Org.). **Ángel Rama: literatura e cultura na América Latina**. Tradução de Rachel La Corte dos Santos e Elza Gasparotto. São Paulo: EDUSP, 2001.

ROSA, J. G. A terceira margem do rio. In: _____. **Primeiras estórias**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

_____. Meu tio o Iauaretê. In: _____. **Estas estórias**. 3.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

SANTIAGO, S. Apesar de dependente, universal. In: _____. **Vale quanto pesa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

_____. **Por uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural**. São Paulo: Perspectiva, 1979a.

_____. O entre-lugar do discurso latino americano. In: _____. **Por uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural**. São Paulo: Perspectiva, 1979b. p.11-28.

SOUZA, E. M. de. O discurso crítico brasileiro. In: _____. **Crítica Cult**. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2002.

TEIXEIRA, I. Desconstrutivismo. **Cult: revista brasileira de cultura**, São Paulo, n.16, p.34-38, nov. 1998.

Recebido em: 15/01/2012

Aceito em: 18/12/2012