ELIS REGINA FERNANDES ALVES

OUTREMIZAÇÃO E REVIDE DE COLONIZADO E COLONIZADOR EM *THE NARRATIVE OF JACOBUS COETZEE*

Livros Grátis

http://www.livrosgratis.com.br

Milhares de livros grátis para download.

A meus pais e meus irmãos.
A meus amigos, em especial, à Nina.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Universidade Estadual de Maringá, em especial ao PLE (Programa de Pós-graduação em Letras), que me proporcionou a conclusão dessa dissertação;

Ao meu orientador, Professor Thomas Bonnici, por toda a orientação vigilante;

À minha família, pela crença em meu trabalho.

A meus amigos, em especial à Yony, pela paciência.

SUMÁRIO

CAPÍTULO I 7
INTRODUÇÃO 7
CAPÍTULO II 11
A OBRA LITERÁRIA DE J.M.COETZEE NO CONTEXTO DA PROBLEMÁTICA COLONIAL E DA POLÍTICA DO APARTHEID 11
2.1 A África do Sul e sua literatura 11
2.2 J.M.Coetzee: Vida, obra e crítica 15
2.3 Agumas considerações críticas sobre a obra de Coetzee 20
2.4 The Narrative of Jacobus Coetzee aos olhos da crítica internacional 24
2.5 A crítica literária sobre J.M.Coetzee no Brasil 29
2.6 Foco narrativo 32
CAPÍTULO III 34
TEORIA DA OUTREMIZAÇÃO E DO REVIDE 34
3.1 A dialética Outro/outro e a outremização 34
3.2 O binarismo 37
3.3 A formação do sujeito 45
3.3.1 A formação do sujeito pela ideologia 46
3.3.2 A formação do sujeito pela linguagem 47
3.3.3 A formação do sujeito pelo discurso 49
3.4 A outremização 54
3.5 O revide 61
CAPÍTULO IV 71
ANÁLISE DE *A A V A U Z* 71
4.1 Estatuto literário de TheNarrative of Jacobus Coetzee 71
4.2 Jacobus Coetzee e o processo de subjetificação do sujeito 77
4.3 Estratégias de outremização utilizadas por Jacobus Coetzee com os nativos 89
4.3.1 Os selvagens bosquímanos 90
4.3.2 Os nativos hotentotes domesticados 98
4.4 A outremização dos grandes namaqua 105
CAPÍTULO V 127
COLONIZADOS E COLONIZADOR: INTERVENÇÃO E REVIDE 127
5.1 O revide em The Narrative of Jacobus Coetzee 127
5.2 O revide dos servos hotentotes 131
5.3 O revide dos nativos namaqua 140
5.4 O revide do colonizador Jacobus Coetzee 146
CAPÍTULO VI 155
OUTREMIZAÇÃO E REVIDE NO DEPOIMENTO E NA PALESTRA 155
6.1 Análise do *e en* (Appendix: Deposition of Jacobus Coetzee, 1760) 155
6.2 Análise da *les* (*A e d*, 1951) como reescrita científica 165
CAPÍTULO VII 178
RESULTADOS E CONCLUSÃO 178
7.1 As três versões 178
7.2 Resultados 180
7.3 Perspectivas 185

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 187

RESUMO

Analisa-se a segunda novela de *s i n d s* (1974), do sul-africano J.M.Coetzee, intitulada *e e c s e ee*, à luz da teoria pós-colonial, com enfoque nas teorias da outremização e do revide. A novela narra, em três versões, a expedição do colonizador holandês Jacobus Coetzee às desconhecidas terras do interior da África do Sul, no século XVIII. A análise das diferenças entre as três versões sobre os mesmos fatos revela que cada um escreve impregnado por diferentes ideologias, imputando, assim, subjetividade e, conseqüentemente, ficcionalidade aos eventos históricos narrados. A teoria da outremização revela as estratégias utilizadas para outremizar os sujeitos coloniais, o uso de estereótipos degradantes para subjugá-los e justificar a usurpação das terras. A teoria do revide revela o modo como os sujeitos coloniais revidam, através da mímica, da paródia, da cortesia dissimulada, sem violência, em oposição à maneira como o europeu vinga-se ao ser descentralizado, utilizando meios violentos para reassumir a posição de sujeito perdida em favor dos sujeitos coloniais. Conclui-se que os sujeitos coloniais eram autônomos antes da chegada do europeu, que os objetifica, que modifica drasticamente a realidade local. Nota-se também que para o colonizador, a própria descentralização é inaceitável, por isso ele revida violentamente ao perder a posição de sujeito. O desastre permeia todos os encontros coloniais.

Palavras-chave: Outremização; revide; J.M.Coetzee, descentralização, literatura da África do Sul.

ABSTRACT

An analysis of the second part of *s i n d s* (1974), by South African author J.M. Coetzee, called *e e c s e ee*, is provided by post-colonial theory, focusing on the theory of alterity and intervention. In its three versions the novella narrates the fictional expedition of Jacobus Coetzee, a Dutch farmer and explorer, to the unknown hinterland of 18th century South Africa. An analysis of the three versions on the same event reveals that each one has been written from different ideologies underpinning subjectivity and ficcionality in the narrated historical events. The alterity theory reveals the strategies used to other the colonized subjects and the degrading stereotypes employed to subject the colonized and usurp their land. The intervention theory reveals the manner the colonial subjects react through mimicry, parody and sly civility, albeit without violence, against the European colonizer. So that he may reinstate himself in the position of subject, the latter's reaction on being decentralized is always limited to violence and vengeance. Results show that the colonial subjects were indeed autonomous before the arrival of Europeans who objectified them and drastically changed their lives and their environment. Moreover, the violence used by the colonizers shows their radical refusal of decentralization and the loss of their subject status. Colonial encounters always smack of tragedy.

Key words: alterity; intervention; J. M. Coetzee; decentralization; literature of South Africa.

CAPÍTULO I

INTRODUÇÃO

O pós-colonialismo é, atualmente, um termo utilizado para descrever toda a cultura produzida desde o início da colonização até os dias de hoje (Ashcroft et. al., 1998). A teoria pós-colonial, aplicada na literatura, portanto, analisa a literatura produzida pelos povos colonizados desde antes do período de independência, e as influências que o processo colonial trouxe para tais regiões e povos colonizados.

A abrangência da teoria pós-colonial faz com que sua aplicação se dê em contextos muito variados, desde a observação dos efeitos da colonização na política, até na arte, na religião, nas relações sociais, na cultura enfim. Sistematizada nos anos 70, a crítica pós-colonial centra-se na compreensão do imperialismo e os efeitos provocados nos povos colonizados através da análise de diversos aspectos culturais e, dentre eles, o literário, que envolve a produção literária de sujeitos coloniais em contexto de colonização ou de pós-colonização.

No início, a produção literária das colônias era realizada por viajantes, administradores, soldados e suas esposas, pelos representantes da colônia. Tais textos pautavam-se, basicamente, na descrição da colônia, do ambiente físico, dos costumes indígenas, mas com clara subjetividade de seus escritores que acabavam, quase sempre, denotando no discurso a ideologia colonizadora européia que depreciava os costumes locais. Em um segundo momento a literatura produzida nas colônias era supervisionada pela metrópole, sendo produzida por sujeitos coloniais que haviam sido educados na metrópole e que utilizavam a língua européia, acabando por reproduzir, também, a ideologia do império. Um terceiro tipo de produção literária foi aquele produzido por sujeitos coloniais que afastarem-se dos padrões e da ideologia ditados pela metrópole, o que acabou por iniciar um novo tipo de literatura pós-colonial, na medida em que buscava denunciar os problemas decorrentes da colonização.

É nesse terceiro tipo de literatura pós-colonial que se enquadra a novela analisada nesse trabalho, *e e c s e ee* (1974), do sul-africano J.M.Coetzee. A novela enfoca a época da colonização holandesa à África do Sul, mais precisamente, o ano de 1760. Tal obra ficcional tenta realizar o levantamento de três

versões, também fictícias, a respeito de um mesmo fato, a saber, a viagem realizada pelo explorador holandês Jacobus Coetzee ao então desconhecido interior da África do Sul. A novela constitui-se, portanto, de três relatos: o *e* (narrativa principal), narrado pelo protagonista Jacobus Coetzee; o *e en* , depoimento oficial ditado por

domínio branco em relação aos povos colonizados, bem como a arrogância do homem europeu e seu sentimento de superioridade, ficam evidentes. Ainda pouco analisada pela crítica, a novela *e e c s e ee* oferece um panorama da colonização holandesa à África do Sul no século XVIII. Diante disso, justifica-se o uso da teoria pós-colonial, que há mais de cinqüenta anos vem iluminando diversos aspectos componentes do contexto literário colonial e pós-colonial, buscando a compreensão da literatura que reflete e critica as condições reais das nações colonizadas e dominadas pelas metrópoles que intentaram as invasões coloniais.

A abrangência da teoria pós-colonial permite a observação da maneira como os colonizados foram outremizados, assim como a verificação das estratégias de colonização utilizadas pelos colonizadores e do binômio Outro/outro que cerceiam a relação entre sujeitos colonizadores e colonizados. A obra a ser analisada permite a observação de tais fatores e revela, ainda, a diferença nos três relatos sobre a mesma expedição do protagonista Jacobus Coetzee: o primeiro, feito por ele, que descreve apenas aspectos pessoais da expedição, sem menção a descobertas, bem como o revide realizado na segunda expedição; o segundo contado por um (fictício) descendente seu, que o caracteriza como um valente desbravador; e o terceiro que se constitui como um depoimento oficial da expedição e que relata apenas as descobertas. A teoria pós-colonial ajuda a elucidar as razões de tais discrepâncias entre os relatos.

A teoria pós-colonial aplica-se nesse caso para elucidar as estratégias utilizadas pelo colonizador para relegar o sujeito colonial à alteridade, para conseguir o domínio das terras e de suas riquezas naturais. Questões como o binarismo inerente à raça branca que imputam ao sujeito colonial o estereótipo de inferior por que negro, bem como a mentalidade capitalista que motivava as invasões podem ser aplicadas a *e e c s e ee* para que se entenda como funcionava a empreitada colonial. Os efeitos trazidos pela colonização também são passíveis de observação pela teoria pós-colonial, que vê a literatura pós-colonial como reflexo desses efeitos, como meio utilizado para evidenciar as estratégias de colonização utilizadas pelos colonizadores europeus.

A outremização e o revide são as teorias que alicerçam esse trabalho, que se divide em sete capítulos. O primeiro trata-se da introdução. O segundo delimita o cenário literário da África do Sul e, dentro dele, o escritor sul-africano J.M.Coetzee e considerações críticas internacionais e nacionais a seu respeito e a respeito de suas obras, com enfoque especial na novela *e e c s e ee*. Parar tanto, a

pesquisa realizada será, basicamente, de fontes on-line, haja vista o material a esse respeito ser ainda escasso, tanto no Brasil, como no exterior.

O terceiro capítulo tratará das teorias que alicerçam essa obra, a saber: a outremização e o revide. Para isso, faz-se necessária a recuperação de toda a base da teoria pós-colonial, desde a formação do sujeito colonial, até o binarismo, para que se chegue às estratégias de outremização empregadas para relegar o sujeito colonial à alteridade. Em relação ao revide, buscar-se-á o levantamento dos diversos meios empregados por colonizador e colonizado para o revide, para a resistência. Autores como Ashcroft et. al (1998), Bhabha (1998), Todorov (1999), Loomba (1998), Pratt (1999), entre outros serão utilizados para que entendamos como funcionam tais teorias.

O quarto capítulo tratará da aplicação da teoria da outremização na novela, observando, inicialmente o estatuto literário da obra, para depois entender o processo de subjetificação de colonizador e colonizados e as estratégias de outremização empregadas na caracterização dos sujeitos coloniais.

O quinto capítulo tratará da aplicação da teoria do revide na novela, observando como colonizador e colonizados agem ao revidar. No capítulo seguinte, o sexto, analisaremos as discrepâncias entre as três diferentes versões sobre o mesmo fato que compõem a obra: *e , e en* e *es* , entendendo o porquê de tais diferenças. Por fim, o capítulo sétimo trata-se das conclusões e dos resultados obtidos com essa pesquisa.

Como o texto da novela *e e c s4 4 e s*

CAPÍTULO II

A OBRA LITERÁRIA DE J.M.COETZEE NO CONTEXTO DA PROBLEMÁTICA COLONIAL E DA POLÍTICA DO *APARTHEID*

2.1 A ÁFRICA DO SUL E SUA LITERATURA

A África do Sul é um dos mais desenvolvidos países de todo o continente africano, composta por maioria negra e diversas outras raças, bem como por diversos idiomas oficiais, devido a seus muitos grupos étnicos e à sua colonização européia.

Os primeiros europeus a chegarem à África do Sul foram os portugueses, em 1487, quando da ida para as Índias ocidentais, Bartolomeu Dias contornava o Cabo da Boa Esperança. Os portugueses não foram, porém, os colonizadores do país, pois se interessavam apenas pela localização geográfica da África do Sul, ponto estratégico de abastecimento dos navios que rumavam para a Índia.

O mesmo ocorreu quando lá chegaram os holandeses, no século XVII. Porém, para garantir os suprimentos dos navios com frutas, vegetais, água doce, os holandeses trouxeram colonos de seu país, para cuidar de fazendas (Oliver e Fage, 1975, p. 163). Assim iniciou-se a colonização da África do Sul, que atraiu, além de holandeses calvinistas, alemães calvinistas e, em 1688, franceses calvinistas que fugiam da perseguição religiosa de Luís XIV (THE DUTCH..., on-line, 2006). Portanto, os holandeses, chamados bôeres ou africânderes, estabeleceram-se e expandiram-se pelo interior da África do Sul, desenvolvendo uma língua própria, o africâner (ALMANAQUE ABRIL, 2000).

Durante as guerras napoleônicas, os britânicos conseguem tomar o Cabo da Boa Esperança dos holandeses, como parte do Tratado de Viena, que havia concedido bons territórios, boas rotas mercantilistas ao Reino Unido (Lane, 1978). Inicialmente, os britânicos também utilizaram a Cidade do Cabo apenas por sua localização estratégica na rota às Índias. Porém, para não perder o local para a Holanda, cinco mil imigrantes britânicos foram persuadidos a estabelecerem-se na nova colônia.

Com a abolição dos escravos em 1834 pelo governo britânico, os holandeses perderam a força que lhes restava, pois desde o início de sua colonização se utilizavam de mão-de-obra escrava. Iniciaram, então, em 1836, a "Grande Jornada" (*e ec*). Adentraram no interior e, após vencer lutas contra povos bantos, fundaram duas repúblicas, *ns* e *s L e n e*, que foram reconhecidas como independentes pelo governo britânico entre 1852 e 1854 (Lane, 1878).

Dentro da história da África do Sul, importa destacar a questão da política segregacionista do *e* que, apesar de não ser enfocada em *e e c s e ee*, é o contexto de escrita dessa e de muitas outras obras de Coetzee. O *e* foi a exacerbação dos pressupostos filosóficos que permearam a colonização holandesa na África do Sul, que, em sua essência, já imputava a outremização e a segregação aos negros, como o

A literatura da África do Sul reflete as condições sociais e políticas do país. A transição da condição de sociedade colonial para pós-colonial é marcada na escrita dos primeiros escritores europeus ou sul-africanos filhos de europeus a escreverem no país e sobre o país.

Considera-se que *e y n A c n* , (1883) de Olive Schreiner (1855-1920), sul-africana, filha de ingleses, seja o primeiro romance sul-africano a tentar afirmar uma identidade literária independente no país colonizado (Clingman, 1994). Após esse passo inicial, o romance começou a expandir-se na África do Sul. Bastante expressivos foram os romances *n i n s nes* (1885) e *A n e n* (1887), do inglês H.Rider Haggard (1856-1925). Eram escritos especificamente para meninos, de forma a iniciá-los nos ritos da virilidade européia e do império.

Schreiner havia tratado de seus personagens negros como membros silenciosos de uma paisagem que regia o destino na África do Sul, temática invocada posteriormente por muitos autores. Perceval Gibbon (1879-1926), do País de Gales, trata da presença de negros e brancos em um enfoque sobre o preconceito racial em *e d n* (1911), mas seu texto é ambíguo, pois contém traços do preconceito que ele critica.

Outro autor a tratar da relação negro/branco é William Plomer (1903-1973), sul-africano, filho de europeus, que, em *i e* (1926), enfoca a miscigenação numa história de amor interracial, mas também cria um texto um tanto quanto subversivo, na medida em que oferece a miscigenação como a solução para os problemas raciais do país (Clingman, 1994). Também foi a miscigenação o enfoque de Sarah Gertrude Millin (1889-1962), sul-africana, filha de europeus, em *d s e c id en* (1924).

Um interessante romance sobre a miscigenação é *e n de* (1948), de Peter Abrahams (1919-), ele mesmo um sul-africano "miscigenado". O romance trata da história de um herói negro, que recebe educação no exterior e volta à sua vila sul-africana, tentando implantar idéias de reforma e igualdade que não são aceitas pelos brancos. O tema da miscigenação tem continuidade em autores como Dan Jacobson (1929-), sul-africano filho de europeus, em *e dence L e* (1960); em Nadine Gordimer (1923-), sul-africana de ascendência européia, em *cc s n L n* (1963) e *y n s y* (1990) e em Lewis Nkosi (1936-), sul-africano negro, em *n ds* (1986). Nesses romances mais recentes, o enfoque que se dá à miscigenação não é tão negativo quanto já foi e há certo tom de esperança (Clingman, 1994).

Acredita-se que o primeiro romance (com real extensão de romance) em inglês, escrito por um sul-africano negro foi *d* (escrito em 1919, mas publicado em 1930), de Sol T. Plaatje (1876-1932), nascido no Estado Livre de Orange. Entre os escritores brancos da primeira metade do século XX, a passagem do ambiente rural para o urbano é um tema recorrente. Foi o que enfocou Douglas Blackbur (1857-1929) em *A e e* (1903) e Pauline Smith (1882-1959), em *e e d e* (1926), entre outros.

Um escritor bastante significativo da África do Sul é Alan Paton (1903-1988), cujo romance *y e e e d n y* (1948) trata da crise da cultura negra no ambiente urbano. A dicotomia rural/urbano também seria enfocada em 1958 em *A d n e s*, de Nadine Gordimer.

Um tipo de romance que tem sua própria história na África do Sul é o romance político. Muitos foram e são os escritores a tratar dos problemas políticos do país. Laurens van der Post (1906-1996), sul-africano branco, em *n nce* (1934) investiga os problemas de seu tempo. Mas foi após o episódio do massacre de Sharpeville, em 1960, em que a polícia matou mais de 67 negros que participavam de uma manifestação contra o governo do apartheid, que os romances passaram a inspecionar com mais acuidade a questão política do país. Dessa época são os romances: *e ency* (1964), de Richard Rive (1931-1989); *e L e e s d* (1966), de Nadine Gordimer; *n es ce* (1969), de Jack Cope (1913-1991); *e y e n y* (1969), de C.J.Driver (1941-); *A e n* (1969), de Mary Benson (1919-2000); *e ne n y* (1967) e *n e e s ns n d* (1972), de Alex La Guma (1925-1985). Tais escritores começam a focalizar a censura política, pois eles mesmos eram "especialmente" censurados devido ao longo alcance de seus livros entre o público e à temática de seus escritos (Clingman, 1994).

Os acontecimentos políticos dos anos 70, como o Movimento da Consciência negra e a Revolta de Soweto, tornam inevitável a exploração de temas políticos nos romances. É o que faz o sul-africano branco André Brink (1935-) em *s n* (1978) e *A y e e s n* (1979); bem como Sipho Sepamba (1932-) em *e s s ne* (1979) e *A de n e n d* (1981); e Mbulelo Mzamane (1948-), em *: e es e ne* (1980) e *e d en s e* (1982). Muitos desses romances tentam estabelecer não só aspectos individuais, mas o senso coletivo de uma identidade negra (Clingman, 1994). É o que fez com perícia Mogane Serote (1944-), em *e y s d* (1981), romance no qual

Explorou através do olho do poeta a fragmentação desesperada da experiência cotidiana dos negros na África do Sul, bem como ordenando uma resistência heróica.

estudou em escolas católicas inglesas. Posteriormente Coetzee diplomou-se em Matemática e Língua Inglesa pela Universidade da Cidade do Cabo.

Como discordava da política do *e d* da África do Sul e o governo sul-africano era avesso a qualquer oposição, Coetzee buscava um lugar menos provinciano para desenvolver as suas aptidões. Assim, em 1962 Coetzee mudou-se para Londres, onde trabalhou como programador de computadores para a IBM. É em bibliotecas de Londres que Coetzee inicia suas pesquisas literárias, que o levariam a alcançar o título de M.A. (Master of Arts) pela Universidade da Cidade do Cabo, com uma tese sobre Ford Madox Ford (1872-1939) (Attwell, 1994, p. 258).

Entretanto, Coetzee não volta à África do Sul. Continua trabalhando na Inglaterra, na área de computação. Em 1963 casa-se com Phillipa Jubber (1939-1991), de quem se divorciou em 1980 e com quem teve dois filhos: Nicolas (1966-1989) e Gisela (1968-).

Em 1965 Coetzee vai para os Estados Unidos, onde, em 1969, fez seu doutorado pela Universidade do Texas, estudando a obra de Samuel Beckett (1906-1969), adquirindo o título de Ph.D. em Inglês, Lingüística e Línguas Germânicas, época que influenciou sua carreira como romancista (BIOGRAPHY, on-line, 2005.). Foi professor da Universidade Estadual de Nova Iorque, em Búfalo, de 1968 a 1971, quando teve seu *een c d* negado pelo governo, acredita-se, por ter participado de protestos contra a intervenção norte-americana no Vietnã.

Por não ter conseguido o visto permanente para viver nos Estados Unidos, em 1972 Coetzee retorna à África do Sul e dá aulas como professor de Língua Inglesa na Universidade da Cidade do Cabo de 1982 até 2000, mas sempre atuou como professor convidado em universidades dos Estados Unidos. Entre 1984 e 1986 voltou a trabalhar na SUNY (Universidade Estadual de Nova Iorque); de 1986 a 1989, na Universidade John Hopkins; em 1991 na Universidade de Harvard; e ainda lecionou por períodos na Universidade Stanford e na Universidade de Chicago.

Depois de aposentar-se, Coetzee mudou-se para a Austrália, onde tem uma posição honorária na Universidade de Adelaide. Foi dois anos após seu retorno à África do Sul, em 1974, que ele publicou seu primeiro romance: *s l n ds*. Todavia, parece que

> O primeiro romance de Coetzee, *s i n d s*, não recebeu muita atenção da crítica internacional. Isto pode ter sido mais devido ao fato de que ele publicou na África do Sul do que pelo conteúdo de seu trabalho.
>
> [Coetzee's first novel *s i n d s* did not receive a lot of international critical attention. This may have been due more to the fact that he published in South Africa than to the content of his work (INTRODUCTION, on-line, 2006).]

Depois disso, Coetzee passou a publicar seus livros na Europa ou nos Estados Unidos. Seus livros de ficção são *s i n d s* (1974), o qual parece ter sido publicado no Brasil pela Editora Best Seller com o título *e d e s*, em 1998, porém, por ter sua edição esgotada e por não terem sido encontradas maiores informações a seu respeito, não foi possível confirmar se o livro em questão corresponde à tradução de *s i n d s*, por isso utilizaremos o livro em sua publicação original, em inglês; *n e e e n y* (1977), no Brasil, *c d s*, publicado pela Editora Best Seller em 1996; *n e ns* (1980), publicado no Brasil como *A es e d s á s*, pela Companhia das Letras, com reedição em 2006, com tradução de José Rubens Siqueira; *L e n d es c e i* (1983), no Brasil, *V d e c de c e i*, publicado pela Companhia das Letras, em 2003, com tradução de José Rubens Siqueira, *e* (1986); *A e n* (1990); *e s e e e s* (1994), publicado no Brasil como *es e de e e s* , pela Companhia das Letras, em 2003, com tradução de Luiz Roberto Mendes Gonçalves; *s ce* (1999), no Brasil, *es n* , publicado em 2000 pela Companhia das Letras, com tradução de José Rubens Siqueira; *e L es An is* (1999), no Brasil, *A d d s n s*, publicado pela Companhia das Letras em 2002, com tradução de José Rubens Siqueira; *i e s e ii : Less ns* (2003), no Brasil, *i e s e ii ies s*, pela Companhia das Letras, em 2004, com tradução de José Rubens Siqueira; *i n* (2005), sem tradução até esse momento.

Dentre as obras de não-ficção, destacam-se:

A L n d A : A A c n e de (1986); *e n : n e i e Le e s n A c* (1988); *i n e n : ss ys n d n e e s* (1992); *n ense: A dy L e y ens s* (1996); *n e es: L e y ss ys* 1986-1999 (2001).

Além disso, escreveu ainda dois livros de memórias ficcionalizadas:

: *cenes nc i L e* (2002), no Brasil, *en de*, publicado pela Companhia das Letras em 2005, com tradução de José Rubens Siqueira; *y d:*

cenes nc L e (1997), no Brasil *en s de* , pela Editora Best Seller, em 1998, com tradução de Luiz Roberto Mendes Gonçalves.

Coetzee fez ainda a tradução de poemas holandeses: *L nsc e e s: e y e e e nds* (2004).

A partir da publicação de *n e e e c n y* (1977) Coetzee começa a ter seu nome disseminado pelo mundo, pois ganhou o *A e*, principal prêmio sul-africano. O romance enfoca conflitos raciais e a deterioração mental dos nativos sul-africanos. É a narrativa em primeira pessoa de Magda, uma sul-africana branca que vive com o pai e servos em uma distante fazenda na África do Sul. Trata-se da representação do fluxo de consciência de Magda, que serve de enfermeira ao pai, até sua morte, e busca aproximação com os criados negros (Attwell, 1994, p. 259).

É, porém, no ano de 1980 que Coetzee torna-se conhecido mundialmente, com *n e ns*, que narra a história de um torturador, Coronel Joll, que é enviado a uma área rural para reprimir a suposta invasão de territórios por tribos nativas. Esse romance lhe rendeu três prêmios: Em 1980, o *en e s A ency A L e y e A A c*); no mesmo ano o *es c e e*; em 1981, o *e ey e e e*.

De acordo com Robert McCrum *n e ns* é

enfocando aspectos pós-coloniais na relação de Cruso e Friday. *e* recebeu o *e s le e* em 1987.

Em *A e n* (1990) Coetzee volta a enfocar, especificamente, a África do Sul. Trata-se da história de Elizabeth Curren, uma mulher branca que está morrendo de câncer e que percebe sua cumplicidade na manutenção do regime do *e d* na África do Sul. O autor ganhou o *n d y ess e e* pelo romance.

Em *e s e e e s* urg (1994), Coetzee "re"imagina a vida de Dostoievsky no século XIX na Rússia e recebe o *s es n e n n l c n e*.

Coetzee surpreende a crítica e o público ao ser o primeiro escritor a receber o segundo *e e*. Dessa vez é por *s ce* (1999), romance que volta a ter como contexto a África do Sul, dessa vez no período pós- *e d*. De acordo com David Mehegan, do *s n l e*, *s ce* vendeu mais de 200.000 cópias nos Estados Unidos (on-line, 2006). Esse romance também rendeu a Coetzee o *n e l e s e*. É a história de David Lurie, professor universitário que é demitido por ter se envolvido com Melanie, uma aluna de Literatura. Ele se muda para a fazenda de sua filha lésbica, Lucy, que é violentada por três homens negros. Esse romance trata de problemas da África do Sul, como a divisão racial, os crimes, o estupro, a falta de proteção policial (WRITINGS, on-line, 2005).

e L es An ls (1999) foi originalmente proferido como uma palestra na Universidade de Princeton. É uma palestra ficcionalizada sobre os direitos dos animais, proferida pela (ficcional) romancista Elizabeth Costello. *e L es An ls* foi posteriormente incorporado ao romance *l e s e ll : Less ns* (2003), que enfoca várias palestras de Elizabeth sobre temas diversos, e nos esclarece mais sobre essa personagem. Sobre esse último romance, Sylvia Colombo afirma que "Nas palavras do autor, o livro não é um romance, mas sim 'oito peças de ficção mais ou menos didáticas e mais ou menos autônomas'" (on-line, 2005).

Em 2003 Coetzee foi agraciado com o *ê e l de L e* . Foi o quarto escritor africano a receber o prêmio, dentre eles, Nadine Gordimer, também sul-africana, em 1991. De acordo com Alan Riding

> A Academia sueca elogiou a 'composição bem-construída, diálogo analítico e brilho analítico' dos romances do Sr. Coetzee.

> [The Academy praised the 'well-crafted composition, pregnant dialogue and analytical brilliance' of Mr. Coetzee's novels (on-line, 2005).]

Em seus livros de memórias, *y d* (1997) e (2002), Coetzee trata ficcionalmente de sua fascinação com a linguagem, o que, além de outros fatores, se deve ao fato de ele ter crescido ligado a dois idiomas. Trata também de formação e posterior consolidação como escritor. Seu ultimo livro é *n* (2005), que conta a história de Paul Rayment, aposentado de 60 anos, que, após ser atropelado enquanto andava de bicicleta, tem sua perna amputada e tem de aprender a viver nessa condição. Quando Paul apaixona-se por sua enfermeira e é rejeitado por ela, a personagem Elizabeth Costello, o alter ego do narrador, é introduzida no romance.

Além dessa lista de romances, Coetzee é também tradutor e crítico literário, e continua atuando como professor convidado em diversas universidades.

2.3 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES CRÍTICAS SOBRE A OBRA DE COETZEE

J.M.Coetzee consagrou-se no cenário mundial ao receber o *e* em 1983, com o romance *L e n d es c e*. Os muitos outros prêmios recebidos, inclusive o Nobel de Literatura em 2003, só ajudaram a confirmar seu nome como um dos mais importantes escritores contemporâneos.

Recluso, avesso à exposição, Coetzee raramente dá entrevistas e quase nunca é visto em público. Nem mesmo compareceu para receber os dois *e es* concedidos a ele. Compareceu à cerimônia de entrega do *ê e* em Estocolmo, Suécia, mas não concedeu entrevistas, como é de praxe, embora tenha feito um discurso repleto de metáforas e metonímias sobre a situação da literatura no contexto mundial.

Existe muito debate acerca de si e das características de sua ficção. Entretanto, é notório que Coetzee enfoca os problemas raciais e políticos da África do Sul de *e d* e pós- *e d*.

> Embora seja um escritor branco que viveu na África do Sul durante o *e d*, Coetzee cresceu acreditando e escrevendo sob fortes sentimentos antiimperialistas.
>
> [Although a white writer living in South Africa during Apartheid, Coetzee grew to believe in and write with strong anti-imperialist feelings (WRITINGS, on-line, 2005).]

A maioria dos romances de Coetzee é marcada por protestos contra as condições sociais e políticas da África do Sul, condições essas causadas pela colonização do país e pela política do *e d.*

Embora nem sempre especifique a África do Sul como o espaço geográfico onde suas histórias se passam, os elementos contextuais indicam que Coetzee refere-se a seu país de origem. É o que acontece, por exemplo, em *n e ns*, que

> Situado em uma terra de fronteira não especificada, uma paisagem de deserto em um ponto indeterminado no tempo, o romance é uma exploração alegórica da relação entre colonizador e colonizado.
>
> [Set in an unspecified frontier land, a desert landscape at indeterminate point in time, the novel is an allegorical exploration of the relationship between colonizer and colonized (CRITICAL PERSPECTIVE, on-line, 2005).]

n e ns não tem espaço e época determinados, mas pode ser lido como uma fábula política da África do Sul.

A crítica considera que Coetzee recebeu diversas influências na composição do enredo e do tema de seus romances. Sua primeira obra de ficção, *s l n ds*, teria sido inspirada nos turbulentos anos 60, vividos nos EUA, que lhe fizeram criticar, na primeira novela dessa obra, chamada *e V e n ec* , o envolvimento norte-americano na guerra do Vietnã. Na biografia de Coetzee, oferecida pela comissão do Prêmio Nobel, ecoa-se a voz de Marais, que crê que o estudo de relatos sobre povos africanos escritos por exploradores europeus, viajantes e missionários na África do Sul, deve ter provido as bases para a segunda novela de *s l n ds*, chamada *e e c s e ee* (BIOGRAPHY, on-line, 2005), objeto dessa dissertação.

O fato de ter tido o inglês como primeira língua, mas de ter aprendido o africâner é uma dicotomia revelada em *y d*, um de seus livros de memórias. *y d* revela um protagonista que fala inglês, identifica-se como inglês, mas fala africâner e acaba pertencendo às duas comunidades, porém considerado em ambas um forasteiro (BIOGRAPHY OF..., on-line, 2005).

Acredita-se também que a perda da força política do *e d* influenciou na ficção de Coetzee. Ao comentar sobre o recebimento do Prêmio Nobel em 2003, Robert McCrum, do *e d n*, afirmou:

> Quando Nelson Mandela foi libertado e a África do Sul embarcou em sua extraordinária e turbulenta transformação, Coetzee parecia perdido. A ficção dele tinha sido uma agressão visceral ao *e d*. Com seu fim, aparentemente, não havia nada sobre o que protestar.
>
> [When Nelson Mandela was released and South Africa embarked on its extraordinary and turbulent transformation, Coetzee seemed lost. His fiction had been a visceral assault on apartheid. On its demise, apparently, there was nothing to protest about (on-line, 2005).]

Houve a publicação de *e* e *e s e e e s* , e ambos os romances, aparentemente, não se referem de forma direta aos conflitos na África do Sul.

Porém, referindo-se diretamente à África do Sul ou não, os romances de Coetzee não possuem somente inspiração nos conflitos sociais, raciais e políticos. O mesmo Robert McCrum (on-line, 2005) crê que Coetzee não só retrata a sociedade, mas levanta questões sobre a relação entre brancos e negros, mulheres e homens em diversos contextos. É o que corrobora Jonathan Lear (apud Alan Riding) em artigo para o *e e es*, ao afirmar sobre Coetzee:

> Um das coisas para as quais ele olha, as quais outras pessoas, incluindo eu mesmo, não têm coragem de olhar, é a crueldade e a insensibilidade humana como acontece em todos os tipos de contextos. Se você leu o trabalho dele, realmente é um diagnóstico cirúrgico, clínico do que está acontecendo aqui, e não é bonito. Por outro lado, ele tem uma paixão humana surpreendente que é muito clara até mesmo quando ele está descrevendo as piores coisas que as pessoas fazem umas às outras. Ele está perguntando quais são as condições de nossa salvação e condenação.
>
> [One of the things he looks at, which other people including myself lack the courage to look at, is human cruelty and insensitivity as it occurs in all sort of contexts. If you read his work, it's really a surgical, clinical diagnosis of what's going on here, and it's not pretty. On the other hand, he has an amazing human passion that is very clear even when he's describing the worst things people do to one another. He's asking what are the conditions of our salvation and damnation (on-line, 2005).]

Suas obras revelam os problemas sociais, raciais e políticos que compõem a sociedade na qual ele nasceu e cresceu, porém, acima disso, seu conjunto de obras

> Não é declaradamente político, a maioria lida freqüentemente com a frieza subjacente, selvageria e loucura do coração humano.

> [is not overtly political, most often dealing with the underlying coldness, savagery, and lunacy of the human heart (David Mehegan, on-line, 2006).]

Embora alguns críticos acreditem que Coetzee fez sensacionalismo sobre a violência na África do Sul e depois a abandonou, o autor é muito admirado dentro e fora de seu país por ter retratado de forma honesta os conflitos que configuram a África do Sul de *e d* e pós- *e d*, como crê Alan Riding (on-line, 2005).

O discurso de apresentação do Nobel trouxe o segundo depoimento a seu respeito:

> Você é por si uma Verdade e Reconciliação, começando com palavras básicas para nossas preocupações mais fundas. Instabilizando e surpreendendo a nós, você cavou profundamente no chão da condição humana com sua crueldade e solidão. Você deu uma voz a esses que estão fora das hierarquias dos poderosos. Com honestidade intelectual e densidade de sentimento, em uma prosa de precisão fria, você desvelou as máscaras de nossa civilização e descobriu a topografia de mal.
>
> [You are a Truth and Reconciliation on your own, starting with the basic words for our deepest concerns. Unsettling and surprising us, you have dug deeply into the ground of the human condition with its cruelty and loneliness. You have given a voice to those outside the hierarchies of the mighty. With intellectual honesty and density of feeling, in a prose of icy precision, you have unveiled the masks of our civilization and uncovered the topography of evil (Per Wästberg, on-line, 2005).]

É indiscutível que o que Coetzee faz é explorar a condição e a alma humanas, penetrando fundo naquilo que nos torna seres humanos. Ele oferece a seus leitores personagens solitários, sem ditar soluções, apenas pontuando problemas e deixando que o próprio leitor os solucione ou encontre conclusões.

Em relação à *s ce*, a critica foi unânime em considerá-la um importante marco na carreira de Coetzee, pois o romance pontua temas recorrentes no autor: raça e gênero, violência, propriedade, cumplicidade moral e política para com o sistema político do *e d* na África do Sul, num país que, em meio a graves problemas sociais, tanta oferecer esperança. Sobre esse romance, Andrew O'Heir declara que ele

> Nos conta algo que nós todos suspeitamos e tememos - aquela mudança política não pode fazer quase nada para eliminar o sofrimento.

> [Tells us something we all suspect and fear - that political change can do almost nothing to eliminate misery (on-line, 2005).]

É um outro romance que mostra personagens em situações extremas, as quais as fazem explorar o significado do que é ser humano. A maior parte dos críticos é unânime em considerar justos os prêmios dedicados a J.M. Coetzee, haja vista o elevarem ao patamar de um dos mais significativos autores de nossa época.

2.4 *THE NARRATIVE OF JACOBUS COETZEE* AOS OLHOS DA CRÍTICA INTERNACIONAL

e e c s e ee é a segunda novela de *s i n d s* (1974), a primeira obra de ficção de J.M.Coetzee. A primeira novela, *e V e n ec*, refere-se a um secreto projeto norte-americano, no qual Eugene Dawn, o protagonista, toma parte, com a missão de influenciar, através de artifícios psicológicos, os nativos a serem favoráveis à invasão do Exército norte-americano. Essa tarefa custa a sanidade de Eugene Dawn, cujo superior é chamado Coetzee.

A segunda novela, *e e c s e ee*, trata da exploração e conquista da África do Sul por holandeses, no século XVIII. *e e c s e ee* é narrada em primeira pessoa, por Jacobus Coetzee, fazendeiro, caçador e explorador holandês, morador da África do Sul, que, autorizado pelo governador, realiza uma expedição a territórios ainda desconhecidos pelo homem branco para, supostamente, caçar elefantes.

A novela divide-se em três partes:

1) O *e i* (narrativa principal) inclui: *ns i s e ce*; uma "Introdução" (apesar de esse título não constar na novela, assim o chamaremos para melhor entendimento); *e ney ey n d e e e* (Viagem além do Grande Rio);

Universidade de Stellenbosh entre 1934 e 1948 e que J.M.Coetzee, o tradutor, colocou em forma de *A e d*;

3) *A en d : e s n c s e ee:* é o depoimento oficial escrito pelo escrivão e secretário O.M.Bergh, ditado por Jacobus Coetzee em 18 de Novembro de 1760, tendo como testemunhas L.Lund e P.L. Le Seuer e não assinado por Jacobus, que apenas marcou um "X" em lugar de seu nome, o que indica, para efeitos da lei, que ele era analfabeto.

e e c s e ee é o relato da expedição realizada por Jacobus Coetzee, no século XVIII, à terra dos grandes namaqua, grupo pastoril da África do Sul, Namíbia e Botsuana, uma ramificação da raça *en* (hotentote) com o propósito de caçar elefantes. Jacobus leva consigo seis hotentotes, (raça sul-africana hoje conhecida como , uma ramificação do grupo étnico *s n*. *en* foi um nome dado pelos holandeses, e significa gago, gaguejar, devido ao fato de que, quando falavam, tais sujeitos coloniais apresentavam um som característico de sua língua, que os holandeses interpretaram como gagueira. O narrador Jacobus, no início da narrativa, fala ainda de outra espécie de sujeito colonial, o *s en* (bosquímanos), hoje conhecido como *n*, nativos da África do Sul, Namíbia e Botsuana, uma ramificação do grupo *s n*), trabalhadores de sua própria fazenda, para ajudá-lo na expedição. A jornada é longa e árdua. Ao chegar à terra dos grandes namaqua, Jacobus tenta ser cordial, para receber informações e oferece presentes. É o primeiro encontro da tribo com o homem branco. Mas não lhes ganha a simpatia. Jacobus tem seus objetos roubados e cai doente, julgando-se envenenado. De seus servos, o único que lhe continua fiel é Jan Klawer, que junto com sujeitos coloniais da tribo, ajuda-o a recobrar-se da enfermidade. Jacobus decide voltar, sua vida é poupada. Klawer o acompanha, enquanto os antigos servos decidem ficar com os grandes namaqua. A viagem de volta é ainda mais dura. Sem armas, sem comida, sem forças, a jornada é lenta. Klawer cai doente e é deixado, pois sua morte era inevitável. Jacobus chega à sua fazenda a doze de outubro de 1760.

Na segunda expedição, dirigida pelo Capitão Hendrik Hop em 1762, parece que Jacobus Coetzee, levando um grupo seleto, efetiva a vingança contra a tribo que não o tratara como ele julgava dever ser tratado. O ego ferido de Jacobus pede vingança e retaliação. Ele promove um massacre naquela tribo em que outrora fora roubado e medicado por mãos nativas. A narração continua em primeira pessoa e Jacobus detalha a destruição da vila. A vingança maior é realizada contra seus ex-servos hotentotes, que o haviam abandonado na viagem anterior. A cada um deles é dedicada uma especial

"atenção". Ele ainda rouba o gado, queima as cabanas e mata todos os habitantes do local.

Por ser narrada em primeira pessoa pelo próprio protagonista *e e c s e ee* oferece maior veracidade a respeito dos fatos narrados. É o próprio Jacobus quem descreve os seus atos, por isso há maiores detalhes explicitados de maneira fria e objetiva e os meios utilizados para colocar o nativo na alteridade tornam-se, assim, evidentes.

A segunda parte, *A e d*, é narrada, supostamente, pelo pai do tradutor, S. J. Coetzee (personagem fictício), que descreve o povo namaqua e o relevante papel exercido por Jacobus Coetzee em sua expedição ao interior da África. É importante observar que tais personagens, embora possuam o mesmo sobrenome do escritor da obra, são todos fictícios. O autor cria-os, dando a entender que foram seus antepassados, pessoas que realmente existiram, talvez para dar maior veracidade aos fatos contados e assim, impressionar mais o leitor. Mas, não se pode esquecer que essa é uma obra de ficção e esse é um artifício utilizado pelo autor. A terceira parte, *e s n*, funciona como um apêndice. É o relato oficial da expedição, narrativa que teria sido feita por Jacobus Coetzee à Secretaria Política do Cabo da Boa Esperança.

Embora ambas as novelas de *s i n d s* pareça enfocar diferentes temas, é fato comum entre a crítica percebê-las como novelas paralelas, já que ambas enfocam invasões a terras alheias. Sobre essa comparação entre a temática de *s i n d s* tem-se a seguinte opinião:

> Esse tema é uma exploração de poder, ou a falta disto, dependendo de qual lado você está. É sobre o poder para reger aquilo por que se luta na guerra, ou o poder que é exercido em preconceito contra um grupo de pessoas que são consideradas menos do que humanas. É sobre o poder da mente para conceituar como humilhar uma nação de pessoas; como propagar as convicções de uma pessoa; ou como racionalizar as ações horríveis e infames de uma pessoa. E é sobre o poder da sobrevivência. Mas poder não é o único tema. *s i n d s* não é somente sobre o poder de extensas máquinas militares ou o domínio exibido pela supremacia branca ou a exploração da colonização. É também sobre as conseqüências, às vezes mortais, dos choques de cultura, da desintegração do espírito humano, e da destruição completa de um modo de vida.
>
> [That theme is an exploration of power, or the lack of it, depending on whose side you are on. It is about the power to rule that is fought for in war, or the power that is exerted in prejudice against a group of people who are considered less than human. It is about the power of the mind to conceptualize how to demean a nation of people; how to propagandize one's beliefs; or how to

> rationalize one's horrible and disgraceful actions. And it is about the power of survival. But power is not the only theme. *s i n d s* is not only about the power of extensive military machines or the dominance exhibited by white supremacy or the exploitation of colonization. It is also about the sometimes deadly consequences of culture clash, the disintegration of the human spirit, and the complete destruction of a way of life (INTRODUCTION…, on-line, 2006).]

É em *e e c s e ee* que a crítica ao colonialismo mais se evidencia. A novela retrata a intolerância e a crueldade dos colonizadores que transformaram a África do Sul em cenário de barbáries contra os nativos, que se estenderam até o *e d*, cujos resquícios predominam ainda hoje.

Um fator comum nas duas novelas, além de tratarem de formas análogas de opressão, é o fato de possuírem personagens com o sobrenome Coetzee, o mesmo do autor. Alguns críticos pensam ser uma forma de o autor admitir-se um herdeiro do imperialismo imposto por seus ancestrais, de admitir-se beneficiado pelo colonialismo. Essa idéia é corroborada por Fiona Probyn (on-line, 2005), que acredita que

> O interesse de Coetzee em sua própria genealogia é em parte uma resposta à necessidade de afirmar um senso de cumplicidade na situação colonial que ele critica. É uma resposta à posição na qual ele se acha, como um crítico cúmplice.
>
> [Coetzee's interest in his own genealogy is in part a response to the need to assert a sense of complicity is the colonial situation that he criticizes. It is a response to the position in which he finds himself, as a complicit critic.]

A autora pontua, em entrevista a Atwell, que ele mesmo declara que os brancos na África do Sul participaram de um crime contra a África. Ainda sobre esse fato, Derek Attridge (on-line, 2005) acredita que o pretenso desejo de alguns de fazer de *s i n d s* um documentário é solapado por imprecisões, impossibilidades evidenciadas pela introdução do sobrenome Coetzee nas duas novelas. Percebe-se que o sobrenome Coetzee, ficcional, cria sim a idéia de maior verossimilhança, maior veracidade, trazendo, especialmente em *e e c s e ee*, a idéia de um verdadeiro criador da história. Mas nada que possa transformar tal história em fatos reais, como querem alguns.

Enfocando esse trabalho na segunda narrativa de *s i n d s*, vê-se que ela é considerada uma crítica direta à repressão, à tortura, à violência, causadas pelo

colonialismo na África do Sul, explicitando a relação entre colonizador e colonizado, a saber, opressor e oprimido. Itala Vivan (on-line, 2005) acredita que

> O encontro do homem branco com nativos que nunca tinham visto um europeu não aspira gerar um relatório realístico, mas é uma oportunidade a desconstruir a autoritária narrativa do Oeste, a crônica do viajante, mostrando como as idéias de Iluminismo foram traduzidas no 'terceiro Mundo' como imperialismo (mais recentemente como Globalização), que é provável que as tecnologias superiores continuem impondo seu desejo sobre os outros.
>
> [The encounter of the white man with indigenous people who had never seen a European does not aim at generating a realistic report, but is an opportunity to deconstruct the master narrative of the West, the traveler's chronicle, by showing how the ideas of Enlightenment have been translated into the 'third world' as imperialism (more latterly globalism), that the superior technologies are likely to continue to impose their will on others.]

s i n ds não é o mais conhecido romance de Coetzee, mas traz a temática que permearia grande parte de seus romances. Em *e e c s e ee* essa temática fica manifesta no enfoque dado ao colonialismo. Derek Attridge (online, 2005) fala da temática da alteridade racial presente nessa novela, bem como das relações entre mestre e servos, a saber, entre Jacobus e seus servos, que seria alvo de outros romances, como a relação entre Magda e seus servos em *n e e e n y*; a relação entre Susan, Cruso e Friday em *e*; a relação entre Mrs. Curren e Florence em *A e n*; a relação entre David, Lucy e Petrus em *s ce*.

Com *e e c s e ee*, Coetzee conseguiu mostrar uma revisão do mundo colonial, enfocando a dimensão histórica, social e ética da colonização da África do Sul. André Brink cita duas cenas marcantes dessa novela:

> Certamente, a cena na qual Jacobus Coetzee se contorce na lama tentando olhar o furúnculo em seu traseiro é uma das mais engraçadas, se não uma das mais negras em nossa literatura: e a vingança terrível que ele impinge aos *en s* que haviam testemunhado o insulto ao orgulho da raça dominante coloca este humor amargo em evidência marcante.
>
> [Certainly, the scene in which Jacobus Coetzee writhes about in the mud trying to catch a glimpse of the boil on his backside is one of the funniest, if one of the blackest, in our literature: and the terrible vengeance which he wreaks on the Hottentots who have witnessed the insult to the pride of the master race places this bitter humour in stark relief (on-line, 2006).]

A importância de *e e c s* Coetzee reside em ser ela a primeira obra de ficção de Coetzee, a que introduziu Coetzee no cenário literário mundial e trouxe os germens de suas posteriores obras.

2.5 A CRÍTICA LITERÁRIA SOBRE J.M.COETZEE NO BRASIL

A crítica brasileira sobre J.M.Coetzee é, ainda, escassa. Apesar de ter tido vários livros publicados no Brasil, Coetzee não é muito conhecido aqui, o que, talvez, seja explicado, em parte, pelo fato de o escritor ser avesso às entrevistas e, assim, ser pouco comentado na mídia. Nem todos os seus livros foram traduzidos para o português. Segundo o Jornal *s d de* , a Companhia das Letras publicou: *es n* , *V d e c de c e* , *es e de e e s* , *en de, e s e* : *es, A d d s n s* (J.M.COETZEE RECEBE...on-line, 2005). E ainda *en s de d* , *e de s s, c d s* foram, supostamente, publicados pela editora Best Seller, mas estão esgotados e não tiveram reedição. E como já afirmamos, não foi possível comprovar se *e de s* é, realmente, a tradução de *s n ds*.

O nome de Coetzee teve maior repercussão em 2003, quando ele recebeu o Prêmio Nobel. Nessa época muitos jornais publicaram o fato e, desde então, Coetzee começou a chamar a atenção de leitores e críticos literários em nosso país. *es n* talvez seja seu mais conhecido romance no âmbito literário nacional, apesar de ser um dos últimos.

Quando do recebimento do Nobel, a *e s c* publicou uma nota em que comenta o fato, declarando que Coetzee descreve em seus livros "um retrato desolador de seu racialmente dividido país (SUL-AFRICANO...,on-line, 2005)." O mesmo o fez *s d de* , cujo crítico Haroldo Ceravolo Sereza noticiou o acontecimento, declarando que o prêmio recebido equivale a US$ 1,3 milhão (on-line, 2005). Já a *de* publicou as palavras da Academia que elegeram Coetzee:

> Em uma nota, a Academia disse que "os romances de J.M. Coetzee são caracterizados por uma composição bem-construída, diálogos significativos e brilhantismo analítico. Ele é um cético com escrúpulos, implacável em sua crítica do racionalismo cruel e da moralidade cosmética da civilização ocidental (SUL-AFRICANO J.M.COETZEE..., on-line, 2005)."

O *n l d s d* afirmou que

> O escritor é conhecido por retratar em seus livros a vida de inocentes e de oprimidos pela história da civilização ocidental. O extinto sistema sul-africano de separação racial, o apartheid, é um dos temas mais presentes na obra de Coetzee (JOHN MAXWELL..., on-line, 2005).

Mas não somente críticas a respeito do recebimento do Prêmio Nobel foram tecidas sobre Coetzee. Quando da publicação de *l e s e ll : l es*, Sylvia Colombo (on-line, 2005) conseguiu uma entrevista (por e-mail) com Coetzee, que respondeu a perguntas sobre seu livro. Uma delas é a seguinte:

> *l* - Por que você escolheu uma idosa para ser sua protagonista? No livro, há uma jornalista que questiona Elizabeth Costello sobre o fato de ela escrever sobre homens. Essa cobrança o incomoda?
>
> *e ee* - Como a maioria dos escritores, não me sento e conscientemente construo um livro a partir do nada. Existe sempre algo a partir do qual você começa, que vem até você e que você não escolhe. No caso dessas oito lições, este "algo" era Elizabeth Costello ela mesma, que veio a mim completa. E não tenho paciência para os cães de guarda do mundo literário que dizem que brancos não devem escrever sobre negros, que homens não devem escrever sobre mulheres etc. Está na essência da literatura, tanto para o escritor como para o autor, que podemos entrar na experiência de vida de outras pessoas, assim como podemos entrar na experiência dos animais.

Outro livro que também foi alvo da crítica nacional é *A d d s n s*, considerado um livro híbrido, meio ensaio, meio romance, por Paulo Paniago (online, 2005). Cristóvão Tezza elogiou o romance e a técnica narrativa de Coetzee, que levam o leitor a pensar em seus hábitos alimentares mediante um texto rico em sensibilidade (on-line, 2005).

Em relação ao romance *es e de e e s* , Marcelo Pen fez uma apreciação crítica bastante positiva, principalmente pelo fato de Coetzee surpreender, oferecendo um livro de enredo movimentado, com assassinatos e mistério, diferentemente de seu estilo habitual (on-line, 2005).

A crítica nacional vê Coetzee como um autor que enfoca problemas dilaceradores da África do Sul. Um de seus romances em que isso se evidencia mais

fortemente é [illegible], que, segundo a [illegible] é uma obra que "mostra como o totalitarismo pode atingir em cheio a existência de um homem ainda que este, de tão impermeável à realidade, nem se dê conta (VIDA E ÉPOCA....,on-line, 2005)." Sobre o mesmo livro, Mariane Morisawa, da Revista [illegible], declarou se tratar de uma obra em que Coetzee mostra em um indivíduo, os problemas coletivos de um país que enfrenta o problema do racismo exercido por um regime totalitário e acrescenta: "Os brasileiros podem reconhecer alguns momentos, mesmo que no livro eles estejam amplificados, que mostram o que é viver num país de imensas desigualdades sociais, ainda mais sendo pobre e negro (on-line, 2005)."

Sobre [illegible], espécie de romance autobiográfico, a [illegible] acredita que seja uma obra que narra a formação de Coetzee como escritor e por ser narrado em terceira pessoa, passa a sensação de distanciamento do autor ([illegible] , on-line, 2005).

Em relação à [illegible], um dos mais comentados livros de Coetzee no Brasil, Eliziário Goulart Rocha, da [illegible] (on-line, 2005) acredita que o autor conseguiu conciliar, numa prosa sem julgamentos morais, uma leitura agradável que aborda situações complexas de uma vida simples. E acrescenta: "A despretensão leva a uma obra bem construída. O romance flui numa batida direta, seca, sem adjetivos, num ritmo lento ou frenético, mas, de uma forma ou de outra, tão imponderável quanto a própria vida (on-line, 2005)."

Especificamente, muito pouco foi publicado sobre [illegible] e, sobre [illegible], menos ainda. O que se diz, muito genericamente, é que o romance traça um paralelo entre o combate norte-americano no Vietnã e a colonização holandesa na África do Sul. De acordo com Julio Lobato, do [illegible], [illegible] alcançou boa reputação no meio crítico, "mas o estilo que permearia o resto de sua obra confirmou-se com [illegible] (on-line, 2005)." Talvez esse crítico tenha querido dizer que a fama de Coetzee só chegou com [illegible], mas o estilo já estava lá, pronto, em seu primeiro romance. Talvez por Coetzee só ter obtido fama com seus segundo e terceiro romance a crítica pouco se debruce sobre o primeiro, que merece e deve ser descortinado para que se revele que o estilo de Coetzee tem suas bases em [illegible].

É fato que Coetzee demonstra em seus romances grande preocupação com os problemas sociais, morais e políticos da África do Sul. O [illegible] e os problemas do racismo são alvos constantes de suas críticas. Em [illegible], especialmente em [illegible]

e c s e ee, ele o faz com primazia. E, apesar de a crítica brasileira não o ter revelado ainda, a novela mostra cruamente as barbáries cometidas em nome da colonização. É tempo de tais fatos virem à tona.

2.6 FOCO NARRATIVO

A novela *e e c s e ee* divide-se em três partes, já detalhadas anteriormente: o *e* (narrativa principal), que engloba também o *ns s e ce*; o *A e d* e o *A en d* . Cada uma dessas partes possui um foco narrativo diferente, o que importa na medida em que cada um revela uma face diferenciada dos fatos narrados. Utilizamos aqui a nomenclatura detalhada por Genette (apud Aguiar e Silva, 1986), que define bem os diversos tipos de narrador existentes e que será explorada mais adiante, quando da análise da novela em si.

O *ns s e ce*, que antecede a narrativa principal, foi, teoricamente, escrito pelo tradutor das demais partes, J.M.Coetzee, e tem o foco narrativo autodiegético. Esse prefácio dá a impressão ao leitor de que os fatos contados são históricos, um artifício ficcional do autor.

O *e* , que inclui a primeira e a segunda viagem de Jacobus Coetzee à Terra dos grandes namaquas, tem o foco narrativo autodiegético, contada por Jacobus, como se ele a tivesse escrito em holandês e J.M.Coetzee a tivesse traduzido para o inglês.

O *A e d* (*es*) constitui-se uma análise científica, porém ficcional, a respeito da importância de Jacobus Coetzee na colonização da África do Sul, escrita por S.J.Coetzee em forma de palestras que ele, todos os anos, dava na Universidade de Stellenbosh, entre 1934 e 1948. O foco narrativo é heterodiegético e extradiegético, pois S.J.Coetzee relata as conclusões de sua pesquisa sobre Jacobus Coetzee.

O *A en d* (*e en*) é a narrativa supostamente ditada por Jacobus Coetzee, após a primeira viagem, para o escrivão e secretário O.M.Bergh, que a transpôs para a escrita, mediante a presença de testemunhas. É um foco heterodiegético e intradiegético, pois o escrivão relata os fatos ocorridos com o narrador que está presente na história.

Esses focos narrativos diferentes implicam em visões diferentes do relato. J.M.Coetzee posiciona-se como mero tradutor de fatos narrados por outrem. Os fatos narrados por cada um dos narradores revelam seus pontos de vista sobre os mesmos

fatos: enquanto Jacobus narra de forma autodiegética sua própria história, o secretário escreve apenas partes dela, e o *A e d* de S.J.Coetzee narra fatos da expedição de forma impessoal, seguindo o relato oficial da expedição. A análise desses focos narrativos pode ser reveladora de distorções e omissões dos mesmos fatos.

Devido ao fato de, como dito antes, não haver tradução brasileira de *s l n ds*, todas as traduções de partes da obra são feitas por mim, bem como de textos em inglês citados no decorrer dessa dissertação. Agora, o procedimento é dar continuidade com a parte teórica referente à outremização e à resistência.

CAPÍTULO III

TEORIA DA OUTREMIZAÇÃO E DO REVIDE

3.1 A DIALÉTICA OUTRO/outro E A OUTREMIZAÇÃO

A dialética Outro/outro é a base do discurso colonial, que se formou quando da chegada dos colonizadores às regiões ainda desconhecidas e posteriormente colonizadas. Antes da chegada dos representantes do poder imperial, os sujeitos coloniais não se constituíam outros, pois não havia a comparação, e a diferenciação entre raças, culturas etc. Com a chegada dos colonizadores é que a dicotomia Outro/outro se instalou devido à instauração de um centro (o império) e as margens (as colônias), provocando a diferenciação entre colonizador e colonizado, branco e não branco, europeu e não europeu. O sujeito colonial que antes era livre e senhor de sua terra passa a receber ordens e tem sua vontade cerceada, tornando-se, assim, objeto.

O conceito Outro/outro tem embasamento na filosofia existencialista de Sartre, com a definição das relações entre o ser e o Outro. Sartre via essa relação como uma relação de reciprocidade. Para Ashcroft et al., (1989, p. 172)

> Tal reciprocidade permite relações mútuas entre o ser e o Outro, na qual ambos podem de boa vontade, em vários momentos, ser objeto para o Outro.
>
> [Such a reciprocity allows mutual relations between self and Other in which both may at various times willingly function as objects for the Other].

Nas sociedades pós-coloniais, entretanto, os participantes dessa relação, colonizador e colonizado, estão presos a posições hierárquicas em que o sujeito oprimido prende-se a uma posição de inferioridade devido à putativa superioridade do grupo dominante.

Tais conceitos se expandiram na teoria freudiana da formação da subjetividade e na continuação e expansão de seus estudos por Jacques Lacan (1901-1981) (Ashcroft et

al.,1998). Na análise Lacaniana o sujeito forma-se ao passar por estágios. O primeiro deles é o Estágio Imaginário, no qual a criança nasce e não distingue os limites de seu corpo e as fronteiras que delimitam seu corpo. Quando a criança começa a ter consciência de que seu corpo não é o mesmo que ela vê, ela entra no Estágio do Espelho, em que há a consciência de diferenciação entre seu corpo e o corpo do outro. Quando a criança distingue totalmente as fronteiras entre seu corpo e o corpo do outro, quando ela reconhece o outro como alguém totalmente exterior a si, ela entra no Estágio Simbólico e é nesse Estágio que ela aprende a linguagem. Para Green e LeBihan (1997, p. 165)

> Entrar no Simbólico é o reconhecimento de que o "Eu" que é falado não é igual ao sujeito que, de fato, fala aquele "Eu".
>
> [Entry into the Symbolic is the recognition that 'I' that is spoken is not the same as the subject that actually speaks that 'I'].

A aplicação da teoria lacaniana nos estudos pós-coloniais conduz à analogia entre Outro e outro e entre o colonizador e o colonizado. Para Lacan o outro é a criança que se vê no espelho, e o Outro é aquele que é visto fora de si. Ashcroft et al. (1998) descrevem que esse Outro, aos olhos do outro, possui aquilo que esse último não tem e que passa a desejar. O mesmo se aplica na teoria pós-colonial. O Outro é possuidor daquilo que o outro deseja. O Outro passa a ser, nesse contexto colonial, a metrópole, o centro colonizador, enquanto o outro é a colônia, o colonizado, o sujeito colonial. Para Ashcroft et al., (1998, p.170-1)

> Este Outro pode ser comparado ao centro imperial, ou ao discurso imperial, ou ao próprio império, de dois modos: primeiramente, provê as condições nas quais o sujeito colonizado obtém a consciência de sua identidade como, de alguma forma, o 'outro', dependente; em segundo lugar, ele se torna o 'pólo absoluto de 'referência', o arcabouço ideológico no qual o sujeito colonizado pode vir a compreender o mundo.
>
> [This Other can be compared to the imperial centre, imperial discourse, or the empire itself, in two ways: firstly, it provides the terms in which the colonized subject gains a sense of his or her identity as somehow 'other', dependent; secondly, it becomes the 'absolute pole of address', the ideological framework in which the colonized subject may come to understand the world.]

Desde os primeiros contatos coloniais, o colonizador viu o colonizado como outro, como inferior. Ao descrever os índios da região que seria, mais tarde, chamada de México, o conquistador espanhol Cortez, (Todorov, 1999) os considera produtores de objetos, artesãos, admirando-lhes o desempenho, enquanto *d es* de artefatos interessantes, e não como sujeitos. Os viajantes da África do século XVIII descrevem os sujeitos coloniais como objetos, nunca individualizados, nunca chamados pelo nome, vistos como corpos e acessórios, despertando-lhes apenas a curiosidade mórbida, que invariavelmente descreviam seus órgãos genitais e se interessavam por sua constituição física e seus costumes sexuais (Pratt, 1999).

A diferenciação entre Outro e outro existe a partir do momento em que o colonizador impõe-se como alguém superior ao colonizado. Para Figueiredo (1998, p. 64) "o negro, como o colonizado, é criação da Europa. Antes de ter contato com o branco, o colonizado/negro não se sente inferior a nenhuma outra raça. Toda a crise identitária surge da negação dos valores humanos e culturais imposta pela colonização." Essa idéia é corroborada por Ashcroft et al., (1998), os quais afirmam que a construção do Outro ocorre ao mesmo tempo em que o outro é construído. Ao perceber essa intrínseca relação entre a colonização e a construção da dicotomia Outro/outro, nota-se que o retrato do sujeito colonizado como outro é levado ao mundo e assimilado por ele, devido ao fato de a Europa (centro colonizador) disseminar tal diferenciação com intuitos econômicos e capitalistas.

Ao chegar às terras desconhecidas, assim como já fora feito nas Índias, os colonizadores europeus buscaram extrair-lhes a riqueza, apoderar-se dos bens naturais. E, para atingir tal intento, a caracterização do sujeito colonial como ser inferior foi uma das estratégias mais eficientes. O desejo de enriquecer e adquirir o que o dinheiro pode trazer leva o Outro a criar o outro, considerando-o inferior e tratando-o como tal. Ao descrever a conquista da América pelos espanhóis, Todorov (1999, p. 175) afirma que

> O desejo de enriquecer e a pulsão de domínio, essas duas formas de aspiração ao poder, sem dúvida nenhuma motivam o comportamento dos espanhóis; mas este também é condicionado pela idéia que fazem dos índios, segundo a qual estes lhe são inferiores, em outras palavras, estão a meio caminho entre os homens e os animais. Sem esta premissa essencial, a destruição não poderia ter ocorrido.

Como acontece com a criança que descobre o outro no Estágio do Espelho, o colonizado acaba por vezes por assumir a posição do outro e desejar aquilo que o Outro

possui: o Outro possui a cor branca, que ele, índio ou negro, não possui; o Outro possui a língua européia, que ele, falante de dialetos locais, não possui; o Outro possui as roupas, que ele, outro, nu, não possui. Esse outro, inferior na visão do Outro, tentará assimilar os valores do Outro, colonizador, branco, europeu. O Outro representará, assim, tudo o que o outro não possui: a cor branca, a religião, as roupas, a cultura, o poder, a linguagem européia. O Outro é o próprio império, que possui poder, força para apoderar-se do outro e mostrar-lhe que ele é outro por que não possui as condições e características que o fariam ser Outro: é pobre, negro, pagão, inculto, nu. O outro é a própria colônia que foi submetida ao poderio imperial e teve sua autonomia cerceada.

O colonizador não questiona a validade de sua sociedade, julga-a moral, cultural e socialmente superior, por isso não tenta entender a visão do colonizado, segundo JanMohamed (1995). Nesse sentido, para o Outro, colonizador, qualquer sujeito colonial é outro, pois carrega em si elementos que o caracterizam, aos olhos do Outro, como tal. Ao posicionar-se como centro, o Outro imediatamente imputa o rótulo de outro àqueles que não se situam nesse centro, que estão à margem, ou seja, todos os sujeitos colonizados.

A diferenciação entre Outro/outro, colonizador e colonizado, advém da própria filosofia ocidental que se baseia em oposições binárias.

3.2 O BINARISMO

O binarismo funciona sobre posições hierárquicas que definem oposições que enfatizam diferenças entre termos privilegiados e não privilegiados, superiores e inferiores. Para entender como o binarismo funciona na crítica pós-colonial, é preciso entender o que Loomba (1998, p. 105) afirma:

> Em primeiro lugar, o estereótipo racial não é o produto apenas da colonização moderna, mas remonta os períodos gregos e romanos, dos quais provêm alguns modelos permanentes para subseqüentes imagens européias de 'bárbaros' e de estrangeiros.
>
> [First of all, racial stereotyping is not the product of modern colonisation alone, but goes back to the Greek and Roman periods which provide some abiding templates for subsequent European images of 'barbarians' and outsiders.]

Ainda de acordo com Loomba (1998), na Europa Medieval e Moderna a identidade cristã foi construída em oposição ao Islã, ao Judaísmo e ao paganismo, embora a oposição maior se centralizasse sobre o Islã. A diferença entre o cristianismo e o Islã tornou-se uma oposição binária que virou metáfora para diferenças raciais, culturais e étnicas. Outrossim, a associação entre os mouros muçulmanos (de pele escura em sua maioria) com o demônio intensificou o preconceito contra as pessoas que possuíam pele mais morena. Com a expansão colonial européia essas oposições foram também difundidas.

Mais recentemente, o termo "binarismo" foi usado pelo estruturalismo para designar essas diferenças. Foi o lingüista Ferdinand de Saussure quem, com a diferenciação entre o significante e o significado do signo lingüístico, reafirmou a noção de binarismo, pois acreditava que cada signo tem seu sentido pela sua oposição a outro signo (Ashcroft et al., 1998). No campo do estruturalismo antropológico, Lévi-Strauss (1908-) aplicou essa noção saussuriana, nomeando o binarismo. De acordo com Bonnici (2005), o binarismo, a base de toda a filosofia ocidental, favoreceu a teoria pós-estruturalista. "No campo literário a desconstrução de Derrida (1930-2004) traz à tona a tensão entre o termo privilegiado (o centro) e o termo não privilegiado (a periferia)" (p. 17).

Em tempos modernos, um dos mais evidentes usos do binarismo para favorecer o imperialismo europeu é o Atlas do cartógrafo flamengo Gerhardus Mercator (1512-1594), cuja edição final ficou sob a responsabilidade de Jadocus Hondius e seus filhos Henricus e Johames Janssonius, que retrata o mundo de forma a dividi-lo em dois círculos: O velho Mundo (Europa) e o Novo Mundo (as demais regiões do mundo). De acordo com Rabasa (1995, p. 360)

> Sob inspeção mais minuciosa, nós encontramos o interior e o exterior organizados em termos de uma oposição binária entre o eterno e o contingente, entre partes duras e macias. Sem esvaziar a oposição binária que organiza o mapa, as amostras seguintes exemplificam os arranjos hierárquicos:
>
Duro	Macio
Modernos	Antigos
Europa	O resto do mundo
Velho Mundo	Novo Mundo
Masculino	Feminino
Coordenadas	Contornos
Macrocosmo	Microcosmo

> Essas oposições binárias devem ser entendidas como terrenos independentes interagindo uns com os outros e inseparavelmente para retratar a totalidade do cosmos e o círculo completo da Terra.
>
> [Under closer inspection, we find the inside and the outside organized in terms of a binary opposition between the eternal and the contingent, between hard and soft parts. Without exhausting the binary opposition organizing the map, the following samples exemplify the hierarchical arrangements:
>
Hard	Soft
Modern	Ancient
Europe	The rest of the world
Old World	New World
Masculine	Feminine
Coordinates	Contours
Macrocosmos	Microcosmos
>
> These binary opposition must be understood as independent realms interacting with each other and inseparable for portraying the totality of the cosmos and the whole circle of the Earth.]

O mapa de Mercator evidencia a diferenciação que já se fazia entre a Europa e os demais continentes do mundo. Entretanto, antes da publicação do Atlas de Mercator, o binarismo já era fonte de diferenciação entre não europeus e espanhóis. Em 1550 houve a "Controvérsia de Valladolid", entre o filósofo Gines de Sepúlveda (1494-1573) e o bispo de Chapas Bartolomé de Las Casas (1474-1566), que debateram entre a desigualdade ou desigualdade entre índios e espanhóis (Todorov, 1999). Sepúlveda, baseado na *Política*, de Aristóteles, argumentou a favor da desigualdade, utilizando o pensamento aristotélico sobre a diferença natural entre senhores e escravos. De acordo com Todorov (1999, p. 184-5), as oposições ditadas por Sepúlveda podem ser assim descritas:

Índios =	crianças =	mulher =	animais =	ferocidade =	intemperança =	matéria =
Espanhóis	adultos	homem	humanos	clemência	temperança	forma

Corpo =	apetite =	mal
Alma	razão	bem

Na situação colonial, o império utilizava o sistema de oposições binárias com o intuito de posicionar-se como superior à colônia. Nesse sentido, aplicou-se ao colonizado o adjetivo mal, impondo-se, assim, como bom, portanto determinante do bem e, por conseguinte, da verdade. Para Ashcroft et al (1998, p. 24-5)

> Uma distinção simples entre centro/margem; colonizador/colonizado; metrópole/império; civilizado/primitivo representa muito eficientemente a hierarquia violenta na qual o imperialismo é baseado e o qual perpetua ativamente. Oposições binárias são estruturalmente relacionadas, e no discurso colonial pode haver um espaço dentro do subjacente binarismo - colonizador/colonizado - que se pode ser restabelecido em qualquer texto, de vários modos, ex.
> Colonizador : colonizado
> Civilizado: primitivo
> Bom: mal
> Avançado: atrasado
> Bonito: feio
> Humano: bestial
> Professor: aluno
> Médico: paciente
>
> [A simple distinction between centre/margin; colonizer/colonized; metropolis/empire; civilized/primitive represents very efficiently the violent hierarchy on which imperialism is based and which it actively perpetuates. Binary opposition are structurally related to one another, and in colonial discourse there may be a vacation of the underlying binary -colonizer/colonized- that becomes rearticulated in any particular text in a number of ways, e.g.
> Colonizer : colonized
> Civilized : primitive
> Good : evil
> Advanced : retarded
> Beautiful : ugly
> Human : bestial
> Teacher : pupil
> Doctor : patient]

Said (1995), ao traçar o panorama do *en ł s* , percebe que a oposição binária Oriente/Ocidente serviu para fortalecer a Europa, na medida em que as contrastantes características de Ocidente e Oriente foram delineadas pelo império colonial. O binarismo aplica-se no contexto colonial na construção de adjetivos degradantes sobre os sujeitos colonizados. A ideologia imperial constrói sentidos relacionando sempre o colonizador ao pólo negativo e inferior da hierarquia. A partir disso, cria-se a noção essencialista a respeito dos sujeitos coloniais. Segundo Ashcroft et al., (1998, p. 77)

> Essencialismo é a suposição de que grupos, categorias ou classes de objetos têm uma ou várias características definidas exclusivas para todos os membros daquela categoria. Alguns estudos sobre voz ou gênero, por exemplo, assumem a presença de características essenciais que distinguem uma raça da outra ou o feminino do masculino.

> [Essentialism is the assumption that groups, categories or classes of objects have one or several defining features exclusive to all members of that category. Some studies of voice or gender, for instance, assume the presence of essential characteristics distinguishing one race from another or the feminine from the masculine.]

O essencialismo apregoa a possibilidade de representar a realidade e o que a compõe como se ela possuísse características essenciais, exclusivas, fixas. Há a redução de um grupo a uma particularidade essencial e, muitas vezes, não real, como se essa fosse a realidade e pudesse ser atribuída a todos. Costuma-se, por exemplo, atribuir a característica de indolente às pessoas de raça negra, como se tal a pudesse definir todas as pessoas dessa raça. No pós-colonialismo o essencialismo foi utilizado para representar o nativo de uma forma extremamente simplista, limitando sua caracterização às idéias essenciais, básicas, do que seria o nativo. O essencialismo leva à construção de estereótipos sobre o sujeito colonial, ao mesmo tempo em que renega a existência da pré-história dos povos colonizados. No contexto colonial, o essencialismo reduziu os negros à característica de preguiçosos, ou selvagens, ou sexualmente depravados, como se isso se aplicasse a todos eles e fossem características únicas. Os índios foram rotulados como canibais e esse título foi atribuído a todos os indígenas.

A partir do momento em que o Outro, o colonizador, posiciona-se como centro e relega o outro, o colonizado, à margem, esse tem sua cultura e seus valores negados, destarte sua pré-história passa a não ter valor aos olhos europeus, como afirma JanMohamed (1995, p. 20)

> [...]exercitando sua presunção de superioridade, ele destrói, sem qualquer escrúpulo, a eficácia dos sistemas econômicos, sociais, políticos, legais, e morais indígenas e impõe sua própria versão destas estruturas ao outro.
>
> [[…] exercising his assumed superiority, he destroys without any significant qualms the effectiveness of indigenous economic, social, political, legal, and moral systems and imposes his own version of these structures on the other.]

O colonizador, devido à sua putativa superioridade ao binarismo que lhe é inerente, considera as práticas nativas como bárbaras e incultas, afirmando como correta e absoluta a civilização européia. Fanon (1995, p. 154) corrobora essa idéia ao afirmar que

> O Colonialismo não está satisfeito em somente impor sua regra no presente e no futuro de um país dominado. O Colonialismo não está satisfeito em simplesmente manter pessoas sob seu domínio e esvaziar o cérebro do nativo de toda a forma e conteúdo. Por uma lógica perversa, recorre ao passado das pessoas oprimidas, torcendo-o, desfigurando-o e destruindo-o.
>
> [Colonialism is not only simple content to impose its rule upon the present and the future of a dominated country. Colonialism is not satisfied merely with holding a people in its grip and emptying the native's brain of all form and content. By a kind of perverted logic, it turns to the past of the oppressed people, and distorts, disfigures, and destroys it".]

O fato de possuir história significa legitimar a existência. Por isso, o Outro procurou apagar a história do outro e impor a sua como verdadeira, única e legítima. No romance *n s A* (1958), Chinua Achebe (1930-) mostra que os nigerianos possuíam história, cultura, leis, que não aquelas impostas pelos colonizadores. Há a descrição da organização da sociedade e das crenças do povo Ibo derivadas de histórias de seus ancestrais, do sistema político que regia a aldeia, dos costumes locais, das tradições, em suma, de toda a formação histórica do povo Ibo. Esse fato exemplifica muito bem a usurpação da cultura local e a imposição de outra, completamente alheia. A negação da história do sujeito colonial e a imposição da história, da cultura e dos valores europeus, na visão de Jean Jaurès (apud Ashcroft, 2001, p. 3), causam uma quebra no progresso e na esperança de progresso do país. Cita o caso de Marrocos, que foi 'roubado' de sua capacidade de evoluir, de progredir, devido à colonização européia, uma "catástrofe cultural".

A caracterização dos sujeitos coloniais sempre foi feita de modo a negar-lhes aspectos positivos. Pratt (1999, p. 68) enumera as características atribuídas às diferentes espécies humanas, feitas em 1758, por John Burke, em *e n s e ee*:

> a) Homem selvagem. Quadrúpede, mudo, peludo.
> b) Americano. Cor de cobre, colérico, ereto. Cabelo negro, liso, espesso; narinas largas; semblante rude, barba rala, obstinado, alegre, livre. Pinta-se com finas linhas vermelhas. Guia-se por costumes.
> c) Europeu. Claro, sanguíneo, musculoso; cabelo louro, castanho, ondulado; olhos azuis; delicado, perspicaz, inventivo. Coberto por vestes justas. Governado por leis.
> d) Asiático. Escuro, melancólico, rígido; cabelos negros; olhos escuros; severo, orgulhoso, cobiçoso. Coberto por vestimentas soltas. Governado por opiniões.

> e) Africano. Negro, fleumático, relaxado. Cabelos negros, crespos; pele acetinada; nariz achatado, lábios túmidos; engenhoso, indolente, negligente. Unta-se com gordura. Governado pelo capricho.

A descrição acima mostra que o único a ser governado por leis é o europeu. Renega-se qualquer sistema judiciário que não seja o europeu, pois, mais uma vez, nota-se, existe uma visão binária da realidade, o que imputa ao europeu a posição central, no pólo positivo, superior, e o que está à margem, no pólo negativo, inferior, não é considerado.

Além disso, o que a descrição acima evidencia é a atribuição de estereótipos aos povos não europeus. O próprio essencialismo é criador de estereótipos e a representação do sujeito colonial como denota os preconceitos imbuídos na própria designação Outro/outro. Ideologias de diversidades raciais foram introduzidas com certo aval científico. A descrição acima trazida por Pratt (1999) manifesta que características biológicas foram atribuídas a determinados grupos, para reforçar a superioridade européia. O único a ter particularidades somente positivas é o europeu. O americano tem 'semblante rude', é 'colérico'; o asiático é 'melancólico, severo, orgulhoso, cobiçoso'; o africano é 'relaxado, indolente, negligente'; ao passo que o europeu é 'delicado, perspicaz, inventivo'. Loomba (1998, p. 117), ao falar das teorias 'pseudo-científicas' que criaram a distinção de raças, afirma

> [...] os discursos científicos de raça, em lugar de centralizar os primeiros estereótipos negativos de selvageria, barbarismo, e sexualidade excessiva, estendeu-os e desenvolveu-os. Atribuindo características raciais a diferenças biológicas, como o tamanho de cérebro, ou ângulos faciais, ou genes, e insistindo na conexão entre estes fatores e atributos sociais e culturais, a ciência transformou 'selvageria' e 'civilização' em condições fixas e permanentes.
>
> [[...] scientific discourses of race, rather than challenging earlier negative stereotypes of savagery, barbarism, and excessive sexuality, extended and developed these. By attributing racial characteristics to biological differences such as skull of brain sizes, or facial angles, or genes, and by insisting on the connection between these factors and social and cultural attributes, science turned 'savagery' and 'civilization' into fixed and permanent conditions.]

A criação de estereótipos sobre o sujeito colonial reforça a visão binária do colonizador, do Outro. Ao degradar o sujeito colonial, imputando-lhe estereótipos, o Outro o reduz ao patamar mais baixo da hierarquia binária. De acordo com Bonnici

(2005), há três principais estereótipos imputados aos nativos: a selvageria; a preguiça; a depravação sexual. A selvageria foi atribuída juntamente com o rótulo de canibal, denominação que, segundo Hulme (1986), remonta a chegada de Colombo ao Caribe, e, desde então, espalhou-se pelo mundo para designar todos os sujeitos colonizados. Pratt (1999, p. 264) descreve como os estereótipos eram criados na América hispânica: "Alguém precisava apenas observar uma pessoa em repouso para ser testemunha, se assim o desejasse, do traço de ociosidade. Era preciso tão somente que se visse sujeira para que se constatasse a falta de asseio."

O estereótipo de sexualmente depravados foi criado em relação à nudez dos sujeito colonial, que não se sentiam envergonhados por sua nudez diante dos europeus. Tomas Ortiz (apud Todorov, 1999, p. 180), assim descreve os índios: "[...] São sodomitas mais do que qualquer outra nação. [...] Andam completamente nus. Não respeitam nem o amor nem a virgindade." Vê-se que o Outro associa, sem qualquer evidência ou prova, à nudez dos índios, a depravação sexual, o desrespeito ao amor, a sodomia. Pratt (1999) ressalta que o olhar europeu era tão carregado de estereótipos que nem mesmo os heróis ou heroínas coloniais da literatura sentimental européia eram não-brancos puros ou escravos verdadeiros. Era sempre mestiços ou mulatos que possuíam vínculos com a metrópole e não possuíam o perfil estereotipado de escravos ou selvagens. Isso é bastante óbvio na literatura brasileira com a heroína indígena *ce* , do romance homônimo (1865) de José de Alencar (1829-1877), em que a jovem índia abandona o próprio povo para vivenciar seu amor por Martim, o branco europeu. Em *n* (1857), do mesmo autor, o herói indígena Peri não possui os traços idênticos aos de sua raça, é caracterizado de forma a assemelhar-se aos brancos. Peri renuncia às raízes indígenas pelo amor pela moça branca Ceci, adotando mesmo o cristianismo para satisfazer a moral religiosa que dirigia a cultura dos brancos.

A visão binária européia, carregada de estereótipos que degradam o sujeito colonial, está intimamente ligada à dicotomia sujeito/objeto. É através dos diferentes processos de formação de subjetividade que se encontram elementos que contribuem para que o sujeito colonizado não tenha sua identidade formada de uma maneira completa e eficaz, reduzindo-se, assim, a um objeto dentro do aparato ideológico e discursivo do colonialismo.

3.3 A FORMAÇÃO DO SUJEITO

O entendimento da formação do sujeito importa na medida em que a formação da subjetividade afeta a condição do sujeito colonial em perceber sua identidade e aceitá-la. O conceito de formação do sujeito passou a ser discutido desde a declaração humanista de Descartes (1596-1650): "Penso; logo, existo", trazendo a idéia de sujeito como ser autônomo e individual; salientava-se a separação entre o sujeito e o objeto, o eu e o outro (Ashcroft et al., 1998). A conclusão cartesiana levou a se pensar que o sujeito não era manipulado por uma vontade divina, como até então se acreditava, e sim por sua própria vontade. As discussões a respeito da subjetividade foram alvo dos pensamentos filosóficos de Freud (1856-1939) e Marx (1818-1883). Freud introduziu o papel do inconsciente na formação do sujeito, enquanto Marx insistia nas influências das estruturas econômicas operando na subjetividade. A partir de então o conceito de Descartes de um sujeito autônomo, livre, dono de sua vontade, foi posto em cheque por diversas teorias, como corrobora Ashcroft (2001, p. 35):

> O problema da subjetividade está no âmago de qualquer discussão sobre a resistência política e cultural, e a rejeição pós-moderna das noções do Iluminismo sobre o Ser é um assunto particularmente significante para os sujeitos coloniais. O desenvolvimento de teorias influentes sobre a construção do sujeito pela ideologia, pelo discurso e pela linguagem no trabalho de Althusser, Foucault e Lacan parece prover modelos muito

3.3.1 A FORMAÇÃO DO SUJEITO PELA IDEOLOGIA

Uma das mais significativas teorias a respeito da formação do sujeito, e que segue à esteira de Marx, foi a de Louis Althusser (1918-1990), para quem o sujeito é construído pela ideologia. Althusser afirma que a ideologia consiste na imposição de idéias pelos poderosos aos mais fracos. Ele acredita que os sujeitos nascem dentro de uma ideologia:

> Eles encontram a subjetividade dentro das expectativas de seus pais e de sua sociedade e eles endossam isto porque proporciona um senso de identidade e significado social através de estruturas, como a linguagem, códigos sociais e convenções.
>
> [They find subjectivity within the expectations of their parents and their society, and they endorse it because it provides a sense of identity and social meaning through structures such as language, social codes and conventions (Ashcroft, 2001, p. 36).]

Nesse sentido Althusser pondera que nas sociedades capitalistas modernas existe um 'aparato ideológico do Estado', como as escolas, a Igreja, a família, o sistema político, que perpetuam a ideologia, fazendo com que o sujeito seja condicionado e aceite os valores pregados pelo sistema (Loomba, 1998). É o que Althusser, buscando a nomenclatura de Freud, chama de interpelação. O sujeito nasce dentro de uma ideologia, sendo interpelado por instituições e discursos que perpetuam essa ideologia. Há críticas a Althusser, mas Ashcroft et al., (1998, p. 221-2) acreditam que

> Apesar de que muitos críticos viram essa visão de subjetividade como funcional ao extremo, o conceito de interpelação é ainda útil para descrever como o 'sujeito' é situado e construído através de operações ideológicas e discursivas específicas, particularmente formações como o discurso colonial.
>
> [Despite what many critics have seen as the extreme functionalism of this view of subjectivity, the concept of interpellation is still useful for describing how the 'subject' is located and constructed by specific ideological and discursive operations, particularly formation such as colonial discourse.]

Aplicando a teoria da interpelação do sujeito pela ideologia ao contexto colonial e à teoria pós-colonial, pode-se conceber que o processo imperial utilizou-se em

diversos aspectos da força da ideologia de seu discurso para interpelar o sujeito colonizado. O poder imperial, o Outro, interpela o outro lhe imputando seu ponto de vista, seus valores morais, sua ética, sua política. Ao ser colonizado, o sujeito colonial entra em uma ideologia que não lhe pertence. Vê-se obrigado a assimilá-la, pois essa ideologia é perpetuada pelo aparato colonial. Na conquista da América espanhola, o dominicano Bartolomé de Las Casas, mesmo tentando retratar as condições de vida dos indígenas e melhorá-las, não deixou sua ideologia colonialista de lado. Assim o define Todorov (1999, p. 211-2): "Las Casas e os outros defensores dos índios não são contrários à expansão espanhola; [...] têm uma ideologia *c l n l s* , e são contra a ideologia *esc s* ."

A ideologia imposta ao colonizado é a ideologia imperial, mas daí surge a contradição que se instala na mentalidade do nativo: a ideologia imperial renega os valores da sociedade colonizada. Mas, como pode esse outro 'escapar' da ideologia imposta, se ela permeia todos os contextos de sua vida? Dentro da escola, nas ruas, na igreja, no governo, na linguagem, o colonizado, bombardeado pela ideologia imperial, acaba outorgando e assimilando a nova ideologia. Ao estudar Fanon, Figueiredo (1998, p. 66) percebeu que "diante da anulação do seu ser, diante do autodesprezo, o colonizado busca a assimilação, ou seja, tenta trocar de pele, adotando aquela que lhe parece cheia de atrativos: a figura do colonizador, que ele, naturalmente, passou a admirar." Vejamos agora como a ideologia pode "formar' o sujeito.

3.3.2 A FORMAÇÃO DO SUJEITO PELA LINGUAGEM

Uma outra teoria que trata da formação do sujeito e que tem grande repercussão na teoria pós-colonial é a teoria elaborada por Jacques Lacan, ou seja, a formação do sujeito pela linguagem. Já comentamos da importância da análise lacaniana na definição da dicotomia Outro/outro. Jacques Lacan (1901-1981) foi um psicanalista que propôs uma releitura dos textos de Freud, especialmente no que concerne à formação do sujeito. Relembramos que Lacan descreve três estádios pelos quais passa o sujeito em formação: o Estádio Imaginário; o Estádio do Espelho e o estádio Simbólico. A centralidade da teoria de Lacan reside no Estádio Simbólico, em que a criança tem consciência do Ser e do outro como sujeitos distintos e adquire a linguagem. Para ele, o sujeito é produzido pela linguagem. Como Althusser crê que o sujeito 'entra' em uma

ideologia pronta, Lacan também acredita que o sujeito entra em leis da linguagem pré-existentes a ele. De acordo com Green e LeBihan (1997, p. 169)

> Através da linguagem, o sujeito aprende e interioriza as estruturas da sociedade e, mais especificamente, as diferenças de gênero. A posição e a identidade do sujeito são constituídas pela linguagem.
>
> [Through language, the subject learns and internalizes the structures of society, and, more specifically, the differences of gender. The position and identity of the subject is constituted by language.]

Se a linguagem produz o significado e se o sujeito é produzido pela linguagem, então esse adentra em um mundo composto de significados os quais ele assimila e aceita. As leis da linguagem são, de acordo com Ashcroft (2001, p. 39)

> metonímia do complexo cultural de leis e regras e convenções nas quais o sujeito se move e adquire identidade.
>
> [metonymic of the cultural complex of laws and rules and conventions into which the subject moves and obtain identity.]

No que concerne à teoria pós-colonial, a formação do sujeito pela linguagem incide no controle da linguagem nativa pelo colonizador e na imposição de uma linguagem alheia ao sujeito colonizado. Sabe-se que a linguagem é um dos mais fortes instrumentos de controle cultural: através da linguagem nomeia-se o mundo, passa-se a conhecer a realidade. Nomear a realidade é exercer poder sobre ela (Ashcroft et al., 1998). Na experiência colonial, o Outro impôs sua linguagem, por conseguinte, sua maneira de ver e interpretar a realidade. Seja proibindo o uso da língua ou relegando essa língua ao nível de dialeto impuro face à língua padrão européia, o Outro consegue realizar um deslocamento lingüístico e impõe sua maneira de apreender a realidade. Em relação à criança que nasce na colônia, a situação é ainda mais complicada, como percebe Ashcroft e.t al. (2001, p. 39):

> Mas quando nós considerarmos a formação pedagógica da criança colonizada freqüentando escolas coloniais e aprendendo a linguagem colonial, nós vemos um processo no qual a hegemonia, a ideologia, a interpelação e a linguagem entram juntas em um exemplo poderoso de formação do sujeito.

> [But when we consider the pedagogic formation of the colonized child in attending colonial schools and learning the colonial language, we see a process in which hegemony, ideology, interpellation and language all come together in a powerful instance of subject formation.]

O sujeito colonizado que já nasce 'dentro' dessa linguagem é profundamente afetado em sua experiência com a realidade. Ngugi wa Thiong'o (1995a) acredita que enquanto a violência impôs a subjugação do sujeito colonial em sua constituição física, a linguagem foi o meio de subjugação espiritual. Um dos fatores da crise identitária do sujeito colonial é a imposição de uma linguagem alheia, ou mesmo a tentativa de assimilar essa linguagem que se coloca no centro, relegando a linguagem colonial à margem. Fanon (apud Figueiredo, 1998, p. 171) declara que

> O negro antilhano será tanto mais branco, ou seja, se aproximará tanto mais do verdadeiro homem, quanto mais ele terá adquirido a língua francesa. Não ignoramos que esta é uma das atitudes do homem em face do Ser. Um homem que possui a linguagem possui por ricochete o mundo expresso e implicado nessa linguagem.

Em sua crise de identidade, o sujeito colonial busca assimilar os valores do sujeito colonizador, da metrópole, enfim, do local de onde emana o poder. E a assimilação da língua européia é um meio de poder. Ao mesmo tempo em que isso ocorre, ele se sente deslocado, pois sabe que renega os valores nos quais foi criado, os preceitos que constituem a realidade tal como ela era antes da colonização. Sente que a língua européia é a fonte de poder, mas sabe que ela não é a *s* língua. Dessa maneira se instaura a crise de identidade no sujeito colonial. Passemos agora a analisar o discurso como formador do sujeito.

3.3.3 A FORMAÇÃO DO SUJEITO PELO DISCURSO

Uma outra maneira de entender a formação do sujeito baseia-se nas considerações de Michel Foucault (1926-1984), que acredita na formação do sujeito pelo discurso. Na visão de Foucault o discurso

> [...] É uma área fortemente ligada ao conhecimento social, um sistema de declarações dentro das quais o mundo pode ser conhecido.

> [[…] is a strongly bounded area of social knowledge, a system of statements within which the world can be known (Ashcroft et al., 1998, p.70).]

Da mesma forma que o sujeito é construído pela linguagem na visão psicanalítica e que a ideologia é quem produz o sujeito, na visão de Althusser, o discurso produz o sujeito na visão foucauldiana, sendo, porém, a abrangência do discurso muito maior que a da linguagem e a da ideologia. De fato, o discurso enfoca aspectos sociais, históricos e culturais do conhecimento.

Os estudos de Michel Foucault sobre o discurso tiveram origem em seus estudos sobre a loucura e seu desejo em recuperar as perspectivas e a voz do sujeito considerado insano. Segundo Loomba (1998), através da observação de como a categoria 'louco' era reproduzida através de regras e sistemas, aos quais chamou "ordem do discurso", Foucault notou que todo o campo conceitual, todo o conhecimento acerca do termo 'louco' era formado e produzido:

> Nesse sentido, discurso é um campo inteiro ou domínio dentro do qual a linguagem é usada em casos especiais. Este domínio está arraigado em práticas, instituições e ações humanas.
>
> [Discourse in this sense is a whole field or domain within which language is used in particular ways. This domain is rooted in human practices, institutions and action (Loomba, 1998, p38-9).]

Além disso, o discurso, na acepção de Foucault, vincula-se intrinsecamente ao poder, na medida em que o controle do que é dito e conhecido estabelece-se por aqueles que possuem o poder. O poder é exercido para controlar os sujeitos através do conhecimento, mediante o uso do discurso. Ashcroft et al. (1998, p. 224) afirmam que

> Dentro de qualquer período histórico, vários discursos são sempre uma função do poder daqueles que controlam o discurso para determinar o conhecimento e a verdade. Assim, enquanto uma pessoa pode ser o sujeito de vários discursos, a subjetividade será produzida pelo discurso que é dominante.
>
> [Within any historical period, various discourses are always a function of the power of those who control the discourse to determine knowledge and truth. Thus, while a person may be the subject of various discourses, subjectivity will be produced by the discourse that dominates at the time.]

Na teoria pós-colonial, a visão do discurso como produtor do sujeito colonial e da subjetividade foi disseminada por Edward Said (1935-2003) em seu livro *en ł s* (1977). Para Said (1995, p. 88)

> [...] O Orientalismo pode ser discutido e analisado como a instituição corporativa para lidar com o Oriente - lidando com ele através de declarações sobre ele, autorizando opiniões dele e descrevendo-o, ensinando-o, estabelecendo-o: em suma, o Orientalismo como um método ocidental para dominar, reestruturar e ter a

> colonial society, and to advance civilization of the colonial through trade, administration, cultural and moral improvement.]

A utilização que se faz do discurso no colonialismo serviu para formar um sujeito fragmentado, que vê seu reflexo distorcido, no pólo negativo da visão binária do discurso europeu. Segundo Figueiredo (1998, p. 66) "Mistificado pelo discurso do outro, confrontado a uma imagem negativa de si próprio, constantemente imposta pelas instituições e pelo contato com o colonizados, o colonizado não sabe mais o que ele é."

Além das análises de Jacques Lacan, Louis Althusser e Michel Foucault a respeito da formação do sujeito, existem também as contribuições do pós-estruturalismo, com Jacques Derrida (1930-2004), e da expansão dos estudos psicopatológicos, com Frantz Fanon (1925-1961). A concepção pós-estruturalista da formação do sujeito considera o sujeito como um lugar onde as coisas acontecem e não alguém que faz as coisas acontecerem. Derrida tem uma das visões mais radicais a respeito da formação do sujeito, pois nega a noção de sujeito fixo, estável, tirando-lhe completamente a autonomia, por isso é visto com certa reserva nos estudos pós-coloniais. Segundo Ashcroft et al. (1998, p. 225)

> A crítica de Derrida ao logocentrismo e a metafísica da presença têm conduzido à, talvez, visão mais radical sobre o assunto: a reivindicação que qualquer 'conceito de um (consciente ou inconsciente) sujeito necessariamente refere-se ao conceito de substância - e essa à presença - fora da qual ele nasceu'.
>
> [Derrida's critique of logo-centrism and the metaphysics of presence has lead to perhaps the most radical view of the subject: the claim that any 'concept of a (conscious or unconscious) subject necessarily refers to the concept of substance- and this of presence- out of which it was born.]

Diferente é a posição de Frantz Fanon, médico psiquiatra, o primeiro a analisar a psicologia do colonialismo e os efeitos no sujeito colonizado. Fanon acreditava na autonomia do sujeito, na sua relativa liberdade em reagir contra a opressão. Fanon reescreve o Estágio do Espelho de Lacan e afirma:

> Quando alguém tiver compreendido o mecanismo descrito por Lacan, não poderá ter mais dúvida de que o verdadeiro outro para o homem branco é e continuará sendo o homem negro. E reciprocamente. Somente para o homem branco, o Outro é percebido no nível da

> imagem do corpo, absolutamente como o não-eu, quer dizer, o não identificável, o inassimilável. Para o homem negro… as realidades econômicas e históricas entram no quadro.
>
> [When one has grasped the mechanism described by Lacan, one can have no further doubt that the real Other for the white man is and will continue to be the black man. And conversely. Only for the white man the Other is perceived on the level of the body image, absolutely as the not- self- that is, the unidentifiable, the inassimilable. For the black man…historical and economic realities come into the picture (apud Loomba, 1998, p. 144).]

Nesse esquema o negro colonizado, é, na visão do branco colonizador, marcado por sua cor, sua inferioridade, sua sexualidade exacerbada, aflorada, é, enfim, algo alheio, diferente e inferior a si. Para o negro, o Outro, o branco, encerra em si tudo aquilo que ele deseja e não tem. E isso se dá porque o desenvolvimento psicológico do sujeito negro foi cerceado por teorias racistas. O colonialismo deslocou e distorceu o colonizado. Nas palavras de Loomba (1998, p. 142-3):

> O colonizado não pôde 'dar-se conta' do que estava acontecendo porque o colonialismo corroeu seu ser, sua subjetividade.
>
> [The colonised could not 'cope' with what was happening because colonialism eroded his very being, his very subjectivity.]

Nesse sentido, para Fanon, o homem negro não é um homem (Loomba, 1998), afirmação que ele faz mesmo sabendo que poderia levantar o ressentimento de seus "irmãos de cor", pois nele foi introjetada toda a objetificação apregoada pelo colonialismo, que causou as diferenças psíquicas e relegou o sujeito negro a essa condição.

Fanon também "reescreve" o complexo de Édipo, aplicando-o ao cenário colonial e afirma que, ao invés do esquema edipiano tradicional em que o menino deseja a mãe, na situação colonial é o homem negro que deseja a mulher branca, e tudo o que ela simboliza: a civilização e a dignidade que a cor branca lhe permite possuir. Em sua concepção, o homem negro passa por crises identitárias pelas quais acaba por assimilar os valores europeus, imperiais, e por isso, nega seus próprios valores, como ele mesmo afirma:

> Na medida em que reconheço que o negro é o símbolo de pecado, eu me surpreendo odiando o negro. Entretanto eu reconheço que eu sou um negro.
>
> [As I begin to recognize that the negro is the symbol of sin, I catch myself hating the negro. But then I recognize that I am a negro (1995, p. 325).]

Em meio ao problema de identificação é que surge o que Bhabha (1998, p. 76) chama de "sonho de inversão de papéis", em que o desejo colonial se articula na busca da posse do lugar do Outro. O colonizado assimila a cultura do colonizador e busca ter o que esse Outro, branco, europeu tem e procura estar em seu lugar, pois, segundo Figueiredo (1998), o negro torna-se *ne* , pois seu inconsciente coletivo é branco.

Todas as teorias sobre a formação do sujeito ajudam-nos a compreender as estratégias de outremização empregadas pelos colonizadores sobre os colonizados.

3.4 A OUTREMIZAÇÃO

Os estereótipos que dominam o pensamento europeu criam a dialética entre Outro e outro. Mas, além dessa concepção inerente ao homem branco europeu, esse ainda utiliza-se de meios para relegar os sujeitos coloniais à alteridade, imputando-lhes características que os definam como outros. É a chamada outremização, termo cunhado por Spivak para definir o processo pelo qual o discurso imperial fabrica o outro (Ashcroft et al., 1998).

O termo alteridade é também bastante utilizado em teoria pós-colonial, porém seu significado difere um pouco de 'outremização'. Segundo Ashcroft et al., 1998, p. 11), o termo alteridade, do inglês *y* é

> [...]derivado do Latim *s*, significando o estado de ser outro ou diferente; diversidade, ser o outro.
>
> [[…]derived from the Latin *s*, meaning the state of being other or different; diversity, otherness.]

É uma questão filosófica que envolve o conhecimento do outro epistêmico, em contexto político, cultural, lingüístico e religioso. Apesar de muitas vezes ser usado na teoria pós-colonial como sinônimo de outremização, do inglês *n* , essa última

difere na medida em que se refere a uma problemática de conhecimento do outro envolvendo posições hierárquicas e construção pelo discurso imperial. São várias as maneiras de outremizar e vários os motivos para outremizar. Um dos mais fortes meios para se outremizar é a criação de estereótipos sobre os sujeitos coloniais, os quais, como vimos, relegam o sujeito colonial a uma condição inferior à do sujeito colonizador. Dentre tantas estratégias de outremização, veremos, como funcionou a criação de estereótipos, dentre eles, o de , *c n* , o de *c en e n e* , de *e ene* *se* e, ainda, a *s n e* , a *s s c* e o uso de um *sc s e ec* .

As estratégias de outremização vinculam-se diretamente à formação do sujeito. A criação de estereótipos utiliza o discurso e a linguagem para transformar o sujeito colonial em outro. Os estereótipos em si carregam a ideologia da classe colonizadora, cheia de preconceitos e desejo de enriquecer. Importa perceber as razões que levam colonizador a outremizar. De acordo com Loomba (1998, p. 113)

> Na realidade, em várias situações coloniais estes estereótipos proporcionam uma justificação ideológica para tipos diferentes de exploração.
>
> [In fact in several colonial situations these stereotypes provide an ideological *s c n* for different kinds of exploitation.]

A ideologia capitalista permeia todas as formas de outremização utilizadas pelos colonizadores. Las Casas (apud Todorov, 1999, p. 169-170) corrobora essa idéia: "Não digo que eles [os espanhóis] querem matar diretamente os índios, devido ao ódio que têm deles. Matam-nos porque querem ser ricos e ter muito ouro, é este seu único objetivo, graças ao trabalho e ao suor dos atormentados e dos infelizes." Mas o desejo de enriquecer, a exploração das novas terras e suas riquezas naturais, a escravidão dos sujeitos coloniais e o uso abusivo de sua mão-de-obra foram mascarados pela missão civilizadora, empreitada religiosa que consistia na evangelização dos sujeitos coloniais e sua conversão à fé cristã. Imputou-se o estereótipo de ao sujeito colonial; sua outremização realizou-se, dentre outras razões, pelo fato de ele não pertencer à fé cristã. A religião dos sujeitos coloniais jamais foi levada em consideração, pois a visão binária européia só concebia a sua religião como a única correta; portanto as religiões nativas foram destituídas de seus status de religião e consideradas práticas bárbaras. A partir disso é que a missão civilizadora assume seu papel de levar luz aos ignorantes, salvá-los

de suas práticas bárbaras e cruéis, como assinala Sharpe (1995). Sobre o caráter 'econômico' das missões civilizadoras, Ashcroft (2001, p. 21) afirma

> O aspecto mais persistente de controle colonial foi sua capacidade de atrelar o colonizado a um mito binário. Subjacente a todo discurso colonial está o binarismo de colonizador/colonizado, civilizado/não civilizado, branco/negro que funciona para justificar a missão civilizadora e perpetuar a distinção cultural para a qual é essencial o 'negócio' da exploração econômica e política.
>
> [The most tenacious aspect of colonial control has been its capacity to bind the colonized into a binary myth. Underlying all colonial discourse is a binary of colonizer/colonized, civilized/uncivilized, white/black which works to justify the *ss n c i ce* and perpetuate a cultural distinction which is essential to the 'business' of economic and politic exploitation.]

Percebe-se que a visão européia, binária, leva o colonizador a impor a fé cristã ao sujeito colonizado. Entretanto, longe de realmente buscar melhorar as condições de vida dos sujeitos coloniais (salvo algumas poucas exceções), o intuito era mascarar a ideologia capitalista que impregnava o discurso e as práticas de conversão religiosa. Loomba (1998, p. 114) chama a isso de "blest commerce", ou seja, comércio abençoado, pois os sujeitos coloniais, depois de convertidos à fé cristã, sentiam-se tão 'abençoados' que doavam o que possuíam em sinal de agradecimento. Há uma clara contradição no processo 'civilizatório' dos colonizados, pois, ao mesmo tempo em que o colonizado "ilumina-os" com sua fé cristã, a única verdadeira, a única capaz de resgatá-los do abismo de paganismo no qual se encontravam antes da chegada dos europeus cristãos, ele também os outremiza, pois lhes nega a cultura, não aceita que o sujeito colonial assuma sua própria identidade, que possuam sua própria fé, que continuem com seus próprios costumes, que realizem os ritos que costumavam realizar. Todorov (1999, p. 203-4) ilustra essa contradição quando esclarece que o evangelizador Bartolomeu de Las Casas tenta, sem violência, atrair os povos indígenas à *e d de* religião

> Las Casas recusa essa violência; mas, ao mesmo tempo, para ele só há uma religião "verdadeira": a sua. E esta "verdade" não é somente pessoal (não é a religião que Las Casas considera verdadeira *e e es*), mas universal; é válida para todos, e por isso ele não renuncia ao projeto evangelizador. Ora, já não há violência na convicção de

> possuir a verdade, ao passo que esse não é o caso dos outros, e de que, ainda por cima, deve-se impô-la a esses outros?

Um dos primeiros estereótipos imputados aos sujeitos coloniais foi o *es e é* *de c n* , que, como afirma Hulme (1986), era, inicialmente, um termo usado para referir a um grupo de pessoas que viviam no Caribe, sem qualquer explicação lógica para tal associação. Hulme (1986) afirma que o termo canibal era um nome não europeu, que se referia a um grupo de pessoas habitantes do Caribe, do inglês *s*, nas Antilhas, a quem se associou a prática de comer a carne de outros indígenas. O termo passou à Espanha e aos outros idiomas europeus de forma indissociável de seu sentido criado: canibal era o comedor de carne humana, pessoa nativa do Caribe. O termo canibal passou a designar os sujeitos coloniais em geral, mesmo que esses não comessem carne humana, tal ato lhes era atribuído. O estereótipo de canibal é uma forma de outremizar os sujeitos coloniais, degradando-lhes os costumes, retratando-os como bárbaros. A prática do canibalismo foi atribuída aos índios e negros, mesmo sem prova de que isso realmente ocorria. Prática condenável e ilegítima na visão européia. Portanto, necessitava ser extirpada, mesmo que, para isso, a violência precisasse ser usada. Todorov (1999, p. 216) condena o combate ao canibalismo

> Os cristãos ficaram revoltados com os casos de canibalismo. A introdução do cristianismo leva à sua extinção. Mas, para conseguir isso, queimam homens vivos! Todo o paradoxo da pena de morte está aí: a instância penal executa o próprio que condena, mata para melhor proibir de matar. Para os espanhóis, era um meio de lutar contra o que julgavam ser barbárie; os tempos mudaram, e tornou-se difícil perceber a diferença de "civilização" entre queimar vivo e comer morto. Paradoxo da colonização, ainda que seja feita em nome dos valores considerados superiores.

Além de outremizar através do preconceito, da criação do estereótipo de canibal, e da missão civilizadora que se baseia no estereótipo de pagão, a qual justifica a exploração econômica de territórios colonizados, houve o *ec nce c* contra os sujeitos colonizados. A cor da pele foi uma das características utilizadas pelo poder imperial para criar estereótipos junto aos sujeitos coloniais e, assim, marginalizá-los. A cor negra dos sujeitos coloniais africanos, ou mesmo a ausência de cor branca nos demais sujeitos colonizados, foi sempre associada ao mal, ao selvagem, ao inferior. Hall (1995) declara que a categoria "negro" é construída em termos políticos e culturais.

Atribuiu-se o termo inferior ao sujeito não branco como se a cor de sua pele fosse uma característica natural de sua inferioridade, subalternidade.

> O Colonialismo foi o meio pelo qual o capitalismo alcançou sua expansão global. O racismo simplesmente facilitou este processo, e era o canal através do qual o trabalho das pessoas colonizadas foi apropriado.
>
> [Colonialism was the means through which capitalism achieved its global expansion. Racism simply facilitated this process, and was the conduit through which the labour of colonized people was appropriated (Loomba, p. 124).]

Através de ideologias sobre a suposta *s e d de c l* dos brancos europeus, tribos inteiras foram desapropriadas de suas terras e escravizadas, pois se atribuiu à raça negra o status de classe trabalhadora. Mais uma vez, teorias 'pseudo-científicas' reforçaram a ideologia de que determinadas raças 'nasceram' para estar e permanecer em determinadas classes. Uma forma de reforçar a inferioridade natural das raças não brancas foi rotulá-las com o estereótipo de preguiçosas, o que justificava a imposição de trabalhos tão árduos aos sujeitos coloniais que esses morriam devido ao esforço excessivo. Todorov (1999) descreve as condições de trabalho impostas aos povos astecas, num ritmo que fez com que a expectativa de vida dos trabalhadores mal chegasse aos vinte e cinco anos. Os espanhóis colonizadores queriam enriquecer a qualquer custo, e o preço a pagar por isso era a vida dos astecas, que morriam de exaustão.

Mediante a utilização de um discurso altamente preconceituoso, as metrópoles coloniais conseguiram imputar aos próprios sujeitos coloniais os estereótipos que o confinaram a uma posição de total inferioridade. Dessa forma, o próprio sujeito colonizado introjetou os valores negativos atribuídos a si e passou a tentar se igualar ao branco, imitando seu comportamento, vestindo suas roupas, falando sua língua, para apagar os estereótipos que lhe foram atribuídos. Fanon (apud Figueiredo, 1998) percebe que isso causa a crise identitária no sujeito, a divisão, a fragmentação em sua personalidade, que despreza a si mesmo e busca ser igual ao Outro branco.

Outra forma de outremizar o sujeito colonial foi através do preconceito contra a sua suposta sexualidade aflorada e a criação do estereótipo de *de ene d se l*, e, por isso mesmo, bárbaros, o que "justifica" a invasão, a imposição de uma nova cultura, novos valores, nova religião. Ao taxar o sujeito colonizado de imoral, de depravado

sexual, o colonizador o inferioriza ainda mais e julga-se no direito, até mesmo no dever, de levar a moral européia e cristã a esses povos que não respeitam as regras de comportamento sexual:

> Referente à sexualidade, o oriental e o africano são retratados como fortemente regidos pelos instintos, enquanto as mulheres são consideradas imorais e cortesãs sexualmente insaciáveis. Devido à nudez dos ameríndios, os europeus sempre consideravam os nativos como sexualmente depravados e perigosos, ou adeptos ao homossexualismo ou dispostos a violentar a mulher branca (Bonnici, 2005, p. 42).

Mais uma vez, nota-se uma grande ambigüidade no discurso usado pelos colonizadores e nos atos praticados, pois, é fato que, enquanto pregava-se a moral religiosa entre os sujeitos coloniais considerados sexualmente depravados, os próprios colonizadores se utilizavam de superioridade física e abusavam sexualmente das nativas, violentando-as enquanto seus maridos eram escravizados. Os europeus colonizadores, muitas vezes, mantinham até uma casa com uma nativa ou mais de uma, na colônia, que ficava à sua disposição enquanto durasse seu trabalho na região dominada (Pratt, 1999).

Outra contradição no discurso colonial, que evidencia como o discurso era moldado em favor do poder imperial, é que em todos os estereótipos criados pelo discurso colonial parece haver o mascaramento do desejo capitalista de enriquecimento. É o que afirma Bhabha (1998, p. 111): "O objetivo do discurso colonial é apresentar o colonizado como uma população de tipos degenerados com base na origem racial de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução."

A s d ł n d c ł n d e a *ne d ł n e ł c ł* foi um dos meios mais fortes para a outremização dos nativos. A linguagem local foi considerada bárbara e a língua européia tornou-se uma ferramenta de poder de tal maneira que o cenário mundial acabou se modificando devido à imposição lingüística e cultural do imperialismo (Kachru, 1995).

Adiante veremos que a linguagem também pode ser uma ferramenta de revide nas mãos do sujeito colonizado, porém é inegável o imenso prejuízo cultural dos povos colonizados quando tiveram de adotar a linguagem do colonizador. Aprender a língua do Outro é uma forma de assimilar sua cultura e o processo imperial soube utilizar-se muito bem disso (Ngugi, 1995).

As estratégias de outremização degradam a cultura do sujeito colonial e, dessa forma, o colonizador legitima a usurpação. Se o sujeito colonial é inculto, se é pagão, se é negro, degenerado sexual, canibal, se é, enfim, inferior, então o colonizado justifica a colonização e a imposição de sua crença, sua cultura, sua língua, seus valores. Produzindo conhecimentos estereotipados sobre o colonizado, o discurso colonial justifica, legitima a violência e a exploração.

> O colonizador faz a história, escreve a história. Mas esta é a história de seu país, não a da colônia, como afirma Albert Memmi, escritor tunisiano contemporâneo de Fanon, o colonizador sabe que ele é um usurpador, pois sua posse da terra conquistada pela força não é legítima. [...] ele enaltece suas qualidades, os méritos eminentes da civilização que representa e insiste sobre os defeitos, os deméritos do povo conquistado, seu atraso, sua pobreza, enfim, sua inferioridade (Figueiredo, 1998, p. 65).

Outrossim, a *s d s c* é um modo de objetificar o colonizado,

Embora o uso da violência fosse um recurso ubíquo, o uso do *de d d sc s* constitui-se uma estratégia para convencer o sujeito colonial, em geral os indígenas que, passivos e de boa índole, convenciam-se do caráter aparentemente amigável dos colonizadores que não usavam armas e ofereciam presentes. Tal estratégia foi bastante utilizada pelo desbravador espanhol Cabeza de Vaca, quando passou pelo Brasil até Assunção, Paraguai. Cabeza da Vaca até chegava a trajar-se semelhantemente aos indígenas, participando de seus rituais, mostrando-se amigo, agradável, solícito. Porém, suas reais intenções sempre foram conseguir os favores que pudesse obter, sem ter de usar a força física, o que dificultaria e atrasaria seus planos (Todorov, 1999). O uso do discurso sedutor como meio de convencimento é perceptível na peça *A e es de*, de Shakespeare, que, à luz da teoria pós-colonial, evidenciou a habilidade do protagonista Próspero em convencer o sujeito colonial Caliban a mostrar-lhe os perigos da ilha, bem como as fontes de água e frutas.

Mas, o sujeito colonizado nem sempre é passivo dentro do processo de colonização. Ele também buscou e busca libertar-se das amarras que o prendem ao jugo imperial. É o que se chama *e de* ou *es s ênc* .

3.5 O REVIDE

O *e de* ou *es s ênc* é uma forma de reverter o binarismo e abalar as ordens impostas pelo poder colonial, que se postou como centro. A resistência ao poder imperial pode ocorrer de diversas formas e a mais primitiva delas foi através da luta, da resistência física, armada, a única possível nos momentos iniciais das colonizações e nos períodos pré-independência. A luta anticolonial foi preponderante para o extermínio de milhões de sujeitos coloniais que, não aceitando a "nova" realidade imposta, buscavam reverter a situação, retornar à normalidade, buscando reconquistar o controle de seu próprio país.

Com a chegada dos colonizadores holandeses ao continente africano e a fundação da Colônia do Cabo, em 1652, no local que hoje é a África do Sul, os nativos inicialmente não foram escravizados e travavam relações comerciais com os europeus, pois esses necessitavam das provisões que só os sujeitos coloniais podiam oferecer (Pratt, 1999). Com o tempo, contudo, começaram a se estabelecer leis que cada

vez mais limitavam a liberdade dos que tentaram lutar, resistir. Porém, a força européia, equipada com armas de fogo, era muito maior.

> Apoiados por cavalos (cuja posse era, por lei, vetada aos indígenas africanos), armas de fogo (que, por lei, os colonos europeus eram obrigados a ter) e por alianças estratégicas com grupos rivais, os europeus gradualmente sobrepujaram o poder indígena, desmantelando estruturas sócio-econômicas locais (Pratt, 1999, p. 82).

Sem armas, os sujeitos coloniais se viram acuados, forçados a desistir da luta. Obviamente não possuíam a organização que os europeus tinham, pois as próprias tribos que compunham a região viviam em guerras tribais, o que facilitou a entrada forçada dos europeus continente adentro e concomitante massacre dos sujeitos coloniais rebeldes.

Na conquista da região que atualmente é o México, a resistência dos astecas também se mostrou ineficaz diante da força armada do império espanhol. Os astecas, que já viviam em uma civilização elaborada sob a égide de leis, costumes, crenças religiosas, sistema administrativo e político, tentaram impedir a ocupação de seu território. Porém, o poderio espanhol, armado, era muito superior e houve o massacre da civilização asteca. O mesmo se deu com os demais índios da América espanhola que tentaram revidar. Foram mortos ou escravizados, perdendo qualquer expressividade que tiveram junto aos povos astecas e às outras nações indígenas.

Os povos colonizados não tinham muita chance contra os colonizadores; usando apenas flechas contra espadas e armas de fogo, não tendo a unidade militar dos povos europeus, por vezes as próprias tribos nativas guerreavam entre si e não uniam suas forças contra os invasores. No contexto de colonização, a resistência armada teve pouca eficácia, serviu apenas para protelar a total conquista européia. No decorrer dos séculos, o revide através de lutas, guerras dos povos colonizados, pouco serviu para quebrar a hegemonia européia. Principalmente nos países africanos, a independência tardia gerou diversas guerras pela libertação e guerras civis após a independência, devido ao fato de a colonização ter gerado problemas internos na política do país, deslocamentos e crises de identidade nos povos colonizados (Bonnici, 2000).

Alguns críticos e teóricos do pós-colonialismo mostram-se a favor da resistência armada, da luta revolucionária, como é o caso de Frantz Fanon, antilhano que adotou a causa argelina em sua busca pela independência e trabalhava em um hospital

psiquiátrico no país, estudando a psicopatologia do sujeito negro colonizado. Fanon demonstrou ser, o que se nota de forma mais clara em *e e c e d e* (1963), um ativista anticolonial, a favor da rebeldia, da não aceitação das imposições da metrópole mediante o uso da força física e armada. Na visão de Loomba (1998, p. 46) Fanon

> Volta sua atenção para a revolta do oprimido, adere à causa de resistência argeliana e projeta, em sua escrita, um povo unificado que superou os efeitos debilitantes do colonialismo.
>
> [Turns his attention to the revolt of the oppressed, espouses the cause of Algerian resistance and projects, in his writings, a unified people who have overcome the debilitating effects of colonialism.]

O termo 'resistência' sempre conotou luta armada. A resistência ocorrida dessa forma causa profundas conseqüências culturais. Entretanto, não só a resistência armada foi efetivada na tentativa de libertação do jugo imperial. Uma das formas mais difundidas de resistência por parte do sujeito colonizado foi uma forma silenciosa, pacífica, mas (talvez) muito mais eficaz do que o uso da luta, da força física. É um revide discursivo, uma resistência cultural e social. Segundo Ashcroft (2001, p. 19),

> Rebelião armada, áreas inflamatórias, oratória pugnaz e hostilidade racial, cultural e política: resistência invariavelmente conotou a imagem premente de guerra. Isto estava muito relacionado com a natureza geralmente violenta da incursão colonial. Em todos os impérios europeus o consumo dos recursos para lutar em guerras de rebelião foi grande.
>
> [Armed rebellion, inflammatory tracts, pugnacious oratory and racial, cultural and political animosity: resistance has invariably connoted the urgent imagery of war. This was much to do with the generally violent nature of colonial incursion. In all European empires the drain on resources to fight wars of rebellion was great].

Contudo, a resistência que opera no campo discursivo mostra-se muito mais efetiva, na medida em que a oposição se faz mediante a apropriação e a transformação das formas imperiais de representação e domínio para o uso subversivo da voz colonizada. Para Ashcroft (2001, p.20),

> Se pensarmos em resistência como qualquer forma de defesa pela qual um invasor é mantido do lado de fora, as formas sutis e, às vezes, até mesmo formas não ditas de resistência social e cultural foram muito mais comuns. Estas formas sutis e mais difundidas de resistência, formas de dizer 'não', são as mais interessantes porque são as mais difíceis para os poderes imperiais combaterem.
>
> [But if we think of resistance as any form of defence by which an invader is 'kept out', the subtle and sometimes even unspoken forms of social and cultural have been much more common. It is these subtle and more widespread forms of resistance, forms of saying 'no', that are most interesting because they are most difficult for imperial powers to combat].

Nesse sentido a resistência toma a forma da , o repúdio por escritores pós-coloniais aos conceitos normativos da língua 'padrão' européia e a inferiorização da língua nativa. A ab-rogação está intrinsecamente ligada à , ou seja, à adaptação da língua imposta para descrever o contexto do colonizado. No conceito de Ashcroft et al., (1998), a apropriação, embora na maioria das vezes seja relacionada à língua, também se refere a outros aspectos constituintes da realidade do sujeito colonizado, ou seja,

> [...] grande gama de atividades culturais e políticas - filme, teatro, a escritura da história, organização política, modos de pensamento e argumento (p.5-6)."
>
> [[...] great range of cultural and political activities- film, theatre, the writing of history, political organization, modes of thought and argument.]

A subversão do código lingüístico europeu, a de seu discurso e seu uso em favor da afirmação da identidade do sujeito colonizado, não é, porém, uma estratégia aceita de forma unânime dentre os autores pós-coloniais. O queniano Ngugi rejeita peremptoriamente o uso da língua inglesa para representar os valores africanos. A posição anticolonialista de Ngugi se reflete em suas obras que demonstram que a língua do colonizador não pode e não consegue jamais representar os valores que compõem a cultura dos povos colonizados.

> Em minha visão a linguagem era o mais importante veículo pelo qual o poder fascinou e capturou a alma do prisioneiro. A bala foi o meio da subjugação física. A linguagem foi o meio da subjugação espiritual.

> [In my view language was the most important vehicle through which that power fascinated and held the soul prisoner. The bullet was the means of the physical subjugation. Language was the means of the spiritual subjugation (Ngugi, 1995a, p. 287).]

Para o escritor queniano, a maneira de subverter a linguagem imperial, de tirar-lhe o poder, é rejeitando-a. A linguagem carrega a cultura e, nesse sentido, é necessário que a língua materna seja usada e não uma linguagem alheia e imposta, que não reflete a cultura de seu país:

> Eu acredito que minha escrita na linguagem Gikuyu, uma linguagem queniana, uma linguagem africana, é, em parte, uma parcela das lutas antiimperialistas do Quênia e dos povos africanos.
>
> [I believe that my writing in the Gikuyu language, a Kenyan language, an African language, is part and parcel of the anti-imperialist struggles of Kenyan and African peoples (Ngugi, 1995a, p. 290).]

O escritor chega a ponto de sugerir a abolição do departamento de língua inglesa nas universidades africanas em detrimento de um departamento de língua e literatura africanas, tal é sua convicção de que a adoção da língua materna e o estudo das literaturas africanas nas línguas africanas são essenciais para a descolonização (Ngugi, 1995b).

A rejeição ao uso da língua européia não é uma posição muito difundida entre os escritores pós-coloniais. A maioria deles acredita que, com o uso da língua do colonizador europeu, suas obras podem atingir um alcance muito maior. A língua européia, nessa concepção, deve ter seu uso subvertido, como uma forma de resistência e revide ao poder imperial. Em contrapartida ao pensamento de Ngugi, o nigeriano Chinua Achebe concebe a língua européia como o meio de atingir um grande público leitor e difundir, dessa maneira, a experiência, a realidade colonial:

> Acredito que a língua inglesa estará apta para carregar o peso de minha experiência africana. Mas terá que ser um novo inglês, ainda em completa comunhão com seu lar ancestral, mas alterado para convir a novos ambientes africanos.
>
> [I feel that the English language will be able to carry the weight of my African experience. But it will have to be a new English, still in full communion with its ancestral home but altered to suit new African surroundings (Achebe apud Ngugi wa Thiong'o, 1995a, p. 286).]

A apropriação da linguagem dominante e seu uso para descrever a experiência pós-colonial, como o quer Achebe, é o que ocorre no plano literário com a *eesc* e a *e e* . A reescrita pode ser interpretada como uma estratégia pós-colonial. É resistência na medida em que se apropria de um texto de um escritor europeu e o "reescreve" subvertendo os valores imbuídos no texto original.

A resistência através da reescrita de textos canônicos objetiva o questionamento dos discursos presentes em tais textos que reforçam a mentalidade colonial. Exemplo clássico de texto canônico reescrito é a peça *A e es de* (1611), de Shakespeare, reescrito por Lamming, Césaire, Robertson, Daves e Marina Warner (Bonnici, 2000). A reescrita do romance *ns n s* (1719), de Daniel Defoe (1660-1731) pelo sul-africano J.M Coetzee (1940) deu origem ao romance *e*, que subverte totalmente os valores apregoados no primeiro. Em *e* (1986). A narração é feita por uma mulher, Susan Barton, inexistente no texto canônico, que, ao tentar publicar a história de Cruso e Friday, busca não ter sua voz feminina anulada pelo escritor Defoe. Também o indígena Friday, ao contrário do personagem de *ns n s* , que se mostrava submisso e feliz, é mudo por ter sua língua cortada (talvez pelo colonizador) e vive à mercê de Cruso, numa alteridade imposta pela perda da fala. Outro exemplo de reescrita é *de ss e* (1966), da caribenha Jean Rhys (1890-1979), reescrita de *ne y e* (1847), de Charlotte Brontë (1816-1855), que enfoca a personagem caribenha Bertha Mason, objetificada e tratada como louca. Conforme aponta Bonnici,

> Ao contrário do romance de Brontë, que silencia sobre assuntos coloniais, o romance de Rhys é baseado em problemas de racismo, gênero, escravidão, relação metrópole-colônia e colonialismo. [...] *de ss e* tende a ser um desmascaramento e uma resposta ao drama do imperialismo e da colonização empreendidos no Caribe pela hegemonia britânica durante 500 anos (Bonnici, 2000, p. 42).

de ss e é chamado por Tiffin (1995) de "contra-discurso canônico", pois subverte personagens e concepções básicas do texto canônico britânico com propósitos pós-coloniais.

O romance *n s A* (1958), de Chinua Achebe, embora não seja uma reescrita, é considerado um contra-discurso ao romance *c d s e s* (1902), de Joseph Conrad (1857-1924). Esse último descreve os africanos sob uma ótica

colonialista, carregada de preconceitos e descrições estereotipadas. Por isso, em *n s* *A* , Achebe, segundo Ashcroft (2001, p. 34),

> [...] reinstala a 'boa' cultura africana em oposição ao 'mau' colonizador. […] seu sucesso em entrar no discurso da literatura inglesa, apropriando-se de uma língua estrangeira, pegando uma ferramenta dominante de representação imperial – o romance - e prover uma etnografia criativa de tal imediação que os leitores e falantes de língua inglesa poderiam sentir como se eles estivesse esperando dentro da aldeia, se tornou um modelo desde então para escritas pós-coloniais.

> Desconstruir uma oposição é mostrar que ela não é natural nem inevitável, mas uma construção, produzida por discursos que se apóiam nela, e mostrar que ela é uma construção num trabalho de desconstrução que busca desmantelá-la e reinscrevê-la-, isto é, não destruí-la, mas dar-lhe uma estrutura e funcionamentos diferentes.

Nesse sentido a *desconstrução* funciona como resistência na medida em que busca desconstruir o discurso colonial que se portava como único e verdadeiro, revelando aspectos subjacentes à sua própria composição que o fazem revelar sua ambigüidade. O discurso colonial sempre se preocupou em caracterizar os sujeitos coloniais como seres sem linguagem, sem religião, sem cultura, enfim, como seres primitivos que nada possuíam, e por isso mesmo, deveriam "receber" o que a cultura européia lhes "oferecia".

Uma leitura desconstrutivista desse discurso evidencia, porém, que os sujeitos coloniais possuíam religião, dialetos locais, cultura, arte própria. Todorov (1999) mostra como o desbravador espanhol Cortez descreve a arquitetura, as jóias, os tecidos, o artesanato dos índios da América espanhola, revelando que o discurso inicial o qual criava a imagem de indígenas "vazios" não é verdadeiro. Uma leitura mais atenta da de Pero Vaz de Caminha, relato da 'descoberta' das terras do Brasil, revela que os índios, inicialmente descritos como ociosos, possuíam sistema judiciário, religião, produziam seus alimentos, seus artefatos de pesca e de caça, seu artesanato, desconstruindo a versão inicial que o colonizador criou como verdadeira.

Fator controverso sobre a resistência é a *dessubalternização*, ou mesmo a possibilidade desse sujeito adquirir voz, já que, muitas vezes, ele é silenciado pelas estratégias de outremização empregadas pelo colonizador. Em artigo polêmico intitulado *Pode o subalterno falar?*, Spivak (1995, p.24) põe em dúvida a possibilidade de o sujeito colonizado adquirir voz. Ao analisar a questão da voz do subalterno, ela também examina a questão da voz da mulher subalterna:

> [. . .] ambos como objeto da historiografia colonialista e como sujeitos da insurreição, a construção ideológica de gênero mantém o macho dominante. Se, no contexto de produção colonial, o subalterno não tem nenhuma história e não pode falar, o subalterno como fêmea está ainda mais nas sombras. . .
>
> [[...] both as object of colonialist historiography and as subjects of insurgency, the ideological construction of gender keeps the male dominant. If, in the context of colonial production, the subaltern has no

> history and cannot speak, the subaltern as female is even more deeply in shadow...]

A impossibilidade da fala do sujeito subalterno é negada por Bhabha (1998), que crê na possibilidade de o sujeito falar, adquirindo voz por meio da *c* , da *á d* e da *c l d de d ss l d* , meios de resistir ao poder imperial. A mímica consiste na tentativa pelo sujeito colonizado em copiar o colonizador, assimilando sua cultura, seus valores, trajando suas roupas, copiando sua maneira de andar etc. Porém, como a mímica desvia-se, de certa forma, do objeto imitado, criando uma reprodução subversiva, Bhabha (1998, p. 130), afirma que ela "[...] emerge como uma das estratégias mais ardilosas e eficazes do poder e do saber coloniais." Ao mesmo tempo em que a mímica representa o discurso colonial, pois o imita, ela o recusa, é ambivalente, por que o impregna de seus valores. Para Bhabha (1998), a mímica exerce perturbador poder sobre a autoridade do discurso colonial, na medida em que demonstra que o jugo imperial não é absoluto. "A ameaça da mímica é sua visão dupla que, ao revelar a ambivalência do discurso colonial, também desestabiliza sua autoridade (Bhabha, 1998, p. 133)." A mímica demonstra uma maneira de resistir por parte do sujeito colonizado, uma maneira menos óbvia, uma maneira que ilude o colonizador, que acredita estar vendo na imitação a subserviência completa do colonizado. Segundo Hawthorn (2000, p. 209)

> Ao imitar você, eu adiro à sua autoridade, mas tento sinalizar – ao menos para mim - minha rejeição a ela.
>
> [In mimicking you I stick to the letter of your authority but I attempt to signal –if only to myself- my rejection of its spirits.]

Da mesma forma que a mímica, a paródia também imita, copia o discurso colonial, porém utilizando a escrita para copiar e reescrever. Ao imitar a escrita do Outro de forma a impregnar essa nova escrita de valores dos sujeitos colonizados, busca-se quebrar a autoridade do Outro e negar o que esse Outro impõe. A paródia é

discursivamente, o colonizado resiste. A paródia recai na reescrita de textos canônicos e na subversão dos valores europeus.

Outro modo de resistir e de adquirir voz, para Bhabha (1998, p. 147) é através da cortesia dissimulada (*sly civility*), "a recusa nativa a satisfazer a demanda narrativa do colonizador." Ao ser vigiado, dominado, o sujeito colonial utiliza a estratégia da civilidade dissimulada, buscando conquistar o poder colonial sem conflito direto. A civilidade dissimulada assemelha-se à mímica, porém difere um pouco dela por ser menos consciente, por estar arraigada na mentalidade do sujeito colonizado de uma forma que ele nem sempre percebe estar resistindo. Nesse tipo de resistência, o sujeito colonizado não enfrenta diretamente o colonizador, mas usa elementos da cultura européia em favor de si próprio, transformando esses elementos, utilizando-os de forma subvertida. Assim, por exemplo, o sujeito colonial fala a língua européia que lhe foi imposta, mas modifica-a, adapta-a, transforma-a, de forma a imbuir nela elementos de sua própria cultura. É ainda a língua européia, mas não idêntica àquela trazida pelo colonizador. A civilidade dissimulada é o uso de uma falsa cortesia, de uma suposta aceitação por parte do colonizado, porém, na realidade, constitui-se uma forma de o sujeito colonial não entrar em conflito direto com o colonizador e continuar cultivando seus costumes e ainda solapar a autoridade colonial.

Todas as formas são modos de representação da voz do colonizado, meios de subverter a ordem estabelecida, resistir às imposições da metrópole, sem o conflito armado, do qual o colonizado sempre sairia perdendo. O colonizado imita o colonizador, mas recusa o que lhe é imposto na medida em que modifica o objeto imitado.

A resistência discursiva é a maneira encontrada para tentar reverter a situação causada pela colonização. É através da resistência que os sujeitos colonizados buscam quebrar a perpetuação de um pensamento que se baseia no binarismo para construir a realidade social, cultural e política dos países dominados. Através do revide, o sujeito colonizado busca recuperar sua voz e revelar a não conformação às imposições do colonialismo.

Observamos agora de que modo ocorre a outremização e suas estratégias e o revide em *Terra sonâmbula*, precedido de uma análise do estatuto literário da obra.

CAPÍTULO IV

ANÁLISE DE *THE NARRATIVE OF JACOBUS COETZEE*

4.1 ESTATUTO LITERÁRIO DE THE NARRATIVE OF JACOBUS COETZEE

s i n ds é a primeira narrativa ficcional do sul africano J.M. Coetzee (1940), publicado pela primeira vez em 1974, em Johannesburgo, África do Sul. O livro compõe-se de duas novelas: *e V e n ec* e *e e c s e ee* Embora ambas possuam certa relação temática, sendo consideradas novelas paralelas por enfocar a invasão às terras alheias, somente a segunda novela será objeto de estudo dessa pesquisa, visto ela englobar a temática do colonialismo, assunto contemplado pela teoria pós-colonial, cujos preceitos fundamentam essa pesquisa.

A crítica considera *e e c s e ee* uma novela, dentre eles Marais (1998) e Harrison (1995). O estatuto literário de novela é atribuído à obra, talvez devido à sua extensão. A novela é

> [...] uma narrativa prosaica fictícia que varia de cinqüenta a cem páginas em comprimento, ou seja, um trabalho mais longo que um conto, mas mais curto que um romance.
>
> [[…] a fictional prose narrative ranging from fifty to one hundred pages in length, that is, a work longer than a short story but shorter than a novel (Murfin e Ray, 2003, p. 308).]

Não é, porém, somente pela extensão de uma obra narrativa que a podemos classificar como novela. A novela possui elementos peculiares que a diferenciam de outros gêneros. De acordo com Cuddon (1986), a novela desenvolveu-se a partir de *ec e n* (1471), de Boccacio, uma espécie de coleção de histórias curtas como os contos e floresceu mais na Alemanha que em outros países após o século XIX. Reid (1977) cita *e ness* (1899), de Conrad, como uma das mais conhecidas novelas.

Quanto à temática, Jolles (apud Aguiar e Silva, 1986, p. 675) afirma que a novela "se esforçava por contar um facto ou um incidente impressionantes, de tal modo

que se tivesse a sensação de um acontecimento real e que esse incidente nos parecesse mais importante do que as personagens que o vivem.” A novela costuma enfocar basicamente uma situação, um conflito e a busca pelo protagonista em solucionar um conflito específico, com restrição, quase sempre, a um único evento ou conflito.

e e c s e ee é considerada uma novela não somente por sua extensão, que não é tão longa quanto à de um romance nem tão curta quanto à de um conto, mas também por enfocar um único evento, por centrar-se em um conflito que domina toda a narrativa, por pautar-se sobre um assunto que nos chama a atenção por parecer real.

e e c s e ee compõe-se das seguintes partes:

1) *ns s e ce* (O prefácio do tradutor);

2) O *e* , narrativa principal, que se subdivide em:

- Introdução (sem esse título especificado, mas com as características de uma introdução);

- *ney ey n e e e* (Viagem além do Grande Rio);

- *n n e L n e e* (Estada na terra dos grandes namaqua);

- *ec n ney e L n e e* (Segunda viagem à Terra dos grandes namaqua);

3) *A e (s ác*), que chamaremos de *es* ;

4) *A en : e s n c s e ee* (Apêndice: Depoimento de Jacobus Coetzee (1760)), que chamaremos de *e en* .

A novela é, ficcionalmente, uma compilação feita pelo também ficcional tradutor, J.M.Coetzee. A única parte escrita por esse tradutor é o *e ác* , no qual ele detalha a natureza do material compilado. Segundo o “tradutor”, *e e c s e ee* foi publicada em 1951 por S.J.Coetzee, pai do tradutor, sob o título *e e s n c s e ee ns* , na língua holandesa, com uma introdução feita pelo próprio S.J.Coetzee em africâner. Essa introdução era parte de palestras que S. J.Coetzee dava todos os anos na Universidade de Stellenbosch, entre os anos de 1934 e 1948, a respeito dos primeiros exploradores da África do Sul. J.M.Coetzee, o tradutor, tomou a liberdade de traduzir também essa introdução feita por seu pai e publicá-la como um *A e* após o *e* , bem como adicionar um *A en* , o *e en* oficial de Jacobus Coetzee em 1760. O tradutor J.M.Coetzee afirma nesse prefácio ter feito certas mudanças no que se refere às palavras traduzidas da língua nama. Entende-

se assim que, ficcionalmente, houvera uma primeira edição da novela, em 1951, em holandês, com uma introdução em africâner, por S.J.Coetzee.

Importa lembrar que o prefácio do tradutor faz J.M.Coetzee faz parte da obra de ficção do escritor homônimo J.M.Coetzee. Todas as personagens são obras de ficção, e o tradutor é também um personagem.

Após esse prefácio do tradutor, tem-se a narrativa principal, publicada em 1951 em holandês, por S.J.Coetzee, e traduzida para o inglês por J.M.Coetzee em 1974. O *e*, narrativa principal, é narrado por Jacobus Coetzee e inicia-se com uma espécie de introdução e, embora não haja esse título, assim chamaremos para melhor entendimento. Nessa "introdução" Jacobus descreve, em sua visão, a natureza dos nativos, *s n* (bosquímanos) e *en s* (hotentotes), seu caráter e alguns de seus costumes.

A seguir tem-se *ney ey nd e e e*, em que o narrador Jacobus Coetzee conta sua expedição, realizada com autorização do governo, com o intuito de caçar elefantes, na terra dos namaqua, povo ainda desconhecido pelo homem branco, junto com servos hotentotes, com cavalos e gado, que teve início em 16 de julho de 1760. Jacobus narra as dificuldades da viagem pela terra até então inexplorada, a fuga de um servo, o encontro com o povo namaqua.

Então se tem a outra parte do livro, *n n e L nd e e*, em que se narra o encontro com os namaqua e a comunicação inicial com eles. Jacobus narra a fracassada tentativa de conseguir o consentimento dos namaqua para sua expedição passar pelas terras, o saque à sua carroça, sua tentativa em sair da terra com seus servos, a doença que o acomete e o faz ficar à mercê dos sujeitos coloniais, que o confinam à tenda das mulheres em período menstrual (que era isolada das demais). Jacobus conta que seu servo mais velho, Jan Klawer, o ajudou a restabelecer-se da doença e que os demais servos o abandonaram, juntando-se à tribo namaqua. Conta seus delírios e sua recuperação física e a briga com garotos da tribo, quando desfigura o rosto de um deles e é expulso da ( )-130.225(n)n0.2964 1.25990(n)-220K26.395152749374(ç)e(a) 3K74(c)-0(e)2.e

Jacobus Coetzee narra então a última parte do *e l , ec n d ney e l n d e e* , bem mais curta que a parte anterior. Nesse momento Jacobus narra um episódio, especificamente, de uma expedição que não era comandada por ele e sim pelo Capitão Hendrik Hop, que teve início em 16 de Agosto de 1761 e findou em 27 de Abril de 1762. Percebe-se que nesta expedição Jacobus era apenas um participante e ele narra o momento em que usa tal expedição para voltar à tribo dos namaqua para vingar-se daquele povo. Jacobus narra que, ao amanhecer, ele chega à aldeia, acompanhado de servos holandeses, e mata os sujeitos coloniais, destrói a aldeia, queima as cabanas, rouba o gado. A cada antigo servo ele dedica uma "atenção" especial e descreve-lhes as mortes. Por fim, Jacobus diz ter se "recobrado" após a vingança e se define como uma ferramenta nas mãos da história.

Após esta narrativa principal, há o *A e d*, publicado em 1951, em africâner, por S.J Coetzee como uma introdução e traduzido por J.M.Coetzee para o inglês em 1974 como um '*A e d*. O *A e d* é uma parte de palestras dadas por S.J.Coetzee na Universidade de Stellenbosch sobre os primeiros exploradores da África do Sul, entre 1934 e 1948, um trecho que trata, especificamente, do explorador Jacobus Coetzee. A *les* consiste em uma análise etnográfica da vida e dos feitos de Jacobus Coetzee, o descobridor do Rio Orange e da girafa. Jacobus Coetzee é descrito por S.J.Coetzee como um herói. S.J.Coetzee descreve a expedição realizada em 1760, mostrando que Jacobus era um bom amo para seus servos, vivendo em harmonia com eles. Narra a caça aos elefantes, descrevendo também os hotentotes, sua constituição física, seus costumes. Afirma que Jacobus Coetzee atingiu o Grande Rio em 24 de Agosto de 1760. Mas não narra a estadia de Jacobus na aldeia, nem a expedição com o Capitão Hendrik Hop, considerando-as "irrelevantes" do ponto de vista histórico. Mas relata que Jacobus Coetzee foi bem recebido na terra dos grandes namaqua, que os sujeitos coloniais o deixaram passar, que ele encontrou outras terras, outros povos, descobriu a girafa e voltou à sua fazenda em 12 de Outubro de 1760.

A última parte da novela é *A en d : e s n c s e ee* , supostamente também traduzida do holandês para o inglês por J.M.Coetzee e acrescentada por ele, pois na edição de S.J.Coetzee, de 1951, essa parte não constava. Consiste no *e en* oficial de Jacobus Coetzee às autoridades locais, feita em 18 de Novembro de 1760, ou seja, após a volta à sua fazenda logo depois da primeira expedição. Tem como escrivão O.M.Bergh, Secretário político, que escreve sob o testemunho de L. Lund e P.L. Le Seuer. O narrador oral é Jacobus, mas quem escreve é

O.M.Bergh. Nesse *e en* , O.M.Bergh narra a expedição de Jacobus Coetzee em busca de elefantes, iniciada em 12 de Julho de 1760. No *e en* , O.M.Bergh narra que Jacobus declarou ter atingido o Grande Rio e a terra dos grandes namaqua, tendo sido bem recebido e obtido permissão para continuar sua expedição. O.M.Bergh narra que Jacobus declarou ter dado continuidade à sua expedição, ter encontrado a girafa (que ele pensara ser uma espécie de camelo), ter visto árvores desconhecidas e matado apenas dois elefantes e voltado sem seus servos, que o deserdaram.

Vemos que o tradutor ficcional J.M.Coetzee é autor apenas do *e ác* e seu trabalho foi o de tradutor e compilador do *e* , da *es* e do *e en* , que, juntos, formam a obra de ficção *e e c s e ee*, que, anteriormente, havia sido publicada em 1951 por S.J.Coetzee sob o título *e s n c s e ee ns n*. Além da composição de cada uma das partes, é importante também detalhar a voz narrativa de cada parte, pois, como vimos, existem diferentes narradores.

A novela *e e c s e ee* apresenta variação no foco narrativo. O *e* tem como narrador Jacobus Coetzee, que conta sua própria história e atua nela como personagem protagonista, sendo, portanto, um narrador intradiegético e autodiegético.

A *es* é um relato científico de S.J.Coetzee, pai de J.M.Coetzee, o tradutor. É um narrador extradiegético, pois não participa da história narrada e, por conseguinte, heterodiegético, pois conta a história de outrem, de Jacobus Coetzee. Em pouquíssimas ocasiões S.J.Coetzee age como um narrador intruso, emitindo opiniões acerca daquilo que narra, como vemos nos trechos abaixo:

> Eu gostaria de ter aventuras de caça para relatar [...]
> Eu espero ter tido sucesso em evocar algo da realidade deste homem extraordinário.
>
> [I wish I had hunting adventures to relate [...](Coetzee, 1998, p.116)]
> [I hope I have succeeded in evoking something of the reality of this extraordinary man (Coetzee, 1998, p. 121.]

São raras as exceções, raros os momentos em que esse narrador é intruso, e que por isso mesmo não desconfiguram esse narrador como impessoal, objetivo.

O *e en* é também de narrador heterodiegético, pois o escrivão é O.M.Bergh, que relata fatos ocorridos com Jacobus Coetzee. Nesse caso, há Jacobus como narrador oral, mas quem escreve o relato oficial é O.M.Bergh.

Diante de tais constatações, importa verificar em que medida pode-se crer na veracidade desses focos narrativos. Inicialmente, poder-se-ia pensar que a narrativa principal é a menos confiável das três narrativas, pois o narrador autodiegético repassa na narrativa toda a sua subjetividade, o que faz com que se perca a confiança na narração. O fato de a *les* e do *e en* possuírem narradores heterodiegéticos nos leva, inicialmente, a crer em sua objetividade, no distanciamento dos narradores que buscaram cientificidade na narração. A *les* , que consiste em um estudo etnográfico, em uma pesquisa formal, que exige análises arqueológicas e a análise de documentos oficiais, parece de grande confiabilidade. O mesmo se dá com o *e en* , que é um relato oficial, o depoimento dado à Justiça, e transpira verdade.

Entretanto, nota-se que a narrativa principal, feita por um narrador autodiegético, é a que parece ser de maior confiabilidade. Não se sabe de onde tal narrativa foi extraída. Talvez de um diário de viagem, porém não há informações que comprovem essa suposição. O fato é que, narrando sua própria história, de uma maneira não oficial, Jacobus não teria motivos para esconder a verdade. Sua narrativa não tem caráter oficial, seu relato não o comprometeria junto à Justiça. Por isso, o *e* detalha fatos que não foram relatados oficialmente e exprime-se através de uma linguagem não formal, diferentemente da *les* e do *e en* .

O *e en* é o relato oficial e, apesar de parecer confiável, não o é. O narrador O.M. Bergh narra o que ouve, porém não ouve a verdade. Jacobus, o narrador oral, não conta a história completa. O *e en* foi narrado após a volta de Jacobus depois da primeira expedição, antes da segunda expedição, mas não narra a doença de Jacobus e a hostilidade dos nativos. Omite alguns fatos. Diante disso, a suposta seriedade de um documento oficial se perde pelas lacunas e silêncios do depoente.

A *les* , por ser um estudo científico, parece ser também bastante confiável. Porém, percebe-se que não narra a verdade, pois não narra os problemas enfrentados por Jacobus, nem a doença, nem a segunda expedição e a vingança efetivada contra os ex-servos e o povo namaqua. A pesquisa de S.J.Coetzee, provavelmente, baseou-se em documentos oficiais, como o *e en* . Porém, o depoimento oficial dado por Jacobus não relatou toda a verdade, o que invalida a pesquisa de S.J.Coetzee. A *les* carece, assim, de fontes verdadeiras, portanto, não é confiável.

Os diversos tipos de narradores utilizados em *e e c s e ee* evidenciam uma estratégia para o desmascaramento das "histórias" de colonização, tidas como oficiais. Por meio da observação das vozes narrativas presentes na novela,

percebemos que a veracidade das informações oficiais deve ser questionada. Os três narradores diferentes narram versões diferentes para a mesma história. Enquanto os relatos oficiais, considerados confiáveis, mascaram a verdade e narram fatos inverídicos, distorcidos, a narrativa não oficial, e justamente aquela que não faz parte da História, não é ouvida, não é lida, mas relata a verdade sem pudores.

4.2 JACOBUS COETZEE E O PROCESO DE SUBJETIFICAÇÃO

Jacobus Coetzee é narrador e protagonista da narrativa principal da novela *e e c s e ee*. Ele conta, em voz autodiegética, a respeito da expedição liderada por si. Mas, além de descrever os fatos ocorridos na expedição, Jacobus também deixa entrever em seu discurso, descrições de si mesmo, traços de sua personalidade, o que ocorre devido ao fato de a narração ser autodiegética e permitir a expressão de subjetividade de seu narrador. Podemos perceber, através de sua narração, como ele se constrói na narrativa, como acumula atributos que o fazem ser o colonizador, o em face do colonizado, .

Mostrar-se como narrador da história é uma forma de o colonizador afirmar sua subjetividade. Ao posicionar-se como narrador, como o contador da história, Jacobus assume a posição de sujeito, pois constrói a imagem de si mesmo como o portador da verdade. A agência do sujeito relaciona-se com sua voz ativa, com o fato de ele agir de modo autônomo, enquanto os sujeitos coloniais ouvem, não têm voz, participam da história como personagens secundárias, sendo caracterizados como passivos, objetos na história contada. Quem fala, então, é Jacobus, e não o sujeito colonial, ele expõe seu ponto de vista e não o ponto de vista do colonizado, a história é contada a partir de sua percepção acerca da realidade. Por isso, o fato de Jacobus posicionar-se como narrador da história deixa claro, desde o início, que ele é o agente dessa história, que ele tem a força, que ele possui a palavra e que, portanto, ele é sujeito. As teorias a respeito da subjetividade, desde a declaração de Descartes: “Penso; logo, existo”, enfatizam a separação entre o sujeito (dono de sua vontade) e o objeto (comandado por forças alheias) e Jacobus realiza essa separação entre eu (ativo, narrador, sujeito) e outro (passivo, ouvinte, objeto) ao caracterizar-se como agente na história que conta.

Ao narrar a própria história, Jacobus descreve-se como colonizador, posicionando-se em um patamar superior ao dos colonizados. Ele é o sujeito que

começa a "separar", a dividir os colonizados de acordo com suas raças, que começa a "rotular" os sujeitos coloniais como mais selvagens ou menos selvagens, domesticáveis ou não domesticáveis. Ao nomear os sujeitos coloniais como "bosquímanos" e "hotentotes", o colonizador posiciona-se como conhecedor e dono da verdade, utilizando o próprio discurso como portador de uma ideologia racista, que classifica os sujeitos coloniais como selvagens e lhes imputa a condição de objetos, ouvintes da história. É próprio da ideologia do colonizador europeu a quebra da unidade dos povos e países colonizados. O colonizador separa para dominar, divide para enfraquecer o povo. Esse tipo de ideologia é inerente à mentalidade européia, que se julga onipotente, conhecedora das raças e da geografia local, por isso divide ou agrupa indevidamente, reunindo ou separando tribos rivais, causando disputas locais, enfraquecendo o poder de resistência dos povos colonizados. A Nigéria, colonizada por ingleses, foi alvo de separações e agrupamentos aleatórios e indevidos, o que causou diversas guerras civis e ainda hoje mantém o país em desunião. Jacobus, ao rotular os sujeitos coloniais, ao nomeá-los, deixa evidente que possui a ideologia típica dos colonizadores europeus: julga conhecer o povo e por isso rotula, o que se evidencia nas páginas iniciais da novela, quando ele nomeia os nativos em bosquímanos, hotentotes e namaqua.

Embora Jacobus não se declare um fazendeiro, e não saibamos quais atividades rurais eram realizadas em sua fazenda nem a extensão de suas terras, ao descrever a expedição por ele comandada, dá indícios de sua profissão: é fazendeiro, possuidor de terras e escravos, como os trechos abaixo denotam:

> Eu levei seis hotentotes comigo, um número bom para uma viagem longa, para o trabalho do dia-a-dia, como também para emergências. Cinco eram meus […].
> [...] Jan Klawer, um homem muito mais velho, que era capataz de minha fazenda.
>
> [I took six Hottentots with me, a good number for a long trip, for day-to-day work as well as emergencies. Five were my own […](Coetzee, 1998, p. 61).]
> [[…] Jan Klawer, a much older man who was foreman of the labour on my farm (Coetzee, 1998, p. 62).]

Jacobus, mais uma vez, posiciona-se como sujeito, na medida em que é dono de fazenda, dono de escravos, ou seja, ele é quem dá ordens, enquanto os escravos as cumprem, o que os caracteriza como objetos, possuindo "donos", sendo comandados

pelo colonizador. Vimos, já, que o sujeito é aquele que age, que realiza, que detém o poder. O sujeito colonizador mostra que possui poder, que tem posses, enfatizando a condição de objeto do colonizado, que é "usado" em trabalhos rurais, é levado como ajudante em caçadas, é, em suma, o outro na dialética Outro/outro que permeia o pensamento europeu, portanto inferior, visto como um acessório a ser utilizado na empreitada colonial.

O que fica evidente é que Jacobus é, além de fazendeiro, um caçador. Realiza uma expedição, com permissão do governo, para caçar elefantes, o que se verifica em seu *e en* .

> O narrador, tendo permissão por ordem escrita do Honorável Governador para viajar no interior, com o propósito de caçar elefantes [...].
>
> [That the narrator, having permission by written order of the Honourable Governor to travel inland for the purpose of shooting elephants [...](Coetzee, 1998, p. 123).]

O próprio Jacobus descreve, diretamente, sua experiência como caçador:

> Eu me movo pelos espaços vazios com minha arma ao ombro e mato elefantes, hipopótamos, rinocerontes, búfalos, leões, leopardos, cachorros, girafas, antílopes e corças de todas as descrições, aves de todas as descrições, lebre e cobras, eu deixo para trás uma montanha de pele, ossos, cartilagem não comestível e excremento. Tudo isso é minha pirâmide espalhada para a vida. É o trabalho de minha vida, minha proclamação incessante da alteridade dos mortos e, por conseguinte, da alteridade da vida.
>
> [I move through the wilderness with my gun at the shoulder of my eye and slay elephants, hippopotami, rhinoceros, buffalo, lions, leopards, dogs, giraffes, antelope and buck of all descriptions, fowls of all descriptions, hare and snakes, I leave behind me a mountain of skin, bones, inedible gristle and excrement. All this is my dispersed pyramid to life. It is my life's work, my incessant proclamation of the otherness of the dead and therefore of the otherness of life (Coetzee, 1998, p. 79).]

Jacobus descreve-se como um caçador, portanto, alguém que adentra na selva, que busca conhecer e desbravar novas terras, que caça animais ainda desconhecidos ao homem branco, que explora as riquezas da terra. Jacobus já possui terras, mas busca ainda mais. Percebe-se que o colonizador tem o espírito irrequieto, que há uma busca incessante pela posse de mais riquezas. Seu espírito de explorador se evidencia já em

seus antepassados, que saíram da Holanda para a África do Sul, para possuir mais, para dominar mais, para enriquecer mais. O desejo 1(l)-2.16436(a)3.74(n)-0.29 /R7 gs 0 0 0 RG 0 0 TR7 gs 0 0

explora a terra, caça e mata os animais, penetra na selva para ter domínio sobre ela e, ao fazê-lo, se sente dono daquele espaço. O colonizador desconsidera totalmente a posse da terra pelos sujeitos coloniais, pois possui a ideologia imperial, a que renega as diferenças e não considera os nativos como sujeitos e sim como objetos, como parte da terra, como acessórios a serem utilizados. Jacobus também mata os animais, que eram exóticos, desconhecidos na Europa, visando ao lucro que sua ideologia capitalista exige e dominando através da arma de fogo. Jacobus chama a selva de "espaço vazio". Apesar de a mata abrigar animais e tribos inteiras, Jacobus não os enxerga, pois a ideologia que o formou só valoriza o que é europeu, branco, "civilizado". Daí a chamar de espaço vazio a selva africana, pois não considera a existência dos sujeitos coloniais.

Ele também se mostra um sujeito fixo, imutável, que não questiona a própria postura, pois acredita que ela é a única correta. Jacobus em nenhum momento questiona os próprios atos, jamais julga as próprias ações em relação aos colonizados, pois a ideologia que predomina em seu discurso é a do europeu colonizador, que traz melhorias à terra colonizada. Tudo o que não se "encaixa" nessa ideologia deve ser modificado a seu ver. Jacobus é um sujeito constituído por uma ideologia capitalista e também racista e perpetua essa ideologia sem julgar-se, sem questionar a validade dos próprios atos.

Jacobus age também de forma celebratória, triunfalista a respeito das próprias conquistas. Julga-se um conquistador das terras ainda desconhecidas ao homem branco, torna-se um pioneiro ao desbravar o interior do país. Seu discurso laudatório direciona-se para a celebração das próprias conquistas, do próprio desempenho, que, ele julga, dependeram quase que exclusivamente de seu próprio talento, coragem e esforço. Jacobus enaltece-se por matar os animais, enfatiza sua força, seu poder. Vive em função da morte e da dominação de povos e terras, perpetuando o aparato colonial, destruindo a flora, a fauna, as tribos, com intuitos puramente comerciais. As colonizações marcaram-se pela exploração das riquezas da terra, pela destruição do ecossistema das regiões dominadas. No Brasil, a colonização portuguesa quase extinguiu o pau-brasil, madeira que abundava no local, pois ela oferecia preciosa tinta. Jacobus destrói e faz disso a missão de sua vida, o que era comum aos desbravadores europeus: destruir para viver.

Nota-se que Jacobus considera-se um caçador dos animais selvagens e que nesse rol ele inclui também os nativos bosquímanos. Trata-os como animais, caça-os como caça animais.

> É só quando tu os caças como chacais que tu verdadeiramente consegues fazer a limpeza numa determinada área.
> Não se justifica perder homens quando tu estás caçando bosquímanos.
>
> [It is only when you hunt them as you hunt jackals that you can really clear a stretch of country (Coetzee, 1998, p. 59).]
> [There is no excuse for losing men when you are hunting Bushmen (Coetzee, 1998, p.60).]

A comparação dos sujeitos coloniais a animais é uma constante na descrição de Jacobus. O trecho acima evidencia a ideologia européia que considera a África como um "espaço vazio". Jacobus não considerava a existência de seres humanos naquele local, mas de animais, de selvagens, como ele define os nativos bosquímanos.

Jacobus é também bastante astuto, inteligente, sabendo conduzir o ritmo com o

Novamente nota-se o tom celebratório em seu discurso. Jacobus é narcisista e toma os méritos do sucesso da viagem para si. O discurso laudatório de Jacobus exclui a participação dos nativos hotentotes na viagem.

Em muitos outros momentos Jacobus considera-se um explorador, um corajoso e audacioso desbravador, que se aventura no desconhecido interior da África do Sul.

> Eu sou um caçador, um domesticador da selva, um herói de enumeração.
> Como explorador da selva eu sempre me considerei um evangelista e empenhado em trazer ao pagão o evangelho do pardal, que cai, mas cai por determinação divina.
> [...] Deixo claro que cheguei a assumir minha carreira como domesticador do selvagem.
>
> [I am a hunter, a domesticator of the wilderness, a hero of enumeration (Coetzee, 1998, p. 80).]
> [As explorer of the wilderness I have always thought myself an evangelist and endeavoured to bring to the heathen the gospel of the sparrow, which falls but falls with design (Coetzee, 1998, p. 101).]
> [[…] I progressed to an exposition of my career as a tamer of the wild (Coetzee, 1998, p. 78).]

Os trechos citados evidenciam mais uma vez a posição de sujeito que Jacobus Coetzee forja para si. Ele descreve-se como sujeito, na medida em que "domestica" a selva, o selvagem, e leva o evangelho ao pagão. Utiliza uma citação bíblica para falar da determinação divina. Sente-se um instrumento nas mãos de Deus, castigando os pagãos por vontade divina. Jacobus posiciona-se como responsável por melhorar a vida dos sujeitos coloniais, considerando-os selvagens, sem levar em consideração que o modo de vida dos sujeitos africanos era parte de sua cultura e que o homem branco nada tinha de mudar. Mas Jacobus orgulha-se de ser um "domesticador", de impor sua cultura aos sujeitos coloniais, de estabelecer sua ideologia aos povos totalmente alheios ao imperialismo europeu. O termo evangelizar também remete à missão civilizadora, um dos meios mais empregados para a outremização dos sujeitos coloniais e usado pelos colonizadores para impor a fé cristã a eles, considerados pagãos. A missão civilizadora, na visão de Sharpe (1995) assume o papel de levar luz aos ignorantes, de salvá-los da barbárie, com intuitos comerciais subjacentes. As missões civilizadoras empreendidas pelos países colonizadores, segundo Ashcroft (2001), mascaravam o desejo de enriquecer, a exploração da terra, a extração das riquezas naturais. O estereótipo de pagão foi imputado ao nativo como forma de "justificar" a entrada do colonizador nas

novas terras e a imposição dos valores europeus sobre sua cultura. Longe, porém, de realmente buscar a conversão dos nativos à fé cristã, o que se tencionava era mascarar a ideologia capitalista que subjazia ao discurso religioso.

Mais adiante, Jacobus declara, ainda a respeito de sentir que melhora a vida do colonizado.

> Eu sou um explorador. Minha essência é abrir o que está fechado, trazer luz ao que é escuro.
>
> [I am an explorer. My essence is to open what is closed, to bring light to what is dark (Coetzee, 1998, p. 106).]

Novamente posiciona-se como sujeito, que realiza, que age, que "melhora" a vida do colonizado. Vemos que o discurso de Jacobus evidencia a visão binária inerente ao colonizador europeu. O binarismo funciona sobre oposições hierárquicas, enfatizando diferenças entre o termo privilegiado e o não privilegiado. No contexto colonial, o binarismo funciona como meio de outremização dos colonizados, na medida em que a Europa é sempre posta como superior face às colônias. Assim, constrói-se a desigualdade entre índios e brancos, negros e brancos, entre o primitivo e o civilizado, entre o pagão e o cristão. O colonizador atribui adjetivos negativos ao colonizado, inferiorizando-o e posicionando-se como bom e portador da verdade. O império colonial sempre enfatizou tais diferenças, pois a ideologia binária é base da própria filosofia ocidental, traçada desde Aristóteles, e na relação colonizador/colonizado esse último sempre ocupou o pólo negativo da hierarquia. O colonizador Jacobus deixa-nos entrever em seu discurso que possui uma visão binária e que, por isso, perpetua a distinção entre eu e outro, entre ele e os sujeitos coloniais. Jacobus, ao declarar ser um evangelizador, um domesticador, evidencia que o binarismo europeu domina sua ideologia e que, dessa forma, ele utiliza a missão civilizadora como meio de "mudar" o que difere de si. Considera os sujeitos coloniais bárbaros e pagãos, não aceita a diferença, não aceita o que não se adequa ao padrão europeu, por isso impõe sua fé, a sua verdade.

Jacobus Coetzee também deixa evidente seu caráter vingativo, pois não aceita ter as ordens ignoradas e, quando tal acontece, ele busca retratação. Isso se nota desde o início da expedição, quando o servo contratado Dikkop foge, levando um cavalo, uma garrafa de *n dy* e uma arma. Jacobus o persegue, até trazê-lo de volta.

> Eu amarrei as mãos dele à minha sela e o levei de volta ao acampamento. Lá eu deixei os hotentotes divertirem-se com ele com o chicote. Então eu o desamarrei e o deixei, isto aconteceu no *es e* onde há bastante água. Eu estou certo de que ele viveu. Ele nos fez perder um dia inteiro.
>
> [I tied his hands to my saddle and ran him back to the camp. There I let the Hottentots have a go with him with the *s* . Then I untied him and left him, this was in the Khamiesberg where there is plenty of water. I am sure he lived. He cost us a whole day (Coetzee, 1998, p. 63).]

Vemos que, para manter sua posição de sujeito, para continuar sendo respeitado, Jacobus traz o servo de volta. Jacobus não pode demonstrar fraqueza nem inferioridade face aos sujeitos coloniais, por isso vinga-se, mostrando que ele é o sujeito, agente, mais forte e que os servos, a exemplo do que houve com o servo Dikkop, saberiam o que lhes reservaria Jacobus se ousassem desafiá-lo.

Jacobus Coetzee reforça sua posição de sujeito dando ordens a seus servos, gritando, exigindo, mesmo quando está doente, mesmo estando em óbvia desvantagem.

> Eu exigi carne [...] Diga a sua mãe que eu tenho que ter boa comida.
>
> [I demanded meat […] Tell your mother I must have good food (Coetzee, 1998, p. 83).]

Jacobus não aceita perder sua posição de sujeito, por isso, mesmo sem condições de andar, ele age como se pudesse ordenar. E é o que faz, continuando a tratar os nativos namaqua e seus servos como objetos, como escravos, como inferiores a si e à sua disposição. Isso por que Jacobus não perde a ideologia binária que o constituiu como sujeito. Ele continua a ver-se como o colonizador branco e europeu, portanto sujeito superior aos sujeitos coloniais, que, a seu ver, deviam obedecer às suas ordens.

Jacobus não aceita ser comparado aos sujeitos coloniais. Seu discurso é usado sempre a seu favor, construindo a imagem positiva de si, em comparação à imagem selvagem, bárbara, animalesca dos sujeitos coloniais.

> Ela sorriu de volta, presumivelmente um sorriso de convite; embora eu quase não pudesse acreditar que ela era tão ingênua a ponto de pensar que eu compartilharia uma cama com meus criados e a prostituta deles.

> [She smiled back, presumably a smile of invitation; though I could hardly believe she was so simple-minded as to think I would share a bed with my servants and their trollop (Coetzee, 1998, p. 87).]

Jacobus acha inconcebível "dividir" uma mulher com seus servos. Como visto, o binarismo, que lhe é inerente posicionando-o em um patamar superior ao dos sujeitos coloniais, faz com que ele se julgue melhor e, portanto, incapaz de ser igualado a eles. A própria ideologia capitalista que predominava nos impérios coloniais impedia a equiparação de colonizadores e colonizados. É justamente a diferença entre ambos que fez com que se "justificassem" as invasões coloniais. Ao considerar os sujeitos coloniais como bárbaros, selvagens, pagãos, incultos, o colonizador encontra uma justificativa ideológica para invadir e, supostamente, levar "luz" aos ignorantes.

Jacobus Coetzee também se considera corajoso. Ele se aventurou sim por terras desconhecidas, entre povos desconhecidos, desbravando matas, encontrando animais selvagens. Jacobus tem a coragem de levantar-se, mesmo doente e enfraquecido, e faz a viagem de volta até sua fazenda em condições precárias de sobrevivência.

> Nós não temos nada, nenhuma carroça, nenhum boi, nenhum cavalo, nenhuma arma, nada além do que podemos carregar nas costas [...]. Nós temos centenas de milhas para caminhar e eu sou um homem doente, eu não posso caminhar facilmente, eu não posso carregar coisas. Nós teremos que sobreviver na mata como bosquímanos.
>
> [We have nothing, no wagon, no oxen, no horses, no guns, nothing but what we carry on our own backs [...]. We have hundreds of miles to walk and I am a sick man, I cannot walk easily, I cannot carry things. We will have to live from the veld like bushmen (Coetzee, 1998, pp. 91-2).]

O discurso heróico de Jacobus celebra-o como sujeito, pois, mais uma vez, é ele quem toma as decisões, quem decide iniciar a jornada, mesmo sem a carroça, sem o gado, sem comida. Jacobus celebra a própria coragem, mesmo quando precisa da ajuda dos servos para carregar o que for preciso. Porém, em nenhum momento ele admite a própria fraqueza, nem questiona o fato de precisar de ajuda. Assume sempre a posição de sujeito, agente, colonizador, explorador, corajoso. O tom celebratório e narcisista de Jacobus é evidente em grande parte de seu discurso. Mesmo ao ver-se em uma situação de inferioridade, Jacobus celebra a própria coragem, a própria bravura, buscando inverter a posição de fragilidade na qual se encontra.

Eu não me importava em morrer, mas eu não desejava morrer por causa de um traseiro putrefeito. Preferiria alegremente ter caído em batalha, apunhalado no coração, cercado por montes de inimigos mortos. Eu teria consentido morrer de febres, o corpo desperdiçado, mas em chamas até o fim com fantasias onipotentes. Eu poderia até mesmo ter consentido em morrer na estaca do sacrifício: se os hotentotes tivessem sido um povo grandioso, um povo de rituais, se eu tivesse sido amarrado até o nascer da lua e então conduzido entre filas de expectadores silenciosos a uma estaca onde, atado por sacerdotes imperturbáveis, eu sofreria a tortura acadiana de perder unhas do dedo do pé, dedos do pé, unhas, dedos, nariz, orelhas, olhos, língua, e órgãos sexuais, a cerimônia inteira acompanhada por uivos da mais pura angústia e atingindo o ápice em um estripamento formal, eu poderia, sim, eu poderia ter apreciado isto, eu teria entrado no espírito da coisa, me dado ao ritual, me tornado o sacrifício, e morrido com um sentimento de ter pertencido a um satisfatório todo estético, se os sentimentos ainda existem ao término de um conjunto estético como estes.

[I did not mind dying but I did not wish to die of a putrefying backside. I would gladly have expired in battle, stabbed to the heart, surrounded by mounds of fallen foes. I would have acceded to dying of fevers, wasted in body but on fire to the end with omnipotent fo mn 91977(o)-0.300048(n)1.042(d

> Através de suas mortes eu, depois de ser expulso, tinha vagado o deserto como um símbolo pálido, novamente afirmei minha realidade. Eu sinto o gosto da matança como qualquer outro homem; assumi esse dever de puxar o gatilho, executando este sacrifício para mim e para meus compatriotas, que estão aqui, e cometendo no povo escuro os assassinatos que nós todos desejamos. Todos eles são culpados, sem exceção. Eu incluo os hotentotes. Quem sabe por quais crimes inimagináveis do espírito eles morreram por minha mão? O julgamento de Deus é justo, irrepreensível e incompreensível. A clemência dele não depende do mérito. Sou uma ferramenta nas mãos da história.
>
> [Through their deaths I, who after they had expelled me had wandered the desert like a pallid symbol, again asserted my reality. No more than any other man do I enjoy killing; but I have taken it upon myself to be the one to pull the trigger, performing this sacrifice for myself and my countrymen, who exist, and committing upon the dark folk the murders we have all wished. All are guilty, without exception. I include the Hottentots. Who knows for what unimaginable crimes of the spirit they died, through me? God's judgment is just, irreprehensible, and incomprehensible. His mercy pays no heed to merit. I am a tool in the hands of history (Coetzee, 1998, p. 106).]

O trecho evidencia que Jacobus buscou, através da vingança, a recuperação de sua identidade. O fluxo de consciência de Jacobus evidencia que ele sempre se considera mais forte, superior aos sujeitos coloniais, corajoso, valente. Com a deserção dos servos, Jacobus teve sua posição de sujeito ameaçada, já que não pôde mais decidir, como sempre fazia e perdeu o poder sobre seus servos, que decidiram não o seguir e ficaram junto ao povo namaqua. Ao matá-los, Jacobus impõe-se novamente como sujeito, líder, vencedor. Declara-se uma "ferramenta" nas mãos da história e acredita que os desígnios de Deus o conduziram para a matança, julgando ter feito o que alguém deveria fazer. É a ideologia européia, que se utiliza da religião para "civilizar" e também punir os povos pagãos. Para ele o julgamento de Deus é justo e as mortes ocorreram por determinação divina. Foi apenas um instrumento nas mãos de Deus para a execução do julgamento. Como já vimos, a religião serviu de justificativa ideológica para a colonização de terras e escravização de nativos. E Jacobus usa a religião como forma de "livrar-se" da culpa pelas mortes cometidas.

Percebe-se que todo o discurso de Jacobus Coetzee volta-se para a construção de si como sujeito: ele é fazendeiro; dono de terras e de escravos; é caçador, explorador, adentra na selva e mata animais selvagens, nomeia terras, rios, colinas; ele é o colonizador que nomeia raças e separa grupos étnicos e raciais; ele é o instrumento que, cumprindo ordens divinas, pune os pagãos. Como calvinista que era, Jacobus pune por

crer que os sujeitos coloniais não eram os "escolhidos" de Deus, por isso, mereciam ser castigados. Jacobus é, em suma, o sujeito na história que conta, caracterizando os nativos como ouvintes, objetos, acessórios na história da qual ele, Jacobus, é a personagem principal. No contexto da autonomeação como instrumento divino para castigar os sujeitos coloniais, o discurso de Jacobus volta-se para a celebração de seus próprios atos e o elogio de seus feitos. Em nenhum momento ele questiona as próprias razões e não duvida das próprias justificativas para agir como age. Tem internalizada a ideologia capitalista, européia e binária, que se baseia na separação entre eu e outro, na diferença entre colonizador e colonizado, por isso a caracterização que faz de si e dos sujeitos coloniais é permeada pela ênfase nessas diferenças. A narrativa autodiegética de Jacobus Coetzee propicia uma visão detalhada de seus pontos de vista e também dos fatos ocorridos na viagem, bem como da caracterização dos nativos sul-africanos.

4.3 ESTRATÉGIAS DE OUTREMIZAÇÃO UTILIZADAS POR JACOBUS COETZEE COM OS NATIVOS

Antes de narrar o encontro com a tribo dos grandes namaqua, Jacobus relata, numa espécie de introdução, a visão que ele tinha dos nativos bosquímanos e, durante a viagem realizada com seus servos hotentotes até a terra dos grandes namaqua, demonstra certos pontos de vista sobre eles. O povo namaqua era também da raça hotentote, porém, diferentemente dos servos que o acompanhavam, não haviam sido "domesticados", ou seja, não haviam ainda travado contato com o homem branco, por isso Jacobus caracteriza-os de forma diferenciada. Vejamos as estratégias de outremização empregadas por ele na descrição dos nativos.

A outremização é o processo pelo qual o império fabrica o 'outro' (Ashcroft et. al., 1998). O processo de outremização advém da dialética Outro/outro presente no discurso colonial. A diferenciação Outro/outro, com base em Sartre e modificada por Lacan (Ashcroft et.al., 1998), passou a ser utilizada pelo discurso colonial para separar colonizador e colonizado, através da ênfase na diferença entre ambos. Com as invasões coloniais, instaurou-se a metrópole como centro e a colônia como periferia e os nativos, que antes da colonização eram sujeitos, passaram a ser objetos. Ao serem colonizados, perdem a agência e a liberdade. Assim, a distinção entre Outro/outro se tornou a base do discurso imperial e as implicações de seu uso nos povos colonizados é o que Spivak (apud Ashcroft et. al, 1998) denominou outremização, do inglês *e n* . Para Spivak,

a outremização é um processo dialético, na medida em que o colonizador é estabelecido quando cria o colonizado , ou seja, o colonizador é quem cria o colonizado .

O processo de outremização pode ocorrer de diversas formas, violentas ou não. O discurso colonial é sempre utilizado pelos colonizadores *s* para degradar os colonizados . A criação de estereótipos sobre os sujeitos coloniais foi um dos meios mais difundidos para outremizar e relegá-los à alteridade. Para Loomba (1998) a criação de estereótipos funciona como justificativa para a exploração. Além de criar estereótipos sobre a raça, a sexualidade, o suposto canibalismo e o paganismo, a disposição para o trabalho, a outremização também ocorreu através da imposição da linguagem local, da negação da cultura local e da própria violência física. O objetivo da outremização sempre foi relegar o sujeito colonial a uma posição inferior e, assim, permitir que as empreitadas coloniais explorassem cada vez mais as terras colonizadas. Vejamos como Jacobus outremiza os nativos sul-africanos.

4.3.1 OS SELVAGENS BOSQUÍMANOS

Ao iniciar o *e* , Jacobus Coetzee, o narrador protagonista, realiza uma introdução (sem tal denominação), em que apresenta os bosquímanos. Os dois primeiros parágrafos dessa parte dedicam-se à descrição dos hotentotes, enquanto as páginas seguintes dedicam-se à descrição dos nativos bosquímanos.

A África do Sul é formada por diversas raças e grupos étnicos. Os nativos chamados bushmen, ou bosquímanos, hoje conhecidos também como San, são nativos da África do Sul, Namíbia e Botsuana, e pertencem a uma ramificação do grupo étnico *s n*, cuja característica é o nomadismo, morando nas florestas, fixando-se por pouco tempo em cada lugar.

Ao descrever os bosquímanos, Jacobus Coetzee evidencia em seu discurso diversas formas de outremização do sujeito colonial. Jacobus descreve-os de forma a inferiorizá-los, fazendo uso da dialética ideológica Outro/outro e posicionando-se em um patamar superior. Vimos que a outremização ocorre quando o colonizador chega para colonizar e estabelecer a diferença entre Outro e outro, entre europeu e sujeito colonial. Jacobus, na posição de sujeito colonizador, estabelece posições hierárquicas para os nativos sul-africanos e os bosquímanos ocupam a mais baixa dessas posições,

pois não são considerados "domesticáveis". Jacobus, como vimos, é o colonizador que chega e divide, separa as raças indevidamente, julgando saber e conhecer, por isso julga e estabelece suas "verdades". A primeira descrição que Jacobus faz a respeito dos bosquímanos evidencia como se dá o processo de outremização.

> O bosquímano é uma criatura diferente, um animal selvagem com a alma de um animal. Às vezes, na primavera, os babuínos descem das montanhas e para satisfazer seu apetite selvagem trucidam as ovelhas, arrancam fora os focinhos dos cordeiros, abrem as gargantas dos cachorros se eles interferirem. Então tu tens que caminhar ao redor matando teu próprio rebanho, cem cordeiros de cada vez. Bosquímanos têm a mesma natureza. Se eles têm rancor contra um fazendeiro, eles chegam à noite, roubam quantas cabeças de gado eles podem comer, e mutilam o resto, cortam pedaços de sua carne, furam seus olhos, cortam os tendões de suas pernas. Eles são insensíveis como babuínos, e o único modo de tratá-los é como bestas.
>
> [The Bushman is a different creature, a wild animal with an animal's soul. Sometimes in the lambing season baboons come down from the mountains and to please their appetite savage the ewes, bite the snouts off the lambs, tear the dog's throats open if they interfere. Then you have to walk around the veld killing your own flock, a hundred lambs at a time. Bushmen have the same nature. If they have a grudge against a farmer they come in the night, drive off as many head as they can eat, and mutilate the rest, cut pieces out of their flesh, stab their eyes, cut the tendons of their legs. Heartless as baboons they are, and the only way to treat them is like beasts (Coetzee, 1998, p. 58).]

A primeira descrição feita por Jacobus sobre os bosquímanos revela a ideologia binária que domina seu pensamento. Já se afirmou que o binarismo enraizado na mentalidade ocidental é causa da fixação de diferenças entre colonizadores e colonizados e a criação de pólos negativos e positivos hierarquizados. Nesse sentido, o império sempre se utilizou da filosofia de oposições binárias para posicionar-se como superior aos povos colonizados. Como vimos, o binarismo presente na mentalidade européia cria a diferenciação entre o europeu e o não-europeu. No contexto colonial tudo o que não se "enquadrava" no padrão europeu era relacionado ao mal, ao negativo, ao inferior. Nesse sentido é que Jacobus estabelece somente adjetivos degradantes aos bosquímanos.

Além do binarismo evidente na mentalidade de Jacobus, nota-se também a atribuição de estereótipos aos bosquímanos mediante uma concepção essencialista de tais sujeitos coloniais. Jacobus caracteriza-os genericamente, como se uma característica, a de selvagem, pudesse ser a todos atribuída. O essencialismo é uma estratégia de outremização que leva à criação de estereótipos. No trecho em questão,

Jacobus chama os bosquímanos de "criaturas", animais selvagens, violentos, similares a macacos. Os estereótipos imputados aos bosquímanos são meios de transformá-los em outros, de posicioná-los em um plano inferior, animalesco. Tais estereótipos inculcados no discurso do colonizador evidenciam a ideologia de sua classe, que buscava outremizar com intuitos comerciais. Como vimos, os estereótipos funcionam como uma justificativa ideológica para a exploração. No final do trecho citado, Jacobus afirma que, já que os bosquímanos são como animais, a única maneira de tratá-los é como "bestas". A imposição do estereótipo de selvagem, violento, cruel, nesse caso, justifica o tratamento também selvagem e cruel destinado aos sujeitos coloniais pelos colonizadores, é o que fica implícito. Daí justifica-se a escravidão, os maus tratos, as mortes de tantos sujeitos colonizados.

A comparação dos bosquímanos com animais é recorrente no discurso de Jacobus, que se empenha em construir a imagem dos sujeitos coloniais como outros, num plano até mesmo inferior ao dos animais. Ao fixar a imagem "animalesca" dos bosquímanos, Jacobus constrói-os como sujeitos selvagens e cruéis, o que acaba por funcionar como justificativa para a crueldade dos próprios colonizadores. Jacobus não percebe, porém, que seu discurso apresenta algumas contradições. Enquanto critica a selvageria dos bosquímanos, que matam sem razão aparente, ele também declara que os europeus devem fazer o mesmo, "tratá-los como bestas". Jacobus combate a crueldade com mais crueldade. Com vimos anteriormente, o próprio Jacobus descreve-se como um caçador e explicita a matança de animais exóticos, selvagens e a crueldade com que o faz. E não percebe que seu discurso se torna ambíguo, na medida em que comete as mesmas atrocidades que critica nos bosquímanos. É que Jacobus não questiona os próprios atos, não duvida das próprias verdades. Sua ideologia de colonizador sempre o posiciona no pólo positivo da hierarquia binária. Por isso é que caracteriza os bosquímanos como animais e a si como um desbravador.

Jacobus também atribui a si a posição de caçador, não só dos animais, mas dos próprios bosquímanos. Para outremizá-los como animais, Jacobus descreve-lhes a habilidade em correr, em esconder, em fugir:

> Eles são como cães; eles podem correr todo o dia sem cansar, e quando migram, não levam nada com eles.
> O bosquímano pode se esconder em qualquer lugar entre as pedras, ele simplesmente desaparece em uma racha e tu nunca sabes que ele está lá até que uma seta te atinge nas costas.

> [[...] They are like dogs, they can run all day without tiring, and when they migrate they carry nothing with them (Coetzee, 1998, p.58).]
> [[…] Among rocks a Bushman can hide anywhere, he simply vanishes into a crack you never know he is there until an arrow hits you in the back (Coetzee, 1998, p.59).]

Jacobus mostra a agilidade dos bosquímanos, mas não considera que isso seja devido ao fato de eles viverem ao ar livre ou nas florestas e, portanto, acostumados a isso. O colonizador atribui tal agilidade ao fato de, em sua visão, os bosquímanos serem como animais, o que justifica caçá-los como animais, preparando inclusive emboscadas, estando em vantagem numérica para garantir a vitória da caçada. Ao atribuir a característica de animais selvagens aos bosquímanos, Jacobus justifica a própria violência destinada aos sujeitos coloniais. Imprime na caracterização dos bosquímanos a dialética Outro/outro, relegando-os à alteridade devido à suposta inferioridade.

O binarismo também se evidencia no discurso de Jacobus quando ele descreve e critica um aspecto cultural dos bosquímanos:

> Eu a achei em um buraco nas pedras, abandonada por seu povo, muito velha e doente para caminhar. Diferente de nós, eles não cuidam de seus anciãos. Quando tu não podes manter o ritmo da tropa, eles deixam um pouco de comida e de água e te abandonam aos animais.
>
> [I found her in a hole in the rocks abandoned by her people, too old and sick to walk. For they are not like us, they don't look after their aged, when you cannot keep up with the troop they put down a little food and water and abandon you to the animals (Coetzee, 1998, p. 59).]

Nesse trecho, evidencia-se o desprezo pela cultura bosquímana. Jacobus não aceita o fato de os bosquímanos não cuidarem dos idosos, compara a cultura nativa com a sua, que é vista como superior, outra evidência do binarismo europeu, que sempre se posiciona como superior ao não-europeu, descarta o que não se "encaixa" dentro dos padrões europeus. Ao afirmar que eles são "diferentes de nós", Jacobus outremiza-os na medida em que considera o ato de não cuidar dos mais velhos uma selvageria e uma barbárie. Jacobus vale-se de um discurso altamente degradativo, carregado de ideologias preconceituosas para rotular o sujeito bosquímano como selvagem. A visão binária européia sempre realiza a comparação entre Outro/outro e posiciona o europeu como superior. Nota-se que o europeu nunca questiona o porquê da cultura alheia, das diferenças, nem sequer cogita o fato de que possa haver uma razão para tal costume. A

cultura dos povos colonizados nunca foi levada em consideração pelos colonizadores, e a da Índia é um exemplo disso. A imposição da cultura britânica sobre uma cultura milenar evidencia o desprezo por aspectos culturais que diferem do padrão europeu. A negação da cultura e da língua locais sempre foi uma estratégia de outremização empregada pelos colonizadores para imputar aos nativos o estereótipo de inferior.

Outra forma de outremização empregada por Jacobus sobre os bosquímanos é a imputação do estereótipo de canibal.

> Uma vez eles pegaram um branco vivo depois que um pastor [bosquímano] havia sido morto; amarraram-no no fogo e o assaram. Até o fritaram em sua própria gordura. Então eles o ofereceram aos hotentotes; mas eles alegaram que ele era duro demais para comer.
>
> [They took one alive once after a herder had been killed and tied him over a fire and roasted him. They even basted him in his own fat. Then they offered him to the Hottentots; but it was too sinewy, they said, to eat (Coetzee, 1998, p.60).]

O estereótipo de canibal foi atribuído a índios e negros em todas as regiões colonizadas. Originalmente, como aponta Hulme (1986), o termo referia-se a uma certa tribo do Caribe; logo o termo foi associado à prática de comer carne humana e esse sentido passou a designar a característica de ser nativo. Ao taxar os colonizados de canibais, os colonizadores encontraram mais uma justificativa para a invasão e imposição dos costumes europeus. A criação de qualquer estereótipo centra-se na ideologia binária que permeia o pensamento europeu e que não aceita a diferença. O canibalismo é mais um estereótipo atribuído ao sujeito colonial e não tolerado pelos colonizadores. Na visão européia o canibalismo é prática condenável, bárbara, que deve ser punida. Jacobus descreve a prática do canibalismo pelos nativos sul-africanos como mais uma forma de provar que suas práticas bárbaras devem ser extirpadas pelo colonizador. Em toda a história do colonialismo, o colonizador destaca a prática do canibalismo, principalmente na colonização da América espanhola, cujas gravuras pintadas na época retratam de forma exagerada a preparação dos corpos para serem consumidos pelos indígenas. Tal tipo de imagem era levado ao mundo e o estereótipo espalhou-se como verdadeiro. O que não se explicitou, porém, é que, na verdade, os índios quase nunca comiam carne humana. O canibalismo ocorria em alguns sacrifícios em que a carne de algum indígena mais corajoso na batalha era oferecida aos inimigos

como forma de homenagear o guerreiro, ingerindo sua força e coragem através de sua carne (Todorov, 1999).

Jacobus também encontra outra forma para outremizar os sujeitos coloniais, através da atribuição do estereótipo de preguiçosos.

> O único modo de domesticar um bosquímano é apanhá-lo quando for jovem. Mas ele deve ser muito jovem, não mais velho que sete ou oito anos. Se for mais velho que isso, tornar-se-á muito inquieto e um dia ele se vai na mata e tu nunca o vês novamente. Se tu pões um jovem bosquímano com os hotentotes, ele será um bom pastor, porque ele tem conhecimento inato da selva e de animais selvagens. Para o trabalho de campo eles são até piores que hotentotes, desatentos e não confiáveis.
>
> [The only way of taming a Bushman is to catch him when he is young. But he must be very young, not older than seven or eight. Older than that he is too restless, one day he takes off into the veld and you never see him again. If you bring a young one up with the Hottentots he will make a good herder, for he has inborn knowledge of the veld and wild animals. For field work they are even worse than Hottentots, listless and unreliable (Coetzee, 1998, p. 60).]

O trecho acima mostra mais uma forma de outremizar os bosquímanos: além de 'capturá-los' quando crianças, 'domesticá-los', transformá-los em escravos, imputa-lhe o estereótipo de preguiçoso. Tentando reforçar a inferioridade dos sujeitos coloniais, os colonizadores impunham trabalhos árduos aos escravos e, quando esses não conseguiam mais trabalhar eram taxados de preguiçosos. Caracterizando-os dessa maneira, o colonizador não faz menção alguma ao fato de está-los escravizando, ou seja, impor-lhes uma outra vida, diversa daquela que tinham antes da colonização. Jacobus narra a 'domesticação' como se ela fosse direito natural dos colonizadores. O estereótipo de preguiçoso sempre foi utilizado pelos centros imperiais para inferiorizar o sujeito colonial. O africano sempre foi caracterizado como indolente, preguiçoso, negligente. Na , Caminha, com a descrição do Brasil recém 'descoberto', afirma que os indígenas não lavravam ou criavam. Jacobus também usa desse estereótipo para corroborar a própria ideologia: a de que os nativos devem ser escravizados, domesticados ainda muito jovens, para que a metrópole possa explorar sua mão-de-obra. Percebe-se novamente que a ideologia capitalista faz com que se criem todos os estereótipos sobre os sujeitos coloniais para justificar a exploração e a escravização dos colonizados.

Existe também, na caracterização dos bosquímanos, a referência à sua sexualidade exacerbada:

> Homens e mulheres são sexualmente depravados. Os homens morrem com ereções.
>
> [Both men and women are sexually misformed. The men go into death with erections (Coetzee, 1998, p.61).]

O estereótipo de degenerado sexual sempre foi aplicado aos sujeitos coloniais, de forma geral, como meio de outremizá-los, julgando-os moralmente inferiores e, por isso, o discurso colonial tentava reforçar a necessidade, até mesmo a obrigação, de levar(l)-2.16436()2955

> attachment to life. She has given up the ghost, she is flooded in its stead with your will. Her response to you is absolutely congruent with your will. She is the ultimate love you have borne your own desires alienated in a foreign body and pegged out waiting for your pleasure (Coetzee, 1998, p. 61).]

A mulher bosquímana, aos olhos de Jacobus, o colonizador, é um objeto descartável, à mercê dos desejos do europeu. A objetificação da mulher nas sociedades colonizadas demonstra que ela é duplamente colonizada, (Ashcroft et. al.,1998), pois além de viver em um sistema patriarcal, recebendo ordens sempre masculinas, com a colonização ela passa a receber ordens também do colonizador. Percebe-se que há a outremização absoluta da mulher bosquímana, que é retratada como alguém sem livre arbítrio, sem nenhum poder de decisão sobre o próprio corpo. Em *de ss e*, de Jean Rhys, a personagem caribenha Bertha Mason é exemplo de mulher duplamente colonizada: nativa do Caribe, ela é levada como esposa de Mr. Rochester que, posteriormente, a tranca no sótão. Ela enlouquece, é tratada como um animal, como um objeto, deixada presa. Jacobus também deixa evidente a visão binária que compõe seu discurso, ao comparar a mulher holandesa à mulher bosquímana:

> Meninas holandesas carregam uma aura de propriedade consigo. Elas são, em primeiro lugar, propriedade: elas não só trazem tantos quilos de carne branca, mas também tantos quilômetros de terra e tantas cabeças de gado e tantos criados, e então um exército de pais e mães e irmãos e irmãs. Tu perdes tua liberdade. Ao se ligar à menina tu te ligas a um sistema de relações de propriedade. Ao passo que uma menina bosquímana selvagem não é ligada a nada, literalmente nada. Ela pode estar viva, mas ela está praticamente morta. Ela o viu matar os homens que representavam poder a ela, ela os viu receberem tiros como cães. Tu te tornaste Poder agora e ela não é nada, é um trapo em que tu te esfregas e jogas fora.
>
> [Dutch girls carry an aura of property with them. They are first of all property themselves: they bring not only so many pounds of white flesh but also so many morgen of land and so many head of cattle and so many servants, and then an army of fathers and mothers and brothers and sisters. You lose your freedom. By connecting yourself to the girl you connect yourself into a system of property relationships. Whereas

Jacobus mostra que, com sua visão de sujeito europeu, a mulher, seja branca ou não, é um objeto. Porém, enquanto ao casar-se com uma mulher branca o homem perde a liberdade, com uma nativa não existe nenhum tipo de obrigação. Isso denota o abuso sexual do qual as nativas eram vítimas, pois os exploradores, longe das esposas, violentavam-nas, mantendo-as escravizadas à sua inteira disposição. Jacobus tem um discurso tipicamente masculino, justificando a submissão feminina e sentindo-se o dono absoluto da mulher nativa. Ainda enaltece o poder do colonizador, que mata o homem nativo e apropria-se de suas mulheres. Ao usar a letra maiúscula para "Power", deprecia ainda mais a nativa, para quem o homem branco representa a ordem, o poder, a dominação completa. Compara-a a um trapo, que se usa e joga fora, como se nenhum valor tivesse, como se estivesse disponível para ser usada e descartada.

A caracterização dos nativos bosquímanos feita por Jacobus Coetzee demonstra a visão que o europeu colonizador tem dos povos colonizados e os meios que emprega para outremizá-los. Jacobus descreve-os de forma totalmente degradante, negativa, "justificando", assim, a maneira como os trata: é cruel, violento, escraviza-os por que eles são selvagens, imorais, preguiçosos, semelhantes a animais. O discurso descritivo de Jacobus está impregnado por sua visão binária que coloca o sujeito colonial sempre em uma posição hierárquica inferior a si, denotando, implicitamente, a intenção capitalista do europeu, que enxergava os sujeitos coloniais como objetos, 'ferramentas' para o trabalho de invasão e apropriação da terra e dos bens.

4.3.2 OS NATIVOS HOTENTOTES DOMESTICADOS

Quando dá início à narrativa principal, o narrador Jacobus Coetzee faz uma espécie de introdução, dedicando dois parágrafos à descrição dos nativos hotentotes, antes de caracterizar os nativos bosquímanos. Retoma a descrição dos hotentotes, especificamente dos servos de sua fazenda, quando inicia a narração de *ney ey nd e e e*.

Os nativos chamados hotentotes são uma raça sul-africana hoje conhecida como , ramificação do grupo étnico *s n*. O termo 'hotentote' é uma designação dada pelos holandeses, que significa 'gago', 'gaguejar'. Os colonizadores não entendiam os sons característicos da língua de tais nativos e os interpretaram como

gagueira. Os hotentotes são os bosquímanos 'domesticados', colonizados e que trabalhavam para os holandeses em fazendas.

Jacobus Coetzee inicia a narrativa principal com breves considerações sobre os hotentotes, lamentando que eles estejam conseguindo certa ascensão social, que estejam infiltrando-se no mundo dos brancos. É bastante perceptível no discurso do holandês a vergonha que ele sente ao perceber que, em certos aspectos, hotentotes e brancos estão igualando-se.

> Em todos os lugares diferenças ficam menores, por que eles melhoram e nós pioramos […]. Há alguns de nós que vivem iguais aos hotentotes, levantando as barracas quando o pasto acaba e seguindo o gado atrás de pasto novo. Nossas crianças brincam com as crianças dos criados, e quem é que pode dizer quem copia quem? Em tempos difíceis, como as diferenças podem ser mantidas? Nós pegamos o modo deles de vida, como animais, como eles pegam o nosso. Eles jogam fora as peles de carneiro e se vestem como gente. Se eles ainda cheiram como hotentotes, assim também alguns de nós […].
>
> [Everywhere differences grow smaller as they come up and we go down. […] There are those of our people who live like Hottentots, pulling up their tents when the pasture gives out and following the cattle after new grass. Our children play with servant's children, and who is to say who copies whom? In hard times how can differences be maintained? We pick up their way of life, following beasts around, as they pick up ours. They throw their sheepskins away and dress like people. If they still smell like Hottentots, so do some of us […](Coetzee, 1998, p.57).]

Ao constatar que muitos brancos estão assemelhando-se aos nativos hotentotes, Jacobus demonstra seu desgosto. Mas, mesmo diante de tal constatação, ele ainda mantém seu pensamento binário, na medida em que a descrição dos hotentotes é evidentemente mais depreciativa que a descrição dos brancos. Ele declara que os hotentotes "vestem-se como gente", ou seja, como os brancos. Critica os brancos que se comportam como os sujeitos coloniais, que adquirem hábitos dos hotentotes. O trecho acima evidencia o que Jacobus abomina: o hibridismo, a transculturação. O termo hibridismo, para Ashcroft et. al. (1998), refere-se, originalmente, a cruzamentos de espécies na horticultura e a formação de uma terceira espécie, híbrida, mista. O termo, transposto na teoria pós-colonial, pode referir-se a "trocas" lingüísticas, raciais, culturais, políticas. Ao falar sobre as "zonas de contato", Pratt (1999) definiu bem a constituição do sujeito pelas relações com outros sujeitos, enfatizando que no contexto colonial, a relação entre colonizadores e colonizados nem sempre é de separação, mas

também de interação entre práticas sociais. Pratt vai mais longe ainda ao afirmar que o império colonial sempre acredita influenciar e determinar a colônia, entretanto, a colônia também influencia a metrópole e é nesse sentido que surge a transculturação, a "troca" cultural entre colônia e metrópole, colonizador e colonizado. Jacobus Coetzee nota que os brancos começam a se comportar como os hotentotes e vice-versa. Um grupo passa a influenciar o outro e surge o que se denomina um ser "híbrido", a "mistura" de raças. No trecho citado, Jacobus apenas cita a imitação dos hábitos alheios, contudo, segundo Pratt (1999), as regiões colonizadas marcaram-se pela miscigenação entre colonizadores e colonizados.

Jacobus critica os brancos que agem como os nativos hotentotes e afirma que os hotentotes também imitam os brancos. Nesse caso, percebe-se que os sujeitos coloniais fazem uso da mímica, que, como vimos, é a tentativa do colonizador em assemelhar-se ao colonizador, imitando seus hábitos, assimilando sua cultura. Em muitos casos, como afirma Bhabha (1998), a mímica pode funcionar como resistência, na medida em que o colonizado imita e modifica o objeto imitado, imprimindo nele muitas de suas características. Jacobus tenta minimizar essa mímica subversiva quando afirma que, se externamente o hotentote muda, internamente continua selvagem e não civilizado.

Uma estratégia de outremização bastante evidente no discurso de Jacobus Coetzee é o fato de ele considerar sua religião cristã como o fator diferenciador entre os brancos e os nativos hotentotes.

> O único abismo que nos divide dos hotentotes é nosso cristianismo. Nós somos cristãos, um povo com um destino. Eles se tornam cristãos também, mas o Cristianismo deles é uma palavra vazia. Eles sabem que ser batizado é um modo de se proteger; eles não são estúpidos; eles sabem que ganham solidariedade quando te acusam de maltratar um cristão.
>
> [The one gulf that divides us from the Hottentots is our Christianity. We are Christians, a folk with a destiny. They become Christians too, but their Christianity is an empty word. They know that being baptized is a way of protecting yourself, they are not stupid, they know it wins sympathy when they accuse you of mistreating a Christian (Coetzee, 1998, p. 57).]

Um dos estereótipos mais comuns imputados aos povos colonizados foi o de pagão. Como os viajantes no Brasil no século XVI não viam igreja nem cultos religiosos dos ameríndios, esses eram tidos como sem religião, ateus. Ademais, o

colonizador nunca levou em consideração qualquer expressão religiosa que os sujeitos coloniais tivessem, tais crenças eram consideradas pagãs, pois a visão binária do europeu só aceitava a religião cristã e aqueles que não a compartilhavam estavam em pecado. A acusação de paganismo foi um dos meios mais comuns empregados para a outremização dos sujeitos coloniais que, devido às suas "práticas bárbaras", deviam ser convertidos à fé cristã. Dessa forma, houve diversas empreitadas religiosas às terras colonizadas, chamadas missões civilizadoras, que, na verdade, serviam para mascarar a escravidão dos sujeitos coloniais, a exploração de sua mão-de-obra, a exploração das riquezas naturais da terra. No trecho citado, o colonizador Jacobus acredita na superioridade de sua raça por ela ter a fé cristã. Critica a conversão dos hotentotes, que apenas 'fingem' crer no cristianismo, como um meio de protegerem-se contra os maus tratos. Jacobus não se dá conta de que o cristianismo foi imposto aos hotentotes, nem sequer cita qualquer prática religiosa que eles pudessem ter. É o processo de outremização, pois há a negação das práticas nativas, consideradas erradas, impuras e a imposição de uma nova fé, totalmente alheia às crenças locais.

Jacobus cita que os hotentotes apenas fingiam acreditar na fé cristã, o que Bhabha (1998) chama de 'cortesia dissimulada', uma estratégia de resistência, nem sempre consciente, por parte do sujeito colonial, face às imposições da metrópole. No caso citado, Jacobus acredita que não havia a real aceitação da fé cristã. Embora isso possa ser afirmado, não se fala que essa era imposta e totalmente alheia às práticas religiosas locais. Os nativos hotentotes apenas diziam aceitar o cristianismo, pois essa era uma forma de protegerem-se contra os maus-tratos destinados aos pagãos. A cortesia dissimulada, nesse caso, é bastante eficiente, já que os hotentotes evitavam o confronto direto com o colonizador e, provavelmente, continuavam, intimamente, crendo em sua fé.

Durante a viagem até a terra dos grandes namaqua, Jacobus, ao narrar as peculiaridades do trajeto, também deixa a mostra algumas opiniões sobre seus próprios servos hotentotes. Ele leva seis hotentotes na viagem, cinco eram servos de sua fazenda: Jan Klawer, Jan Plaatje, Adonis e os dois irmãos Tamboer; e um servo contratado: Barend Dikkop. No início da viagem há desentendimentos entre o grupo e Dikkop, que foge após ser despedido por Jacobus, roubando um cavalo, uma garrafa de *nay* e uma arma. Jacobus afirma sobre Dikkop.

> Ele se considerava um “meio” holandês.
>
> [He thought himself half-way a Dutchman (Coetzee, 1998, p. 62).]

Dikkop já havia sido um soldado na Companhia Hotentote e comportava-se arrogantemente em relação aos demais servos hotentotes, que eram escravos na fazenda de Jacobus. Dikkop imitava o comportamento de Jacobus e a citação acima mostra que Jacobus o desprezava por tentar igualar-se a um branco holandês. Dikkop parece ser um exemplo do sujeito colonizado, dominado, que acaba por assimilar os valores da cultura imposta. Dikkop é o que busca ser o , estar em seu lugar, ter o que ele tem, ser o que esse representa. Por isso age arrogantemente com os demais servos, assim como Jacobus o faz. Por isso tenta ser superior aos outros hotentotes, como Jacobus julga ser. Dikkop julga-se, como a citação sugere, um ‘branco’, pois o branco representa o poder, o império, a força que ele, outro, não tem. Jacobus o persegue e o traz de volta.

Esse tipo de comportamento por parte do colonizado, o de imitar o colonizador, enquadra-se no que Fanon (apud Figueiredo, 1998) chamou de ‘crise de identidade’. Dikkop é exemplo do sujeito formado pela imposição ideológica e discursiva do império. Ele assimilou os valores europeus e tentava ser igual ao branco, o que Bhabha (1998) descreve como o “sonho de inversão de papéis”, o desejo de ser o Outro. Poderia pensar-se que o servo Dikkop age de forma premeditada, fazendo uso da mímica, que, como visto, é uma forma de resistir ao jugo imperial, imitando o colonizador para fingir ser subserviente. No entanto, Dikkop não parece tentar imitar para resistir, pois é impulsivo, até mesmo infantil, agindo de forma a negar a própria raça, buscando ser diferente dos demais servos hotentotes. Negando ser hotentote e agindo como holandês, Dikkop almeja chegar ao poder e ter ascendência sobre os outros. Ao comparar os hotentotes domesticados aos ‘selvagens’, Jacobus Coetzee admite que os sujeitos coloniais ‘perdem’ algo quando são colonizados.

> Um hotentote ganha muito através de contato com a civilização, mas ninguém pode negar que ele também perde algo. [...] Ele se torna uma criatura falsa. [...] Eles não têm nenhuma integridade, eles são atores. Enquanto um hotentote selvagem, o tipo de hotentote que nos encontrou o outro dia, que viveu toda sua vida em contato com a natureza, tem a integridade de hotentote.
>
> [A Hottentot gains much by contact with civilization but no one cannot deny that he also loses something. [...] He becomes a false creature. […]

> They have no integrity, they are actors. Whereas a wild Hottentot, the kind of Hottentot that met us that day, one who has lived all his life in a state of nature, has his Hottentot integrity (Coetzee, 1998, p.65).]

Jacobus admite que a colonização afeta os sujeitos coloniais, pois faz com que eles percam a integridade, ajam como atores, se tornem falsos. É importante observar, porém, que antes de fazer tal observação, Jacobus afirma que os hotentotes ganham com o contato com a civilização, ao passo que só perdem [illegible]. Sua visão é a de que a colonização é civilização, e que ela é nociva aos sujeitos coloniais apenas em alguns poucos aspectos. Jacobus afirma que os hotentotes não são confiáveis, sem notar que eles viviam uma vida imposta, assimilando valores que não são seus. Além de serem falsos cristãos, como ele anteriormente observara, são também falsos em seus atos diários. Entretanto, Jacobus não faz menção nenhuma ao fato de os hotentotes, assim como outros povos escravizados, precisarem agir assim, fingindo, para não perder a vida, para não receber castigos, para não serem alvo da violência do colonizador. Mais uma vez nota-se o uso de uma estratégia de resistência: a cortesia dissimulada, que, como já afirmado, também foi usada como meio de proteção quando os sujeitos coloniais fingiam aceitar a fé cristã. A cortesia dissimulada assemelha-se à mímica, na medida em que ambas consistem na imitação dos valores alheios, na aceitação das ordens impostas, porém a primeira ocorre de forma menos consciente e nem sempre o colonizado percebe estar resistindo, apenas assume os hábitos alheios como forma de proteção. É o que fazem os hotentotes 'domesticados', que, na visão de Jacobus, não têm integridade. O que, verdadeiramente, eles não têm, é liberdade, direito de escolha. Por isso fingem aceitar o que lhes é imposto, para não entrar em conflito com o colonizador.

Jacobus Coetzee também outremiza os hotentotes ao depreciar-lhes a ajuda no sucesso da expedição até a terra do grandes namaqua, destacando o sucesso somente à sua (de Jacobus) inteligência.

> Meus hotentotes e meus bois haviam me prestado serviço fiel; mas o sucesso da expedição decorreu de meu próprio empreendimento e esforço. Fui eu quem planejou a marcha de cada dia e procurou a estrada. Fui eu quem conservou a força dos bois de forma que eles dessem o melhor quando a marcha era árdua. Fui eu quem olhou se cada homem tinha comida. Fui eu quem, quando os homens começaram a murmurar naqueles últimos terríveis dias antes de nós alcançarmos o Grande Rio, restabeleci a ordem com uma mão firme, mas justa. Eles me viram como o pai deles. Eles teriam morrido sem mim.

> [My Hottentots and my oxen had given me faithful service; but the success of the expedition had flowed from my own enterprise and exertions. It was I who planned each day's march and scouted out the road. It was I who conserved the strength of the oxen so that they should give of their best when the going was hard. It was I who saw that every man had food. It was I who, when the men began to murmur on those last terrible days before we reached the Great River, restored order with a firm but fair hand. They saw me as their father. They would have died without me (Coetzee, 1998, p. 64).]

O trecho acima citado revela a arrogância de Jacobus, arrogância característica dos brancos colonizadores. Jacobus deixa claro que se sente superior, é o e os sujeitos coloniais são *s*, meros 'acessórios' na expedição que fora bem recebida graças a seu poder de liderança e decisão, sua sagacidade, sua inteligência. Na visão de Jacobus, os hotentotes não teriam inteligência o suficiente para realizar tal expedição. No discurso acima ficam evidentes outros estereótipos, sempre imputados aos colonizados: o de incultos, incapazes, pouco inteligentes, dependentes, infantis, ou seja, é o sujeito colonial colocado no pólo negativo de uma hierarquia fixada pela filosofia de oposições binárias que domina o pensamento europeu. O discurso de Jacobus revela que ele se julga o sujeito da expedição, aquele que decide, que tem poder e sabe o que os sujeitos coloniais não sabem. Ele retoma o discurso narcisista, triunfalista, celebrando os próprios atos. Assume ainda uma posição paternalista, em um discurso que celebra a própria inteligência e força. Nota-se que Jacobus é, em sua própria acepção, o europeu que sabe e detém o poder. Como vimos, na concepção de Foucault, discurso e poder vinculam-se diretamente, pois quem possui o poder estabelece a verdade. Jacobus, ao portar-se como conhecedor, impõe a sua verdade, na qual ele é sujeito, agente, ativo, ao passo que os nativos são meros coadjuvantes na expedição.

Percebemos que tanto na descrição dos bosquímanos quanto dos hotentotes, o colonizador utiliza-se de diversas estratégias de outremização para relegar o sujeito colonial à alteridade, transformá-lo em , inferior. O discurso degradante revela o essencialismo, a criação de estereótipos, que acabam por demonstrar uma visão totalmente binária do colonizador. Os bosquímanos são considerados ainda mais inferiores que os hotentotes, mais selvagens. Por isso percebe-se que Jacobus rebaixa-os ainda mais, talvez por serem menos passíveis de serem escravizados que os hotentotes, que demonstram ser menos resistentes, mais pacíficos, e lutarem menos contra sua escravização. Mas, aos dois grupos Jacobus despreza, caracterizando-os como seres

sempre inferiores. As diversas estratégias de outremização utilizadas por Jacobus para com os sujeitos coloniais indicam que a dicotomia Outro/outro está enraizada na ideologia do colonizador que busca, invariavelmente, fixar a imagem negativa, inferior do colonizado para, assim, atingir os objetivos subjacentes às invasões coloniais: o enriquecimento através da exploração da terra e da mão-de-obra escrava.

4.4 A OUTREMIZAÇÃO DOS GRANDES NAMAQUA

O sul da África e a África do Sul propriamente dita eram habitados, no início, por grupos pastoris e nômades. Um dos mais significantes foi o grupo étnico ◢ (homens dos homens), que diferia dos *s n* (bosquímanos), na medida em que esses últimos eram essencialmente nômades, vivendo sem o cultivo do solo, apenas caçando animais e colhendo frutos, enquanto os primeiros cuidavam de ovelhas e gado, além de cultivarem o solo. O grupo ◢ ficou também conhecido como hotentotes, designação dada pelos holandeses, que significa gaguejar, devido ao fato de a língua dos khoikhoi produzir sons característicos, os quais não eram compreendidos pelos holandeses que os interpretaram como gagueira.

Dentre os ◢ (hotentotes), de acordo com Klinghardt (on-line, 2006), o grupo nama ou namaqua era um dos mais significativos, habitando o leste do país, o sul da Namíbia e de Botsuana. O povo namaqua dividia-se em dois grupos: os pequenos namaqua, que habitavam ao sul do rio Orange e os grandes namaqua, que habitavam ao norte do rio Orange. Os namaqua formavam grupos de famílias numerosas, que viviam em cabanas sob a liderança de um chefe.

Com a expansão colonial, os grupos ◢ , em geral, foram afetados em sua organização social. A vida pastoril tornou-se impossível e muitos se tornaram trabalhadores nas fazendas dos colonizadores. Os grupos remanescentes em suas tribos acabaram por dividir-se, o que levou à miscigenação total dos grupos étnicos. Não existe, hoje em dia, um grupo puramente ◢ . Os namaqua foram os mais estudados etnograficamente, segundo Klinghardt (on-line, 2006), mas o efeito que o contato excessivo com os europeus causou foi danoso: eles perderam a língua nativa, e, no fim do século XVIII, deixaram de ser reconhecidos por sua identidade cultural. Atualmente, muito pouco de sua cultura é cultivada pelos seus descendentes. A terra dos namaqua (*n d*) tornou-se o *c e s e d n* em 1991.

Ao denominar os nativos como hotentotes, os colonizadores holandeses já iniciaram a outremização dos sujeitos coloniais, na medida em que depreciaram a linguagem local, considerando-a como gagueira. Obviamente o som produzido pela língua local era tão estranho para o

> [Tranquilly I traced in my heart the forking pass of the endless inner adventure: the order to follow, the inner debate (resist? Submit?), underlings rolling their eyeballs, words of moderation, calm, swift march, the hidden defile, the encampment, the gray-beard chieftain, the curious throng, words of greeting, firm tones Peace! Tobacco! […] victory, an amusing but tedious reign as tribal demi-god, return to civilization with numerous entourage of cattle […](Coetzee, 1998, p. 65-6).]

Jacobus imagina o encontro com os grandes namaqua e tem como certa a vitória e, até mesmo, a aclamação de si como divindade entre os sujeitos coloniais. Desde o primeiro encontro com o povo namaqua, Jacobus faz uso do processo de outremização, posicionando-se como vitorioso ante uma tribo inteira. Como vimos, o processo de outremização consiste na fabricação de 'outros' pelo discurso imperial. Esse 'outro' começa a existir quando o colonizador posiciona-se como 'Outro' e classifica o colonizado como 'outro' através da ênfase nas diferenças entre ambos. O sujeito colonial, quando da chegada do europeu em sua terra, passa a ser o 'outro', deixa de ser sujeito e torna-se objeto, na medida em que perde o poder de decisão e controle sobre suas terras e sua própria vida. Vimos, já, que o processo de outremização baseia-se na dialética Outro/outro, na diferenciação entre ambos, na instauração de um 'Outro' (superior) sobre o 'outro' (inferior).

Jacobus Coetzee estabelece-se como 'Outro' em oposição aos sujeitos coloniais (ainda não domesticados, não escravizados) namaqua, vistos como 'outros' no contato colonial. Ao julgar-se vencedor em um confronto que ainda nem se iniciara, o holandês posiciona-se como superior, aclamando-se também como 'deus' entre os sujeitos coloniais, julgando que seria reverenciado de tal maneira.

O primeiro contato entre Jacobus Coetzee e os grandes namaqua se dá através do discurso do colonizador holandês, que fala sobre as intenções de seu grupo nas terras em questão.

> Nós viemos em paz. Nós trouxemos presentes e promessas de amizade. Nós éramos simples caçadores. Nós buscamos permissão para caçar elefante na terra dos Namaqua. Nós tínhamos vindo de uma grande distância do sul. Os viajantes tinham falado da hospitalidade e da generosidade do grande povo Namaqua, e nós tínhamos vindo cumprimentar e oferecer nossa amizade. Em nossa carroça nós trouxemos presentes que nós entendemos que o povo Namaqua prezava, tabaco e rolos de cobre. Nós buscamos água e pastagem para nossos

> bois que tinham sido debilitados por uma viagem árdua. Nós desejamos comprar carne fresca. Nós pagaríamos bem.
>
> [We came in peace. We brought gifts and promises of friendship. We were simple hunters. We sought permission to hunt the elephant in the land of the Namaqua. We had come a great distance from the south. Travelers had spoken of the hospitality and generosity of the great Namaqua people, and we had come to pay our respects and offer our friendship. In our wagon we brought gifts which we understood the Namaqua people prized, tobacco and rolled copper. We sought water and grazing for our oxen, which had been weakened by an arduous journey. We wished to buy fresh oxen. We would pay well (Coetzee, 1998, p. 66).]

Como vimos, Jacobus é o representante do poder imperial, posicionando-se sempre como sujeito em relação aos servos que compunham sua expedição. Ao chegar em terras estranhas, Jacobus não mais fala em primeira pessoa do singular, mas utiliza o pronome 'nós', pois, diante de toda a tribo, tentava mostrar a força, a coesão, a unidade de seu grupo. Porém, o termo "nós", referia-se, em verdade, aos europeus e não ao grupo, haja vista que Jacobus não considerava seus servos como iguais. O que mais se nota é a utilização de um discurso evidentemente sedutor, aliciador, amigo pelo colonizador holandês para conquistar a simpatia dos grandes namaqua. Já vimos que o discurso é uma das formas mais completas de dominação, na medida em que engloba aspectos sociais, culturais e históricos do conhecimento e abrange a linguagem e a ideologia presentes em uma sociedade. No contexto colonial o discurso é visto como 'fabricador' do sujeito colonial, na medida em que atua como um instrumento de poder, criando o conhecimento e a verdade. Assim como Said (1995) descortinou o sentido de Orientalismo, traduzindo-o como criação do Ocidente, ou seja, da Europa, que o rotulou como 'outro', diferente, não conhecido em relação ao Ocidente, 'Outro', conhecido, através do discurso fabricado mediante uma visão unilateral da realidade, também na teoria pós-colonial o discurso é visto como construtor e determinante da verdade, pois representa o colonizado como inferior e o colonizador como superior. Jacobus, o colonizador, apropria-se de um discurso amigável, tentando garantir a paz entre ele e os sujeitos coloniais, tentando atingir os objetivos de sua expedição, sem a luta, sem o confronto violento, já que ele mesmo se encontrava em desvantagem numérica. Para tanto, elogia os grandes namaqua, mostra-se respeitoso, submisso. Jacobus Coetzee tem consciência de que seu discurso pode convencer os namaqua a serem amigáveis e hospitaleiros. Também não pretendia gerar-lhes a antipatia, com medo da luta. O

discurso de Jacobus busca o convencimento e, para isso, ele também oferece presentes aos nativos: tabaco e cobre. Mais adiante ele irá enfatizar os presentes trazidos aos namaqua.

> E para provar que nós viemos em paz, trouxemos conosco muitos presentes para o povo Namaqua, tabaco e cobre e fornalhas e contas bem como outras coisas.
>
> [And to prove that we came in peace we brought with us many presents for the Namaqua people, tobacco and copper and fireboxes and beads and other things as well (Coetzee, 1998, p. 70).]

O oferecimento de presentes aos nativos sempre foi uma estratégia utilizada pelos colonizadores para atrair-lhes a simpatia. Grande parte dos sujeitos coloniais era bastante ingênua e se deixava convencer pelas novidades, meras bugigangas sem valor para os colonizadores, mas que lhes despertava a curiosidade. Na Carta, Pero Vaz de Caminha, ao descrever o que via no Brasil, relata os presentes oferecidos aos índios, meras bijuterias, contas brilhantes, para atraí-los aos navios portugueses e serem levados à pátria lusitana para serem expostos em museus, como "peças" exóticas encontradas na terra recém "descoberta".

Um dos primeiros estereótipos que Jacobus imputa tanto aos nativos namaqua quanto aos hotentotes 'domesticados' é o de serem crianças, infantis, de não possuírem inteligência o suficiente para compreender o que ele dizia. Ele os trata como crianças, criticando-lhes o comportamento, para, em seguida, elogiá-los, dando-lhes uma reprimenda, como se pudesse, assim, intimidá-los:

> Eu estava lidando com adultos? Eu desejei saber.
> Mas o que encontramos nós, depois de ter cruzado desertos e montanhas e rios para chegar ao país dos Namaqua? Nós encontramos nossos servos tratados com desprezo, nosso gado afugentado, nossos presentes pisoteados como se não tivessem nenhum valor. Que relato a respeito dos Namaqua deveríamos levar para nosso povo no sul. Que eles não sabem dar boas-vindas aos estranhos e que lhes falta toda a hospitalidade? Que eles são tão pobres que têm que roubar os miseráveis bois de qualquer passante? Que eles são crianças invejosas que disputam os presentes? Que eles não têm nenhum líder cuja autoridade respeitam?
> Não, eu seria um mentiroso se levasse de volta tais relatos. Porque eu sei que os Namaqua são homens, homens dos homens, poderosos, generosos, abençoados com grandes dirigentes.
>
> [Was I dealing with adults? I wondered (Coetzee, 1998, p. 67).]

> [But what do we find, having crossed deserts and mountains and rivers to reach the country of the Namaqua? We find our servants treated with scorn, our cattle driven off, our gifts trampled underfoot as of no value. What report of the Namaqua should we carry back to our own people in the south. That they do not know to welcome strangers and lack all hospitableness? That they are so poor that they must steal the miserable trek-oxen of every passer by? That they are envious children who squabble over gifts? That they have no leaders whose authority they respect?
> No, I would be a liar if I carried back such reports. For I know that the Namaqua are men, men of men, powerful, generous, blessed with great rulers (Coetzee, 1998, p. 70).]

Percebe-se que, mais uma vez, o discurso de Jacobus é utilizado para convencer o sujeito colonial, fazê-lo crer na verdade contada pelo colonizador. A imagem criada em seu discurso é a de que os namaqua são infantis, que não são hospitaleiros, que são pobres e invejosos. Em seguida ele muda o tom acusatório, passando a bajular, a elogiar para conquistar. O discurso sempre foi uma estratégia de outremização utilizado pelos colonizadores para construir a imagem negativa do colonizado e impor uma visão binária da situação colonial. De acordo com Figueiredo (1998), o sujeito colonizado acaba por crer no reflexo negativo construído pelo colonizador e daí surge a crise identitária tão comum nos sujeitos coloniais e pós-coloniais.

Em muitos momentos Jacobus Coetzee recorre ao aviltamento da inteligência dos nativos namaqua para transformá-los em outros. Imputa-lhes estereótipos que os caracterizam como pouco inteligentes, ao mesmo tempo em que reforça sua própria inteligência:

> [...]Eu vi, por volta do terceiro parágrafo, somente enfado e desatenção. A ironia e o moralismo do oratório forense, dificilmente traduzidos em Nama, era quase estranho à sensibilidade do hotentote.
>
> [I saw by the third paragraph only gathering boredom and inattention. The irony and moralism of forensic oratory, uneasily translated into Nama, were quite alien to the Hottentot sensibility. (Coetzee, 1998, pág. 70).]

A criação de estereótipos foi um dos meios mais empregados pelos colonizadores para outremizar os colonizados. Os estereótipos também funcionam como meio de "justificar" a invasão colonial, na medida em que reforçam a condição selvagem, pagã, inculta dos nativos, que mereciam a 'luz' trazida pelos colonizadores, homens civilizados, cristãos, cultos. Ao criar estereótipos, o europeu evidencia a

ideologia binária, capitalista, cristã, européia que domina seu discurso, pois os mitos criados sobre os sujeitos coloniais baseiam-se naquilo que os diferem do europeu. O nativo é taxado de pagão por que não possui a religião européia; é selvagem por que não possui os hábitos europeus; é inculto por que não possui a cultura européia e o mesmo se dá com todos os outros estereótipos que lhes são imputados. Não é o caso de os nativos serem "tabula rasa" e sim de não possuírem os atributos do europeu. Assim é que, ao criticar o fato de os namaqua não entenderem seu discurso, Jacobus não percebe que, na verdade, suas palavras não faziam sentido real para aquele povo. Jacobus falava de coisas totalmente alheias à cultura local e aos costumes locais. Não é que os namaqua não fossem inteligentes, tal não o podemos afirmar, apenas sabe-se que cada povo utiliza a linguagem de uma forma diferenciada. Mas tal não seria levado em consideração pelo colonizador, pois seu campo de visão intelectual só inclui o que pertence à sua raça e à sua cultura.

Os estereótipos criados para inferiorizar os sujeitos coloniais baseiam-se na ideologia binária que compõe o pensamento europeu. Vimos que o binarismo, trazido para o contexto colonial, cria oposições hierárquicas na relação entre colonizador e colonizado. O império colonial sempre relegou ao sujeito colonial o que é inferior, negativo, primitivo, posicionando-o como margem em relação ao centro (Europa). O binarismo cria oposições que favorecem a desigualdade entre europeu e não-europeu, impondo a imagem do império como bom, superior, possuidor do poder e da verdade. O discurso de Jacobus a respeito dos grandes namaqua é todo permeado por sua ideologia binária, por isso ele critica a cultura nativa, ironizando-lhes os costumes, pois, a seu ver, só a cultura européia teria valor.

> [...] Uma dança estranha [...].
> Eu tinha esquecido dos terrores que a vida comunal dos hotentotes pode gerar para a alma sossegada.
> Os hotentotes não têm nenhum sentimento pela cerimônia e mostram somente a reverência mais superficial pela autoridade.
>
> [[...] an odd dance [...](Coetzee, 1998, p. 68)].
> [I had forgotten the terrors that the communal life of the Hottentots can hold for the established soul (Coetzee, 1998, p. 72)].
> [The Hottentots have no feeling for ceremony and show only the most perfunctory reverence for authority (Coetzee, 1998, p. 72).]

Ao criticar e ridicularizar os costumes do povo namaqua, Jacobus quer enaltecer os seus. Não considera a cultura namaqua como válida e não lhes respeita os costumes, pois esses diferem dos seus.

> Eu tinha vivido no meio deles e eu não tinha visto nenhum governo, nenhuma lei, nenhuma religião, nenhuma arte além do cantar de canções lascivas e do dançar de danças lascivas.
>
> [I had lived in their midst and I had seen no government, no laws, no religion, no arts beyond the singing of lewd songs and dancing of lewd dances (Coetzee, 1998, p. 97).]

Ao afirmar que os namaqua não possuem leis, governo, religião ou arte, Jacobus quer dizer, na verdade, que eles não possuíam leis, religião, governo e artes europeus. A negação de tudo o que não corresponde à ideologia européia é típica do pensamento binário. Para o colonizador, o sistema de governo das tribos nativas não existia, na medida em que não condiziam com o padrão europeu. O próprio Jacobus havia relatado a visita ao chefe da tribo, porém parece 'esquecer-se' disso, para atribuir somente aspectos negativos aos namaqua.

O binarismo também se evidencia em diversos outros estereótipos criados para caracterizar o sujeito colonial. Um dos mais recorrentes estereótipos imputados aos colonizados foi o de selvagem. A criação de diversos mitos sobre o sujeito colonial funcionava de modo a justificar a imposição dos valores europeus. Os colonizadores posicionavam-se como civilizados e responsáveis pela educação dos nativos selvagens, bárbaros, primitivos. Obviamente todos os estereótipos escondiam intenções muito menos nobres que a educação dos colonizados. O que as invasões coloniais sempre buscaram foram as riquezas naturais da terra e o uso da mão-de-obra nativa. Jacobus rotula os namaqua com adjetivos degradantes, uma forma de reforçar, também, sua própria superioridade.

> Então eu me afastei para me posicionar atrás do vagão que se retirava, enfrentando os selvagens que vinham [...].
> Os hotentotes são um povo primitivo.
>
> [Then I fell back to take up position behind the retreating wagon facing the oncoming savages (Coetzee, 1998, p. 69) […].]
> [The Hottentots are a primitive people (Coetzee, 1998, p. 71).]

Os adjetivos utilizados para com os sujeitos coloniais são sempre depreciativos, de forma a mostrá-los como inferiores, incultos, bárbaros. Em nenhum momento, porém, Jacobus questiona as próprias ações, nem parece perceber que possui uma visão totalmente unilateral dos fatos. Para os hotentotes a cultura européia também era estranha e os costumes iam contra todos os preceitos sobre os quais suas vidas se baseavam. O que difere sujeitos coloniais de europeus, nota-se, é a intolerância em relação às diferenças, já que o branco possui um pensamento binário, que não aceita aquilo que difere de si.

Jacobus Coetzee também descreve depreciativamente as condições físicas da vida dos Namaqua, pois não concebe viver de tal maneira. Novamente, percebe-se a intolerância do branco em relação ao nativo e a não aceitação da diferença:

> Um esquelético cão de caça batia o solo com seu rabo, seu pescoço amarrado a uma pedra com uma correia muito frugal para seus dentes a alcançarem. Odores do poste de matança acumularam no ar. Estupidez desoladora nos olhos das mulheres. Moscas chupando o muco dos lábios das crianças. Ramos chamuscados no pó. Um casco de tartaruga calcinado. Em todos os lugares a superfície da vida era rachada pela fome. Como eles podiam tolerar os insetos com os quais viviam?
>
> [A skeletal hound thumped the earth with its tail, its neck tied to a rock with a thong too thrifty for its teeth to reach. Odours of the slaughtering pole drifted on the air. Desolate stupidity in the women's eyes. Flies sucking mucus from the lips of children. Scorched twigs in the dust. A tortoise shell baked white. Everywhere the surface of life was cracked by hunger. How could they tolerate the insects they lived amongst (Coetzee, 1998, p. 72)?]

O colonizador europeu só observa traços negativos na tribo dos grandes namaqua. Em seu discurso predomina a ideologia binária européia que põe barreiras sobre aquilo o que não compreende e que não corresponde aos padrões europeus. Jacobus, todavia, não leva em consideração o fato de que, para os namaqua, a vida, os costumes, a cultura européia eram totalmente estranhos. Os sujeitos coloniais não conheciam a arquitetura, as vestimentas, a medicina, a religião européias, portanto, viviam de acordo com o que possuíam. O discurso de Jacobus torna-se contraditório, na medida em que exige dos sujeitos coloniais um conhecimento que eles não tinham. E não percebe que os nativos poderiam fazer o mesmo, já que o homem branco não conhecia os animais da selva africana, que conviviam diariamente com os nativos; também não conheciam a flora local, as danças, os ritos, os deuses. E critica a sujeira, a

falta de higiene dos namaqua, mas esquece-se de que também as cidades européias eram assoladas pela falta de higiene e por doenças causadas por ela. Ressalta-se novamente a intolerância do homem branco para com o sujeito colonial, provocada por sua visão binária.

Em diversos outros momentos de sua narrativa, Jacobus demonstra também ser racista, utilizando estereótipos relacionados à raça negra para outremizar os sujeitos colonias da tribo namaqua. O racismo também é provocado pela ideologia binária, que classifica o branco como 'Outro' e o negro ou ameríndio como 'outro'. As ideologias a respeito da diversidade racial sempre foram utilizadas pelo poder imperial para enfatizar a superioridade da raça branca sobre a raça negra, bem como para justificar a escravidão dos sujeitos coloniais que, considerados inferiores, só serviam para o trabalho. Jacobus denota o preconceito racial que lhe tolda a visão.

> Faltava-lhes qualquer tipo de livre arbítrio, eles nasceram escravos [...]. Os hotentotes não conheciam nada de perspicácia. Para ter perspicácia você precisa de olhos azuis.
>
> [They lacked all will, they were born slaves (Coetzee, 1998, pp. 73-4) [...].]
> [The Hottentots knew nothing of penetration. For penetration you need blue eyes (Coetzee, 1998, p. 97).]

Nota-se que, na acepção de Jacobus, os sujeitos coloniais já 'nasceram' escravos e não possuem sagacidade e inteligência. Loomba (1998) afirma que diversas teorias pseudo-científicas foram criadas para a descrição das diferentes raças. Diversas características raciais foram atribuídas a fatores biológicos e climáticos, enfatizando e perpetuando as diferenças. O discurso binário, europeu e colonial, acabou por adotar tais métodos, supostamente científicos, e passou a atribuir determinados valores a determinadas raças. Dessa forma, ao europeu, branco, foi atribuída a inteligência, a sagacidade, a delicadeza, enquanto ao africano, negro, foi atribuída a negligência e a indolência. Por isso, Jacobus considera que os sujeitos coloniais já 'nasceram' escravos, como se, devido à sua raça, os sujeitos coloniais fossem biologicamente determinados ao trabalho escravo e à submissão. O preconceito contra a raça negra ou ameríndia contradiz, em alguns aspectos, a própria ideologia cristã européia. Ao considerar o índio e o negro como inferiores, os colonizadores cristãos esquecem-se da igualdade apregoada pela própria religião cristã. E, mais uma vez, vê-se outro estereótipo

imputado ao sujeito colonial, devido à necessidade de justificar as invasões coloniais e a ganância pela riqueza que o domínio de novas terras e novos povos traria.

Além do preconceito racial e do desprezo pela cultura nativa, a criação do estereótipo de pagão foi uma constante na outremização dos sujeitos colonizados. Jacobus denota que não considera a religião dos namaqua como válida.

> [...] era improvável que, faltando toda a religião e todo o ritual, eles me sujeitariam a um ritual de sacrifício. Até mesmo um corpus de magia, em contraposição a superstições ocasionais, eles não tinham.
>
> [[...] it was unlikely that lacking all religion and a fortiori all ritual, they would subject me to ritual sacrifice. Even a corpus of magic, as distinct from occasional superstitions, they did not have (Coetzee, 1998, pp. 82-3).]

Os estereótipos carregam a ideologia dos colonizadores, que, de forma binária, só consideram a religião cristã como correta. A outremização de índios e negros ocorreu dentre tantos outros fatores, por eles não possuírem a fé cristã e, dessa feita, não possuírem religião alguma na visão do colonizador. Diante do suposto quadro de paganismo encontrado nas colônias, houve as empreitadas religiosas, chamadas missões civilizadoras, que buscavam iluminar o pagão através do cristianismo. O que ocorria, verdadeiramente, era a imposição da fé cristã a sujeitos coloniais que já possuíam sua própria religião, já criam em seu deus ou deuses. Os sujeitos coloniais, em sua maioria, aceitavam a fé imposta, convertendo-se para não sofrerem punições. Porém, como já vimos, em geral não havia a verdadeira aceitação da fé imposta e os sujeitos coloniais apenas fingiam a conversão, no processo que Bhabha (1998) cunhou como cortesia dissimulada (*sly civility*): os sujeitos coloniais fingiam aceitar a religião para não entrar em confronto direto com os colonizadores, entretanto, intimamente, continuavam reverenciando suas próprias divindades. O trecho acima citado evidencia uma maior degradação por parte do colonizador, que acusa os sujeitos coloniais de, além de não possuírem religião alguma, não possuírem sequer um ritual, ou seja, não terem crença alguma. Porém, como Jacobus poderia fazer tal afirmação se passara pouco tempo na tribo e, no tempo em que lá permanecera, estivera isolado, doente, nem sempre consciente? Nesse sentido, entende-se que o discurso de Jacobus apresenta falhas, contradições, pois ele faz afirmações a esmo, sem provas. Jacobus faz pré-julgamentos a respeito dos sujeitos coloniais, o que se constitui como essencialismo, ou seja, a

representação de toda a realidade através de uma característica única, essencial. O essencialismo, no contexto colonial, foi um dos meios encontrados pelos colonizadores para representar o sujeito colonial de forma simplista, unívoca, levando à criação de estereótipos. Jacobus cria uma noção essencial dos namaqua, pois os proclama pagãos, estereótipo atribuído a todos os sujeitos coloniais de qualquer colônia. Em outros momentos, contudo, Jacobus acusa os namaqua de não possuírem "grandeza", de serem um povo "pequeno", quando afirma que não seria alvo de um sacrifício pagão, já que os namaqua não praticavam tais rituais.

> [...] se os hotentotes tivessem sido um povo melhor, um povo de ritual [...].
>
> [...] if the Hottentots had been a greater people, a people of ritual [...](Coetzee, 1998, p. 82).]

Percebe-se que o discurso de Jacobus se volta para a inferiorização dos nativos, porém nota-se também que seu discurso se contradiz, já que admite a grandeza dos sacrifícios humanos. Jacobus Coetzee busca sempre mostrar sua superioridade face aos nativos namaqua. Seu discurso é permeado por sua ideologia binária, que busca construir a imagem dos sujeitos coloniais de forma denegrida, inferior. Para isso, evidencia o poder que exerce sobre eles, mediante o uso da arma de fogo, artefato que o colonizado não possuía. Desde quando chega à tribo dos grandes namaqua, ele impunha a arma como meio de intimidar os sujeitos coloniais e demonstrar força.

> A primeira pessoa que puser a mão em meu vagão ou em meus bois, eu atirarei com esta arma para matar! Esta arma os matará! [...].
> A arma nos salva do medo que toda a vida está dentro de nós [...].
> Selvagens não têm armas […] O instrumento de sobrevivência na selva é a arma [...].
>
> [The first person who lays a hand on my wagon or my oxen I will shoot dead with this gun! This gun will kill you (Coetzee, 1998, p. 74)![…].]
> [The gun saves us from the fear that all life is within us (Coetzee, 1998, p. 79)[...].]
> Savages do not have guns. […] The instrument of survival in the wild is the gun [...](Coetzee, 1998, p. 80).]

O uso da arma de fogo foi um dos fatores preponderantes para a conquista de diversas colônias. A América espanhola foi um dos maiores alvos do poderio armado do

império espanhol, que dizimou milhões de ameríndios por ter maior poder. O discurso de Jacobus deixa evidente que ele, colonizador, apóia-se no poder que a rama de fogo lhe proporciona. Porém, ele não percebe que precisa de garantias, como a arma, para manter sua posição construída, para afirmar-se como sujeito, agente. É uma posição ambígua a do colonizador, já que a arma de fogo o protege por que ele tem medo dos sujeitos coloniais. Ao mesmo tempo em que tenta demonstrar coragem e força, tem medo e precisa da arma de fogo para proteger-se.

O pensamento binário de Jacobus é explicitado em diversos momentos, nos quais ele tenta fixar a imagem negativa do sujeito colonial, outremizando-o através de comparações depreciativas.

> [[...] Eu comando sua vida. Pela objetiva eu o vejo aproximar-se, carregando o espaço vazio. Por um lado, ele não é nada para mim e eu, provavelmente, não sou nada para ele. Por outro lado o medo mútuo nos dirigirá às nossas pequenas comédias de homem e homem, prospector e guia, benfeitor e beneficiário, vítima e assassino, professor e aluno, pai e filho.
>
> [[...] I command his life. Across the annulus I behold him approach bearing the wilderness in his heart. On the far side he is nothing to me and I probably nothing to him. On the near side mutual fear will drive us to our little comedies of man and man, prospector and guide, benefactor and beneficiary, victim and assassin, teacher and pupil, father and child (Coetzee, 1988, p. 81).]

O trecho acima é, claramente, a evidência do binarismo que domina a ideologia e o discurso europeus. Ashcroft et. al. (1998) já afirmaram sobre a hierarquia criada e perpetuada pelo colonialismo, que cria distinções desiguais e tendenciosas entre colonizador e colonizado. Jacobus é representante do império colonial e, ao criar imagens distorcidas e estereotipadas dos sujeitos coloniais, perpetua a outremização sistematizada dos colonizados, cerceando-lhes a liberdade, tornando-os objetos, fazendo com que percam a agência sobre as próprias vidas.

O colonizador sabe que modifica a vida dos sujeitos coloniais. Já vimos, anteriormente, que Jacobus admite que o sujeito colonial perde muito quando tem contato com o branco, tornando-se um ser autômato, fingidamente servil. Ele corrobora essa idéia ao afirmar que:

> A perseguição tortuosa que termina na linha direta, a transformação do selvagem em seguidor enigmático, e o movimento obscuro da alma (cansaço, alívio, falta de curiosidade, terror) que vem com esta transformação familiar, nós sentimos como um destino traçado e uma condição da vida.
>
> [The devious pursuit ending in the frank straight line, the transformation of savage into enigmatic follower, and the obscure movement of the soul (weariness, relief, incuriosity, terror) that comes with this familiar transformation, we feel as a fated pattern and a condition of life (Coetzee, 998, p. 81).]

O colonizador afirma que o nativo transforma-se quando é colonizado, mudando a própria personalidade, tornando-se um "seguidor". É, por um lado, um sujeito que se transforma em escravo, mas que traz dúvidas, incertezas, medo no colonizador, que sabe, que esse escravo não é confiável e pode voltar-se contra seu senhor. O discurso de Jacobus evidencia que, mesmo sem admitir claramente, o europeu percebe os malefícios que a colonização traz. Porém, demonstra não se importar com isso. As empreitadas coloniais perduraram durante séculos e grande parte das colônias africanas, por exemplo, só obtiveram a independência em meados do século XX. E o que sempre motivou as invasões foi a sede de riqueza e poder dos países colonizadores. A outremização dos sujeitos coloniais, as missões civilizadoras, a escravidão etc. sempre serviram como subterfúgio para as reais intenções comerciais, capitalistas, que motivaram as viagens marítimas e a "descoberta" de novas terras. A ideologia capitalista é que permitia que colonizadores como Jacobus, mesmo a par dos problemas acarretados com as invasões, continuassem a perpetuar o aparato ideológico colonial.

Jacobus procura sempre enfatizar sua superioridade e constrói um discurso celebratório, que o caracteriza como vencedor, como forte e destemido. Em outro momentos, já vimos que o colonizador assume um discurso triunfalista, como forma de firmar sua posição de sujeito em relação aos sujeitos coloniais, vistos como objetos.

> Eu não podia ser tocado [...].
> Eu não tinha falhado, eu não tinha morrido, então eu venci [...].
> […] Eu estava confiante que meu arco poderia nos manter vivos por toda primavera.
>
> [I could not be touched (Coetzee, 1998, p. 75) […].]
> [I had not failed, I had not died, therefore I had won (Coetzee, 1998, p. 92)[...].]
> […] I was confident that my bow could keep us alive through the spring (Coetzee, 1998, p. 93).]

O colonizador sempre busca a auto-afirmação, a celebração dos próprios feitos, mantendo a postura de sujeito que cria para si. Jacobus não é diferente e, mesmo estando em desvantagem, mantém a posição de sujeito, agente, ativo. Por isso, além de manter o tom celebratório em seu discurso, continua agindo como se pudesse mandar nos namaqua, como se esses fossem seus escravos e lhe devessem obediência.

> 'Água!' Eu gritei [...].
> 'Comida!' Eu chamei. ' Fale para sua mãe que eu tenho que ter boa comida!'
>
> ['Water!' I screamed [...](Coetzee, 1998, p. 77).]
> ['Food!' I called out. 'Tell your mother I must have good food!' (Coetzee, 1998, p. 83)]

Jacobus parece ter arraigado em si o sentimento de superioridade, típico do colonizador europeu, por isso não demonstra fraqueza, inferioridade. É a dialética Outro/outro que o faz posicionar-se sempre no pólo positivo da hierarquia binária, julgando os sujeitos coloniais (aqueles que não condizem com o padrão europeu) como meros acessórios no caminho que percorre em busca da posse das terras, dos animais, daquilo que o faria mais rico.

Quando doente, sem forças para agir, à mercê dos namaqua, Jacobus ainda procura outremizá-los, imputando-lhes estereótipos, julgando-se envenenado.

> Eu percebi que, doente com quem sabe que tipo de febre, eu tinha caído nas mãos de ladrões impiedosos, ignorantes dos rudimentos de medicina, bárbaros, filhos da natureza cuja hospitalidade eu tinha insultado ontem [...].
> Deram-me veneno […].
>
> [I realized that, sick with who knows what fever, I had fallen into the hands of callous thieves ignorant of very rudiments of medicine, barbarians, children of nature whose hospitality I had only yesterday insulted (Coetzee, 1998, p. 76).]
> They had introduced poison into me (Coetzee, 1998, p. 97).]

Jacobus se julga vítima da situação, caindo nas mãos dos nativos bárbaros. Não percebe, porém, que os namaqua poderiam tê-lo matado ao invés de cuidarem de sua doença. Praticamente todas as colonizações marcaram-se pela violência impingida contra os colonizados. A acusação de selvageria era a justificativa da violência

empregada contra os sujeitos coloniais. O discurso colonial criou o estereótipo de selvagem, bárbaro, cruel, até mesmo de canibal aos sujeitos coloniais para que esses

branco, aceitando o que lhe é imposto. Em alguns momentos, contudo, parece fazer uso da cortesia dissimulada, que, como vimos, nos termos de Bhabha (1998), constitui-se como a suposta aceitação dos valores imperiais para não haver confronto, mostrando-se subserviente, porém demonstrando, de certa forma, que possui vontade própria.

> Klawer veio, não tão preocupado como eu poderia ter desejado [...].
>
> [Klawer came, not so solicitous as I might have wished [...] (Coetzee, 1998, p. 77).]

Jan Klawer parece representar bem a crise identitária tão comum nos sujeitos colonizados que, outremizados pelos colonizadores, passam a ter dúvidas sobre a validade da própria cultura, dos próprios valores, ora aceitando-se como negros e rebelando-se contra as imposições brancas, ora repudiando a própria raça e submetendo-se ao jugo imperial, assimilando a cultura alheia. Klawer se mostra bastante subserviente em alguns momentos, sendo o único servo hotentote a continuar ao lado de Jacobus. Porém, demonstra que, intimamente, ainda acredita nos valores de sua raça, pois participa das festas da tribo namaqua e nem sempre é tão servil a Jacobus. Talvez pelo fato de estar em meio a outros sujeitos coloniais, sentindo-se seguro entre eles, Jan Klawer ouse resistir a seu amo.

Os estereótipos lançados sobre os sujeitos coloniais por Jacobus são os mais variados, mas comumente usados pelos colonizadores na outremização dos colonizados. Porém, o sentimento de superioridade de Jacobus chega a beirar o irracional e, em alguns momentos, ele mesmo se contradiz, sem o perceber.

> Eu precisava de sopa, ele disse, uma sopa rala de grãos socados e cozidos durante horas em fogo baixo. Eu amaldiçoei o hotentotes por sua imprevidência. Eles não cultivavam grãos.
>
> [I needed gruel, he said, a gentle gruel of stamped grain simme.91977(n)10.576(t)16.675

preguiçosos, o que acabou por se incorporar no imaginário coletivo e, ainda hoje, tal mito perdura. O que o europeu não percebia, ou fingia não perceber, contudo, é que o cultivo da terra não fazia parte das culturas nativas desse povo. As tribos viviam da caça a animais selvagens ou da pesca e da colheita de frutos, o que não significava preguiça. É um aspecto cultural que o binarismo europeu não enxerga ou não respeita, pois só aceita a cultura européia, que, aliás, via na criação de gado e no cultivo da terra, uma forma de lucro, ou seja, plantavam e criavam para vender e assim tornarem-se mais ricos e poderosos, o que não existia nas culturas nativas, em que o poder não era avaliado em dinheiro.

O colonizador Jacobus também contradiz o próprio discurso em outros momentos, quando menciona a violência dos sujeitos coloniais.

> Eu fui sujeitado a indignidades, obrigado a ficar em pé e jogado ao chão, passado de mão em mão, coberto com pó e sujeira.
>
> [I was subjected to indignities, dragged to my feet and thrown down, buffeted from hand to hand, showered with dust and grit (Coetzee, 1998, p. 90).]

Os colonizadores sempre atribuíam a característica de violentos aos sujeitos coloniais e, como vimos, isso funcionou como forma de justificar a própria violência das empreitadas coloniais. Jacobus acusa os namaqua de violência, contradizendo-se, porém, pois ele mesmo havia agido com crueldade com garotos da vila que resolveram roubar suas roupas enquanto ele se banhava no rio.

> Rugindo como um leão e envolvido em espuma como Afrodite eu caí sobre eles. Minhas garras arrancaram orlas de pele e descarnaram suas costas fugitivas. Um soco forte meteu um no chão com estrondo. Deus do céu eu caí em cima de suas costas, e enquanto seus pequenos colegas se espalharam entre arbustos e se reagruparam, eu moí a face dele nas pedras, puxei-o em posição vertical, chutei-o para baixo (com o calcanhar, para que eu não quebrasse o dedo do pé), puxei-o para cima, chutei-o embaixo, e assim por diante, gritando na língua hotentote todas as palavras de baixo calão que poderia evocar, conjurações aos companheiros dele para voltar e lutar como homens.
>
> [Roaring like a lion and enveloped in spray like Aphrodite I fell upon them. My claws raked welts of skin and flesh from their fleeing backs. A massive fist thundered one to the ground. Jehovah I fell upon his back, and while his little playmates scattered in the bushes and regrouped, I ground his face on the stones, wrenched him upright, kicked him down (with the ball of my foot, lest I break a toe), wrenched

> him up, kicked him down, and so on, shouting the while in the foulest Hottentot I could summon conjurations to his mates to come back and fight like men (Coetzee, 1998, p. 90).]

Jacobus não aceita ser alvo das brincadeiras dos meninos, não aceita ser desafiado e, por isso, desfigura o rosto de um deles. E quando os meninos revidam, Jacobus acusa-os de serem violentos. A mesma violência ele praticara contra os meninos namaqua, mas parece não se dar conta disso, pois a ele, colonizador, branco, europeu, superior, tudo é permitido e os colonizados, negros, inferiores, deviam-lhe obediência. É uma antecipação da violência maior, que praticará depois, ao vingar-se de toda a tribo. Já demonstra, aqui, como pode ser extremamente vingativo, usando de violência contra quem não consegue defender-se. Mostra que o pensamento binário do colonizador não aceita a superioridade dos nativos. Ao perceber-se em desvantagem, em situação de inferioridade, o colonizador os rebaixa, outremizando-os na medida em que os desdenha.

> Seguramente eles estavam me atormentando excessivamente, seguramente qualquer um poderia ver isso. Mas eles não estavam fazendo isto em espírito de maldade. 'Eles estão entediados', eu disse a mim mesmo. "É porque suas vidas são tão desoladoramente vazias". E então: "O que não é sentido pelo criminoso em seu crime. Eu não sou nada para eles, nada mais que uma ocasião".
>
> [Surely they were tormenting me excessively, surely anyone could see that. But they were not doing it in a spirit of evil. "They are bored", I said to myself. "It is because their lives are so desolately empty". And then: "That which is not felt by the criminal in his crime. I am nothing to them, nothing but an occasion (Coetzee, 1998, p. 91)".]

Mesmo estando em óbvia desvantagem, Jacobus ainda encontra uma forma de outremizá-los, criticando-lhes o modo de viver que, a seu ver, seria vazio.E Jacobus não leva em consideração que o que ele considerava como 'vazio' podia não o ser para os namaqua. Como já vimos, a visão binária do europeu sempre o posiciona num patamar mais elevado que o do sujeito colonial. Por isso é que Jacobus, ao estar em desvantagem física, posiciona-se como intelectualmente superior aos namaqua. Em outros momentos, ele insistirá na depreciação do modo de vida dos namaqua.

> As pessoas estavam me perscrutando, já que não tinham nada melhor do que fazer [...].

> Os quatro renegados nos olhavam também, sem receio. Que tipo de vida eles imaginavam que poderiam ter entre os selvagens hotentotes, queria saber.
>
> [People were watching me, having nothing better to do with their time (Coetzee, 1998, p. 92) […].]
> [The four renegades watched us too, without shame. What kind of life did they imagine they could lead among the wild Hottentots, I wondered (Coetzee, 1998, p. 93).]

Ao ser expulso da tribo e sair em total desvantagem, o modo encontrado para outremizar os sujeitos coloniais e manter sua posição de sujeito, é mostrando desprezo pela vida que eles levavam. Não percebe, porém, que provavelmente para os namaqua o modo de vida que os europeus levavam não fazia sentido algum. Quando os servos resolvem permanecer na tribo, Jacobus critica a vida que teriam, mas parece não notar que seus antigos servos preferiam ficar entre desconhecidos a voltar como escravos. Os servos buscavam voltar à antiga posição que ocupavam antes de serem escravizados: a posição de sujeitos, agentes, autônomos e não mais de objetos, escravos. Para o colonizador, que sempre visou ao lucro, ao enriquecimento, a vida dos namaqua era inconcebível, pois eles não caçavam para vender animais, não buscavam conquistar novos territórios para ter mais poder. Porém, para seus servos, a vida na tribo namaqua significava liberdade, dignidade, agência. Jacobus julga a vida dos hotentotes vazia, mas não questiona sua própria vida. Ele era um caçador, que vivia em busca de animais exóticos e da posse de novas terras, mas não questiona a validade de tudo isso, pois se sente sempre sujeito, agente, detentor do poder e da verdade.

Ao ser expulso da tribo, apenas o servo Jan Klawer o segue, porém ele morre no percurso, doente, ao que Jacobus declara:

> Se ele tivesse acreditado em mim, ou em qualquer coisa, ele teria se recuperado. Mas ele tinha a constituição de um escravo, resistente sob os percalços cotidianos de vida, delicado sob o desastre.
>
> If he had believed in me, or indeed in anything, he would have recovered. But he had the constitution of a slave, resilient under the everyday blows of life, frail under disaster (Coetzee, 1998, p. 94).]

Mesmo ao falar do servo mais fiel, aquele que, durante a doença, estivera sempre a seu lado, que o carregara nas costas quando ele não podia caminhar, Jacobus demonstra seu pensamento binário, inferiorizando-o, outremizando-o. Utiliza ainda da

visão criada por teorias pseudo-científicas, e considera que Jan Klawer tinha a "constituição" de escravo, ou seja, já nascera com características próprias de escravo, que Jan, por ser negro, era biologicamente inferior.

Mais adiante, quando já sozinho percorre o caminho de volta até sua fazenda, Jacobus continuará outremizando os sujeitos coloniais, destituindo-os até da característica de selvagens, "decidindo" que nem verdadeiros selvagens eles eram:

> Mas como os selvagens podiam não estar familiarizados com a deslealdade e com o veneno? Será que esses hotentotes Namaqua eram verdadeiros selvagens? Por que eles tinham me alimentado? Por que eles tinham me deixado ir? Por que eles não me tinham matado? Por que seus tormentos careciam de sistematização e entusiasmo? […] Os Namaqua, eu concluí, não eram verdadeiros selvagens. Até mesmo eu sabia mais sobre selvageria que eles. Eles poderiam ser desconsiderados.
>
> [But how could savages be unfamiliar with treachery and poison? But were they true savages these Namaqua Hottentots? Why had they nursed me? Why had they let me go? Why had they not killed me? Why had their torments been so lacking in system and even enthusiasm? […] The Namaqua, I decide, were not true savages. Even I knew more about savagery than they. They could be dismissed (Coetzee, 1998, pp. 97-8).]

Jacobus procura depreciá-los tanto, declarando que até na selvageria eles falhavam, colocando-os em nível do nada. Os colonizadores sempre acusaram os sujeitos coloniais de serem selvagens, motivo pelo qual eles deviam ser 'civilizados' de qualquer forma, até mesmo através do uso da violência. Ao declarar que os namaqua não eram verdadeiros selvagens, já que não o mataram e o deixaram partir, Jacobus contradiz as declarações anteriores sobre a selvageria e a violência dos sujeitos coloniais, que, em verdade, se mostraram muito mais civilizados que ele, ao não usarem de violência, ao não se vingarem de suas ações violentas e depreciativas.

Diversas são as formas encontradas por Jacobus para outremizar os sujeitos coloniais, desde a violência até a criação de estereótipos que lhes deturpam a imagem. Porém, em vários momentos, o colonizador se contradiz, já que apóia seu discurso em uma ideologia totalmente binária, unilateral, que não aceita as diferenças. As diferenças existem e características positivas não são exclusividade da cultura européia. Por isso é que o colonizador, em sua visão excessivamente radical e parcial, acaba por contradizer-se. Mas não admite que esteja errado, em nenhum momento, pois isso seria renunciar à posição de sujeito que ele constrói, a todo momento, para si. Começa, então, a planejar,

já durante a viagem de volta, a vingança contra aqueles que ousaram não agir conforme os preceitos apregoados pelo padrão ideológico europeu. Jacobus procurará revidar, de forma violenta, vingando-se para consolidar a posição de sujeito que lhe fora usurpada quando os sujeitos coloniais resolveram agir também como sujeitos.

CAPÍTULO V

COLONIZADOS E COLONIZADOR: INTERVENÇÃO E REVIDE

5.1 O REVIDE EM *THE NARRATIVE OF JACOBUS COETZEE*

Na novela *e e c s e ee*, o processo de outremização dos nativos bosquímanos, hotentotes e namaqua pelo colonizador, narrador e protagonista Jacobus Coetzee é seguido pelo revide realizado contra esses mesmos sujeitos coloniais. Mas, no desenrolar da narrativa, é perceptivo também o revide realizado pelos sujeitos coloniais contra Jacobus, o colonizador holandês. São dois processos concomitantes e simultâneos em alguns momentos, que ocorrem sob formas diversas, na medida em que aqueles que revidam, o fazem por razões diferentes. Enquanto os sujeitos coloniais revidam para não aceitar a imposição do europeu, esse último revida por vingança, devido ao fato de ter sido outremizado e descentralizado pelo primeiro.

Vimos que o revide, tradicionalmente, ou resistência, é um processo pelo qual se tenta subverter o binarismo e a imposição das diferenças para modificar o sistema eurocêntrico trazido pelo centro colonizador aos povos colonizados. O revide ocorre a partir do momento em que não há a aceitação da ordem imposta e busca-se solapar essa nova autoridade. No contexto colonial e pós-colonial, a resistência sempre ocorreu por que o sujeito colonizado não aceitava a usurpação de suas terras, de sua liberdade, enfim de sua identidade de sujeito, que, antes livre, autônomo, ativo, passa a ter de obedecer a ordens e agir como objeto, subjugado, sem expressar as próprias vontades quando o império colonial invade e toma o poder, passando a controlar sua terra.

O termo revide, ou resistência, inicialmente, conotava a luta armada e o uso de estratégias que operavam com base 3142(a)-6.2659( )-3a

eca, iaver ct quuis qusroo sr38.555(e)3.74244(( )250]TJ -27

roog4(nc6)-sl12sa, mnrrn

não se deixar aceitar a imposição de uma realidade totalmente alheia a sua (Young, 2001).

O revide através da luta armada foi comum no início das colonizações, quando se podia ainda pensar em evitar a dominação pelo poder europeu. A luta anticolonial era utópica, haja vista que os sujeitos coloniais sabiam possuir ínfimo poder contra as tropas armadas das metrópoles colonizadoras. Nesse tipo de revide em que a Europa ocupava posição superior, houve milhões de mortes de índios, negros e aborígines, que lutavam em vão, apenas resistindo para serem mortos e não escravizados. A organização militar européia acabava facilmente com tais rebeliões.

O revide que se baseava na violência sempre foi rechaçado com mais violência. Para conter as rebeliões dos sujeitos coloniais, as tropas européias não hesitavam em dizimar tribos inteiras, como forma de intimidar outros focos de rebeliões. Como inicialmente não havia outra forma de resistir e revidar, a luta anticolonial foi utilizada durante muito tempo pelos povos colonizados. Mas, a falta de coesão entre os sujeitos coloniais não possibilitava grande expressividade face ao poderio armado imperial, com exceção de algumas revoluções feitas por meio de guerrilhas na América do Sul e América Central ou mesmo pela formação dos quilombos no Brasil. Segundo Bernand (2004),

> A criação, num ambiente novo, de quilombos, sociedades africanas de escravos fugitivos, foi um fenômeno de grande amplitude. Entre os dez principais quilombos brasileiros, sete foram destruídos dois anos após sua constituição. Mas esses casos, por mais importantes que tenham sido, não podem ser comparados à "República negra" de Palmares, em Pernambuco, que se manteve durante quase todo o século XVII (p. 188).

Muitas foram as lutas anticoloniais na América do Sul e Central, que buscaram a luta armada para concretizar a independência da dominação européia. Duas se destacam, na visão de Poloni-Simard (2004): a sublevação de Tupac-Amaru, nas fronteiras de Peru e Bolívia, entre os anos de 1780 e 1781, de crioulos contra homens livres, com o fracasso dos primeiros; e a sublevação sob a direção de Toussant L' Ouverture e Jean Jacques Dessalines em Santo Domingo, entre os anos de 1791 e 1803, com triunfo dos negros e proclamação da independência do Haiti em 1804. Na África, muitos grupos foram dizimados facilmente por terem diferenças entre si e não se unirem contra o inimigo comum. Os colonizadores até incitavam as lutas tribais, na medida em

aceitação de seu jugo e não percebem a subversão realizada pelos colonizados. Tais formas de revide são meios "pacíficos", meios de evitar o confronto armado contra o colonizador, mas bastante eficazes, já que são disseminados, expandidos entre os colonizados, o que inicia a reversão da situação colonial.

Além do revide do colonizado, pode-se falar também do revide do colonizador que, diante da resistência do colonizado, revida por não aceitar que o sujeito colonial ouse rebelar-se. O que difere o revide do colonizado do revide do colonizador é que esse último sempre emprega a violência como forma de vingar-se. É uma estratégia imediatista, que visa sufocar as rebeliões e impor o medo nos sujeitos coloniais. Por ter vantagem nesse campo, devido ao fato de possuírem exércitos treinados e equipados com armas de fogo, o revide violento foi empregado pelos colonizadores para intimidar os colonizados. Segundo Poloni-Simard (2004, p. 222) "A violência está na origem da relação colonial, visto que instaurada pela conquista. Tanto pelas armas e pelo constrangimento, foi pela desestruturação dos quadros sociais existentes que a potência espanhola pôde se instalar". A América espanhola é exemplo de onde o revide violento dos colonizadores se alastrou de forma à quase dizimação dos índios. No México, Cortez contou com cavalos, canhões e armas de fogo e, com pouco mais de 500 homens, dominou mais de 20 milhões de nativos. No Peru, sob o comando de Francisco Pizarro, o número de espanhóis também era infinitamente menor que o de astecas, porém as táticas militares beneficiaram os primeiros (Bernand, 2004).

Em *e e c s e ee* o revide ocorre em três instâncias: dos servos hotentotes, nativos escravizados, contra Jacobus Coetzee; dos grandes namaqua, nativos hotentotes, não escravizados, contra Jacobus; de Jacobus, explorador/colonizador holandês, contra os antigos servos hotentotes e contra os grandes namaqua. Cada um desses revides assume uma forma diferenciada, já que, como dito, cada um que revida o faz por motivos distintos.

Como já observado, o colonizador e protagonista Jacobus Coetzee é o narrador em *e e c s e ee*. Importa observar que a narrativa autodiegética de Jacobus implica I cus ( )-10.15256681(a)-6.20.295585(l)--0.294974(m)-2.4695585(a)3.74( )-174( )

discurso de Jacobus é revelador de muitas características que evidenciam o caráter de seu próprio revide e do revide dos sujeitos coloniais.

5.2 O REVIDE DOS SERVOS HOTENTOTES

Em sua viagem até a terra dos grandes namaqua, Jacobus Coetzee leva consigo seis hotentotes: cinco eram escravos em sua fazenda (Klawer, Plaatje, Adonis e dois irmãos chamados Tamboer) e um servo contratado, um atirador chamado Dikkop. Logo no início da jornada, o servo Dikkop dá mostras de resistir ao poder do colonizador. Dikkop havia sido soldado na Companhia Hotentote e, nas palavras de Jacobus, se sentia 'meio holandês' e não agia como os demais servos, sentindo-se superior a eles. Como imitava Jacobus, causou problemas no grupo. Jacobus o expulsa, mas Dikkop não aceita a ordem do patrão e foge.

> Na manhã seguinte ele havia ido embora, ele não havia esperado por seu dinheiro, mas tinha levado um cavalo, uma arma de fogo, um frasco de conhaque, e saído furtivamente.
>
> [The next morning he was gone, he had not waited for his money but had taken a horse, a gun, a flask of brandy, and sneaked off (Coetzee, 1998, p. 62).]

O revide do servo Dikkop pode ser percebido de duas formas: uma delas é o revide silencioso, o uso da mímica, na medida em que imita o colonizador, mostrando-se 'superior' aos demais servos. Como vimos, a mímica é uma forma de revide que busca a imitação do colonizador, mas o sujeito colonizador não fica isento dos valores do colonizado. Dikkop imita Jacobus, talvez em uma tentativa de mostrar-se subserviente, conseguir favores especiais e proteger-se de castigos. Mas, ao perceber que tal forma de revide não funciona, Dikkop acaba fugindo e roubando alguns pertences de Jacobus. Não utiliza a violência, mas demonstra claramente que não queria receber ordens. Dikkop não é um sujeito colonial que exemplifique bem o colonizado que faz uso da mímica para revidar, na medida em que a imitação que faz do homem branco não se constitui, exatamente, o conceito de mímica definido por Bhabha (1998), com intenções totalmente subversivas. Dikkop age, verdadeiramente, como um colonizado em conflito de identidade, aos moldes de Fanon (apud Figueiredo, 1998), pois busca imitar o Outro para ter o que ele tem, pois o Outro detém o poder. Dikkop

constitui-se o que Ashcroft et. al. (1998) definem como "comprador", aquele sujeito colonial que, intelectualizado, educado aos custos da metrópole, trabalha a favor do poder colonial, obediente a suas ordens. Porém, o fato de fugir e roubar o homem branco constituem-se como atos de não aceitação às imposições do colonizador.

Ao chegar à terra dos Grandes Namaqua, os próprios servos de sua fazenda começam a rebelar-se, resistindo às suas ordens, pois percebem que Jacobus não tivera boa acolhida junto ao povo namaqua.

> Nada estava bem. Uma turba de estranhos havia se reunido ao redor do reboque da carroça onde Klawer parecia estar lutando com alguém. Meus outros quatro homens estavam parados sem ajudar. "O que está acontecendo aqui?" perguntei. Eu olhei para Plaatje. Ele deu de ombros miseravelmente. "Eu os deixo por meia hora e volto ao caos!" "Eles estão roubando, senhor". "Façam algo!" Eu gritei.
>
> [All was not well. A ring of strangers had collected at the tailgate where Klawer seemed to be scuffling with someone. My other four men were standing helplessly to one side. "What is going on here?" I asked. I looked at Plaatje. He drew his shoulders up miserably. "I leave you for half an hour and I came back to chaos!" "They are stealing, master". "Do something about it!" I screamed (Coetzee, 1998, p. 73).]

Enquanto os namaqua roubam a carroça, os servos hotentotes de Jacobus não reagem, o que se caracteriza como um revide, porém pacífico, sem nenhum tipo de violência. Os servos não reagem contra os outros sujeitos coloniais e não se arriscam pelo colonizador europeu. É uma forma de subverter a ordem imposta, já que, enquanto trabalhavam na fazenda essa possibilidade era remota. Ali, porém, em meio aos namaqua, cujos ancestrais eram da mesma tribo, percebem que seu "amo" estava em desvantagem e começam a rebelar-se, pois o poder de Jacobus estava limitado. Ao não reagirem em favor do colonizador, os servos colonizados realizam um revide passivo, demonstrando solidariedade para com os outros sujeitos coloniais. Tal tipo de revide reflete a ambivalência dos nativos "ocidentalizados", híbridos, que, mesmo apartados de suas raízes e adaptados aos costumes europeus, reagem em solidariedade aos de sua raça. Aos moldes de Bhabha (1998), a ambivalência do sujeito colonial descreve, ao mesmo tempo, a atração e a repulsa no relacionamento entre colonizador e colonizado. Memmi (1977) também fala da recusa do colonizado, recusa em aceitar as imposições dos colonizadores. Os servos híbridos de Jacobus, na medida em que eram sujeitos coloniais, mas viviam em meio à cultura européia, demonstram essa ambivalência ao

não obedecer às ordens de Jacobus, numa atitude, consciente ou inconsciente de retorno às origens e afirmação da identidade de sujeitos hotentotes que sabiam ser, independentemente do jugo holandês.

Quando Jacobus tenta sair da tribo dos namaqua com seus servos e sua carroça e fica doente, percebe que seus servos o estão traindo.

> Meus homens estavam me traindo. Eles estavam conspirando com os estranhos hotentotes.
>
> [My men were betraying me. They were colluding with the strange Hottentots (Coetzee, 1998, p. 75).]

Ao verem Jacobus doente, os próprios servos o levam de volta à tribo dos namaqua. Eles obtêm ajuda dos namaqua para levá-lo de volta. Parece que os servos vêem nisso uma forma de resistir às ordens de Jacobus, o colonizador, e o fazem por se sentirem seguros, aproveitando-se da doença de Jacobus que o impossibilitava de usar a arma de fogo, e da ajuda dos namaqua. Novamente não há violência no ato do revide, apenas o descumprimento das ordens. Os servos vêem nessa situação a possibilidade de liberdade, de tomarem decisões e deixarem de agir como objetos para atuarem como sujeitos e voltarem a ser o que eram antes de serem escravizados.

Quando Jacobus começa a ter lucidez e recuperar-se da doença, dá-se conta de que os servos o haviam abandonado e se unido aos namaqua, com exceção do servo Klawer, que continua servindo-o.

> Eu perguntei por que meus outros homens não tinham vindo me ver. Ele disse que eles tinham vindo, mas eu tinha estado muito doente. Eu lhe disse que ele mentia. Se eles tivessem vindo eles estariam em meus pesadelos. Eu lhe disse que tentasse novamente. Ele disse que eles tinham medo de minha doença. Eu lhe disse ele estava mentindo. Sim, senhor, ele disse. Eu lhe disse que tentasse novamente. Ele disse que os hotentotes os haviam amedrontado destas cabanas (as cabanas do outro lado do riacho). Eu o olhei ferozmente até que ele se envergonhou e fez um arrastar de pés típico de escravo.
>
> [I asked why my other men had not come to see me. He said they had come but I had been too sick. I told him he lied. If they had come they would have been in my nightmares. I told him to try again. He said they were afraid of my sickness. I told him he was lying. Yes, master, he said. I told him to try again. He said that the Hottentots had made them afraid of these huts (the huts across the stream). I glared until he squirmed and did a slave-shuffle (Coetzee, 1998, p. 81-2).]

Os antigos servos o deserdam e unem-se aos namaqua, da mesma raça, pois encontraram na tribo a liberdade que o homem branco lhes usurpara. E, embora Klawer não tenha feito o mesmo, continuando a agir como escravo de Jacobus, ele não revela a verdade ao colonizador, fingindo não saber o que ocorrera aos demais servos, inventando mentiras, talvez querendo protegê-los da ira de Jacobus. Klawer prefere não confrontar diretamente o colonizador, por isso omite a verdade. Klawer também demonstra ambivalência, quando mente para defender os companheiros hotentotes. Tenta desculpar o comportamento dos demais servos, denunciando a natureza híbrida e ambivalente que o compõe, mas que acaba por deixar predominar as raízes da própria raça. Mesmo com a possibilidade de ser desmascarado e sofrer punições, as ligações de raça o fazem tomar o partido dos demais servos.

O trecho acima citado também evidencia que Jacobus confronta Klawer, interpelando-o e impondo sua autoridade de Outro sobre o servo 'outro'. Já vimos, através de Althusser (Ashcroft et. al., 1998), que o sujeito é interpelado pelas autoridades que compõem a ordem social. No caso da relação colonial em questão, Jacobus interpela Klawer, desafiando-o a dizer a verdade, pois ele, colonizador, é autoridade perante o servo colonizado. Por três vezes Jacobus o inquire sobre o paradeiro dos demais servos e por três vezes Klawer mente, numa alusão bíblica às três negações de Pedro sobre Cristo. Porém, o que faz com que o servo se envergonhe não é, de fato, a mentira. Mesmo que estivesse falando a verdade, a força do discurso de Jacobus o convenceria de que ele mentia, acabaria internalizando que era mentiroso, pois se convenceu de que Jacobus, como autoridade que era, estava dizendo a verdade. O estereótipo de mentiroso sempre foi imputado ao colonizado, como meio de outremização e subjugação do sujeito colonial. Nesse caso, Klawer acaba assimilando o que Jacobus diz, aceitando sua palavra e crendo-se mentiroso a ponto de se envergonhar. Klawer demonstra a subserviência dos sujeitos coloniais que, em crise de identidade, aceitam o discurso do colonizador como verdadeiro e negam a si mesmos (Memmi, 1977).

Quando Jacobus confronta Klawer, que não lhe levara o café da manhã por ter participado de uma festa namaqua e dormido até tarde na companhia de uma nativa, percebe-se que os outros servos são mais diretos que Klawer e confrontam-no abertamente, mostrando que não mais são subservientes. É o que faz o servo Plaatje.

> "Senhor! Com licença, senhor!" Era Plaatje falando agora, Plaatje deitado de costas com uma mão debaixo da cabeça e falando para mim. "Por que o senhor não nos deixa dormir?" Seus olhos estavam nos meus. Eu apertei meus lábios em uma expressão que ele deve ter conhecido e temido nos velhos tempos, mas ele não cedeu. Ele estava sorrindo um sorriso de hotentote. Eu não sabia quem mais havia acordado e estava escutando, mas eu não poderia me permitir tirar os olhos de Plaatje. "Nós estamos cansados, nós fomos tarde para cama, nós queremos dormir. O senhor deve nos deixar dormir". Longo silêncio. "Se o senhor quer café da manhã, o senhor pode, talvez, achar por si mesmo". Eu dei um passo em sua direção. No segundo passo eu o teria chutado. Nos velhos tempos tal pontapé, pegando-o debaixo do osso maxilar, teria arrancado todos os tendões de seu pescoço e teria rompido o osso de seu pescoço também. Mas em meu primeiro passo ele moveu-se rapidamente para o canto de sua manta. Na mão plácida que descansava ao lado de sua coxa estava uma faca. Eu não poderia me permitir perder mais. Da próxima vez, eu disse a mim mesmo, da próxima vez.
>
> ["Master! Excuse me, master!" It was Plaatje now speaking, Plaatje lying flat on his back with a hand under his head and speaking to me. "Why doesn't master let us sleep?" His eyes were on mine. I clenched my lips in an expression he must have known and feared from the old days, but he did not quail. He was smiling a Hottentot smile. I did not know who else had awoken and was listening, but I could not afford to take my eyes off Plaatje. "We are tired, we went to bed late, we want to sleep. Master must let us sleep". Long silence. "If master wants breakfast master must perhaps find it for himself". I took one step toward him. On the second step I would have kicked. In the old days such a kick, catching him under the jawbone, would have wrenched every tendon in his neck from its mooring and snapped his neckbone too. But on my first step he whipped back to the corner of his blanket. In the placid hand that lay beside his thigh was a knife. I could no longer afford to miss. Next time, I told myself, next time (Coetzee, 1998, p. 87-8).]

O servo Plaatje demonstra um revide muito mais explícito agora. Jacobus tenta impor-se, mas ele resiste, de forma gradativa, inicialmente levantando-lhe a voz e olhando-o nos olhos, o que não faria enquanto ainda estivesse escravizado na fazenda. Depois, revida invertendo os papéis tradicionalmente assumidos por servo e senhor: é Plaatje quem ordena que o amo busque o café da manhã. Por fim, o revide do colonizado se completa com a ameaça da violência. Plaatje mostra a faca nas mãos. Nota-se que não há a violência, somente a ameaça dela, o que acaba por descentralizar Jacobus, o colonizador, que sempre estivera na posição de comando. Essa ordem se inverte e, apesar de exprimir o desejo de violência contra o servo Plaatje, Jacobus recua, um recuo tático, pois se encontrava em posição inferior à do servo. Jacobus ainda tenta

manter-se no centro, olhando-o ferozmente, o que não funciona, pois Plaatje não cede. Depois Jacobus avança sobre ele, mas Plaatje resiste, evitando o chute. Apoiado na acolhida dos namaqua, o servo Plaatje percebe que tem vantagem sobre o antigo senhor. E revida, não permitindo ser tratado como escravo e demonstrando sua atual superioridade.

> "O Senhor é um homem doente". Plaatje estava levando isto muito longe. "O Senhor tem que deitar e recuperar sua força. Depois, quando nós nos levantarmos, nós enviaremos para o senhor. O senhor vive no outro lado da água, não senhor?" [...] O que o senhor gostaria que nós enviássemos?"perguntou Plaatje. "O senhor gostaria de algum rabo?" O interior da cabana explodiu em risadinhas e gritos, sobre os quais planou a voz de Plaatje: "Talvez nós enviaremos para o senhor algum belo rabo jovem!"Rajadas de piadas passaram além de mim em meu caminho fora da aldeia dormente.
>
> ["Master is a sick man". Plaatje was pushing it too far. "Master must lie down and get his strength back. Later, when we get up, we will send something to master. Master lives over there on the other side of the water, doesn't master?" [...] "What would master like us to send?" called Plaatje. "Would master like some tail?" The inside of the hut exploded into giggles and whoops, over which soared Plaatje's voice: "Maybe we will send master some nice young tail!" Gusts of ribaldry sailed past me on my way out of the sleeping village (Coetzee, 1998, p. 88).]

O antigo servo Plaatje desafia Jacobus, debochando de sua posição, sabendo que o antigo mestre nada mais poderia fazer contra ele. O colonizado age como sujeito, gozando da liberdade recém adquirida e revidando contra os prováveis maus tratos impingidos por Jacobus contra ele. Nota-se que o revide do hotentote é discursivo, na medida em que não há o uso de violência e sim de palavras irônicas e escarnecedoras. Plaatje busca humilhar Jacobus, posicionando-se como superior, já que sabia estar em posição de superioridade. Insulta Jacobus, como revide aos insultos recebidos. Percebe que é sua vez de tomar decisões, de ser dono de sua vontade, o que o colonizador lhe proibia. Novamente, vê-se que o colonizado realiza uma inversão de papéis, tirando a centralidade do colonizador, na medida em que reforça a posição de inferioridade na qual Jacobus se encontrava. Em primeiro lugar, Plaatje, o ex-servo, reforça a doença do antigo senhor, o que o deixava fraco, sem condições de revidar. Em seguida, reforça o isolamento de Jacobus, cuja cabana que lhe fora destinada era isolada das demais, separada da tribo pelo rio, o que indica que o colonizador não pertencia à tribo, como ele, hotentote, pertencia, que a tribo não o acolhera, ele, europeu, como acolhera os

servos de sua fazenda. Novamente, nota-se a descentralização do europeu, que vê sua posição de sujeito ser usurpada em favor dos próprios servos. O revide de Plaatje se completa com a marginalização do antigo amo, quando se refere à sua incapacitação sexual, na medida em que, doente como estava, não podia se aproveitar da liberdade sexual que os ex-servos gozavam na tribo. A palavra "tail" (rabo, em português) tem a conotação sexual no discurso de Plaatje e visa objetificar Jacobus que não poderia praticar o ato sexual. Nesse caso, Jacobus é posto a ridículo, já que todos na tenda entendem a piada e riem dele. É o que Bakhtin (1998) chamou de "carnavalização", que consiste na própria inversão de papéis de estruturas sociais, na medida em que o carnaval é visto como uma festa igualitária. Segundo Coyle e Peck (2002), a idéia de carnavalização consiste na subversão da autoridade oficial em textos clássicos pelo humor popular, tirando a hierarquia estabelecida e colocando, em seu lugar, uma hierarquia popular, de democracia popular, em que o riso toma o lugar da seriedade. A carnavalização, nesse caso, mostra o rebaixamento do colonizador, na perda de sua subjetividade através do riso alheio, das piadas de cunho sexual das quais ele é alvo. A noção convencional, de que Jacobus, o colonizador, seria o centro de tudo e não alvo de zombaria, é subvertida pelo revide do ex-servo, ou seja, há a inversão de papéis tradicionais. Nesse caso, é Plaatje quem interpela Jacobus e não o contrário, como sempre havia sido, imputando-lhe a condição de inferioridade por que ele estava doente, por ele não pertencer à tribo, por estar impossibilitado de praticar sexo, por estar, enfim, à margem.

O servo Klawer, porém, mantém-se fiel a Jacobus, obedecendo-o, agindo como o escravo que sempre fora:

> Eu esperei em minha cabana, e Klawer veio como soube que viria. O hábito de obediência não é quebrado facilmente. Abjetamente, ele se desculpou por Plaatje: ele não sabia o que estava fazendo, ele só estava se exibindo, ele era só um rapaz, ele estava entusiasmado, ele tinha bebido muito, estas pessoas o estavam conduzindo no mau caminho, e assim por diante.
>
> [I waited at my hut, and Klawer came as I knew he would. The habit of obedience is not easily broken. Abjectly he apologized for Plaatje: he did not know what he was doing, he was only showing off, he was only a boy, he was over excited, he had drunk too much, these people were leading him into bad ways, and so on (Coetzee, 1998, p. 88).]

Nota-se que Klawer mantém-se servil e não adere ao revide realizado pelos outros servos, mesmo percebendo que Jacobus estava em desvantagem e não teria chance de punir nenhum dos desertores, pelo menos no momento. Poder-se-ia pensar que Klawer faz uso da cortesia dissimulada, fingindo obedecer a seu 'dono' para não ser punido, mas secretamente cultivando os próprios desejos e as próprias vontades. Mas tal pensamento só teria lógica quando Jacobus ainda era senhor da situação e incutia medo em seus servos, o que não ocorreu mais depois de adoecer e ser trazido à tribo dos namaqua. As próprias palavras de Jacobus podem explicar a atitude subserviente de Klawer: "O hábito da obediência não é facilmente quebrado". E para Klawer não o parece ser, já que ele vira Jacobus crescer, recebera dele uma medalha, era o servo de confiança. Klawer parece ser exemplo típico do colonizado que assume a posição de objeto, no que Fanon descreve como a "crise identitária" do colonizado, aceitando-se como em favor do colonizador , superior. Por isso não luta, não reage e perpetua a ideologia de oposições binárias difundida pelo aparato colonial. Por outro lado, nota-se uma vez mais a ambigüidade nas atitudes de Klawer. Ele é subserviente, mas, ao mesmo tempo, tenta proteger os outros servos. O fato de inventar desculpas para os outros, prova que o colonialismo a ele imposto não se tinha enraizado totalmente em sua mentalidade. Mais uma vez, o hibridismo aos moldes de Bhabha (1998) faz com que o sujeito colonizado esteja dividido entre as duas culturas: a européia (imposta) e a africana (usurpada), agindo de modo ambíguo, obedecendo ao amo, mas protegendo aos demais sujeitos coloniais.

A subserviência de Klawer e o revide dos demais servos são mais explicitados ainda quando Jacobus decide deixar a tribo. Somente Klawer o acompanha. E a reação dos servos quando Jacobus os convoca para a viagem de volta evidencia que o revide dos servos se completou:

> Adonis xingou obscenamente. Eu pisei adiante e esb

> [Adonis swore obscenely. I stepped forward and slapped his face. Too intoxicated to evade me, he lunged forward and clasped my shoulders. I struggled but he would not let go. His face was on my breast. No doubt he was drooling. Over his bent back loomed Plaatje, Plaatje the newly articulated. Plaatje repeated the obscenity. I judged it better to face him upright with my hands at my sides, ignoring Adonis. "Master can go", "goodbye, master, goodbye, good luck. Only master, watch out who you hit next time". With an index finger he chucked me lightly under the chin. "Watch out, master, see?" (Coetzee, 1998, p. 92).]

Mais uma vez, sem violência, os antigos servos hotentotes revidam, resistindo às imposições do colonizador. Jacobus, nesse momento, não é mais senhor, não tem mais autonomia sobre os ex-escravos, que voltaram a ser sujeitos, decidindo o próprio destino. É um revide discursivo, o que, na verdade, acaba por abalar todos os estereótipos de brutos, violentos, selvagens, imputados pelos colonizadores aos sujeitos coloniais. Embora o revide dos servos não seja violento, ele é muito mais explícito agora. Xingam Jacobus e o ironizam. Tal fato remonta à peça *A e es de*, de Shakespeare, na qual o sujeito colonial Caliban aprende a língua do colonizador e utiliza-a contra ele, para xingá-lo. O mesmo o fazem os ex-servos de Jacobus, que aprenderam a língua do europeu e agora a utilizam para revidar e insultam-no. E revidam de outras maneiras, que não através da violência; o próprio Plaatje reage contra o antigo mestre ironizando-o ao desejar-lhe boa sorte e até ameaçando-o, levantando-lhe o queixo, advertindo-o a não tentar nenhuma violência contra eles. São formas de revide, na medida em que descentralizam o colonizador e colocam os colonizados na posição de comando, em total inversão da ordem tradicionalmente estabelecida. E, novamente, o colonizador recua e não reage à audácia de Plaatje que o provoca e o desafia. Jacobus sabe estar em posição de inferioridade e não reage.

Vemos que os atos de obediência dos servos hotentotes enquanto ainda estavam sob o domínio de Jacobus escondiam, na verdade, uma estratégia de revide, a cortesia dissimulada. Obedeciam para não receber castigos, para não serem mortos, mas continuavam cultivando o sonho de uma vida em liberdade, o retorno à prática dos próprios costumes e o culto aos próprios deuses. E quando surge a oportunidade de libertarem-se do jugo imperial eles o fazem. Através da cortesia dissimulada, os servos não entraram em conflito direto com Jacobus, o colonizador, e puderam reconquistar o poder de agência que antes lhes fora tirado.

5.3 O REVIDE DOS NATIVOS NAMAQUA

Ao chegar à terra dos grandes namaqua, o colonizador Jacobus Coetzee esperava encontrar submissão e ajuda dos sujeitos coloniais para atravessar suas terras e encontrar elefantes para extrair-lhes o marfim. Era comum que os exploradores, durante as empreitadas coloniais, tivessem boa receptividade por parte dos sujeitos coloniais, pois a maioria (principalmente os ameríndios),eram dóceis e pacíficos e facilmente eram convencidos a ajudar, mediante o uso de um discurso sedutor por parte dos colonizadores. Porém, não foi o que aconteceu quando Jacobus chegou à terra dos grandes namaqua.

Jacobus chegou à terra dos grandes namaqua oferecendo presentes, mostrando um discurso amigável. Porém, tal estratégia não se revelou eficaz junto aos namaqua, que nem sequer prestaram atenção a seu discurso inicial.

> Minhas palavras foram ouvidas com atenção pelo homem sentado no boi, mas seus seguidores começaram a se dispersar enquanto eu falava, afastando-se da minha firme, mas amigável, linha de visão.
>
> [My words were heard with attention by the man on the ox, but followers of his began to sidle away while I spoke, drifting out of my form but friendly line of vision (Coetzee, 1998, p. 66-7).]

Os primeiros contatos travados com os namaqua demonstram que eles não são submissos como o colonizador desejava. Percebe-se que o colonizador deseja ser o centro das atenções e admirado pelos sujeitos coloniais. No caso de Jacobus tal não acontece, pois os nativos não o ouvem e dão-lhe pouca atenção. A descentralidade de Jacobus se inicia já quando ele chega à tribo. Acostumado a ser o centro, não se sente confortável, pois os sujeitos coloniais espalham-se, em busca dos pertences na carroça.

> Eles não se entusiasmaram em atividades, nem realmente meu discurso recebe qualquer resposta.
>
> [They did not flare into action, nor indeed my speech receives any reply (Coetzee, 1998, p. 70).]

Os namaqua não ouvem o que Jacobus tem a dizer, não se impressionam com a figura do homem branco. Nota-se que a resistência do sujeito colonial face ao homem branco inicia-se, nesse caso, sem que a colonização ocorresse. Os namaqua eram ainda

povos livres, que nunca haviam tido contato com o homem branco. Talvez por isso mesmo não se intimidem diante de sua presença, nem se mostrem subservientes. Por outro lado, também não demonstram inimizade, nem tentam qualquer violência contra Jacobus e sua tropa, apenas procuram retirar o que Jacobus traz na carroça. Parecem ter apenas curiosidade pelo que é diferente. Os namaqua acabam por posicionarem-se como sujeitos, já que não aceitam a posição de centralidade que Jacobus tenta impor. É um revide sem violência, mas que demonstra que os namaqua não estavam dispostos a serem transformados em objetos.

Os namaqua o recebem na aldeia principal e o encaminham até a cabana do chefe. Percebe-se que Jacobus não é mal tratado, pelo contrário, até recebe oferta de ajuda.

> O condutor do boi pôs uma mão em meu ombro. "Você tem que ficar e tem que comer conosco, todos vocês. Vocês viajaram longe, seus bois estão cansados. Fiquem alguns dias. Então eu enviarei um guia com vocês. Há pessoas ruins neste país. Vocês não estarão seguros sozinhos. Fiquem conosco. Nós os entreteremos".
>
> [The ox-rider laid a hand on my shoulder. "You must stay and eat with us, all of you. You have traveled far, your oxen are tired. Stay a few days. Then I will send a guide with you. There are bad people in this country. You will not be safe by yourselves. Stay with us. We will entertain you" (Coetzee, 1998, p. 73).]

Porém, o interesse dos namaqua era na carroça e nos presentes que havia dentro dela. Percebe-se que eles não aceitam o que Jacobus fala e demonstram querer pegar o que havia na carroça, mas não o rechaçam com violência. Há a resistência dos sujeitos coloniais em aceitar a palavra de Jacobus e esse, acostumado a ser o sujeito, o agente da situação, não aceita a atitude ativa dos namaqua e decide ir embora. O trecho acima indica um discurso ambivalente por parte do condutor do boi, que pode tanto ter sido amigável ou estar preparando uma armadilha para o colonizador. Tal fato remonta novamente à personagem Caliban, que era amigável ao europeu Próspero quando esse chegou à ilha, mas que mudou de atitude e passou a xingá-lo quando foi transformado em escravo. O discurso do condutor do boi também indica essa ambivalência, pois, enquanto fala de forma amigável, os outros sujeitos coloniais tentam roubar a carroça.

Ao deixar a tribo, é seguido pelos sujeitos coloniais, que continuam querendo os presentes trazidos na carroça e não se sentem ameaçados pela arma de fogo. É durante o

começo da jornada que Jacobus adoece e é levado de volta à tribo dos namaqua por seus servos e por nativos namaqua. Ao tratar da doença de Jacobus, os Namaqua realizam o chamado revide 'performativo', que se constitui através de ações não diretas, ou seja, sem o uso de violência e agressão. Isso ocorre quando, por exemplo, ele não recebe água adequada.

> Era água, mas amargamente tingida e cheirando a cebola.
>
> [It was water, but bitterly tinctured and smelling of onion (Coetzee, 1998, p. 77).]

Parece que os namaqua, para revidar o tratamento dado por Jacobus, que os ameaçou com a arma de fogo, que os tratou como crianças, que agiu de forma arrogante, menosprezando-os, decidem não ocupar muito de seu tempo em cuidar de sua doença. Ao menos é essa a impressão que Jacobus, em sua visão unilateral, binária, tem. Porém, era a forma que os namaqua conheciam para medicar e tratar de doenças. O fato de a mulher rançosa que o medica e lhe leva comida nem sequer responder-lhe as perguntas faz com que ele tenha a visão binária da situação, sentindo-se injustiçado, mal tratado.

> [...] uma escrava bosquímana, carrancuda, com um conhecimento da farmacopéia bosquímana, quem eu às vezes apanhei olhando de soslaio da porta da cabana, e que respondera a minhas perguntas sobre o nome e prognóstico de minha doença, a razão de sua ajuda e (sinal de fraqueza) meu destino, com silêncio insuportável.
>
> [[...] a gloomy Bushman slave with a knowledge of the Bushman pharmacopoeia whom I sometimes glimpsed peering in at me from the door of the hut and who replied to my questions about the name and prognosis of my illness, the reason for her benefactions, and (weakness this) my fate with churlish silence (Coetzee, 1998, p. 77).]

Vê-se que os namaqua não usam a violência, pois poderiam ter matado Jacobus facilmente enquanto ele estava doente. Nem fazem uso da mímica nem da cortesia dissimulada, já que não fingem ser subservientes ao colonizador, nem tentam imitar-lhes as ações, pois se encontram em vantagem sobre ele. Os namaqua, na visão de Jacobus, não se importam muito com ele, não lhe medicam direito, não o alimentam adequadamente. Mas essa é a visão de Jacobus que, devido à ideologia binária que possuía, não percebe que, na verdade, os sujeitos coloniais o medicaram da maneira que sabiam medicar. O tratamento destinado a ele foi aquele único conhecido pelos

namaqua, que, obviamente, não possuíam os medicamentos e tratamentos utilizados pelos europeus. Jacobus, porém, não aceita tal tratamento, que é diferente daquele que conhecia, o que não significa que fosse ruim, mas que, para ele, significava inferior.

> Eu precisava de comida melhor. Desde que meu confinamento começara, eu tinha comido nada mais que caldo sem carne. Meu estômago rangeu, meus intestinos se levantaram infrutiferamente.
>
> [I needed better food. Since my confinement began I had eaten nothing but broth without meat. My stomach grated, my bowels heaved fruitlessly (Coetzee, 1998, p. 83).]

Jacobus não percebe que os namaqua não tinham obrigação alguma de alimentá-lo e curá-lo. Sua visão é totalmente binária, por isso entende que o tratamento que lhe é destinado é inferior por ser diferente do europeu. Os namaqua não realizam nenhuma ação violenta, direta, o que, porém, Jacobus não percebe. Os namaqua tinham o controle da situação, podiam torturá-lo e matá-lo, porém revidam de forma muito menos cruel. A violência não faz parte do revide dos namaqua, mas sim a indiferença, o fato de não o acolherem bem na tribo, de não o incluírem junto aos seus, de o isolarem em uma cabana, de não o deixarem participar das ações ocorridas na tribo, como se vê no trecho abaixo.

> Eu fui descoberto imediatamente. “Ele está aqui! Ele está aqui!” uma mulher gritou, e eu fui rodeado. As flautas esvaeceram-se. Havia algo como silêncio. Eles mantiveram sua distância. “Eu não quero causar nenhum dano”, eu disse. Uma mulher começou a lamentar em uma voz alta. Havia borrifos de risadas na multidão e um bater de palmas baixas e rítmicas emergiu. Um homem abriu caminho. Eu o reconheci: o condutor do boi. “Você tem que ir!” ele disse. “Vá, vá!” Ele acenou o braço na direção do riacho e avançou em mim com um pouco de raiva.
>
> [I was detected at once. “He’s here! He’s here!” shouted a woman, and I was surrounded. The flutes tailed off. There was something like silence. They kept their distance. “I mean no harm”, I said. A woman began to wail in a high voice. There were spatters of laughter in the crowd and a slow rhythmic handclap emerged. A man pushed his way through. I recognized him: the oxrider. “You must go!” he said. “Go, go!” He waved his arm in the direction of the stream and advanced on me in some anger (Coetzee, 1998, p. 85)].

Outra maneira que os namaqua encontram para revidar ao colonizador é excluindo-o de qualquer atividade na tribo. Nesse caso, Jacobus Coetzee tem a

experiência de outremização nunca antes experimentada, já que era ele quem sempre imputava a alteridade aos sujeitos coloniais. Jacobus tem sua agência barrada na tribo e torna-se objeto diante dos nativos que atuam como sujeitos. Ele, acostumado a ser o centro e decidir o que se podia ou não fazer, é deslocado dessa posição e é descentralizado. Tencionava observar a festa dos namaqua, mas não teve permissão para isso, pois naquele momento não era sujeito. E é isso o que o enfurece e que o faria vingar-se depois de toda a tribo: o fato de ter tido sua posição central usurpada e ter sido posto à margem.

Em outro momento, os namaqua também revidam contra Jacobus, porém, novamente, sem violência, apenas como uma forma de divertirem-se à custa do homem branco. Garotos namaqua roubam as roupas de Jacobus enquanto ele se banha. Mas não empregam nenhum tipo de violência contra ele, ao contrário, é o colonizador quem reage com extrema violência à brincadeira. Já vimos que, ao contrário do colonizado, o colonizador sempre reage de forma violenta, pois é uma forma que revela resultados imediatos. Só depois de serem atacados é que os garotos apelam para a violência.

> Isto foi imprudente. Primeiro um e então a gangue inteira voltou. Agarrando em minhas costas, arrastando meus braços e pernas, eles me deitaram ao chão. Eu gritei com raiva, rompi meus dentes, e levantei ereto com a boca cheia de cabelo e uma orelha humana. Por um momento eu estava todo triunfante. Então uma paulada caiu em meu ombro e entorpeceu meu braço. Eu fui derrotado novamente. Como um grande besouro e eu fiquei deitado de costas e repeli joelhos e pés de meu abdômen vulnerável.
>
> [This was imprudent. First one and then the whole pack returned. Clinging on my back, dragging at my arms and legs, they bore me to the ground. I screamed with rage, snapped my teeth, and heaved erect with a mouth full of hair and a human ear. For a moment I was all-triumphant. Then a wooden blow fell on the point of my shoulder and numbed my arm. I was borne down again. Like a great beetle I lay on my back and warded off knees and feet from my vulnerable abdomen (Coetzee, 1998, p. 90)].

Vimos que a violência dos namaqua funciona mais como proteção do que como revide, já que eles só são violentos quando o colonizador o decide ser. Assim foi também nas colonizações, pois, como já vimos, os sujeitos coloniais eram, em sua grande maioria, pacíficos e de boa índole, só atacando quando se sentiam atacados. É importante observar que Jacobus não entende o roubo de suas roupas como uma brincadeira e sim como ridicularização e, consequentemente, vergonha e derrota para si.

Novamente, aplica-se o conceito de 'carnavalização' de Bakhtin, na medida em que Jacobus torna-se, ao contrário do usual, motivo de riso para os sujeitos coloniais, numa inversão de papéis que não foi aceita por Jacobus (Bakhtin, 1988; Stam, 1992). Esse reage com violência desproporcional à brincadeira, que viu como ousadia. Reage contra tal ousadia e, como vimos, a maneira que o colonizador encontra para revidar é através da violência.

> "Vá. Deixe-nos. Nós não lhe podemos dar mais refúgio".
> "Isso é tudo que eu quero. Ir."
> "Você não tem nenhum filho? Você não sabe brincar com crianças? Você mutilou esta criança".
> "Não foi minha culpa."
> "Claro que foi sua culpa! Você é louco, nós já não o podemos ter aqui. Você não está mais doente. Você tem que ir".
>
> ["Go. Leave us. We cannot give you refuge any longer".
> "That is all I want. To go."
> "Have you no children of your own? Do you not know how to play with children? You have mutilated this child".
> "It was not my fault".
> "Of course it was your fault! You are mad, we can no longer have you here. You are not sick any more. You must go" (Coetzee, 1998, p. 91).]

Nota-se que Jacobus interpretou a brincadeira como ousadia, desafio, ataque. E reage através da violência desmedida, mutilando uma das crianças. Devido à sua visão binária, Jacobus interpreta tudo apenas de acordo com essa visão européia e, vale lembrar, calvinista. Jacobus, como holandês, era calvinista e, portanto, tinha uma visão totalmente intolerante a respeito das diferenças, aceitando apenas a própria ideologia como verdadeira. Vemos que os namaqua poderiam facilmente tê-lo matado, revidando pela violência cometida contra o garoto namaqua. Mas preferem revidar de forma pacífica, expulsando Jacobus da tribo. Percebe-se que a índole dos namaqua não é agressiva, já que apelam sempre para um revide performativo que age através de ações não totalmente diretas e que não se baseiam na violência. Isso também se percebe quando os nativos não lhe devolvem os pertences retirados da carroça que Jacobus trouxera ao chegar à tribo.

> "Eles não nos darão peles, senhor." "E nossos próprios odres de água?"
> "Eles não as devolverão, senhor".

> ["They won't give us skins, master." "What about our own waterskins?" "They won't give them back, master" (Coetzee, 1998, p. 92).]

Os namaqua roubam-lhe os pertences e o deixam sem comida, sem armas, sem a carroça, sem o gado. É uma forma de revide performativo, na medida em que não agem diretamente contra ele, não de forma violenta, mas o deixam a mercê de todas as intempéries que poderiam acontecer na selva. Não o matam, mas o deixam arriscar-se sem defesa na mata. Percebe-se que é uma forma de revide contra a violência e a arrogância de Jacobus. Deixam-no viajar sem nenhum de seus pertences.

Vimos que a violência nem sempre fazia parte da resistência, do revide dos povos namaqua, nem mesmo dos servos hotentotes. Esses últimos usaram as circunstâncias desfavoráveis a Jacobus a aproveitaram para revidar, para ignorar as ordens do antigo amo, enquanto os primeiros não permitiram a entrada do homem branco em sua tribo, nem a exploração de seu território. Essa resistência que se faz por meios não violentos é típica do colonizado, mas não do colonizador, que apela para a

desses últimos em termos de armamento levou à quase dizimação de certos grupos étnicos.

Em *e e c s e ee*, a história é narrada sob a ótica daquele que revida, o protagonista e colonizador europeu Jacobus Coetzee. Por isso, temos uma visão subjetiva de sua própria vingança. Jacobus vê seu revide como um ato de justiça divina, não percebendo que a 'justiça' apregoada é a que ele mesmo cria.

> Por meses eu tinha me nutrido para esse dia, o qual eu tinha povoado com retribuição e morte. Neste dia eu voltaria como uma tempestade no deserto despejando a sombra de minha justiça em cima de uma pequena região desta terra.
>
> [For months I had nourished myself on this day, which I had populated with retribution and death. On this day I would return as a storm-cloud casting the shadow of my justice over a small patch of the earth (Coetzee, 1998, p. 101).]

Jacobus é subjetivo em seu relato, porém seu próprio discurso evidencia seu caráter vingativo e uma mentalidade dominada pela ideologia binária, que o posiciona como superior aos sujeitos coloniais, daí o fato de não aceitar que eles resistam e revidem e impõe-lhes sua 'justiça', sua visão de como deveria funcionar a realidade no convívio entre europeus e não europeus. Jacobus tem uma visão hierárquica da relação europeu/nativo, em que esse último deve, sempre, estar abaixo do primeiro. Quando os sujeitos coloniais invertem essa posição, Jacobus vinga-se através das leis que regem sua própria justiça, ou seja, por meio de violência e mortes.

O caráter vingativo de Jacobus não é, contudo, percebido só quando ele se vinga do povo namaqua e de seus antigos servos. Desde o início de sua narração, ele dá mostras de não aceitar qualquer tipo de rebelião contra suas ordens. Já mostramos como ele se vinga do servo contratado chamado Dikkop, quando esse foge levando alguns de seus pertences. Jacobus caça-o até encontrá-lo e o traz de volta, humilhando-o e deixando que os outros servos o açoitem e o deixa amarrado. O revide de Jacobus é violento, pois é a forma que ele, colonizador, encontra para reafirmar, junto aos demais servos, sua autoridade perdida quando Dikkop não o obedece.

Quando já está na tribo, Jacobus ameaça os curiosos namaqua com sua arma de fogo, porém eles não se intimidam e avançam sobre ele. Como forma de revidar a esse ato de desafio, Jacobus usa a arma de fogo para intimidá-los.

> Erguendo minha arma em um movimento fácil eu atirei no chão aos pés [da mulher]. Não houve nenhum eco nem qualquer pó, mas a mulher gritou com medo e caiu. A multidão começou a esvaecer-se.
>
> [Lifting my gun in one easy motion I fired into the ground at her feet. There was no echo and barely any dust, but the woman screamed with fright and fell flat. The crowd turned tail (Coetzee, 1998, p. 74).]

A mulher, alvo de Jacobus, havia dançado a sua frente e sorrido para ele. Jacobus vê nisso um ato de desafio e não hesita em assustá-los, demonstrando seu poder, buscando intimidá-los para reaver o controle da situação. Novamente, Jacobus interpreta o ato de boas vindas de forma errada, já que sua visão binária não permitia entender a diferença. Era, invariavelmente, o motivo de os colonizadores revidarem: a busca pelo comando, pela imposição da própria autoridade, pelo controle dos sujeitos coloniais, para reafirmar a autoridade.

Enquanto está doente, Jacobus já imagina vingar-se dos sujeitos coloniais, recuperando o que lhe fora roubado, mas, mais que isso, reassumindo a posição de sujeito que perdera ao não ser obedecido, ao cair doente.

> Assim eu progredi, enviando-me para fora do espaço reduzido de minha cama para repossuir meu mundo velho, e o repossuí até, estando cara a cara com as estranhas certezas de sol e pedra, eu tive que me levantar, deixando-os para o dia em que eu não vacilaria.
>
> [Thus I progressed, sending myself out from the shrunken space of my bed to repossess my old world, and repossessed it until, coming face to face with the alien certainties of sun and stone, I had to stand off, leaving them for the day when I would not flinch (Coetzee, 1998, p. 77).]

O desejo de revidar parece inerente ao homem branco, aqui representado por Jacobus Coetzee, que tenta reverter a situação de inferioridade na qual se encontra. É contraditório o fato de que, sentindo-se humilhado e inferiorizado, Jacobus não perceba que é exatamente esse o sentimento dos sujeitos coloniais os quais ele tenta colonizar e que resistem a isso. É que o pensamento binário do europeu o leva a considerar somente a sua realidade, sua cultura e seus valores como válidos. Por isso não percebe que o sentimento que ele tem de revidar é recíproco aos sujeitos coloniais. Também antes de retornar e vingar-se de toda a tribo e dos ex-servos, Jacobus deixa evidente que é bastante violento, quando, ao se banhar no rio, tem suas roupas roubadas por meninos

da vila, o que era uma brincadeira de crianças, e tem uma reação extremamente violenta, vinga-se imediatamente, não se permitindo ser humilhado. E a forma que ele encontra para revidar é usando de violência, mostrando crueldade e deformando um menino ao espancá-lo brutalmente e arrancar sua orelha. A estratégia de Jacobus Coetzee é de total violência, com crueldade excessiva.

> Nós esvaziamos a aldeia, as cabanas além do riacho, bem como o acampamento principal, e reunimos todos, homens, mulheres e crianças, o vacilante, o cego, o acamado.
>
> [We emptied the village, the huts across the stream as well as the main camp, and assembled everyone, men, women and children, the halt, the blind, the bedridden (Coetzee, 1998, p. 100).]

Percebe-se que para satisfazer seu ego e reassumir a autoridade perdida na tribo dos namaqua, a sede de vingança de Jacobus só se satisfaz com a exterminação de todos que presenciaram sua humilhação. Por isso não hesita em matar a tribo inteira, sem importar-se com crianças, com velhos ou com quem quer que seja. O colonizador jamais teve piedade de qualquer espécie de sujeito colonial, pois o que sempre lhe importou foi estar em superioridade face a eles e demonstrar força e poder de domínio.

Além de atirar contra os que aparecessem a sua frente, Jacobus também ordena outras crueldades contra a tribo, completando seu revide com o que ele considera ser justo aos sujeitos coloniais.

> Atrás de mim a primeira cabana começou a soltar fumaça e queimar. Os Griquas estavam fazendo o que eu tinha lhes dito: coletar todo o gado, varrer a aldeia da face da terra, fazer o que deve ser feito aos hotentotes.
>
> [Behind me the first hut began to smoke and burn. The Griquas were doing what I had told them: collect all the cattle, wipe the village off the face of the earth, do what is fitting with the Hottentots (Coetzee, 1998, p. 102).]

Sob qual justificativa Jacobus se vinga? Qual é a autoridade que ele invoca para castigar? Na verdade, o que ele qualifica como ‘justo’ diz respeito apenas a curar seu orgulho ferido. Os namaqua não o haviam maltratado; pelo contrário, o haviam cuidado e tratado com seus parcos recursos. Todavia, se recusaram a ceder seu território ao jugo imperial. Mas o extermínio da tribo serviria para aplacar a cólera do colonizador, que não aceitou ser tratado como ‘outro’, em relação a sujeitos coloniais os quais ele julgava

bárbaros, selvagens, ignorantes. A violência de Jacobus continua e ele se sente realizado com a destruição de seus inimigos. Nota-se que Jacobus assume para si a posição de Deus, pois decide castigar, decidir o destino dos namaqua e dos ex-servos. Quando na tribo, Jacobus perdera a autoridade que tinha. Havia sido deslocado da posição central que ocupava; havia sido exposto ao ridículo e transformado em motivo de riso pelos namaqua e pelos ex-servos; havia sido marginalizado e mantido isolado da tribo; e os próprios namaqua mantiveram a posição de sujeitos em sua própria tribo, não permitindo a entrada do homem branco. Por tudo isso, Jacobus retoma a autoridade perdida matando todos na tribo, voltando a estar no centro.

> O Griqua estava fazendo coisas à criança no chão. Devia ser uma menina.[...] Eu estava mais tranqüilo. Minha mente subiu e desceu de meu corpo como uma garrafa no mar. Eu estava contente (Coetzee, 1998, p. 102).
>
> [The Griqua was doing things to the child on the ground. It must be a girl child]. […]I was calmer. My mind bobbed in my body like a bottle on the sea. I was happy (Coetzee, 1998, p. 102).]

Jacobus ordena que atrocidades sejam cometidas contra os namaqua e se sente calmo e feliz com isso. Nesse sentido, contradiz o próprio discurso, pois condena a selvageria dos Namaqua, mas também age de forma selvagem. Ordena mortes, estupros, e ele próprio mata. Em suas visão de justiça, não considera isso selvageria. Novamente, é a visão binária do europeu que vê os sujeitos coloniais como *s*, que os considera como errados, sempre, e vê a si mesmo como , correto, sem julgar as próprias ações, sem avaliar os próprios atos. Jacobus utiliza duas estratégias para reaver a autoridade: extermina a tribo, arrasando a aldeia e ordena a violação sexual das mulheres; e tortura e mata cada um dos antigos servos. Passa da situação marginalizada na qual se encontrava para voltar ao centro. Entretanto, com a destruição de todos, não havia mais margens. Essa é a solução encontrada por Jacobus, a de violência extrema. Nota-se que, em realidade, os namaqua acabam sendo mais civilizados que o europeu, na medida em que não revidam com violência.

A vingança de Jacobus só é completa quando ele encontra os quatro ex-servos, desertores, como os denomina. A cada um, Jacobus quer matar de maneira especial, presenciando cada morte, e, por isso, ordena que sejam capturados e separados do restante da tribo.

> Sobre eles eu, então, pronunciei a sentença de morte. Em um mundo ideal, eu teria esperado as execuções pela manhã seguinte, execuções ao meio-dia a que faltam a comovência de um pelotão de fuzilamento em um amanhecer róseo. Mas eu não me dei esse luxo. Eu ordenei que o Griquas os levassem embora.
>
> [Over them I then pronounced sentence of death. In an ideal world I would have waited the executions for the next morning, midday executions lacking the poignancy of a firing squad in a rosy dawn. But I did not indulge myself. I ordered the Griquas to take them away (Coetzee, 1998, p. 101).]

A sede de vingança de Jacobus é tamanha que ele não esperaria o dia seguinte para concretizar seu revide. Precisa vingar-se da deserção dos ex-servos, impor-lhes novamente sua autoridade, provar que é mais forte, que detém o poder e que não aceita ser desafiado. Por isso, seu revide só poderia ser realizado através da violência e morte de seus servos, já que o pensamento e os desejos dos antigos servos ele não conseguiu dominar.

Importa notar que Jacobus esperava a reação dos ex-servos, talvez se sentisse mais realizado ainda em vê-los lutando, resistindo, para assim sentir-se onipotente diante deles.

> Mas esta abjeta e traiçoeira turba estava me dizendo que aqui e em todos os lugares neste continente não haveria nenhuma resistência a meu poder e nenhum limite para sua projeção.
>
> [But this abject, treacherous rabble was telling me that here and everywhere else on this continent there would be no resistance to my power and no limit to its projection (Coetzee, 1998, p. 101).]

Percebe-se que o silêncio e a passividade dos sujeitos coloniais esperando a vingança é símbolo do sujeito colonizado da África, que pouca resistência pode oferecer contra o colonizador. Os sujeitos coloniais silenciosos podem ser vistos como metonímia do que seria a colonização da África, em que se concretizou o projeto colonial europeu de conquista ilimitada. Também o silêncio dos namaqua remete ao personagem Friday, do romance *e*, de J. M Coetzee, cujo mutismo se devia à língua que lhe fora cortada pelo europeu. Nesse caso, tem-se o mutismo dos sujeitos coloniais como uma forma de revide, já que o colonizador esperava que suplicassem pela própria vida.

Nota-se que Jacobus se sente frustrado por não vê-los lutando, parece sentir menos prazer em matá-los dessa forma. O colonizador regozija-se em fazer sofrer o sujeito colonial, em lutar contra ele e vencê-lo. Jacobus não percebe, contudo, que os ex-servos não teriam por que oferecer resistência, já que, sem armas de fogo, sabiam-se em total desvantagem contra o europeu.

O colonizador completa sua vingança em cada um dos servos. Tortura Plaatje e sente prazer nisso, regozijando-se ao notar que ele resiste. Já por Adonis, que suplica sua misericórdia, ele sente repulsa e o mata, sem piedade alguma.

> Eu pus meu pé no tórax de Adonis para segurá-lo e recarreguei a arma. "Por favor, senhor, por favor", ele disse, "meu braço está dolorido". Eu empurrei o cano contra os lábios dele. "Tome", eu disse. Ele não tomaria a arma. Eu atirei. Seus lábios vazaram sangue, sua mandíbula relaxou.
>
> [I put my foot on Adonis's chest to hold him and reloaded. "Please, master, please", he said, "my arm is sore". I pushed the muzzle against his lips. "Take it", I said. He would not take it. I stamped. His lips seeped blood, his jaw relaxed (Coetzee, 1998, p. 104).]

O mais revelador nesse episódio de vingança é que o colonizador, calvinista, adepto à doutrina da predestinação, assume o papel de Deus e contradiz-se, na medida em que, como o cristão que apregoara ser, não deveria matar outro ser humano, nem tomar a posição de Deus vingativo e impiedoso. Outra vez, percebe-se que Jacobus assume o papel de ser um instrumento de Deus, da vingança de Deus e, cruelmente, mata Adonis, o ex-servo, a sangue frio. A violência do próprio ato não parece incomodá-lo, o que se justifica no pensamento intolerante do calvinista que via os sujeitos coloniais como seres abjetos e que ele, como escolhido de Deus, deveria eliminá-los. Jacobus já discursara, como vimos, sobre o paganismo e conseqüente barbárie dos sujeitos coloniais, e louvara o cristianismo dos europeus. Contudo, seus atos contradizem o próprio discurso, pois é ele, cristão, quem mata sem piedade os nativos pagãos, supostos selvagens, mas que não lhe impingiram violência. Mas tal reflexão não passa pela mente de Jacobus, que se concentra apenas no revide e na vingança contra aqueles que ousaram desobedecer-lhe. Mais uma vez, Jacobus posiciona-se como soberano, como um deus ante os sujeitos coloniais, exigindo obediência e lhes decidindo o destino.

Jacobus ainda vinga-se dos demais, ordenando a morte dos irmãos Tamboer e de Plaatje.

> “Ele está escapando, senhor”, disse o Griqua próxim

Jacobus, tentando livrar-se da culpa por tantas mortes, acredita ter sido um instrumento nas mãos da justiça divina. Não se lembra de ele ter fabricado sua própria justiça. Revida de forma violenta e cruel, impondo novamente aos sujeitos coloniais uma posição inferior, em que a vontade do colonizador prevalece. Como calvinista, Jacobus deixa visível que se considera um dos poucos escolhidos por Deus para ser salvo. Por isso, acredita ter matado de acordo com os desígnios de Deus, já que tais sujeitos coloniais não eram escolhidos e estavam, de qualquer forma, condenados. Utiliza a religião como pretexto para manter-se na centralidade.

O revide de Jacobus Coetzee, colonizador, holandês, calvinista, ocorre por que ele foi deslocado do centro, teve sua subjetividade perdida, foi marginalizado pelos namaqua, desafiado pelos próprios servos, foi, enfim, outremizado, o que antes nunca havia lhe ocorrido. Era sempre ele quem estava no centro, quem dava ordens, quem decidia, quem outremizava. Ao ter essa posição invertida, Jacobus se sente deslocado, humilhado e decide reaver a própria centralidade. Por isso, revida da única maneira que conhece: através da destruição, da tortura, do estupro, do assassinato, da violência enfim, reafirmando-se como centro, embora sem margens para cercá-lo.

CAPÍTULO VI

OUTREMIZAÇÃO E REVIDE NO *DEPOIMENTO* E NA *PALESTRA*

6.1 ANÁLISE DO *DEPOIMENTO* (APPENDIX: DEPOSITION OF JACOBUS COETZEE, 1760) COMO REESCRITA OFICIAL

Como vimos, a novela *e e c s e ee* é composta de um Prefácio do tradutor, do *e* , do *A e d* (*es*) e do *e en* oficial de Jacobus Coetzee às autoridades locais. Esse *e en* , intitulado *A end : e s n c s e ee* , foi ficcionalmente adicionado à narrativa principal pelo tradutor (também ficcional) J.M.Coetzee, supostamente por ele traduzido do holandês para o inglês, que não constava da primeira edição, de 1951, e publicada por seu pai, S.J.Coetzee.

O *e en* de Jacobus Coetzee é realizado em 18 de novembro de 1760, ou seja, logo após o retorno da terra dos Grandes Namaqua à sua fazenda, o que ocorreu em 12 de outubro de 1760. O escrivão foi O. M. Bergh, secretário político, sob testemunho de L. Lund e P.L.Le Seuer. O depoente é Jacobus Coetzee, mas quem escreve é O. M. Bergh, já que Jacobus parece ser analfabeto, visto que nem ao menos assina o documento, apenas o marca com um x.

Verifica-se, em primeiro lugar, em que medida o *e en* de Jacobus às autoridades locais é confiável. Já sabemos, de antemão, que o atestado analfabetismo de Jacobus Coetzee não é verdadeiro, haja vista ele ter escrito a narrativa principal. Parece que essa inverdade é metonímica ao resto do documento. De fato, interessa verificar o que mais não é verdadeiro em seu *e en* oficial.

O *e* , a narrativa principal, pode ser vista como um diário de viagem, intercalado com reflexões e comentários sobre sua vida, já que narra com detalhes as duas expedições de Jacobus Coetzee, em primeira pessoa. O *e en* , por outro lado, é bastante sucinto e descritivo. A diferença no conteúdo de ambos, que versariam sobre os mesmos fatos, é reveladora da verdade omitida das autoridades e dos hiatos no relato oficial.

De forma ficcional, o *e en* de Jacobus Coetzee foi arquivado e mantido como um documento histórico. Assim, em suposta consulta aos fatos ocorridos, o *e* jamais seria consultado, nem sequer encontrado, já que não é um documento oficial e, dessa forma, não poderia ser atribuída a Jacobus Coetzee, já que o *e en* oficial comprova que ele era analfabeto. O *e en* , escrito por O.M. Bergh é que seria consultado. Daí entende-se por que o *e en* é bastante vago em relação aos acontecimentos do *e* , revelando omissões por parte de Jacobus que modificam completamente a verdade. Jacobus não relata no *e en* tudo o que revela no *e* , que, ficcionalmente, manteria somente para si, como um diário pessoal. Poucos fatos ocorridos na narrativa autodiegética principal são relatados também no *e en* , apenas o que não é comprometedor, poder-se-ia dizer.

No *e* e no *e en* , Jacobus Coetzee esclarece que o objetivo de sua viagem era caçar elefantes, além da terra dos grandes namaqua, e que, para tal intento, levou consigo seis hotentotes. Não declara no *e en* , contudo, como o fizera na narrativa principal, que um dos servos, chamado Dikkop, causa problemas entre o grupo, fugindo com pertences de Jacobus e que ele o caça, trazendo-o de volta, vingando-se de sua ousadia, deixando-o amarrado. Declara ter encontrado ouro, o que não conta no *e* . O mesmo se dá com as árvores que diz ter visto, com as girafas que diz ter encontrado, com os elefantes que diz ter matado: nada disso é descrito no *e* . No *e en* , Jacobus faz também menção a um segundo grupo de namaquas, amigáveis, que o teria alertado sobre outros nativos, os Damroquas, o que não é mencionado na narrativa principal. No *e en* , Jacobus não descreve os problemas enfrentados por ele na viagem, a doença que o acometera, a viagem de volta até sua fazenda (realizada sozinho), o que se vê descrito de forma detalhada no *e* .

As datas declaradas em ambos os relatos coincidem, bem como a chegada ao desfiladeiro de Coperbergen e a data 1685 gravada nas rochas e a travessia do Grande Rio. São informações irrelevantes, não comprometedoras e, por isso, não foram omitidas. A partir daí, entretanto, começam a haver distorções entre os relatos.

No *e en* , Jacobus declara ter visto e trazido coisas que não são mencionadas no *e* .

> [...] que o Narrador achou ambas as margens [do rio] cobertas com um tipo de pó ou areia brilhante, fina e amarela, da qual, por causa de sua beleza, juntou ele um pouco e trouxe [*s c*] consigo.

> [[...] that the Narrator found both banks covered with a kind of fine yellow glistening dust or sand of which, on account of its beauty, he gathered a little and brought [*s c*] back with him (Coetzee, 1998, p. 123).]

Esse 'pó' amarelo relatado no *e en* não é mencionado no *e* e, já que encaramos o *e* como um diário que narrou em detalhes a expedição de Jacobus, entende-se que, em verdade, Jacobus não viu esse pó amarelo, que entendemos, seria ouro. Ele, porém, relata tal fato, sabendo que o depoimento serviria como documento histórico, em um processo chamado 'worlding' por Spivak (Ashcroft et. al., 1998).

O processo de 'worlding' é definido por Ashcroft et. al.

> [...] o modo pelo qual o espaço colonizado é trazido ao 'mundo'', quer dizer, feito para existir como parte de um mundo essencialmente construído pelo eurocentrismo.
>
> [[...] the way in which colonized space is brought into the 'world', that is, made to exist as part of a world essentially constructed by Euro-Centrism (1998, p. 241)].

'Worlding' é a construção da imagem do espaço colonizado pelo colonizador e levado à metrópole. Foi um processo realizado em todas as colônias, através dos relatos de viajantes, exploradores e missionários que percorriam as colônias e relatavam o que viam ou o que imaginavam ver. Tais relatos eram levados ao império e, assim, a imagem que se fixou na mentalidade do europeu foi essa, colhida pelos olhos de outrem.

Tal processo se deu também no Brasil, quando Caminha (1437-1500), em sua , relatou o que via; todavia, acabara criando imagens do que julgava existir, como, semelhante ao *e* , a existência de ouro. Considerou os sujeitos coloniais pagãos por não ver a religião cristã em seu meio, e tal idéia foi absorvida pelos europeus. Caminha não chega a ver ouro, mas declara: "Mas um deles viu o colar do capitão e começou a acenar com a mão para terra e depois para o colar, como a dizer-nos que havia ouro em terra; e também acenava para terra e para o castiçal como que havia, também, prata (Caminha, 1982, p. 14)." Percebe-se que Caminha, em realidade, não viu ouro na terra, mas relata a existência dele, pois a intenção era construir no imaginário europeu a idéia de uma terra rica, propícia a ser explorada.

O processo de 'worlding' consiste, em realidade, em fazer 'propaganda' sobre a terra "descoberta", levando conhecimento sobre ela, principalmente no que concerne às

riquezas minerais, aos possíveis colonizadores europeus que tivessem o desejo de vir para a nova terra após ler ou ouvir sobre tais informações. Assim como Caminha fez no Brasil, através da carta enviada à Coroa, o mesmo diversos outros "descobridores" de terras novas o fizeram: Vespúcio (1454-1512) elogiou as riquezas da terra que seria chamada América; Colombo (1451-1506) também declarara ter encontrado ouro nas ilhas da América Central, embora mais tarde se descobrisse que a quantidade de ouro no local era muito inferior ao que ele declarara inicialmente. O processo de 'worlding' se prorrogou por anos, pois a intenção era, além de atrair exploradores, atrair também moradores que viessem povoar as colônias. Por isso, descreviam-se, além das riquezas minerais, que, inicialmente atraíam os exploradores, também as plantas, os rios, as frutas que abundavam nas colônias, como meio de convencer pessoas a povoarem a terra. Assim descreveu Gandavo (?- 1579). "Além das plantas que produzem de si estas frutas, e mantimentos que na terra se comem, há outras de que os moradores fazem suas fazendas, convém a saber, muitas canas-de-açúcar, e algodoais [...] (Gandavo, 1982, p. 30)". Além de Gandavo descrever as frutas e as árvores da terra, outros cronistas e viajantes que passavam pelo Brasil também o fizeram, alguns versando sobre animais, outros dando ênfase às riquezas minerais, como o fez Gabriel Soares de Souza: "Em algumas partes do sertão da Bahia se acham esmeraldas mui limpas e de honesto tamanho [...] (1982, p. 90)". As fertilidades da terra, a abundância de frutas e árvores, as ervas medicinais, os animais e peixes, as riquezas minerais a serem extraídas, tudo era descrito de forma a criar-se a noção de lugar paradisíaco e atrair povoadores. A descrição do Brasil por viajantes é exemplo de que o processo de 'worlding' teve o efeito desejado e a terra logo foi povoada pelos europeus.

Jacobus Coetzee, em seu *e en* à Companhia Holandesa das Índias Orientais, realiza o processo de 'worlding'. Ao falar de 'pó amarelo' sugere a existência de ouro na terra ainda não explorada, o que atrairia ainda mais os colonizadores interessados em dinheiro e comércio. O *e* revela, porém, que Jacobus jamais viu ouro na terra. A intenção é, assim como o fizeram os primeiros exploradores das colônias, atrair o interesse de cunho comercial de outros colonizadores que, ao chegar à terra recém 'descoberta', se embrenhariam no interior desconhecido em busca de riquezas, concretizando a exploração querida pela Companhia Holandesa e pela coroa. Os relatos de exploradores e viajantes, antes das colonizações se efetivarem realmente, construiu a imagem de sujeitos coloniais quase sempre dóceis, mesmo que não o

fossem; de terras ricas em metais preciosos e outras riquezas naturais, mesmo sem ter a visão delas.

O colonizador Jacobus Coetzee também não relata, no *e en* , os problemas enfrentados ao chegar à tribo dos grandes namaqua. Pelo contrário, caracteriza o encontro de forma bastante positiva para si.

> Chegando desta maneira entre os Grandes Namaqua, o Narrador logo observou que sua chegada não foi vista por eles sem suspeita; eles foram aparecendo em grande número, nada relutantes em lhe falar que a chegada dele pouco os agradou e que entre eles ele não estava sem perigo; mas ao fazê-los saber que ele tinha partido, com permissão de sua Excelência o Governador, somente para caçar elefantes, sem ter qualquer outra intenção, e ao fazer demonstração das armas dele, eles se dispuseram mais pacificamente e lhe permitiram continuar sua expedição em direção ao norte, atravessando a terra deles; pelo qual, ele, o Narrador, reivindica que o ajudou muito o fato de que ele era fluente no idioma dos Pequenos Namaquas, o qual também é compreendido entre esta Nação e pôde explicar seu Objetivo a eles.
>
> [Arriving thus among the Great Namaqua the Narrator soon remarked that this coming was viewed by them not without suspicion, they appearing in large numbers nothing loth to tell him that his arrival little pleased them and that among them he was not without danger to his Person; but upon giving them to know that he had set out with permission from His Honour the Governor solely to shoot elephants, without having any other intention, and upon making demonstration of his weapons, they disposed themselves more peaceably and allowed him to pursue his expedition further northwards through their land; in which he the Narrator claims it assisted greatly that he was fluent in the language of the Little Namaquas, which is also understood among this Nation, and could himself explain his Object to them (Coetzee, 1998, p. 124).]

Jacobus descreve o encontro de forma totalmente diversa do real encontro. Enquanto no *e en* afirma que os namaqua, apesar de certa desconfiança inicial, logo o deixaram passar após ouvirem as explicações dadas por ele, no *e* a verdade vem à tona e percebe-se que, na realidade, os namaqua não foram tão amigáveis como ele o fez parecer no *e en* . Jacobus não chega sequer a ultrapassar a terra dos grandes namaqua. A intenção de Jacobus em mostrar sujeitos coloniais amigáveis, solícitos, é atrair a atenção de novos exploradores, que viessem ao interior do país, não só em busca de riquezas naturais, mas também com a possibilidade de escravizá-los, já que eram dóceis, para trabalharem na terra do branco ou deixarem a sua terra desocupada, onde poderia entrar o branco colonizador para criar gado. E entende-se que

Jacobus não relate a verdade no *e en* . De fato, entende-se que, verdadeiramente, a expedição de Jacobus não tinha intenção de caçar elefantes, mas de fazer um reconhecimento do povo Namaqua, ainda desconhecido ao homem branco, bem como também das possibilidades de exploração que a terra oferecia, para levar isso ao conhecimento de seu governo e de outros colonizadores para dar continuidade à exploração e invasão do território. Poucos queriam arriscar-se a entrar no local desconhecido sem informações prévias, sem chances de adquirir vantagens nisso. Por isso, Jacobus realiza o processo de 'worlding', levando informações sobre a terra e o povo local aos demais, obviamente informações que fossem interessantes (ainda que não fossem verdadeiras) a ponto de atrair novos conquistadores. As expectativas dos europeus eram grandes em adquirir novas colônias, mão-de-obra barata e riquezas naturais inerentes à região.

Jacobus relata, em seu *e en* , que sua expedição continuara, atravessando a terra dos namaqua, encontrando outro grupo namaqua, mais gentis que os primeiros, que o advertiram sobre um outro grupo mais adiante, os damroquas.

> Aqui uma segunda tropa de Namaquas veio a ele, de natureza mais gentil que a primeira, informando-o que em viagem de vinte dias ao norte do Swarteberg supracitado, poderia encontrar um tipo especial de pessoas aos quais eles chamavam Damroquas, de aparência fulva ou amarela, com cabeças de cabelos longos e roupas de linho [...]
>
> [Here a second troop of Namaquas came to him, gentler-natured than the first, telling him that twenty days' journey north of the aforesaid Swarteberg could be found an eloquent kind of people whom they called Damroquas, of a tawny or yellow appearance with long heads of hair and linen clothes […](Coetzee, 1998, p. 124).]

Vê-se que Jacobus insiste em descrever o povo namaqua como gentil e hospitaleiro, o que, através do *e¡* , percebe-se não corresponder aos eventos ocorridos. Os namaqua não foram violentos com ele, porém também não o aceitaram de bom grado na aldeia, justamente por que ele, Jacobus, era violento. E o grupo chamado damroqua não é mencionado em momento algum do *e¡* .

Jacobus Coetzee também insiste no processo de 'worlding', descrevendo o povo namaqua de forma a mostrá-los como um povo que não oferecia perigos a possíveis viajantes.

> No que concerne aos ditos Grandes Namaquas, eles são descritos no relato do Narrador como incomumente populosos e providos com abundância de gado e ovelha de qualidade excelente por causa do gramado luxuriante e irrigado por rios e córregos; com relação às cabanas deles, maneira de viver, comida, roupa, e armas, eles diferem pouco de outros hotentotes a não ser que, em lugar de peles de carneiros, eles se vestem com peles de chacais e não cobrem o corpo com gordura; de resto, são apaixonados por contas, mas preferem antes de tudo, o cobre.
>
> [As further concerns the said Great Namaquas, they are in the Narrator's story uncommonly populous and provided in abundance with cattle and sheep of excellent quality because of the lush grassland and various flowing streams; with respect to their huts, manner of living, food, clothing, and weapons, they differ little from other Hottentots except that in place of sheepskins they are clothed in jackal hides and do not smear the body with fat; for the rest being fond of beads but most of all of copper (Coetzee, 1998, p. 124).]

A imagem dos sujeitos coloniais como dóceis e pacíficos era importante para que os colonizadores se interessassem por sua terra. Somente depois da colonização já estabelecida é que os mitos de selvagens e violentos foram criados sobre os sujeitos coloniais, como forma de outremizá-los e justificar a violência empregada pelos exploradores. Antes disso, contudo, os sujeitos coloniais eram tidos como dóceis, ingênuos e receptivos, o que era verdade. Semelhante estratégia aconteceu em relatos sobre os indígenas do Brasil, que eram pouco afeitos à violência. Na Carta, a primeira fonte de informações a respeito do Brasil, Caminha já 'constrói' essa imagem do indígena brasileiro.

> Parece-me gente de tanta inocência [...]. Esta gente é boa e de boa simplicidade e gravar-se-á neles, ligeiramente, qualquer cunho que se queiram dar [...] (Caminha, 1982, p. 21).
> [...] a inocência desta gente é tal que a de Adão não seria maior quanto a vergonha (Caminha, 1982, p. 23).

Mas, nem sempre os nativos aceitavam a invasão e, assim como ocorreu a Jacobus, rechaçavam o colonizador. Tais atos de rebeldia não eram relatados, pois amedrontariam novos exploradores. Na verdade, as terras eram, em geral, descritas como vazias, desabitadas, ignorando os sujeitos coloniais que habitavam esses locais. É o conceito de *e n s*, ou vazio demográfico, muito comum nas colônias européias, descritas como vazias, embora nelas abundassem ameríndios e negros. A caracterização da terra como vazia era uma forma de justificar a ocupação e também de atrair novos

exploradores. Mota (1994, p. 24-5) discorre sobre como o oeste e o norte do estado do Paraná eram considerados como "vazios demográficos", região desprovida de população. "Nenhum mapa acusa a presença indígena, as colônias indígenas que já existiam desde meados do século XIX, e muito menos os toldos indígenas que se espalhavam por toda a região nos vales dos rios Tibagi, Ivaí e Piquiri." A construção de "espaços vazios" se fazia com freqüência na descrição das colônias, já que a intenção dos colonizadores europeus era explorar a riqueza da terra, ignorando que ela já fosse habitada e que fosse propriedade, em verdade, de sujeitos coloniais.

No *e en* , Jacobus também relata animais, especialmente a girafa, que supostamente encontrara no caminho.

> [...] descobriram-se uma multidão de leões e rinocerontes, além de um animal ainda desconhecido, não sendo tão pesado quanto um elefante, contudo consideravelmente mais alto, o qual o Narrador conjeturou, tanto quanto por essa razão quanto pelo seu pescoço longo, pescoço curvado, e pernas longas, ser, se não o verdadeiro Camelo, então pelo menos uma espécie [de camelo] [...].
>
> [[...] a multitude of lions and rhinoceres to be found, besides an animal as yet quite unknown, being not as heavy as an elephant yet considerably taller, which the Narrator conjectured, as well on this account as for its long neck, humped neck, and long legs, to be if not the true Camel then at least a species [...] (Coetzee, 1998, p. 124-5).]

Jacobus relata ter 'descoberto' a girafa, porém, no *e* não cita ter visto qualquer animal. O *e* era um documento ideológico, cuja finalidade era o julgamento e castigo conferido a todos, inocentes ou não, que deslocam o europeu de seu lugar central e o relegam a um lugar periférico. Para Jacobus Coetzee, as outras circunstâncias não são relevantes, mas para a Companhia holandesa são, já que, para ela, o que importava eram as descobertas, o que pudesse ser explorado e transformado em lucro. Jacobus sabe disso, por isso, no *e en* , faz menção à abundância de leões e rinocerontes na terra, artifício para atrair caçadores interessados na pele dos primeiros e no chifre dos segundos, materiais valorizados pelos europeus. A seguir, Jacobus, no *e en* , relata sobre as árvores e sobre ouro.

> O Narrador também contou ter achado na dita terra dos Grandes Namaquas, árvores pesadas, cujo interior ou madeira interna sendo de uma estranha cor vermelha escura e os ramos vestidos de largas folhas, qual trevos, e flores amarelas. Ele, o Narrador, tendo, além de variadas

e desconhecidas montanhas de cobre, encontrado em quatro dias de viagem, aproximadamente, do Grande Rio, uma montanha coberta por toda parte com um minério amarelo brilhante, do qual fragmentos pequenos foram retirados e trazidos para cá por ele.

[The Narrator also told of finding in the said land of the Great Namaquas heavy trees, the heart or innermost wood being of an uncommon deep red hue and the branches clothed in large clover-leaves

> meeting the Little Namaquas who five years ago departed across the Cous River (Coetzee, 1998, p. 125).]

No *e* não há menção alguma a elefantes que, supostamente, eram a razão da expedição liderada por Jacobus. Porém, relata no *e* *en* ter encontrado dois e ter visto várias pegadas, pois o marfim dos elefantes era muito apreciado pelos europeus na confecção de objetos religiosos e profanos. Em relação à deserção dos servos, vê-se que Jacobus omite toda a verdade, como se, pacificamente, ele tivesse permitido que os servos se fixassem na tribo dos namaqua. O *e* , porém, revela a verdade. Os servos o abandonam, à exceção de Klawer, e Jacobus promete vingança.

Nota-se que Jacobus Coetzee omite todos os problemas enfrentados por ele na tribo dos namaqua e na viagem de volta. Não fala, por exemplo, da própria doença e da maneira como os namaqua o trataram com seus remédios e comida. Não relata a briga com os meninos da tribo, quando lhe roubaram as roupas enquanto se banhava no rio, e que, por mutilar uma criança, fora expulso da tribo. Não conta da rebeldia dos servos, de ter sido desafiado por eles. Não fala do próprio ódio, da própria humilhação, enfim, do próprio fracasso. E isso, por que, na verdade, o objetivo de Jacobus era conhecer o território, para atrair novos colonizadores que viessem explorar o território e escravizar os nativos, utilizando-os como mão-de-obra. E seu triunfo era voltar, para retomar sua posição central e outremizar de novo os servos e a tribo namaqua. Jacobus não relata a "derrota" (assim entendida por ele) sofrida nas mãos dos namaquas e dos servos hotentotes, pois tinha a intenção de reverter tal situação, retornando à tribo, vingando-se e retomando a posição de sujeito, fixo, central, que possuía quando chegou à tribo.

Nota-se que o *e* , como já dito, constitui-se um documento ideológico, é um documento humano, que conta o que importava para Jacobus Coetzee enquanto ser humano. Já o *e* *en* é um documento oficial e histórico, que foi ditado pelo explorador Jacobus Coetzee a um escrivão. Verifica-se que ambos diferem em conteúdo na medida em que o primeiro relata aquilo que fora importante para Jacobus, ou seja, os percalços da viagem, a deserção dos servos, sua descentralização, sua outremização e a retomada da própria autoridade, o revide por ele realizado contra aqueles que o deslocaram de sua usual posição central, enquanto o segundo, como documento oficial, continha aquilo que importava do ponto de vista comercial, a saber, as descobertas, as terras novas, os animais desconhecidos, a flora, a fauna, os metais preciosos, em suma, o que pudesse ser de lucro para a Companhia Holandesa.

Observa-se que o *e en* de Jacobus Coetzee às autoridades locais é pouco revelador quando comparado à narrativa principal, já que grande parte dos acontecimentos de maior importância, principalmente no que tange à perda da subjetividade de Jacobus, são omitidas. Jacobus, o colonizador, relata apenas o que seria importante para atrair novos exploradores, realizando o processo de 'worlding', para alardear as benesses da terra. Não conta o que, para ele, pessoalmente, foram os fatos mais importantes: a própria outremização, a perda da agência, o deslocamento da posição central que ocupava. Não relata a intenção de vingança e retomada da centralidade (o que se concretizaria posteriormente), pois tais fatos serviriam mais para afastar possíveis exploradores que, sabendo da não aceitação da entrada de exploradores por parte dos namaqua, temeriam também ser outremizados, ou mesmo mortos. Daí entende-se por que o *e en* de Jacobus é irreal, na medida em que revela o que ele, assim como outros exploradores, apreciaria ter encontrado e não a realidade. Vejamos agora de que forma a *les* pode ser entendida como reescrita científica.

6.2 ANÁLISE DA *PALESTRA* (*AFTERWORD*, 1951) COMO REESCRITA CIENTÍFICA

Como já foi mencionado, a novela *e e c s e ee* é composta pelo *e* (narrativa principal), o *e en* e o *A e d*, que, na publicação de 1951 de S.J.Coetzee (ficcionalmente pai do tradutor, J.M.Coetzee), era, em realidade, uma introdução, ou seja, uma das palestras realizadas anualmente por ele entre os anos de 1934 e 1948, na Universidade de Stellenbosh, a respeito dos primeiros exploradores da África do Sul. O tradutor (fictício) J.M.Coetzee traduziu essa *n d* de africâner para o inglês e a publicou como um posfácio (*A e d*) no final de seu livro. Assim o *A e d* consiste, em realidade, em um estudo etnográfico que focalizava a figura do explorador holandês Jacobus Coetzee. Pode-se considerar que o conteúdo do *A e d*, que versa, em grande parte, sobre a primeira viagem de Jacobus Coetzee até a Terra dos grandes namaqua, com algumas considerações a respeito de incursões ao interior da África do Sul e sobre os antepassados de Jacobus, tenha sido o conteúdo de uma das palestras do pai do tradutor S.J.Coetzee. Por isso, para efeitos de melhor entendimento, chamaremos o *A e d* de *les* .

A *les* sobre Jacobus Coetzee parece ter, inicialmente, um alto grau de confiabilidade, haja vista ter o caráter de uma análise etnográfica a respeito da vida do

explorador Jacobus Coetzee, baseada em dados históricos e bibliografia. O autor da *tes* , S.J.Coetzee, descreve a expedição feita por Jacobus ao interior ainda desconhecido da África do Sul, no período de julho a outubro de 1760, enfocando, mais especificamente, a viagem de ida até à terra dos grandes namaqua, os percalços dessa viagem, os 'descobrimentos' de Jacobus. Tal *tes* , do ponto de vista histórico, é encarada como um relato científico, escrita por um pesquisador que, teoricamente, é imparcial a respeito do que narra. Parece ser um relato feito com total objetividade e distanciamento do narrador. Entretanto, verifica-se que a pretensa cientificidade dessa *tes* deve ser questionada, na medida em que, quando comparada ao *e* e ao *e en* , nota-se que ela não enfoca aspectos importantes da viagem empreendida por Jacobus ou focaliza unilateralmente fatores eurocêntricos, emitindo a ideologia que impulsiona o explorador da *e n s* africana.

Pelo fato de a *tes* sobre Jacobus Coetzee ser um estudo etnográfico, uma pesquisa que exigiu investigação arqueológica e análise de documentos oficiais, acredita-se, inicialmente, que seja um estudo confiável. Entretanto, vemos, através da comparação com o *e* , que ela silencia sobre fatos reveladores ocorridos na viagem e suas lacunas nos fazem levantar questionamentos sobre o porquê dessas discrepâncias e ausências entre os dois relatos.

Verifica-se, inicialmente, que a *tes* sobre Jacobus Coetzee possui uma breve introdução, que versa sobre as condições dos colonizadores na África do Sul, as exigências da Companhia Holandesa das Índias Orientais que regulava os exploradores, a busca de terras ao norte pelos exploradores para tentar a independência da Companhia. Porém, nota-se que, embora o narrador trate de tais assuntos, seu objetivo é posicionar Jacobus Coetzee dentro desse quadro histórico. Como prova disso, inicia a *tes* descrevendo Jacobus como o descobridor do rio Orange (inicialmente nomeado como Great River por ele) e da girafa, mas, enfatizando que ele fora injustiçado pela história. Já indica o tom celebratório que predominará em sua *tes* , buscando reabilitar para Jacobus Coetzee ao seu devido lugar na História.

> Meras circunstâncias, notavelmente o relato truncado das explorações de Coetzee até hoje corrente, conspiraram para manter o estereótipo e esconder de nós a verdadeira estatura do homem. O relato até hoje recebido como definitivo é trabalho de outro homem, um escrivão do Castelo que ouviu a história de Coetzee com a impaciência de um burocrata e escreveu um resumo precipitado para a escrivaninha do Governador.

> [...]
> O presente trabalho aventura-se a apresentar uma visão mais completa e, por conseguinte, mais justa de Jacobus Coetzee.
>
> [Mere circumstances, notably the truncated account of Coetzee's explorations hitherto current, have conspired to maintain the stereotype and hide from us the true stature of the man. The account hitherto received as definitive is the work of another man, a castle hack who heard out Coetzee's story with the impatience of a bureaucrat and jotted down a hasty précis for the Governor's desk.
> […]
> The present work ventures to present a more complete and therefore more just view of Jacobus Coetzee (Coetzee, 1998, p. 108).]

Nota-se que o narrador utilizou o *e* *en* de Coetzee como uma de suas fontes bibliográficas e o critica, pois crê que ele não mostre a real dimensão histórica e importância dos feitos de Jacobus. Para mostrar a real face de Jacobus, o narrador o posiciona dentro da história da colonização da África do Sul, revelando desde seus antepassados, que emigraram da Holanda para a África do Sul em 1676, utilizando a história da família de Jacobus como exemplo da história dos homens brancos na África.

> As gerações dos Coetzees ilustram bem a dispersão gradual no interior do país, que constituiu a história externa, a fábula do homem branco na África do Sul, viajando em direção ao norte com raiva ou repugnância às restrições do governo, holandês ou britânico.
>
> [The generations of the Coetzees illustrate well the gradual dispersal into the hinterland which has constituted the outward story, the fable of the white man in South Africa, trekking over northward in anger or disgust at the restrictiveness of government, Dutch or91977(n)-0.300048(e)8.(c)8.95629(t)

Para isso, antes de iniciar a narração da viagem de Coetzee, adjetiva-o de forma a retratá-lo sempre positivamente:

> Em todo caso, é improvável que Coetzee, um homem humilde que se recusava a fazer o papel de Deus, teria torturado seus animais. [...] Coetzee era, como eu disse, conhecido e confiável no Castelo.
>
> [In any event, Coetzee, a humble man who did not play God, is unlikely to have tortured his animals.[…]Coetzee was, as I have said, known and trusted at the Castle (Coetzee, 1998, p. 111).]

Todo esse levantamento de qualidades de Jacobus é feito antes de o narrador contar a viagem exploratória em si. Tem-se a impressão de que objetiva-se criar na mente do leitor a imagem de um bravo colonizador, cujo valor só agora seria resgatado. É curioso notar, contudo, que o narrador, na verdade, optara por contar somente aspectos positivos a respeito de Jacobus e de sua expedição, ocultando fatos que só no *eles* são explicitados e que revelam o verdadeiro caráter de Jacobus Coetzee. Vê-se que o palestrante afirma que Jacobus não faria o papel de Deus, declaração que se revela incongruente com o que Jacobus narrou no *eles*. Jacobus, como vimos, assume o papel de Deus, na medida em que decide que os namaquas e os antigos servos deveriam ser mortos e ele mesmo mata-os, vingando-se para retomar a posição de centralidade da qual fora deslocado por eles. Jacobus age como Deus, sente-se um instrumento em suas mãos e decide o destino de outrem, o que prova que não era humilde e que era, em realidade, violento a ponto de matar cruelmente apenas para curar o orgulho ferido.

A *eles*, embora detalhe fatos que nem na narrativa principal são contados, como os hábitos alimentares dos hotentotes; as montanhas pelas quais o grupo passou; os costumes e porte físico dos sujeitos coloniais; o que Jacobus carregava na carroça; o que foi encontrado (em estudo arqueológico) no local onde Jacobus e seu grupo acampo; entre outros aspectos, não detalha o que, na ideologia de Jacobus, foi importante na viagem. Não explica, por exemplo, o castigo que Jacobus impingiu ao servo Dikkop, quando esse fugira roubando pertences de seu senhor; não detalha a maneira como os namaqua receberam o grupo estranho, sem grande receptividade, com desconfiança; não descreve a doença que acometera Jacobus e o tempo que passara na tribo dos Namaqua, sendo por eles alimentado e medicado; não conta como Jacobus mutilara uma criança, o que causou sua expulsão da tribo; não fala da deserção dos servos hotentotes e de como os mesmos desafiaram sua autoridade; não relata as

dificuldades da viagem de volta, quando Jacobus, após a morte do servo Klawer (o único que se mantivera fiel a ele), estivera sozinho durante o percurso até sua fazenda, sem comida, sem armas; não relata a vingança de Jacobus quando retornara à tribo dos grandes namaqua na expedição do capitão Hendrik Hop; não narra como Jacobus dizimara a tribo e seus servos desertores nessa expedição. Observa-se, além disso, o acréscimo de informações não apresentadas no *e* , algumas presentes em seu *e en* , outras não. Em meio a tudo isso, o narrador ainda descreve hábitos dos bosquímanos e o trabalho dos hotentotes na fazenda de Jacobus Coetzee.

S.J.Coetzee, em sua *les* , descreve com mais detalhes a viagem de Jacobus Coetzee até a terra dos grandes namaqua, até o que Jacobus levou consigo na expedição. Descreve, ainda, hábitos culturais, alimentares e religiosos dos servos hotentotes que o acompanhavam. Isso ocorre por que, enquanto Jacobus realizou um relato ideológico, narrando as próprias vicissitudes e o revide realizado, a retomada da própria subjetividade, o palestrante S.J.Coetzee realizou uma palestra com fins históricos, destacando as descobertas do antepassado, a fim de posicioná-lo dentro da História. Há um contraste entre a interpretação dos dois para a mesma história: para Jacobus, o mais importante fora a vingança e a volta à centralidade; para S.J.Coetzee, o importante eram as descobertas e o poder de Jacobus como colonizador e explorador. Por isso, narra até hábitos culturais dos sujeitos coloniais que faziam parte da vida de Jacobus.

> Os hotentotes de Coetzee não tinham descartado os antigos hábitos alimentares. Eles recortariam bifes do animal morto e os cortariam em tiras espirais, como uma pessoa descasca uma maçã, se a pessoa descasca a maçã em espirais. Estas tiras eles lançaram nas cinzas do fogo e comeram meio-cru. Outro hábito, talvez de origem religiosa, embora seja difícil de ver o que poderia ser dignificado com o nome de religião entre o hotentotes, tinha, felizmente, desaparecido: o hábito de cortar a garganta e a barriga de uma ovelha para deixar o sangue verter nas vísceras, a mistura sendo mexida com uma vara e bebida com avidez para presumido benefício do espírito. Quando nós meditamos sobre tais práticas, nós realmente devemos ser gratos ao fato de que no relacionamento entre europeu e hotentotes o exercício da influência cultural foi totalmente do primeiro sobre o último.
>
> [Coetzee's Hottentots had not discarded their old eating habits. They would cut steaks out of the dead animal and slit them into spiral strips rather as one peels an apple, if one peels one's apples spirally. These strips they tossed into the ashes of the fire and ate half-raw. Another habit, perhaps of religious origin, though it is difficult to see what could be dignified with the name of religion among the Hottentots, had fortunately disappeared: the habit of slitting a sheep's throat and belly to let the blood pour into the viscera, the mixture being stirred with a

> stick and drunk with gusto to the presumed benefit of the spirit. When we meditate upon such practices we may indeed be thankful that in the intercourse of European and Hottentot the exercise of cultural influence was wholly by the former upon the latter (Coetzee, 1998, p. 112-3).]

Observa-se que a descrição detalhada dos hábitos dos servos é, em realidade, uma reconstrução feita pelo narrador, provavelmente extraída do estudo etnográfico dos hábitos dos hotentotes em geral. Não se sabe se, na verdade, tais fatos ocorreram na expedição de Jacobus, contudo o palestrante aproveita o conhecimento que tem para mostrar que não é imparcial, como se supõe que um pesquisador seja. Ao depreciar os supostos hábitos religiosos dos hotentotes, o narrador acaba por outremizar os sujeitos coloniais, na medida em que considera positivo o fato de tais hábitos terem sido suplantados pelos europeus. Considera, assim, inferiores os hábitos culturais dos hotentotes. Diante disso, percebe-se que o pesquisador não é imparcial em sua análise, pois acaba sendo sempre favorável ao europeu. Isso ocorrerá, novamente, quando ele descreve alguns hábitos dos bosquímanos. Nota-se também que há uma contradição entre o que fala o palestrante e o que Jacobus narrara no *e*. Jacobus dissera, como vimos, que na relação híbrida entre hotentotes e europeus, os hotentotes adquiriam hábitos europeus e os europeus acabavam adquirindo hábitos que ele considerava selvagens e que, em sua opinião, o sujeito colonial é quem ganhava mais com essa troca cultural. Já S.J.Coetzee fala da suplantação das práticas nativas pelas européias. Vê-se que o ponto de vista de ambos difere no que concerne ao hibridismo e que o pesquisador, distanciado no tempo, prefere ainda, ser favorável ao europeu.

> Animais roubados seriam tratados barbaramente. Com o esquimó o bosquímano compartilhou a convicção repugnante de que os animais não foram colocados na terra somente para alimentar o homem, mas também para satisfazer seus apetites mais perversos. Da carne viva de um animal ferido a área mórbida seria cinzelada com uma faca cega de pedra. A coxa de um boi roubado seria cortada fora e comida ante os olhos agonizantes do animal.
>
> [Stolen animals would be barbarously treated. With the Eskimo the Bushman shared the repugnant belief that animals have been placed on earth not only for man's sustenance but also to gratify his most perverse appetites. From the living flesh of a wounded animal the morbid area would be gouged with a blunt stone knife. The haunch of a stolen ox would be hacked off and eaten before the beast's agonized eyes (Coetzee, 1998, p. 113).]

Pode-se observar mais uma vez que, embora S.J. Coetzee, na *Ives* , tenta mostrar-se objetivo e imparcial, narrando fatos históricos, ele acaba por emitir opiniões, demonstrando claramente que, assim como o colonizador Jacobus possuía uma visão binária que o fazia considerar como inferior àquilo que não correspondia à sua ideologia, ele também é unilateral em seus julgamentos, considerando 'repugnantes' os hábitos dos bosquímanos, 'esquecendo-se' de ser imparcial diante das diferenças entre europeus e africanos, brancos e negros. Assim como Jacobus descrevera os bosquímanos como animais selvagens, violentos e cruéis, comparando-os a macacos, também o palestrante S.J.Coetzee descreve-os como bárbaros, bestas selvagens. Ideologicamente, S.J. Coetzee é igual a Jacobus, mesmo vivendo 200 anos depois dele. Seu pensamento é também binário, cheio de preconceitos. O pesquisador tenta posicionar Jacobus como centro, posição perdida na medida em que a História não lhe concedera os (supostos) devidos méritos, relegando aos sujeitos coloniais posições periféricas, haja vista depreciar-lhes os hábitos culturais, religiosos, alimentares.

Mais adiante, há a descrição dos namaqua, que, para o pesquisador, são diferentes dos demais hotentotes:

> O Namaquas nunca devem ser confundidos com os hotentotes do Cabo, um povo humilhado, cuja organização tribal desmoronou para sempre sob a epidemia de varíola em 1713, a quem Barrow chama, com razão, de "os mais desamparados, os mais miseráveis da raça humana, cujas faces são continuamente propagadas com escuridão e melancolia, cujos nomes serão esquecidos ou lembrados somente com uma pequena nota de uma pessoa falecida". Os Namaqua se entregaram antes da pressão da ocupação branca, mas eles não quebraram até 1907. Emissários enviados a eles em 1661 foram celebrados por cem músicos; os próximos enviados não os encontraram, porque eles tinham viajado à segurança do interior.
>
> [The Namaquas must never be confused with the Cape Hottentots, a debased people whose tribal organization collapsed forever under the onslaught of smallpox in 1713 and whom Barrow justly calls "the most helpless, the most wretched of the human race, whose faces are continually overspread with gloom and melancholy, whose name will be forgotten or remembered solely as that of a deceased person of little note". The Namaqua gave away before the pressure of White settlement, but they did not break until 1907. Emissaries sent to them in 1661 were fêted by a hundred musicians; the next envoy failed to find them, for they had trekked to their inland fastnesses (Coetzee, 1998, p. 117).]

Já vimos, no *e*[illegible], como Jacobus compara os Namaqua aos hotentotes domesticados, afirmando que os nativos perdem a dignidade quando são escravizados, tornando-se falsos. Também no *e* *en*, Jacobus descrevera os namaqua dizendo,

Nota-se que, da mesma forma como Jacobus descrevera as mulheres bosquímanas como meros objetos sexuais, prontas para satisfazerem os apetites sexuais dos exploradores europeus, o pesquisador S.J.Coetzee também possui a mesma visão preconceituosa, rotulando-as com o mesmo estereótipo, o de insaciáveis (sexualmente falando), que aquele utilizado pelos colonizadores. Há o mesmo preconceito sexual, os mesmos mitos são criados por um pesquisador que, mesmo vivendo em pleno século XX, continua igual ao de Jacobus, que vivera no século XVIII.

Na *les* , S.J Coetzee descreve como Jacobus matou dois elefantes e como ele e seus servos comeram a carne do animal.

> Ele atirou somente em dois elefantes nesta expedição [...]. Naquela noite (29 de agosto), os caçadores comeram coração de elefante, um manjar notável. O pé também é muito valorizado, mas Coetzee achou seu gosto insípido.
>
> [He shot but two elephants on this expedition [...]. That night (August 29) the hunters ate elephant heart, a notable delicacy. The foot is also much prized, but Coetzee found its taste insipid (Coetzee, 1998, p. 116-7).]

Já vimos que no *e* não há nenhuma menção à caça de elefantes, enquanto no *e en* Jacobus declara ter matado dois deles e visto o rastro de outros. Aqui, na *les* , há até detalhes de como o comeram. O pesquisador registra tal fato de forma a mostrar as qualidades de Jacobus como caçador, afinal, caçar elefantes era o suposto objetivo de sua expedição.

O narrador fará a descrição de aves supostamente encontradas por Jacobus e abatidas no decorrer da viagem.

> [...] Deixe-me agora avançar na reivindicação de Coetzee para o *ee y e (le s* […] Parece *s*, é um tipo de *s*, eu chamarei isto *es ns s*. Esse é o tipo de momento íntimo da descoberta. A seu modo, Coetzee viajou como um deus através de um mundo apenas parcialmente nomeado, diferenciando e trazendo em existência [...].
> Uma abetarda (*s* , descoberta alegada a Burchell) [...]. Uma abetarda do cerrado africano (*s s*) pesando 20 quilos, privado do poder de vôo por uma bala da mesma arma […].
>
> [[…] let me now advance Coetzee's claim to the *ee y e (le s*)[…] It is like *s*, it is a kind of *s*, I will call it *es ns s*. That is the type of the inward moment of discovery. In

> his way Coetzee rode like a god through a world only partly named, differentiating and bringing into existence (Coetzee, 1998, p. 116).
> A bustard (, s , discovery alleged to Burchell)[...]. A n (d s s) weighing 20 lb., deprived of the power of flight by a pellet from the same gun […](Coetzee, 1998, p. 120).]

S.J.Coetzee descreve a morte dessas aves como parte da viagem, o que não é relatado no e , nem no e en . Ao falar das descobertas que faz ao ir para o norte do país, no e en , Jacobus realiza, em verdade, uma certa camuflagem de sua real intenção, pois as descobertas revelam o poder do homem branco na terra. O palestrante dá importância a essas supostas descobertas, para mostrar a ocupação da terra realizada pelo europeu, o poder do homem branco que, ao descobrir e nomear torna-se dono. Falará da descoberta de árvores, da girafa e do Grande Rio:

> E assim em 24 de agosto, Coetzee chegou ao Grande Rio […] Ele viu que margens do rio, cobertas por árvores (e s , ee), poderiam fornecer madeira para todos os desejos da colonização. [...] Ele nomeou sua descoberta de Grande Rio.
> [...]
> Ele abateu duas bestas que, em sua inocência, concebeu como uma variedade de camelo (ee e girafa), e trouxe sua pele para casa.
>
> [And so on 24 August Coetzee arrived at the Great River […] He saw that the blanks, clothed in trees (e s , ee), might furnish timber for all the wants of colonization. […]He named his discovery the Great River (Coetzee, 1998, p. 120).
> […]
> He shot two beasts which in his innocence he conceived to be a variety of camel (ee e giraffe), and brought their hides home (Coetzee, 1998, p. 121).]

Nota-se que o pesquisador fala do potencial das árvores supostamente vistas por Jacobus, o que também foi relatado no e en , mas nem uma vez mencionado no e . O mesmo se dá com a 'descoberta' da girafa, só mencionado no e en , mas não no e . Verifica-se que, enquanto o enfoque da es e do e en são as supostas descobertas de Jacobus, no e ele não faz menção a nenhuma descoberta, apenas descreve o modo como fora descentralizado pelos Namaqua e pelos servos hotentotes, os revezes de sua expedição. S.J. Coetzee trata Jacobus como um deus, já que, ao descobrir, ele nomeia e exerce poder sobre as descobertas. E isso é o que era importante para o pesquisador, mostrar os grandes feitos de Jacobus Coetzee,

para, assim, dar-lhe o relevo que a História não havia dado, recolocá-lo como herói dentro da História.

A respeito do encontro com os namaqua, a *les* relata algo semelhante ao que Jacobus declarara no *e en* .

> Ele conversou com seus líderes, assegurando-os que sua única intenção era caçar elefantes e lembrando-os que ele viera sob a proteção do Governador. Pacificados por sua inteligência, eles lhe permitiram passar. Ele acampou a uma nascente morna, a qual ele nomeou Warmbad [...]. No caminho, ele foi encontrado por um grupo de Namaquas, que lhe falaram que em dez dias de marcha ao norte vivia "um tipo especial de pessoas aos quais eles chamavam Damroquas, de aparência fulva ou amarela, com cabeças de cabelos longos e roupas de linho".
>
> [He parleyed with their leaders, assuring them that his only intention was to hunt elephants and reminding them that he came under the protection of the Governor. Pacified by his intelligence they allowed him to pass. He camped at a warm spring which he named Warmbad.[…] On the way he was met by a party of Namaqua who told him that ten days' march to the north there lived "a kind of people whom they called Damroquas, of a tawny or yellow appearance, with long hair and linen clothes" (Coetzee, 1998, p. 121).]

Aqui, assim como no *e en* , o encontro com os namaqua é descrito como pacífico, rápido e fácil. Não mostra que, em realidade, Jacobus não pôde atravessar a terra dos namaqua, que os sujeitos coloniais o viram com desconfiança, mas o medicaram e alimentaram enquanto ele estivera doente e só o expulsaram quando ele se mostrara violento, mutilando um garoto da tribo ao espancá-lo brutalmente. Os problemas enfrentados por Jacobus, que o impediram de continuar sua viagem, como a doença, a deserção dos servos, o roubo de sua carroça e de seus pertences não são relatados na palestra, como também não o foram no *e en* , apenas no *e* temos acesso a tais informações.

A *les* não relata também a viagem de volta de Jacobus, até sua fazenda, nem a segunda expedição, realizada sob a liderança do capitão Hendrik Hop.

> Sua viagem e estada ao norte do Grande Rio, seu retorno, sua segunda expedição com Hendrik Hop, embora sejam cheias de incidentes, são, não obstante, de irrelevância histórica.
>
> [His journey and sojourn north of the Great River, his return, his second expedition with Hendrik Hop, full of incident though they are, are

> nevertheless somewhat of an historical irrelevance (Coetzee, 1998, p. 120-1).]

Também no *e en* Jacobus não relata a viagem de volta, embora mencione a deserção dos servos. Na *tes* , nota-se que o próprio pesquisador considera como "irrelevante" o revide de Jacobus. Entende-se que, para ele, tal fato não tem importância histórica. E é, em realidade, justamente o contrário, pois para Jacobus Coetzee a segunda expedição é que foi de maior relevância, na medida em que nela ele pôde reaver a posição de centralidade que perdera na terra dos grandes namaqua. A irrelevância da segunda expedição, assim descrita por S.J.Coetzee, se justifica (em sua visão) pelo fato de os exploradores não terem realizado nenhuma descoberta que fosse lucrativa, que resultasse em relações comerciais. Nesse sentido, ela é chamada de infrutífera pelo palestrante. Porém, para Jacobus, a segunda expedição é que foi importante. Embora, do ponto de vista comercial ele nada tivesse lucrado com ela, do ponto de vista ideológico ele conseguiu recuperar a centralidade perdida quando estivera na terra dos grandes namaqua na primeira expedição.

Verifica-se que a suposta objetividade, imparcialidade e veracidade dos fatos narrados pelo cientista perdem-se quando notamos que o essencial foi omitido em sua *tes* . Ele atribui ao colonizador apenas as descobertas, a viagem em si, mas não relatou o que, para Jacobus, foi o mais importante: a retomada da própria autoridade, da própria subjetividade, conseguidas através da morte daqueles que o fizeram ser descentralizado. No *e en* , Jacobus não cita a vingança, pois ela ainda não havia se concretizado. Mas não cita, também, o desejo de vingança, nem o fato de ter sido outremizado pelos Namaqua e pelos antigos servos. Na palestra, S.J.Coetzee também não cita a outremização de Jacobus e descarta a vingança como algo "irrelevante". Entende-se que Jacobus não relataria a própria descentralização, não contaria que havia sido derrotado por nativos os quais julgava inferiores a si. Entretanto, o que leva o pesquisador (supostamente imparcial) a omitir fatos tão relevantes? Já notamos que o pesquisador não é, na verdade, imparcial, pois emitiu julgamentos negativos a respeito dos sujeitos coloniais, depreciando-lhes os hábitos. Parece que, mesmo 200 anos depois, a visão do homem branco ainda continua binária, excessivamente preconceituosa, já que o pesquisador, mesmo tão distanciado no tempo, ainda outremiza os sujeitos coloniais e descreve o europeu como superior.

CAPÍTULO VII

RESULTADOS E CONCLUSÃO

7.1 AS TRÊS VERSÕES

A novela *e e c s* e *ee* foi analisada nesse trabalho sob a ótica do pós-colonialismo, com ênfase, principalmente, nas teorias de outremização e de revide. Como vimos, na novela a crítica ao colonialismo e às suas conseqüências sob os sujeitos colonizados torna a obra uma fonte fecunda de aplicação da teoria pós-colonial.

Inicialmente, o levantamento de dados sobre a literatura da África do Sul, cenário da história e pátria do escritor J.M.Coetzee, revelou que as condições sociais e políticas do país se revelam nas obras ficcionais dos escritores sul-africanos, bem como a condição de ex-colônia e os efeitos disso na sociedade. Nesse cenário, vimos que J.M.Coetzee se destaca desde 1974 (ano de publicação de *s i n ds*), escrevendo a respeito dos problemas raciais, sociais e políticos da África do Sul do período do *e d* e do pós- *e d*, recebendo, inclusive, o Nobel de Literatura em 2003. O autor, também tradutor e crítico literário, ficou consagrado pela crítica internacional por levantar, principalmente, questionamentos sobre as relações entre brancos e negros em uma sociedade marcada pelo *e d*.

Já vimos que a novela *e e c s e ee* compõe, juntamente com *e V e n ec* , a primeira obra literária do escritor, intitulada *s i n ds*. Não recebeu grande projeção por parte da crítica e foi a partir de seus romances posteriores que J.M.Coetzee conseguiu se firmar no cenário literário mundial, o que, de certa forma, fez com que *s i n ds* fosse pouco estudado. A segunda novela de *s i n ds*, *e e c s e ee*, aqui estudada, enfoca a temática do colonialismo, da alteridade racial, da relação entre colonizador e colonizado, trazendo um enfoque histórico e social da colonização da África do Sul. No Brasil, não há tradução da obra, e a crítica nacional ainda é escassa, até mesmo sobre as demais obras do autor.

Após esse levantamento biográfico e crítico sobre o autor e sua obra e o panorama das obras literárias na África do Sul, realizou-se a abordagem da teoria a ser

aplicada na obra. A teoria da outremização e do revide fundamentam nossa pesquisa. Com embasamento em autores como Ashcroft et. al. (1998), Todorov (1999), Loomba (1998), Pratt (1999), entre outros, vimos que a outremização consiste na dialética Outro/outro, base do discurso colonial, que se fundamente na construção do outro como diferente e inferior devido às diferenças entre Outro e outro. Dentro do contexto colonial, utilizou-se o binarismo, ou seja, a instituição de oposições hierarquizadas entre colonizadores e colonizados, para definir o europeu como superior e o não-europeu como inferior, perpetuando o aparato colonial. Nesse sentido, vimos que quando o colonizador se posiciona como Outro e superior, centro, sujeito, relegando o outro, colonizado, à margem, à inferioridade, à condição de objeto, o processo de outremização se completa e o sujeito colonial passa a ter seus valores, sua cultura, suas práticas negadas e relegadas à condição de ilegítimas perante os olhos europeus.

A outremização dos sujeitos coloniais foi reforçada pela criação de mitos e estereótipos sobre eles, o que reforçava a ideologia binária do colonizador, que só via sua própria cultura como legítima e correta. O sujeito colonial passou, a partir da colonização, a ter problemas com sua própria identidade, na medida em que se viu como sujeito manipulado por discursos, ideologias e linguagens alheias, sendo bombardeado pelo aparato ideológico, lingüístico e discursivo do colonizador, que criava estereótipos degradantes a respeito da colônia, para fins comerciais e exploratórios. Percebemos que a dicotomia sujeito/objeto estabelecida, respectivamente, para colonizador e colonizado, realizou-se pelo desejo de explorar as colônias e obter lucro com isso, o que acabava encontrando uma justificativa ideológica nos estereótipos de pagãos, preguiçosos, canibais, degenerados sexuais, bárbaros, incultos, entre outros, imputados aos sujeitos coloniais.

Percebemos que a outremização dos sujeitos coloniais encontrava, por vezes, a resistência deles e, muitas vezes, os colonizados revidavam à imposição do poder colonial. Em muitas colônias, houve o revide através da luta anticolonial; porém, devido ao poderio armado das metrópoles, milhões de sujeitos coloniais foram facilmente exterminados ou escravizados. Por isso, formas silenciosas, discursivas de revide foram empregadas na tentativa de libertação do jugo imperial. O sujeito colonial revida através da da língua, do discurso europeu, para descrever a situação do colonizado; da , o repúdio aos conceitos normativos da língua padrão européia; da *eesc* e *ete* de textos canônicos europeus para descrever a situação colonial; da *desc ns* do europeu e de seu discurso como centros; da aquisição de voz pelo

sujeito colonial através da *c* , da *é d* e da *c es d ss l d* , como meios de imitar o colonizador, subvertendo-lhe os valores.

A partir do estudo dessas duas teorias que alicerçam nossa pesquisa, observamos como, dentro de *e e c s e ee*, a outremização e o revide se evidenciam. Analisamos como a personagem principal e narrador do *el* , Jacobus Coetzee, constrói a imagem de si como Outro, sujeito, ativo, agente e a dos sujeitos coloniais como outros, objetos, passivos, mudos, ouvintes, na história que relata. Notamos como o europeu outremiza os sujeitos coloniais (bosquímanos, hotentotes e namaquas) através da imputação de estereótipos de incultos, preguiçosos, degenerados sexuais, canibais, selvagens, e como sua ideologia binária o faz caracterizar-se como superior a eles por ser branco, europeu, cristão, culto, civilizado. Observamos, também, como acontece o revide dos sujeitos coloniais, que não se utilizam de violência contra o europeu, mas que repudiam a invasão do colonizador e a violência e que acabam invertendo a posição assumida pelo explorador e o descentralizam. Vimos que, ao contrário deles, o colonizador revida, vingando-se daqueles que o deslocaram de sua posição central através de mortes e violência extrema, com a destruição total da aldeia.

Além disso, ainda observamos as diferenças entre o *el* (narrativa principal), o *e en* e a *les* (*A e d*) realizada quase 200 anos depois. Os três relatos fictícios referem-se aos mesmos "fatos"; porém, notamos que cada um pauta-se em diferentes ideologias. Enquanto no *el* Jacobus Coetzee realiza uma narrativa ideológica, enfocando a outremização dos sujeitos coloniais, sua descentralização e sua vingança, o *e en* centra-se nas descobertas por ele realizadas e comercialmente lucrativas para a Companhia Holandesa das Índias. Já a *les* objetiva a recolocação de Jacobus Coetzee na História. Verifica-se que cada um dos três relatos enfoca aspectos distintos da mesma história e que são influenciados pela ideologia de quem os escreveu.

7.2 RESULTADOS

1. Mediante a análise de *e e c s e ee* sob o prisma da teoria pós-colonial, mais especificamente através da teoria da outremização e do revide, podemos chegar a algumas conclusões. Verificamos que *e e c s e ee* compõe-se de três versões a respeito da mesma história: *el* , *e en* e

tes. O fato comum nessas três versões é que o colonizador Jacobus Coetzee realiza duas viagens ao interior da África do Sul (embora o

sua posição central. Essa interpretação do europeu é errônea porque ele possuía uma ideologia binária, que o fazia supor-se superior aos sujeitos coloniais e, dessa forma, acreditava merecer outro tipo de tratamento. O europeu não aceita o que é diferente; por isso, mesmo tendo sido medicado e alimentado, culpa os namaqua por estar em posição inferior, como se os sujeitos coloniais fossem responsáveis pela situação na qual se encontrava. Jacobus não aceita a própria fraqueza, não admite estar descentralizado porque enfraquecido e doente, por isso acaba depreciando o tratamento médico e a comida que lhe foram reservados, decidindo por vingar-se.

5. Verifica-se, também, que o colonizador Jacobus Coetzee possuía essa ideologia binária que o fazia outremizar os sujeitos coloniais e julgar-se superior a eles, o que, no século XVIII era, em verdade, um pensamento arraigado no coletivo europeu. O que acaba por surpreender, porém, é que o pesquisador S.J.Coetzee, em sua *les* realizada quase 200 anos depois, também possua a mesma ideologia binária, carregada de preconceitos contra os sujeitos coloniais. Da mesma forma como Jacobus Coetzee outremizara os namaqua, os bosquímanos e os hotentotes, julgando-os inferiores, também o historiador erudito S.J.Coetzee deprecia-lhes os hábitos culturais, degrada-lhes os costumes e relega-os à alteridade. A linguagem de ambos os europeus, mesmo tão distanciados em tempo, revela uma ideologia idêntica. O historiador que, teoricamente, deveria ser imparcial em relação aos fatos históricos que estuda, não conseguiu mascarar a ideologia binária, racista e preconceituosa que possui.

6. Percebe-se novamente em relação às diferenças nas três versões sobre o mesmo fato, que cada uma enfoca aspectos diferentes, pois cada escritor possuía "visões" diferentes sobre os fatos. Para o europeu, o mais importante no *e* que realiza é mostrar que, embora tendo sido descentralizado pelos sujeitos coloniais, ele volta, revida e se vinga, retornando à posição central que julgava ser sua. Por isso, em seu *e* , nem sequer cita qualquer descoberta, já que visava mostrar sua vingança e a recuperação de sua subjetividade. No *e en* , mostram-se as descobertas comercialmente lucrativas para a Companhia Holandesa, pois, do ponto de vista da Companhia, as mortes dos sujeitos coloniais ou a perda da subjetividade do colonizador eram apenas detalhes sem relevância, já que o objetivo era o relato de descobertas sobre riquezas e potencialidades da terra ainda não explorada. Já a *les* visava recolocar o europeu na História, restituindo-lhe um lugar de destaque por ter sido o autor de importantes descobertas históricas. A *les* parece não perceber a ideologia do colonizador para o qual a hierarquização entre europeus e sujeitos coloniais não devia

ser invertida e, quando isso ocorre, ele busca reaver a posição que supunha ser sua. A *Yes* objetiva mostrar as descobertas do europeu, sem notar, entretanto, que para ele, não eram as descobertas que importavam e sim o fato de ele sentir-se superior aos sujeitos coloniais.

7. Notamos também que os sujeitos coloniais, embora objetificados através da colonização, eram, em verdade, sujeitos, autônomos e agentes, senhores de sua terra, livres em seu território. É com a chegada do europeu em sua terra que os sujeitos coloniais passaram a ser objetos, tendo sua liberdade cerceada. O europeu é quem trouxe a noção de uma diferença que não existia na mentalidade dos sujeitos coloniais. Por isso, não é de se estranhar que haja o revide por parte do sujeito colonial, haja vista ele nem sempre aceita a usurpação de sua subjetividade. Como sujeitos outremizados que se sentiam objetificados, tentam revidar ao jugo europeu, o que, em geral, não acontecia de modo violento. Portanto, os sujeitos coloniais, diferentemente dos europeus, tentavam contornar a situação imposta pelos colonizadores, e revidavam sem violência. Enquanto os colonizadores sempre agiam através da violência, impondo seus valores e obrigando os colonizados a aceitarem sua cultura, assimilarem-na para não serem mortos, os colonizados buscavam modificar essa situação através de meios não violentos. Por isso, muitas vezes, revidavam através da mímica, da paródia e da cortesia dissimulada, ou seja, fingindo aceitar os valores dos colonizadores, imitando-os, mas, em verdade, subvertendo esses valores e imiscuindo-os de sua própria ideologia. Por isso, acabavam aceitando, por exemplo, a língua do colonizador, mas transformavam-na, inseriam nela palavras de sua própria língua e a utilizavam para descrever e denunciar os problemas causados pela colonização. Os processos de revide de colonizador e colonizado se mostram diametralmente opostos na medida em que o primeiro busca a violência e o segundo busca a subversão, o que leva ao questionamento sobre a efetividade de cada um desses meios. Enquanto o primeiro dizima e amedronta, o segundo civiliza, questiona e leva à transformação. Quem é, entre os dois sujeitos que revidam, o civilizado? O colonizador que mata ou o colonizado que transforma?

8. Em relação ainda ao revide, notamos que os sujeitos coloniais que não revidaram, como os hotentotes que assimilaram a ideologia alheia, estão fadados ao extermínio. Já os namaqua, que revidaram e não aceitaram a assimilação, conseguiram manter-se como sujeitos por muito mais tempo. Os que revidam mostram que consideram sua cultura, sua crença, seus costumes como o bem mais precioso que

possuem, como aquilo que os identifica como agentes, sujeitos e que, se não revidarem, perdem isso e seriam dizimados como tantos povos o foram. Nota-se que o revide constitui-se como meio de sobrevivência e manutenção da subjetividade. Os sujeitos coloniais conseguiam revidar por meio da cortesia civilizada, da mímica, da paródia, ou seja, fingindo aceitar as imposições da metrópole para evitar punições, porém, intimamente, continuavam cultivando suas próprias crenças, mantendo sua própria cultura. É o tipo de revide que se encontra em diversas obras literárias, como a personagem Caliban em *A e es de*, de William Shakespeare, que, a partir da ótica pós-colonial revela que se utilizou da paródia, ridicularizando o europeu Prospero e que ainda buscou unir-se a outros sujeitos excluídos (Tríinculo e Stephano) para tentar retomar a propriedade da ilha que lhe fora usurpada pelo europeu. Também é o que se nota em *ns n s* , de Daniel Defoe, cuja personagem Friday, nativo que se vê obrigado a aprender a língua inglesa, utiliza a mímica para compor uma nova linguagem. É, ainda, a língua inglesa, mas diferenciada, mesclada com expressões próprias de sua língua nativa, uma forma de resistir à imposição feita pelo europeu. Diversas outras obras revelam que os sujeitos coloniais sempre revidaram ao jugo europeu, tentando resistir à completa dominação para garantir a sobrevivência e manutenção da própria cultura.

9. Nessa narrativa, Jacobus Coetzee é o agente de um processo singular, o qual acaba por desmistificar certos mitos sobre a civilização ocidental, haja vista que o europeu sempre criou também mitos e estereótipos sobre os nativos, a saber, de preguiçosos, de não civilizados, de pagãos, bárbaros, selvagens, degenerados sexuais, os quais, sempre comparados aos mitos criados sobre os europeus, de cultos, civilizados, cristãos, educados, sempre serviam para inferiorizar o sujeito colonial. Mas, Jacobus acaba sendo símbolo de que, na verdade, o europeu é quem age como bárbaro, pois age com violência, com desrespeito, com arrogância, pois degrada os sujeitos coloniais, mata-os, enquanto os namaqua, supostamente bárbaros, agem com civilidade, recebendo-o em sua tribo, alimentando-o, medicando-o e, em nenhum momento praticam a violência. Voltamos a questionar: quem é civilizado no processo colonial? Os europeus ou os sujeitos coloniais? Jacobus Coetzee, assim como outros colonizadores, é emblema de incivilidade. No Peru, Francisco Pizarro (1475-1541) dizimou o povo inca para impor a dominação européia. No México, Hernán Cortez (1485-1547) fez o mesmo com o povo asteca (Todorov, 1999), matando através da espada, da arma de fogo e do trabalho escravo. O espanhol, civilizado, educado e cristão

é quem comete as maiores atrocidades contra o indígena inculto e pagão. A alegada civilidade do europeu mostra-se, na verdade, como uma fachada, que esconde a violência que permeou os processos coloniais que visavam não levar a civilidade aos povos coloniais, mas sim a dizimação deles, para obtenção de lucros que as novas terras prometiam. O romance *n s A* (1958), de Chinua Achebe (1930-), exemplifica que os colonizadores, supostamente superiores aos nativos, buscavam, na realidade, lucros comerciais na tribo Ibo e, portanto, não hesitaram em aprisionar seus chefes e exigiram pagamento de seu resgate. Quem é mais civilizado nesse processo: o europeu que seqüestra, tortura e mata ou o sujeito colonial, que recebe os europeus pacificamente em sua tribo?

10. Verifica-se que Jacobus é símbolo do europeu que impõe a personalidade do ocidente desenvolvido e civilizado através de um processo que contradiz essa imagem, ou seja, um processo destrutivo nas colônias. O europeu destrói o que encontra na colônia, desde a flora e fauna locais, até o povo. No Brasil, o pau-brasil, madeira comercialmente lucrativa, quase foi extinta quando os portugueses colonizaram a terra. No Caribe, a população local é que foi totalmente exterminada. Na África, além da devastação das florestas e dos animais, muitas raças se perderam com a matança, a escravidão e o hibridismo, além de os dialetos locais terem sido condenados ao esquecimento com a imposição da língua européia. O europeu que, teoricamente, levaria civilidade e que apregoava isso, contradiz o próprio discurso com as ações violentas e a imposição de sua cultura, sua crença, sua língua, seu ideologia, enfim, aos sujeitos coloniais.

7.3 PERSPECTIVAS

Diante da abrangência da teoria pós-colonial e dos diversos aspectos passíveis de estudo na literatura pós-colonial, ainda há muito a ser estudado em obras que, como *e e c s e ee*, também enfocam os conflitos do momento da colonização, o encontro colonial, a outremização dos sujeitos coloniais, o revide de colonizador e colonizado, enfim, os problemas decorridos da colonização. A própria teoria da outremização pode e deve ser observada em outros romances que, do mesmo modo que a novela aqui estudada, possuam pretensão histórica, mas que, em verdade, acabam afetados ou condicionados pela ideologia de quem escreve. Nesse sentido, vale

observar de que forma há a outremização dos sujeitos coloniais, quais as estratégias utilizadas para se relegar o nativo à alteridade e, de que modo se tenta "esconder" tais estratégias sob o rótulo de texto histórico, objetivo e imparcial. O mesmo se pode afirmar sobre o revide, que pode ser analisado em outros romances pós-coloniais no sentido de revelar não só a maneira como os sujeitos coloniais revidam, mas também o revide do colonizador, que, por vezes, tenta esconder sua vingança sob a pretensa civilização dos povos coloniais.

Em diversas outras obras de ficção que enfocam a temática colonial e pós-colonial, pode-se ainda analisar, assim como foi feito em *e e c s e ee*, a maneira como tais obras relatam os acontecimentos históricos, o modo como transformam a realidade em ficção e que tipos de conflitos essa relação entre História e ficção pode gerar, na medida em que se observe as coincidências ou não entre a realidade e a obra de ficção, ou seja, a transposição da verdade para a obra literária, com vistas a analisar a influência da ideologia na História.

Muito ainda pode ser analisado sobre a teoria da outremização e do revide, bem como de outros aspectos constituintes da teoria pós-colonial que, atualmente, vem sendo cada vez mais estudada para analisar as obras de ficção compostas em países que passaram pela experiência da colonização. *e e c s e ee* poderá abrir várias perspectivas no que concerne à literatura produzida por ex-colônias.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAMS, Tim. *n e n*. Disponível em: <http://books.guardian.co.uk/reviews/generalfiction/0,6121,1572442,00.html> Acesso em: 19 Dez. 2005.

AGUIAR E SILVA, V.M. *e d e* . 7. ed. Coimbra: Almedina, 1986.

ALMANAQUE ABRIL 2000 MUNDO. São Paulo: Abril, 2000.

ALVES, E.R.F; BONNICI, T. Estratégias de outremização em *e e c s e ee. Ac c en n nd c c ences*. Maringá, v.27, n. 1, p. 7-14, 2005.

ASHCROFT, B; GRIFFITHS, G; TIFFIN, H. *e e es c* : Theory and Practice in Post-Colonial literatures. London: Routledge, 1989.

ASHCROFT, B; GRIFFITHS, G; TIFFIN, H. (orgs) *e s n es e de* . London: Routledge, 1995.

ASHCROFT, B. et. al. *ey c nce s n s c n es*. London: Routledge, 1998.

ASHCROFT, B. *s c n ns n*. London: Routledge, 2001.

ATTRIDGE, Derek. *de n s nd e cs e ness*. Disponível em: <www.readysteadybook.com/attridgechapone.html> Acesso em: 26 Dez. 2005.

ATTWELL, David. Coetzee, John Maxwell. In: BENSON, E.; CONOLLY, L.W. (orgs) *ncyc e d s n L e es n n s* . Volume 1. London- New York, 1994, p. 258-260.

BAKHTIN, M. *es es de e de es c* . São Paulo: Ed. UNESP, 1988.

BERNAND, Carmen. Imperialismos ibéricos. In: FERRO, M. (org). *ne d c n s* . Trad. Joana Angélica D'Ávila Melo. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004, p. 155-201.

BHABHA, H.K. *c c d c* . Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renata Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BIOGRAPHY. Disponível em: <http://www.nobel.se/literature/laureates/2003/presentation-speech.html> Acesso em: 26 Dez. 2005.]

BIOGRAPHY OF J.M.COETZEE, Una's Lecturer 1998. Disponível em:

<http://ls.berkeley.edu/departments/townsend/una_coetzee_bio.shtml> Acesso em 26 Dez. 2005.

BONNICI, T. *s c l n ls e l e* : estratégias de leitura. Maringá: Eduem, 2000.

BONNICI, T. *nce s c e d e s c l n l*. Maringá: Eduem, 2005.

BRINK, André. *s e e n n d n*. Disponível em: <www.adminews.uct.ac.za/generic.php?m=news/newsroom/index.php?id=49838offset=0> Acesso em: 07 Fev. 2006.

CAMINHA, Pero Vaz de. Carta In: LEMOS, J.A.G. de.; VOGT, C. (Orgs). *n s s e n es*. São Paulo: Abril Educação, 1982, p.11-23.

CLINGMAN, Stephen. Novel (South Africa) In: BENSON, E.; CONOLLY, L.W. (orgs) *ncycl ed s l n lL e es n n ls* . Volume 2. London- New York, 1994, p. 1148-1152.

COETZEE, J. M. The Narrative of Jacobus Coetzee. In: *s l nds*. London: Vintage, 1998, p. 50-125.

COLOMBO, Sylvia. *el de l e e ee es n se e e n l* . Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/ilustrada/ult90u43460.shtml> Acesso em: 26 Dez. 2005.

COYLE, Martin; PECK, John. *L e y e s nd c s* . 3. ed. Houndmills: Palgrave Macmillan, 2002.

CRITICAL PERSPECTIVE. Disponível em: <http://www.contemporarywriters.com/authors/?p=auth108> Acesso em: 26 Dez. 2005.

CUDDON, J.A. *A c n y L e y e s*. Harmondsworth: Penguin, 1986.

CULLER, J. *e l e á : n d* . Trad. Sandro Vasconcelos. São Paulo: Beca, 1999.

DEL PRIORI, M.; VENÂNCIO, R.P. *Ances s*: Uma introdução à história da África Atlântica. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

FANON, F. The Fact of Blackness. In: ASHCROFT, B; GRIFFITHS, G; TIFFIN, H. (orgs) *e s l n l des e de* . London: Routledge, 1995, p. 323-326.

FIGUEIREDO, E. Frantz Fanon e a psicopatologia do negro. In: *ns es de den d des s c l n s n l e n l n* . Niterói: Eduff, 1998, p. 63-74.

GANDAVO, Pero Magalhães de. História da província de Santa Cruz. In: LEMOS, J.A.G. de.; VOGT, C. (orgs). *n s s e n es*. São Paulo: Abril Educação, 1982, p. 29-36.

GREEN, K; LEGIHAN, J. *c l e y n d c ce*

MARAIS, M. “Omnipotent Fantasies” of a Solitary Self: J.M. Coetzee’s “The Narrative of Jacobus Coetzee”. *n l n e l L e e*, v. 29, n. 2, 1993, p. 48-65.

MCCRUM, Robert. *e ce A c* . Disponível em: <http://books.guardian.co.uk/departments/generalfiction/story/0,6000,1055828,00.html > Acesso em: 19 Dez. 2005.

MEHEGAN, David. *s n e* . Disponível em: <http://www.smmirror.com/volume5/issue21/south_african_jm.asp> Acesso em: 07 Jan. 2006.

MEMMI, A. *e d c l n d ece d d e l e d c l n d* . Trad. Roland Corbisier e Mariza Pinto Coelho. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

MORISAWA, Mariane. J *e ee n c en e n Á c d l c n ls n d* . Disponível em: <http://www.terra.com.br/istoegente/214/diversao_arte/livros_michael_k.htm> Acesso em: 26 Dez. 2005.

MOTA, Lúcio Tadeu. *As e s d s n d s n n : s c d s n d s n n ná 4* . Maringá: EDUEM, 1994.

MUNDO Animal. Disponível em: <http://super.abril.com.br/aberta/colunas/index_oficina_14_10_02.html> Acesso em: 26 Dez. 2005.

MURFIN, R; RAY, S.M. *e e d d l ss y c l n d L e y e s*. New York: St. Martin’s, 2003.

NGUGI, WA THIONGO. The Language of African Literature. In: ASHCROFT, B; GRIFFITHS, G; TIFFIN, H. (orgs). *e s l n l d es e de* . London: Routledge, 1995a, p.285-290.

NGUGI, WA THIONGO. On the Abolition of the English Department. In: ASHCROFT, B; GRIFFITHS, G; TIFFIN, H. (orgs). *e s l n l d es e de* . London: Routledge, 1995b, p. 438-442.

O’HEIR, Andrew. *V* . Disponível em: <http://www.salon.com/books/review/1999/11/05/coetzee/> Acesso em: 26 Dez. 2005.

OLIVER, Roland; FAGE, J.D. The Ninenteenth Century: Southern África. In: *A y A c* . Harmondsworth, Middlesex: Penguin, 1975, p. 163-173.

PANIAGO, Paulo. *s s n s*. Disponível em: <http://www2.correioweb.com.br/cw/EDICAO_20020526/sup_pen_260502_24.htm> Acesso em: 26 Dez. 2005.

PEN, Marcelo. *e ee es e s n c s e s*. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/ilustrada/ult90u39723.shtml> Acesso em: 26 Dez. 2005.

POLONI-SIMARD, Jacques. A América espanhola: uma colonização do antigo regime. In: FERRO, M. (org). *ne d c n s*. Trad. Joana Angélica D'Ávila Melo. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004, p. 202-231.

PRATT, M. L. *s s d* : relatos de viagem e transculturação. Trad. Jézio Hernani Bonfim Gutierre. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

PROBYN, Fiona. *e ee: n y*. Disponível em: <http://social.chass.ncsu.edu/jouvert/v7is1/probyn.htm> Acesso em: 26 Dez. 2005.

RABASA, J. Allegories of Atlas. In: ASHCROFT, B; GRIFFITHS, G; TIFFIN, H. (orgs). *e s n es e de*. London: Routledge, 1995, p. 358-364.

REID, I. *e y*. London: Methuen, 1977.

RIDING, Alan. *e ee e A e d s e ns e*. Disponível em:<http://www.nytimes.com/2003/10/03/arts/03NOBE.html?ex=1135254800&en=4dcb3e14010a9d16&ei=5070> Acesso em: 19 Dez. 2005.

ROCHA, Eliziário Goulart. *es s de n*. Disponível em: <http://epoca.globo.com/edic/20010129/cult3a.htm> Acesso em: 26 Dez. 2005.

SAID, E. Orientalism. In: ASHCROFT, B, GRIFFITHS, G; TIFFIN, H. (orgs). *e s n es e de*. London: Routledge, 1995, p. 87-91.

SEREZA, Haroldo Ceravolo. *e ee Á c d n se se nd e de e*. Disponível em: <http://www.verdestrigos.com.br/agora/2003_09_28_archive.asp> Acesso em: 26 Dez. 2005.

SHARPE, J. Figures of Colonial Resistance. In: ASHCROFT, B, GRIFFITHS, G; TIFFIN, H. (orgs). *e s n es e de*. London: Routledge, 1995, p. 99-103.

SOUSA, Gabriel Soares de. Tratado descritivo do Brasil em 1587. In: LEMOS, J.A.G. de.; VOGT, C. (orgs). *n s s e n es*. São Paulo: Abril Educação, 1982, p. 85-91.

SPIVAK, G.C. Can the Subaltern Speak? In: ASHCROFT, B, GRIFFITHS, G; TIFFIN, H. (orgs). *e s n es e de*. London: Routledge, 1995, p. 24-28.

STAM, R. *n: d e e á c de ss*. São Paulo: Ática, 1992.

SUL-AFRICANO J.M.Coetzee ganha o Nobel de literatura. Disponível em:

<http://www1.folha.uol.com.br/folha/bbc/ult272u24711.shtml> Acesso em: 26 Dez. 2005.

SUL-AFRICANO vence o Nobel de literatura em 2003. Disponível em: <http://revistaepoca.globo.com/Epoca/0,6993,EPT610756-1661,00.html#noticia86> Acesso em: 26 Dez. 2005.

TEZZA, Cristóvão. *A n d es d c* . Disponível em: <http://www.cristovaotezza.com.br/textos/p_resenhas.htm> Acesso em: 26 Dez. 2005.

THE DUTCH SETTLE IN. Disponível em: http://pedia.nodeworks.com/H/HI/HIS/History_of_South_Africa/ Acesso em: 20 Fev. 2006.

THOMAS, H. *e i e de*. New York: Simon & Schuster, 1997.

TODOROV, T. *A c n s d A c :* a questão do outro. Trad. Beatriz Perrone Moisés. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

VIDA E ÉPOCA de Michael K. Disponível em:<http://veja.abril.com.br/idade/estacao/veja_recomenda/090703/vida.html> Acesso em: 26 Dez. 2005.

VIVAN., Itala. *i c n e e e: e esence e A c n n A c n L e y e s n n i s* . Disponível em: <http://www.club.it/culture97/itala.vivan97/indice-i.html> Acesso em: 26 Dez. 2005.

WRITINGS. Disponível em: <www.english.emory.edu/Bahri/Coetzee.html> Acesso em: 26 Dez. 2005.

YOUNG, R. *s c i n i s : An s c i n d c n*. Oxford: Blackwell, 2001.

Livros Grátis

(http://www.livrosgratis.com.br)

Milhares de Livros para Download:

Baixar livros de Administração
Baixar livros de Agronomia
Baixar livros de Arquitetura
Baixar livros de Artes
Baixar livros de Astronomia
Baixar livros de Biologia Geral
Baixar livros de Ciência da Computação
Baixar livros de Ciência da Informação
Baixar livros de Ciência Política
Baixar livros de Ciências da Saúde
Baixar livros de Comunicação
Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE
Baixar livros de Defesa civil
Baixar livros de Direito
Baixar livros de Direitos humanos
Baixar livros de Economia
Baixar livros de Economia Doméstica
Baixar livros de Educação
Baixar livros de Educação - Trânsito
Baixar livros de Educação Física
Baixar livros de Engenharia Aeroespacial
Baixar livros de Farmácia
Baixar livros de Filosofia
Baixar livros de Física
Baixar livros de Geociências
Baixar livros de Geografia
Baixar livros de História
Baixar livros de Línguas

Baixar livros de Literatura
Baixar livros de Literatura de Cordel
Baixar livros de Literatura Infantil
Baixar livros de Matemática
Baixar livros de Medicina
Baixar livros de Medicina Veterinária
Baixar livros de Meio Ambiente
Baixar livros de Meteorologia
Baixar Monografias e TCC
Baixar livros Multidisciplinar
Baixar livros de Música
Baixar livros de Psicologia
Baixar livros de Química
Baixar livros de Saúde Coletiva
Baixar livros de Serviço Social
Baixar livros de Sociologia
Baixar livros de Teologia
Baixar livros de Trabalho
Baixar livros de Turismo