



Acta Scientiarum. Human and Social Sciences

ISSN: 1679-7361

eduem@uem.br

Universidade Estadual de Maringá

Brasil

Gonçalves, Ângela Aparecida; Bonnici, Thomas

O conceito de resistência em três textos da literatura brasileira à luz da teoria pós-colonial

Acta Scientiarum. Human and Social Sciences, vol. 27, núm. 2, 2005, pp. 151-161

Universidade Estadual de Maringá

Maringá, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=307324855004>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

O conceito de resistência em três textos da literatura brasileira à luz da teoria pós-colonial

Ângela Aparecida Gonçalves e Thomas Bonnici*

Universidade Estadual de Maringá, Av. Colombo, 5790, 87020-900, Maringá, Paraná, Brasil. *Autor para correspondência.
e-mail: bonnici@wnet.com.br

RESUMO. Três textos da literatura brasileira que representam ficcionalmente a resistência do sujeito colonial são aqui objeto de análise. O Canto II de *O Uruguai*, a personagem Bertoleza de *O cortiço* e o conto “Pai contra mãe” são interpretados a partir da teoria pós-colonial de Bhabha, Ashcroft, Fanon, Spivak e outros para descobrir a modalidade de resistência ao colonizador por parte do sujeito colonial. Embora sejam encontrados traços de transformação nas atitudes das personagens, predomina a violência física como reação ao colonialismo. Segue-se uma discussão sobre a ambigüidade desse tipo de violência e sua possível substituição pela transformação ensejada na paródia e na ironia.

Palavras-chave: leitura pós-colonial, literatura brasileira, violência, resistência, transformação.

ABSTRACT. *Resistance in three texts from Brazilian literature interpreted by postcolonial theory.* Three texts from Brazilian literature fictionally representing the colonial subject's resistance are analyzed. The second canto of the epic poem *O Uruguai*, the female slave Bertoleza in the novel *O cortiço* and the short story *Pai contra Mãe* are interpreted by postcolonial theories set forth by Bhabha, Ashcroft, Fanon, Spivak and others so that the type of resistance against the colonizer by the colonial subject may be investigated. Although clues intimating transformation may be perceived in the characters under analysis, physical violence as a reaction against colonialism is dominant. A discussion on the ambiguity of such violence is provided, coupled to its possible replacement by transformation embodied by parody and irony.

Key words: post-colonial literature, Brazilian literature, violence, resistance, transformation.

Resistência

A teoria pós-colonial analisa não apenas as relações entre o colonizador e o colonizado, mas também a maneira como a construção do primeiro acontece através da fabricação do segundo, em condições de hierarquização e outremização. Adota-se o termo pós-colonialismo em seu arquivo ideológico, pelo qual se investigam as interpelações, as condições e os eventos aos quais foram submetidos os sujeitos coloniais a partir dos primeiros momentos da colonização até o presente. Todavia, focaliza-se nesta pesquisa o tema da resistência, o qual se encontra, aberta ou veladamente, na maioria dos textos pós-coloniais e revela não somente o revide do sujeito colonizado, mas também a ambigüidade e a fragmentação do colonizador. É importante salientar que se percebem diversos traços de resistência nos textos etnográficos (na maioria das vezes, a história dos vencedores), escritos ou por europeus ou por sujeitos coloniais educados na metrópole, durante o período colonial. Na época pós-independência, esses traços são cada mais evidentes, na medida em que os autores se distanciam da literatura metropolitana e assumem uma literatura mais engajada e mais

consoante à cultura e à formação dos sujeitos.

Há várias referências na literatura à resistência ao colonizador, à colonização, ao imperialismo e à globalização atual. Em *The Tempest* (1621), Shakespeare fabrica Caliban como o ilhéu que xinga e se rebela (com Trinculo e Stephano) contra o opressor Próspero; em *A Festa de São Lourenço* (1595), Anchieta descreve os chefes indígenas, zoomorfizados, como rebeldes e resistentes à civilização cristã trazida pelos portugueses; em *Oroonoko* (1688), Aphra Behn descreve a rebelião dos escravos na Guiana. Em sua análise política e psicanalítica do colonialismo e de suas consequências em *Os condenados da terra*, publicado em 1961, Fanon faz apologia da violência como, praticamente, o único meio que o sujeito colonial possui para revidar. Recentemente, porém, Achebe, Okri, Coetzee, Phillips, Gordimer e outros retratam em sua ficção a paródia, a ironia, a cortesia dissimulada que, em seu revide, o sujeito colonizado usa para usurpar a autoridade e desestabilizar o centrismo do colonizador. Bhabha (1984; 1985; 1986) insiste sobre a resistência do sujeito colonial praticada através do questionamento da autoridade colonial e justifica, em

termos teóricos, a mímica, a paródia, o hibridismo e a cortesia dissimulada introduzidos pelos autores ficcionais acima mencionados. Se, por um lado, Spivak (1988), ligando a resistência à condição de subalternidade, duvida da possibilidade da fala do sujeito colonial, Parry (1987) localiza a voz do sujeito colonial em vários ofícios que conduzem à subjetividade e à agência.

Nesta pesquisa analisaremos três textos da literatura brasileira, escritos em períodos diferentes, a partir da estética pós-colonial. A análise refere-se ao Canto II do poema épico *O Uruguai*, de Basílio da Gama (1741-1795), publicado em Lisboa em 1769; à personagem Bertoleza em *O cortiço*, de Aluísio de Azevedo (1857-1913), publicado em 1890; e ao conto “Pai contra mãe”, de Machado de Assis (1839-1908), publicado em *Relíquias da Casa Velha*, de 1906. São patentes a condição e a inscrição colonial dos três textos, como também os eventos que narram. O objetivo desta pesquisa é indagar sobre a resistência e como esta se dá nos eventos narrados, ou seja, como o sujeito colonial, objetificado pelo colonizador, responde para se subjetificar e assumir, mais uma vez, sua autonomia e agência. Justifica-se esse trabalho pelos fatos de pouco se ter feito, até o presente, para classificar a literatura brasileira como pós-colonial e de ser rara a análise de textos literários brasileiros vistos à luz da teoria pós-colonial. Embora o desenvolvimento da teoria pós-colonial tenha proporcionado uma nova estética literária à releitura de várias literaturas, de modo especial, daquelas de expressão inglesa, francesa e portuguesa, a literatura brasileira continua sendo interpretada nos moldes tradicionais.

***O Uruguai*: o sujeito colonial fala e reage**

O Uruguai é um poema composto de cinco cantos, nos quais o autor retrata a luta entre os sujeitos coloniais, ou seja, os índios dos Sete Povos das Missões, e o exército luso-espanhol. Historicamente, pelo tratado de Madri (1750), assinado entre Portugal e Espanha, a colônia dos Sete Povos, pertencente à Espanha, deveria pertencer a Portugal, que, em contrapartida, cederia à Espanha sua colônia do Santíssimo Sacramento, no Uruguai. Havia, entretanto, certa dificuldade em executar o tratado, porque a região de Sete Povos era habitada por índios catequizados e dirigidos por jesuítas, os quais se negavam a ceder suas terras, tornando impossível qualquer tipo de acordo. Organizou-se, por isso, uma expedição de tropas portuguesas e espanholas, comandada por Gomes Freire de Andrade, que marchou em direção à região de Sete Povos. Às margens do rio a expedição encontrou os guerreiros indígenas, que foram incentivados pelos jesuítas a lutar, mas foram vencidos pelos europeus.

Sob o prisma ideológico, o poema de Basílio da Gama apresenta dois objetivos básicos, ou seja, a exaltação da política pombalina e a crítica aos jesuítas, seus antigos mestres.

É importante dizer que Basílio da Gama, nascido em 1741 em São José do Rio das Mortes (atual Tiradentes, Estado de Minas Gerais), estudava no colégio dos jesuítas quando a ordem foi banida do Brasil por decreto do Marquês de Pombal, em 1759. Após continuar por alguns anos seus estudos no colégio episcopal de São José, foi para Roma e ingressou na Arcádia Romana. Tendo voltado ao Brasil em 1767, seguiu para Lisboa, onde foi detido por ordem do Marquês de Pombal. Denunciado como partidário dos jesuítas, chegou a ser condenado ao degredo em Angola, mas livrou-se da pena ao escrever um epitáfio dedicado à filha do Marquês. Sua astúcia surtiu efeito, pois o Marquês não só cancelou a sentença, mas passou a protegê-lo. Em 1769, publicou em Lisboa *O Uruguai*, poema que torna evidente o objetivo do autor de agradar e corresponder às imposições imperialistas. Caracteriza-se Basílio da Gama, mesmo sendo sujeito colonial brasileiro, como autor educado ideologicamente pelo colonizador, o qual escreve sua obra como uma apologia à ação colonizadora dos portugueses no Brasil. Segundo a classificação de Ashcroft *et al.* (1991), *O Uruguai* é um texto literário escrito sob a supervisão imperial por um sujeito colonial (brasileiro) que recebeu educação na metrópole e se sentia privilegiado por pertencer à classe dominante ou ser dela protegido, e gratificado por poder escrever na língua do europeu. Embora o texto seja repleto de temas culturais brasileiros, o autor não podia ou não queria perceber a potencialidade da subversão inerente ao tema (a rebelião dos índios brasileiros) do texto, preferindo a alternativa da manutenção da ordem imperial e das restrições impostas a qualquer manifestação contra a política colonial.

Problemática

O encontro entre os índios e europeus no início do Canto II de *O Uruguai* expõe a problemática que norteia a tentativa de acordo entre colonizador e colonizado na questão vital do domínio de terras. Indaga-se da ideologia do general europeu pressupondo a ingenuidade do nativo, ao usar o seu discurso para desviar a atenção do índio, pronto ao embate. Investigam-se os objetivos do colonizador, confiante em seu poder e superioridade, quando pretendia conquistar a confiança do índio transmitindo-lhe o seu ponto de vista referente à ação manipuladora dos jesuítas e mostrando as desvantagens daquela política, das crenças e da ideologia dos padres. Enfim, quais eram as reais

intenções na conquista daquele território e dos sujeitos coloniais? Por outro lado, o que levou o sujeito colonial a questionar o discurso do general europeu sobre sua colonização? Por que o sujeito colonial resistiu diante de forças tão poderosas?

Sujeito-objeto / subalternidade / ideologia

A ideologia subjacente aos termos sujeito e objeto é inerente às sociedades pós-coloniais e revela o sujeito colonial como alguém submetido à superioridade do dominador. Se o colonizador é sempre caracterizado como superior, civilizado e ativo na política de informações, o colonizado é considerado pelo grupo dominante como um ser degenerado, sem civilização, uma “tábua rasa”.

Este modelo predominante das relações de poder e de interesse em toda a sociedade colonial é a oposição maniqueísta entre a alegada superioridade do europeu e a suposta inferioridade do nativo. Esse eixo, por sua vez, constitui a característica central da estrutura cognitivista colonialista e da representação literária colonialista: a alegoria maniqueísta – um campo de oposições diversas, porém, intercambiáveis, entre branco e preto, bom e mau, superioridade e inferioridade, civilização e selvageria, inteligência e emoção, racionalidade e sensualidade, o eu e o outro, sujeito e objeto (JanMohammed, 1985, p. 61).

Said (1990) corrobora essa posição quando escreve que a produção da imagem estereotipada do colonizado pressupõe sempre a posição superior do europeu em qualquer que seja o tipo de relação travada com o colonizado. Portanto, o objetivo dessa ideologia é justificar não apenas o esforço do colonizador, mas também o modo como objetifica o colonizado. “Esse processo de objetificação consiste na negação da individualidade e da subjetividade do colonizado, fazendo com que seja percebido como um ser genérico, que possa ser substituído por qualquer outro colonizado” (Souza, 1994b, p. 63).

Outrossim, a subalternidade é ligada à ideologia acima mencionada. O subalterno, termo emprestado de Antônio Gramsci (1891-1937), é o “sujeito de categoria inferior” e refere-se à pessoa na sociedade que é o objeto da hegemonia das classes dominantes (Bhabha, 1998, p. 103). Gramsci afirma: “O subalterno não é simplesmente um grupo oprimido, mas alguém sem autonomia e sujeito à influência ou hegemonia de outro grupo social, não possuindo sua própria posição hegemônica” (Gramsci, *apud* Bhabha, 1998, p. 97). Situado neste contexto, o subalterno não tem liberdade de expressão nem voz, tornando-se totalmente deslocado da política de informações e alvo de manipulação do grupo dominante. Por outro lado, Spivak (*apud* Ashcroft *et al.*, 1998, p. 218) afirma que o “sujeito subalterno não existe enquanto categoria que tem voz própria e por

isso não pode ser ouvido no discurso dominante, além de não ter nenhum espaço a partir do qual possa falar”. Há grande dificuldade em atribuir ao subalterno uma voz que já não tenha sido usada antes, uma vez que apresenta características, identidades e vozes já usadas por outros grupos. Contudo, alguns escritos pós-coloniais revelam a voz e a reação dos subalternos tornando-lhe possível vencer obstáculos que dificultam o resgate de sua identidade.

A subalternidade toma aspectos mais profundos quando se analisa também a ideologia, ou seja, o substrato de idéias que serve para justificar e explicar a ordem social, as condições de vida do homem e as relações que ele mantém com os outros homens. De fato, segundo Althusser, “A ideologia é um conjunto ou sistema de idéias que explica o mecanismo pelo qual são produzidas as relações de desigualdades sociais. Por isso, não deve ser entendida apenas como um conjunto de idéias impostas, mas sim de que forma estas idéias veiculam como reprodutoras de teorias, conceitos” (*apud* Ashcroft *et al.*, 1998, p. 220). Neste contexto, uma formação ideológica pode ser entendida como a visão de mundo de uma determinada classe social, ou seja, as idéias que revelam a compreensão que certa classe tem do mundo. Por isso, cada formação ideológica corresponde a uma formação discursiva. Assim como uma formação ideológica impõe o que pensar, a formação discursiva impõe o que dizer, predominando sempre o discurso do dominador, que se apropria da linguagem para manipular grupos menos favorecidos de modo a aderirem à sua ideologia, uma vez que o discurso dominante é sempre o da classe dominante.

Objetificação e resistência

O discurso, principal arma de manipulação do homem branco e da resistência do nativo, é o eixo que sustenta a narrativa do canto II de *O Uruguai*, de Basílio da Gama. Ao construir a narrativa, o autor se apropria de termos que revelam a superioridade e a arrogância do europeu, retratando de forma verossímil o poder de dominação e persistência da mentalidade européia; porém é importante observar os parâmetros utilizados pelo autor para retratar o colonizador, que se apresenta em duas vertentes: os jesuítas e o general Andrade e suas tropas. O primeiro “colonizador” é retratado como manipulador, usurpador, que escravizou o inocente indígena e dele se aproximou, utilizando-o para atingir os próprios fins. O jesuíta é visto como um enganador, fato que testemunha ser o autor aliado à ideologia colonial portuguesa; por outro lado, o general português representa o sujeito, o civilizador, membro de uma sociedade organizada, cuja cultura e ideologia são por ele mesmo consideradas superiores e dominantes. De

fato, o colonizador português é tido pelo autor como “nobre, famoso, invicto e ilustre general”, cujo único objetivo é cumprir a lei. Segundo Said, “A Europa criou e conferiu a idéia da identidade européia como superior em comparação com a de outros povos e outras culturas” (*apud* Bonnici, 1998, p. 18), confirmando que Basílio da Gama subscreve a sua apologia à ideologia e cultura dominantes.

Por outro lado, entre estas duas vertentes distintas do colonizador está o indígena, instigado a lutar em prol da política jesuítica e a enfrentar heroicamente o exército europeu, cujo representante usa sua argumentação ardilosa para manipulá-lo de modo a se render pacificamente. Diante dessa situação, é possível considerar que a intenção do general seja fazer que os índios não apenas desistam dos próprios ideais, mas também entreguem suas terras. O poder colonial apropriar-se-ia das terras indígenas sem muito esforço ou delonga. O principal obstáculo, porém, encontra-se no momento em que os índios mostram suas vozes como principal forma de sua resistência. Essa atitude simboliza o resgate da sua identidade e a superação do seu estatuto de objeto.

No primeiro momento, a épica revela a visão do homem branco sobre o sujeito colonial, considerado um selvagem, sem cultura e civilização e de raça inferior. No texto, Meneses, ajudante do general Andrade, diz que “só por força de armas poderemos / inteiramente sujeitar os povos” (Gama, 1998, p. 38). Essa afirmação mostra a arrogância do europeu ao subestimar o índio, já que ele não quer apenas conquistar a terra, mas, obcecado por sua superioridade e poder, deseja possuir o nativo. Como meio de consegui-lo, usa recursos argumentativos para persuadir Cacambo a desistir de lutar, a contestar a legitimidade da luta do índio, a inferiorizar suas armas, sua cultura; e, dissimulando-se de amigo, tenta convencê-lo de que está ali para cumprir a lei e libertá-lo da escravidão imposta pelos jesuítas. O general afirma que:

[...] são os bons padres,
Que vos dizem a todos que sois livres,
E se servem de vós como de escravos.
Armados de orações vos põem no campo
Contra o fero trovão da artilheria,
Que os muros arrebatam; e se contentam
De ver de longe a guerra: sacrificam,
Avarentos do seu, o vosso sangue.
Eu quero à vossa vista despojá-los
Do tirano domínio destes climas,
de que a vossa inocência os fez senhores (Gama, 1998, p. 44).

Diante da acusação de que o poder dos padres jesuítas é tirânico, é evidente que a intenção dos europeus é fazer o índio acreditar que está sendo enganado pelos jesuítas e que a única lei a ser seguida é a do “rei [que] é vosso pai [e] quer-vos felizes” (Gama, 1998, p. 44).

Não obstante, a argumentação do general não convence o índio, o qual, recuperando a agência e a subjetividade, afirma não haver riquezas naquelas terras e que não pretende se render nem acreditar no discurso europeu. A resistência e a indiferença de Cacambo e Sepé à imposição do general mostram o resgate da sua cultura e identidade enquanto povo. Ao reagir, o índio fragiliza as estratégias de dominação do general, bem como a visão que este tem do nativo, ou seja, de um ser fraco, sem personalidade e sem recursos para enfrentá-lo. Ademais, Cacambo mostra cortesia dissimulada ao tratar o general de “senhor” e “famoso”, dizendo-lhe:

[...] buscar-te venho.
Tanto espero de ti. E enquanto as armas
Dão lugar à razão, senhor, vejamos
Se se pode salvar a vida e o sangue
De tantos desgraçados (Gama, 1998, p. 40).

Essa mesma atitude de subjetividade é evidente quando o índio questiona o general sobre a legitimidade de conquistar riquezas que já pertencem a outro europeu, no caso, os jesuítas. “Eu não sei se o teu rei sabe o que troca, / Porém receio que o não saiba” (Gama, 1998, p. 41). Diante desses argumentos, o índio deixa de ser alvo fácil de dominação, enfrenta o europeu, o qual, não tendo outros meios para combater e manipular o índio, usa a força das armas para atingir seus objetivos.

Observa-se que o texto revela como o índio é duplamente objetificado pelo europeu. Primeiro, pelos jesuítas, pois o contato entre as culturas européia e indígena resultou na destruição e aniquilação da cultura do sujeito colonial. Mesmo quando os jesuítas acreditavam estar fazendo o melhor para os índios, tal mudança significou a destruição de seu modo de vida e da sua identidade. Muitos autores afirmam que o sistema de aldeamento de índios chefiado por missionários jesuítas foi desastroso para a cultura indígena (Facchini e Neves, 1988; Vainfas, 2000). No entanto, a objetificação do índio é fortemente percebida a partir do momento em que é estabelecida a comunicação entre Cacambo e o general Andrade. É possível observar o discurso audacioso e persuasivo do europeu, que contesta o nativo e tenta levá-lo a agir de forma que favoreça os propósitos coloniais:

Por mim te fala o rei: ouve-me, atende,

E verás nua a verdade.
 [...] assim mando o rei. Vós sois rebeldes
 Se não obedeceis, mas os rebeldes
 Eu sei que não sois vós, são os bons padres
 Que vos dizem a todos que sois livres
 E se servem de vós como de escravos (Gama, 1998, p. 44).

Essa superioridade, imposta de forma violenta, é baseada em princípios e na ideologia de uma cultura que vê no nativo a fraqueza, o despropósito, um ser sem recursos para enfrentar o conquistador. Além disso, no mesmo discurso o general Andrade despreza e banaliza os ideais do índio, considera suas armas “volúveis” e primitivas em comparação às suas, usa de falsidade quando, simultaneamente, trata o índio como inimigo mas o chama “alma grande”, e tenta suborná-lo quando lhe oferece “rica espada / de tortas guarnições de prata e ouro” (Gama, 1998, p. 47). O sujeito colonial recusa esta objetificação e promete usar essa mesma arma contra o colonizador.

Resistência

O texto, escrito por um adepto da política repressora do colonizador, paradoxalmente revela a resistência do sujeito colonial. Em primeiro lugar, isso acontece quando Cacambo e Sepé se encontram com o general Andrade “sem mostras, nem sinal de cortesia” (Gama, 1998, p. 39), demonstrando não somente a agência do sujeito colonial, mas sua recusa a aceitar as imposições do europeu. De fato, Cacambo afirma ao general que não havia riquezas “nem altas minas, nem caudalosos / rios de areias de ouro” (Gama, 1998, p. 42), e com isso objetivava desviar a atenção do europeu ganancioso e imperial. Todavia, o momento que simboliza a maior resistência discursiva acontece quando o general oferece espadas ornamentadas para que os índios lutem contras suas armas de fogo e o índio diz ao general:

[...] Ó General, eu te agradeço
 As setas que me dás e te prometo
 Mandar-te-ás bem depressa uma por uma
 Entre as nuvens de pó no ardor da guerra (Gama, 1998, p. 47).

Embora tenham apenas armas rudes, num ato heróico os índios aceitam o desafio e enfrentam a supremacia do inimigo colonial.

[...] De uma parte,
 Tatu-Guaçu mais forte na desgraça
 Já banhado em sangue pretendia
 Por seu braço ele só pôr termo à guerra.

Caitutu de outra parte altivo e forte
 Opunha o peito à fúria do inimigo,
 E servia de muro à sua gente.
 Fez proezas Sepé naquele dia,
 Conhecido de todos, no perigo
 Mostrava descoberto o rosto e o peito (Gama, 1998, p. 52).

Os índios lutam bravamente contra o inimigo que grita:

[...] Rende-te, ou morre,
 Grita o governador; e o tape altivo,
 Sem responder, encurva o arco, e a seta
 Despede. E nela lhe prepara a morte.
 [...] [Sepé] quis três vezes
 Levantar-se do chão: caiu três vezes,
 E os olhos já nadando em fria morte
 Lhe cobriu sombra escura e férreo sono (Gama, 1998, p. 53).

A resistência do índio é fortalecida quando Cacambo vê mortos os seus amigos e lidera a retirada dos poucos sobreviventes. Embora quisesse mostrar a dominação portuguesa e o poderio colonial, Basílio da Gama deixou transparecer a ambivalência e a fragmentação do colonizador quando, descrevendo a resistência, revelou a agência do nativo como herói e guerreiro, solapando, assim, a fixação do colonizador construída pela ideologia européia.

O cortiço: a escrava Bertoleza e a subversão

Ao contrário de Basílio da Gama, Aluísio de Azevedo (1857-1913) e sua época, à primeira vista, caracterizam-se como que afastados do discurso colonial e colonizador da metrópole e aproximados mais à autonomia literária e à agência de escritores nacionais que adotam parâmetros “nativos” ou da realidade nacional. Embora o ambiente e os agentes coloniais retratados em *O Uruguai* sejam muito diferentes das personagens e da topologia de *O cortiço*, publicado em 1890, os dois textos literários foram informados pela ideologia pós-colonial. Quanto ao tema narrativo, focalizam-se o contexto da ascensão social do vendeiro português João Romão, dono do cortiço, e a tragédia da personagem de Bertoleza, a qual retrata a condição de duplamente subalterna, por ser escrava e mulher. No que diz respeito ao autor, Azevedo, por nascença e tradição, faz parte da burguesia nacional que tomou os poderes do país após a independência e após a proclamação da República. De fato, Azevedo passou os primeiros

anos dentro dos padrões da velha sociedade brasileira, caracterizada pela preponderância da família e da autoridade paterna nas relações sociais e, em consequência, pela importância dos chefes da política na província e depois no estado, a cuja lenta mudança assistiu e de cuja organização participou ativamente, na qualidade de escritor e crítico. Todavia, afasta-se dessa burguesia nacional, caracterizada pela atitude do comprador (Ashcroft *et al.*, 1998), e assume atitudes radicais que lhe parecem viáveis para trazer o progresso e dirimir qualquer resquício do colonialismo restante, especialmente no que toca às classes sociais, às condições opressoras, à exploração humana, ao preconceito racial, ou seja, à escravidão “de fato”.

Problematização

Embora o adjetivo “colonizador” possa ser aplicado ao português João Romão somente analogicamente e com várias qualificações, pode-se dizer que a outremização praticada por ele contra o sujeito colonial, especialmente Bertoleza, aproxima-se àquela dos colonizadores do Brasil-colônia. Indaga-se quais a ideologia e os objetivos que motivam João Romão a explorar não apenas os moradores do cortiço, mas principalmente a escrava Bertoleza. Quais foram suas estratégias para transformá-la num meio econômico, em vez de alforriá-la? Qual é a consistência da fixidez colonial de João Romão através da qual fez Bertoleza cada vez mais dependente dele e, paradoxalmente, seduziu-a para acreditar numa intimidade douradora? Por outro lado, qual é a estratégia de Bertoleza diante de seu “benfeitor”? O que a torna cada vez mais subalterna e por que ela prefere a subalternidade do dono à subalternidade do patrão (“marido”) ? Qual é a resistência empreendida diante da descoberta do engodo da suposta proteção de João Romão?

Objetificação da mulher subalterna

Como se salientou antes, a ideologia subjacente à repressão das sociedades pós-coloniais e dos sujeitos coloniais pertence a uma categoria em que o oprimido é fixado pela superioridade do dominado. Esse binarismo se intensifica quando os estudos versam sobre gênero e abordam a condição feminina e a dupla colonização da mulher nas sociedades pós-coloniais. Segundo Vainfas, “A mulher foi duplamente colonizada no Brasil e ganhou vários estereótipos: as brancas passavam por castas enclausuradas, e as negras, mestiças e indígenas, por pervertidas e extremamente excitadas sexualmente. [...] Muitas mulheres negras ou pardas, livres ou libertas acumularam pecúlio suficientes para sobreviver. Tais mulheres lutaram mais que as brancas para manter seus filhos e lares, num mundo tecido à margem dos modelos dominantes” (Vainfas,

2000, p. 416). Ainda, segundo King (1991, p. 219), “As mulheres não podiam transpor os limites da esfera privada para se introduzirem no espaço exterior onde, na vida econômica, social, política e cultural, quem prevalecia era o homem”. Não há dúvida de que a mulher, desde a era colonial, foi fixada como dominada e submissa ao homem, caracterizado como superior e dominador.

Não obstante, a análise do termo “subalterno”, introduzido por Gramsci (1891-1937), é uma ferramenta para investigar uma sociedade cujos membros são objeto da hegemonia das classes dominantes (Bhabha, 1998, p. 103). Como, segundo Gramsci, o subalterno não é simplesmente um grupo oprimido, mas um sujeito sem autonomia e submetido à influência ou hegemonia de outro grupo social, não possuindo sua própria posição social, a mulher subalterna é precisamente o sujeito cujo acesso ao poder é vedado devido à proibição imposta pela cultura vigente. Nesse contexto a mulher subalterna perde a voz, tornando-se totalmente deslocada da política de informações e alvo da manipulação do grupo dominante. Embora necessite de uma profunda hermenêutica, correta é a afirmação que “o sujeito subalterno não existe enquanto categoria que tem voz própria e, por isso, não pode ser ouvido no discurso dominante, além de não ter nenhum espaço a partir do qual possa falar” (Spivak, 1988, p. 312). Contudo, muitos autores pós-coloniais vêem a voz do subalterno na paródia, na mímica, na resistência, na cortesia dissimulada e em outras estratégias de resgate da subjetividade. Bertoleza, a mulher duplamente subalterna, encontra sua voz na violência motivada pelo trágico.

O cortiço revela constantemente a fabricação de Bertoleza pelo contexto colonial e, mais especificamente, pelo “colonizador” João Romão. É muito evidente o desejo de apropriação do sujeito colonial. Bertoleza, apesar de ser escrava foragida, caracteriza-se como “crioula trintona e que trabalhava forte. Sua quitanda era a mais bem afreguesada do bairro, ainda pagava ao seu dono vinte mil réis por mês e apesar disso, tinha o necessário para a alforria” (Azevedo, 1996, p. 19). A teleologia de Bertoleza através do trabalho e sucesso é característica que motiva o desejo de João Romão de possuí-la.

Um dia, o homem de Bertoleza depois de correr meia légua, puxando uma carga superior às suas forças, caiu morto na rua. O vendeiro dono do cortiço mostrou grande interesse por essa desgraça e fez-se participante direto dos sofrimentos com tanto empenho que a boa mulher escolheu-o para confidente das suas desventuras” (Azevedo, 1996, p. 19).

Seguindo a condição de ingenuidade de Caliban diante da supremacia e da “bondade” de Próspero, Bertoleza inicia um processo de confiança no

“colonizador” e chega até a pedir-lhe “que guardasse as economias dela”, de modo que ele “tornou-se o caixa, o procurador e o conselheiro da crioula” (Azevedo, 1996, p. 19). A principal estratégia de dominação é fazê-la acreditar que somente nele poderia confiar. O resultado aparece logo em seguida, quando o português João Romão toma conta de tudo o que ela produz, até mesmo dos “vinte mil réis mensais”. Com a absoluta auto-entrega de Bertoleza ao “colonizador”, não só ela não mais resolve nada sozinha, mas, em pouco tempo, “estavam amigados” (Azevedo, 1996, p. 20). O desejo do “colonizador” se completa através da realização do desejo sexual como metonímico a uma atitude de posse, no caso de João Romão, e de entrega, no caso do sujeito colonial. Essa cooptação vem ao encontro do desejo sexual e classista de Bertoleza. “Ela concordou de braços abertos, feliz em meter-se com um português, porque ela, como toda cafuza, não queria sujeitar-se a negros e procurava instintivamente um homem de raça superior à sua” (Azevedo, 1996, p. 20). Bertoleza afasta-se repulsivamente do negro e concretiza seu desejo, narcisistamente interpretado por Fanon como um obstáculo, para a pessoa de pele negra, à aceitação do esquema epidérmico. “[O negro tem dificuldade em] superar seu sentimento de diminuição, expulsar de sua vida o caráter compulsivo que o aparenta tanto ao comportamento do fóbico. O negro tem uma exacerbação afetiva, uma raiva de se sentir pequeno, uma incapacidade para toda comunhão humana que o confinam numa insularidade intolerável” (Fanon, 1952, p. 40).

A hierarquização do sujeito colonial torna-se mais profunda quando Bertoleza recebe a falsa carta de liberdade.

Tudo era obra do próprio João Romão que nem mesmo o selo entendeu de pespegar-lhe em cima, para dar à burla maior formalidade e por representar despesa, o esperto aproveitara uma estampilha já servida. O antigo dono de Bertoleza não teve sequer conhecimento do fato; o que lhe constou é que sua escrava havia fugido para Bahia depois da morte de seu homem (Azevedo, 1996, p. 20).

Essa dupla colonização não difere em nada daquela que havia deixado, ou seja, a escravidão e o regime colonial impostos, a não ser pelo fato de agora viver sob um regime de base movediça, negando sua identidade e sua cultura para enaltecer e viver a cultura do português. Por outro lado, o “colonizador”, aliando o saber e o poder, após atingir seu objetivo, qual Próspero, procura meios para livrar-se dela. “Como poderia se desfazer do demônio da crioula? O que fazer com aquela peste? E se a matasse? Como poderia despachá-la sem deixar sinais? Envenenando-a? Dariam logo pela falta da crioula?” (Azevedo, 1996, p. 169). Como não vê meios de se livrar da

escrava, João Romão sarcasticamente decide procurar por seu antigo dono, pois já “não queria mais ficar com o que não lhe pertencia” (Azevedo, 1996, p. 191).

Neste contexto, compara-se o sujeito colonial Bertoleza à colônia que é explorada e manipulada, vista como objeto para enriquecer e servir a uma cultura que se tinha por superior, no caso, a européia, representada por João Romão. É a estratégia que Próspero usa quando, apropriando-se do saber de Caliban e esgotando sua informação sobre a ilha, fabrica o estereótipo sexual do nativo devasso para constituí-lo escravo. João Romão se desfaz dela como de um objeto. Na liberdade, Bertoleza vive como agente; o “colonizador” a transforma numa subalterna sem voz.

A resistência

Na teoria pós-colonial, a resistência não se limita a atitudes violentas, mas verifica-se em estratégias carnavalescas, na paródia, na mímica e na cortesia dissimulada (Bonnici, 2005). Em primeiro lugar, Bertoleza mostra sua resistência quando percebe que está deixando de ser amante de João Romão e se tornando apenas uma escrava, pois ele não mais se interessa por ela sexualmente, e sim, apenas pelos seus serviços. Bertoleza repara que já não há cumplicidade entre os dois, ou seja, não há mais relação de marido e esposa, mas sim, de patrão e empregada/escrava.

Bertoleza bem que compreendia tudo isso e estranhava a transformação de João Romão, ele ultimamente mal se chegava pra ela, e quando fazia, era com tal repugnância. [...] A desgraçada muitas vezes sentia-lhe o cheiro de outras mulheres e chorava [...] escondia de todos envergonhada de si própria [...] Pouco a pouco deixava totalmente de ser amante do vendeiro para ficar sendo só uma escrava. Porém, fizera-se áspere, desconfiada e carrancuda” (Azevedo, 1996, p. 155).

A aspereza e a desconfiança com que Bertoleza, o sujeito colonial, trata João Romão, o “colonizador”, já são por si uma resistência à perda da agência. A recuperação da voz, caracterizada pela raiva e pela indignação, é mais patente.

Você está muito enganado, seu João [...] Sou negra sim, mas tenho os meus sentimentos, quem me comeu a carne, tem de roer os ossos! Então há de uma criatura ver entrar ano e sair ano a puxar pelo corpo todo santo dia que Deus manda ao mundo, desde a manhãzinha até pelas tantas da noite, pra depois ser jogada no meio da rua? Não há de ser assim não! Preciso de descanso! Pra isso mourejei junto de você enquanto Deus nosso senhor me deu força e saúde e agora quero desfrutar o que nós dois ganhamos juntos! Quero minha parte! Quero meu regalo, assim como você quer o seu. Quando você precisou de mim não lhe ficava mal se servir do meu corpo e agora então não presto mais!

Não é assim não” (Azevedo, 1996, p. 173-174).

A partir desse momento Bertoleza assume sua condição de sujeito, mostrando que tem direito a parte daquilo que ajudou o português a ganhar. Mostra principalmente que o que é dele é dela também; põe-se em um patamar de igualdade com João Romão, atitude que simboliza sua subjetividade, sua resistência e o resgate da sua identidade. Todavia, diante de tanta violência, seria insuficiente uma resistência caracterizada pela paródia, pela cortesia dissimulada ou a mímica. Diante do antigo dono, que, instigado por João Romão, apareceu para levá-la ao cativeiro, Bertoleza resiste à possibilidade de passar da dupla escravidão atual à escravidão antiga.

Bertoleza viu parar defronte dela aquele grupo sinistro, reconheceu logo o filho mais velho do deus primitivo senhor [...] Seu primeiro impulso foi fugir. Mal, porém circunvagou os olhos em torno de si, o senhor adiantou-se dela e segurou-lhe pelo ombro.

- É escrava minha! Disse o antigo dono.

A negra imóvel cercada de escamas e tripas de peixe, com uma das mãos espalmadas no chão e a outra segurando a faca de cozinha olhou aterrada para eles sem pestanejar. Os policiais vendo que ela não se despachava, desembainharam os sabres. Bertoleza então, erguendo-se com ímpeto, recuou de um salto e, antes que alguém conseguisse alcançá-la já de só golpe certo e fundo rasgara seu próprio ventre lado a lado, caindo à frente uma lameira de sangue (Azevedo, 1996, p. 183).

Concede-se que a solução de Bertoleza para resgatar a voz e sua subjetividade é ambígua. O escravo Oroonoko, no romance homônimo de Aphra Behn, publicado em 1688, e Okonkwo, em *Things Fall Apart* (1958), de Chinua Achebe, tomam a mesma atitude e confirmam a presença do trágico no sujeito colonial, o qual, vendo aniquilados todos os seus esforços, prefere a morte à objetificação e à perda de autonomia.

Quando a hierarquização, a arrogância e a superioridade européia interpelam o sujeito pós-colonial, frequentemente este não tem muito a fazer diante de sua fundamental opção de recuperar a subjetividade perdida na colonização. Por outro lado, o autor revela a persistência do colonizador em perpetuar a dominação e a ideologia imperial mesmo quando o poder político não está mais nas mãos da metrópole. A resistência, em todas as formas, dá ao sujeito pós-colonial a percepção crítica da sua condição e o meio para recuperar a subjetividade.

Pai contra Mãe: o comprador na economia pós-colonial

Muito mais distante da data da independência do Brasil e mais próximo ao movimento antropofágico da cultura brasileira miticamente celebrada em 1922, Machado de Assis (1839-1908) se caracteriza como

um dos escritores que mais lutaram pela conscientização nacional, e afirmou o fato de a literatura brasileira ser livre do eurocentrismo em geral e do centro imperial em especial. É a terceira etapa da emergência e do desenvolvimento das literaturas pós-coloniais (Ashcroft, 1991), a qual envolve uma gama de textos a partir de certo grau de diferenciação até uma total ruptura com os padrões eurocêtricos. Essa última modalidade depende da ab-rogação do poder restritivo (a qual aconteceu na independência) e da apropriação do discurso para fins diferentes daqueles pelos quais outrora fora usado. Semelhantemente aos eventos posteriores à publicação das obras literárias pós-coloniais, por exemplo, da Nigéria, a agência e a autonomia do discurso machadiano, caracterizado pela ironia, sutileza e percepção da realidade brasileira, já denunciam a ruptura com a literatura metropolitana e com a afirmação de novas concepções em linguagem e estilo literário.

O conto “Pai contra Mãe” faz parte da coletânea *Relíquias da Casa Velha*, publicada em 1906, dois anos antes da morte do autor. O volume vem antecedido de “Advertência”, onde Machado explica ser “casa” a denominação por ele atribuída à sua vida, sendo, pois, “velha”, uma vez que na data de sua publicação o autor já contava sessenta e sete anos de idade, enquanto as relíquias são objetos que representam momentos significativos do passado. Fazem parte da obra um poema – “A Carolina”, dedicado à sua esposa – e vinte contos, sendo o segundo o conto sob análise. Em “Pai contra Mãe”, Machado de Assis retrata de forma verossímil a sociedade em que viveu e analisa os valores sociais da época, posicionando-se como um crítico implacável da inautenticidade ou das “máscaras” dos valores da classe dominante, que se erigia a partir do trabalho escravo e da subserviência ao capitalismo europeu. O conto é uma reflexão sobre a existência e os modos de funcionamento da escravidão (Toller, 1994).

É notória a construção hierárquica, baseada no binarismo, que a colonização européia introduz e perpetua nas sociedades pós-coloniais. A hierarquia informa até a sociedade constituída por sujeitos coloniais. No conto machadiano as classes são hierarquizadas, com violência não apenas entre patrões e pobres, aristocracia e gente miúda, mas também entre os que nada possuíam (Macedo, 2005; Süsskind, 1993). Cândido Neves, sem profissão e paupérrimo, constitui-se oficial de pegar escravos fugitivos na cidade de Rio de Janeiro pelos anos de 1850. Embora não conste a etnia à qual pertence, parece que ele e sua esposa Clara são mulatos, porquanto fazem piadas com os próprios nomes, os quais indicam brancura e, portanto, metonimicamente os caracterizam como dominantes, embora de fato

não o sejam. O mulato, cujos ancestrais são negros, ironicamente assume a tarefa de “pôr ordem à desordem”, ou seja, de pegar à força os negros que fogem de seus padrões.

Em rigor, o *comprador*, um termo usado na Teoria Pós-colonial, é o atravessador entre o comerciante estrangeiro e o mercado dos produtos coloniais. Refere-se àqueles sujeitos coloniais situados em posições privilegiadas constituídas pelos monopólios estrangeiros, que têm especial interesse na manutenção do sistema colonial. Às vezes, refere-se a toda uma gama de sujeitos coloniais (intelectuais, artistas e outros) “comprados” pelos colonizadores. No conto “Pai contra Mãe” se vê o drama de Cândido Neves, para quem, diante de sua inaptidão em outros ofícios e de instabilidade nos empregos, a escravidão é um meio de sobrevivência física dele, de sua esposa e de seu filho recém-nascido. Constitui-se, portanto, uma hierarquia entre o homem paupérrimo (Cândido) e o escravo fugitivo, em especial a mulata Arminda, que está grávida. Fabricado pelo colonialismo e pelo próprio sistema escravo e escondendo da sociedade uma pobreza tão premente que a recompensa do patrão da escrava fugitiva o tiraria da miséria e não o constrangeria a levar o filho à roda dos enfeitados, assume posições de cortesia, educação, de dar ordens, como se fosse “o dono da escrava”. Ademais, quando encontra a escrava fugitiva, torna-se, paradoxalmente, o dominador, e nenhuma súplica da dominada é suficientemente forte para desviá-lo da execução da tarefa de colocar a escrava nas mãos do dono. Os cem mil-réis que recebe lhe devolvem o filho, o pagamento das contas e o alívio temporário da miséria.

Percebe-se ainda que ninguém, numa sociedade inscrita pelo colonialismo, escapa totalmente dos efeitos do poder colonial. Não apenas Cândido, mas também o farmacêutico (o informante do paradeiro da mulata escrava), a esposa Clara e a tia Mônica (assíduas trabalhadoras e, portanto, metonimicamente sujeitos pertencentes ao sistema capitalista, as quais o instigavam a executar as capturas), os vizinhos (que olham silenciosamente e nada fazem para impedir a captura de Arminda) são igualmente compradores, da classe pobre, como ele, mas em condição dominante e hierarquizante. Por um lado, a resistência dessa classe dos pobres contra a escravidão é negativa, ou seja, nenhuma reação é empreendida para impedir Cândido de entregar a escrava grávida ao dono; por outro, a resistência é positivamente nula, ou seja, o dominador é incentivado a executar essa tarefa por absoluta necessidade da luta pela sobrevivência física.

Sobressai, não obstante, a resistência da mulata Arminda. Essa resistência, proporcional à sua crescente percepção da impossibilidade de fugir das mãos do “dominador”, segue esta ordem: os gritos, a voz alta, as súplicas pelo amor de Deus, a informação

de que está grávida, a luta, o arrasto pelo chão, a notícia da crueldade do dono, mais arrastos, fincar de pés e súplicas. A resistência culmina no aborto de Arminda na porta da casa do dono. “Arminda caiu no corredor. [...] O fruto de algum tempo entrou sem vida neste mundo, entre os gemidos da mãe e os gestos de desespero do dono. [...] Cândido Neves viu todo esse espetáculo [e foi embora] sem querer conhecer as conseqüências do desastre” (Assis, 1998, p. 16). No contexto da ironia do narrador, Cândido Neves, “chegando em casa, abraçou o filho com a mesma fúria com que pegara a escrava, fúria diversa, fúria de amor, enquanto pensava consigo mesmo: ‘nem todas as crianças vingam’” (Assis, 1998, p. 16).

Embora involuntário, o aborto, mais do que resultado de uma violência contra o sujeito colonial, torna-se uma forma de violência do sujeito colonial contra a dominação, não apenas do mantenedor do sistema escravo, mas também daquele que o sustenta pela colaboração. Baseado em documentos de Bartolomeu de las Casas e do bispo Zumarraga, da Cidade do México, Todorov (1991) argumenta que a diminuição da natalidade foi uma forma de resistência dos índios mexicanos às atrocidades dos espanhóis. Parece que a resistência de Arminda à escravidão e à violência dominantes torna-se mais efetiva pelo aborto de sua criança do que pelos pontapés e súplicas da escrava. A recusa da escravidão abrange não somente o sujeito colonial, mas, de modo especial, o filho ainda não nascido. Corroborar esse argumento o fato de que, para os espectadores, o aborto causa mais espanto do que a violência de Cândido contra Arminda. Através da recusa de vir ao mundo com vida, a criança não nascida sustenta a voz de denúncia da mãe, que duplamente rejeita a escravidão e a colonização de seu corpo.

Resistência ou transformação

Os três textos acima analisados mostram que, apesar de ser um fator inerente à situação pós-colonial, a resistência não deixa de ser problemática em sua modalidade violenta. Trabalhando em hospitais psiquiátricos na Argélia durante a guerra colonial (1954-1962), o martinicano Fanon analisa a violência da colonização e as conseqüências psíquicas que esta deixa no sujeito colonial. Em sua reação, o negro ou o não-europeu, conforme Fanon (1952), assemelha-se ao neurótico obsessivo e tenta se vingar. Em *Os condenados da terra*, ele escreve que “em nível dos indivíduos, a violência é uma força que limpa” (Fanon, 1990, p. 74). Ademais, ele afirma: “O olhar que o colonizado dirige para a cidade do colonizador é um olhar de luxúria, um olhar de inveja. Sonhos de posse. Todos os modos de posse: sentar-se à mesa do colonizador, dormir na cama do colonizador, com a mulher dele, se possível” (Fanon, 1990, p. 30). Parece evidente que, se não fosse a

resistência através da violência, provavelmente a escravidão teria terminado muito mais tarde e muitas colônias na América, na Ásia e na África ainda estariam sob o regime colonial (Canêdo, 1985). A releitura da literatura pós-colonial mostra cenas de resistência a partir de *Os Lusíadas* e *A tempestade*, dos séculos 16 e 17, até os romances mais recentes, como *Higher Ground*, do caribenho Caryl Phillips, publicado em 1989, e *Purple Hibiscus*, da nigeriana Chimamanda Adiche, publicado em 2003.

Parece, não obstante, haver atualmente uma preferência pela transformação que fundamenta a resistência num nível mais sutil e que envolve “a apropriação de formas de representação e a entrada na rede discursiva da dominância cultural” (Ashcroft, 2001, p. 19). A apropriação da linguagem pela paródia, mímica e ironia parece ser mais adequada para desestabilizar o centrismo do colonizador em todos os sentidos e deslocar qualquer forma existente de logocentrismo e eurocentrismo. Nos romances do sul-africano Coetzee e do caribenho Phillips, por exemplo, a resistência se verifica na quebra da hegemonia discursiva e na insistência sobre os efeitos devastadores da escravidão e da colonização. Por outro lado, vários autores reclamam da insuficiência e da inocuidade dessa estratégia apenas discursiva diante da mutação que a hegemonia européia e estadunidense está assumindo quando permeia as relações humanas através da globalização da exclusão e da dependência (Robertson, 1999; Gentilli, 2000). Enquanto Ashcroft (2001) sugere a transformação, e não uma mera oposição, como a forma mais adequada para atingir a finalidade da resistência, Young (1999) rejeita a resistência como concebida nos estudos pós-coloniais, porque esta deixa de dar ênfase às possibilidades de movimentos ativos e intervencionistas que forcem a mudanças sociais, políticas, culturais e econômicas nos espaços pós-coloniais. É uma discussão que se iniciou recentemente e está sendo objeto de pesquisas e de análises nos principais romances pós-coloniais desta última década.

Referências

- ASHCROFT, B. *Postcolonial transformation*. London: Routledge, 2001.
- ASHCROFT, B. et al. *Key concepts in post-colonial studies*. London: Routledge, 1998.
- ASSIS, J.M. *Relíquias da casa velha*. Serra: Formar, 1998.
- AZEVEDO, A. *O cortiço*. São Paulo: Moderna, 1996.
- BHABHA, H. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- BHABHA, H. Of mimicry and men: the ambivalence of colonial discourse. *October*, Cambridge, v. 28, p. 125-133, 1984.
- BHABHA, H. Signs taken as wonders: questions of ambivalence and authority under the tree outside Delhi. May 1817. In: GATES, H.L. (Org.). *'Race', writing and difference*. Chicago: CUP, 1986. p. 163-184.
- BHABHA, H. Sly civility. *October*, Cambridge, v. 34, p. 71-80, 1985.
- BONNICI, T. Introdução ao estudo das literaturas pós-coloniais. *Mimesis*, Bauru, v. 19, n. 1, p. 7-23, 1998.
- BONNICI, T. *Conceitos-chave da teoria pós-colonial*. Maringá: Eduem, 2005.
- CANÊDO, L.B. *A descolonização da Ásia e da África*. São Paulo: Atual, 1985.
- FACCHINI, M.R.; NEVES, R.M.G. As reduções jesuíticas dos Guarani (1610-1768): uma utopia evangelizadora. In: SILVA, A.A. (Ed.). *História da evangelização na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1988. p. 30-41.
- FANON, F. *Peau noire masques blancs*. Paris: Seuil, 1952.
- FANON, F. *The wretched of the earth*. Harmondsworth: Penguin, 1990.
- GAMA, B. *O Uruguai*. Rio de Janeiro: Record, 1998.
- GENTILLI, P. *Globalização excludente: desigualdade, exclusão e democracia na nova ordem mundial*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- JANMOHAMMED, A. The economy of Manichean allegory: the function of racial difference in colonialist literature. *Crit. Inq.*, Chicago, v. 12, n. 1, p. 59-87, 1985.
- KING, M. *A mulher renascentista*. Lisboa: Editora Presença, 1991.
- MACEDO, J.M. *As vítimas-algozes: quadros da escravidão*. São Paulo: Zouk, 2005.
- PARRY, B. Problems in current theories of Colonial Discourse. In: ASHCROFT, B. et al. (Ed.). *The post-colonial studies reader*. London: Routledge, 1995. p. 36-44.
- ROBERTSON, R. *Globalização: teoria social e cultural global*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- SAID, E. *Orientalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- SOUZA, L.M.T.M. Identidade e subversão: o discurso crítico literário pós-colonial de Homi Bhabha. In: *IV Congresso da Abralic – Literatura e Diferença*, 1994a. p. 561-565.
- SOUZA, L.M.T.M. O discurso crítico literário como suplemento. *Crop*, v. 1, n. 1, p. 60-66, 1994b.
- SPIVAK, G.C. Can the subaltern speak? In: NELSON, C.; GROSSBERG, L. (Ed.). *Marxism and the interpretation of culture*. Basingstoke: Macmillan, p. 271-313, 1988.
- SÜSSEKIND, F. As vítimas-algozes e o imaginário do medo. In: *Papeis colados*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1993.
- TODOROV, T. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- TOLLER GOMES, H.G. *As marcas da escravidão*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1994.
- VAINFAS, R. *Dicionário do Brasil colonial 1500-1808*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.
- YOUNG, R.J.C. Ideologies of the postcolonial. *Interventions*, v. 1, n. 1, p. 4-8, 1999.

Received on May 02, 2005.

Accepted on November 22, 2005.