



FATHER NAPIER E A IMAGEM METONÍMICA DA ACULTURAÇÃO RELIGIOSA, EM *THE VENTRILOQUIST'S TALE* (1997), DE PAULINE MELVILLE

*Joyce Fernanda Duque Fonseca*¹, *Silvio Ruiz Paradiso*²

RESUMO: Neste trabalho fomentaremos uma análise a partir de um estudo que abarca os embates de domínio entre culturas variadas, especialmente em se tratando do encontro cultural entre o missionário cristão e o sujeito ameríndio e, dessa forma, refletir acerca da dialética entre o *Outro*/colonizador e *outro*/colonizado, sob a ótica da teoria pós-colonialista. Para tanto, a análise se debruçará sobre a narrativa contradiscursiva “*The Ventriloquist's Tale*” (1997) de Pauline Melville, autora guianense, conhecida, justamente, por conceder a voz ao nativo ameríndio, afirmando a sua subjetividade através da sua cultura, mitos e crenças. Iremos nos ater a construção do personagem Father Napier, a partir da sua relação com o *outro*/sujeito nativo, colonizado, retratando as consequências do processo de aculturação religiosa, decorrente do encontro cultural entre o colonizador ocidental cristão e o sujeito nativo, bem como a resposta do colonizado por meio da mitologia ameríndia. Para que a pesquisa possa cumprir sua proposta inicial e garantir a objetividade e validade da mesma, os métodos de procedimentos serão o histórico e o comparativo, enquanto o caráter será descritivo/analítico, pois, desta maneira, os fatos podem receber o tratamento adequado de análise. A partir da realização deste estudo, concluímos que apesar da ideologia ferrenha do religioso-colonizador Napier em converter todos os ameríndios a religião cristã, a cultura e crença nativa resistiu aos valores impostos pela lógica do imperialismo.

PALAVRAS-CHAVES: Pós-colonialismo; Religiosidade; Literatura Inglesa; Estudos Literários.

1 INTRODUÇÃO

Os aspectos religiosos vêm sendo amplamente discutidos nos estudos pós-coloniais, revelando questões pontuais sobre a colonização religiosa no espaço e mundo do invadido, e a literatura pós-colonial é, hoje em dia, um instrumento de crítica e denúncia da alteridade e ânsia do colonizador em hostilizar, demonizar e inferiorizar os aspectos religiosos do colonizado (PARADISO, 2014). E os missionários cristãos, os protagonistas desta abordagem.

Portador de valores da civilização e da história, [o religioso, missionário, jesuíta] cumpre uma missão: tem o grande mérito de iluminar as trevas infamantes do colonizado. Que esse papel lhe traga vantagens e respeito nada mais justo: a colonização é legítima, em todos os seus aspectos e consequências (MEMMI, 2007, pp. 111,112).

Assim sendo, a ideologia da cultura cristã é comumente relatada na literatura pós-colonial, haja vista que o cristianismo foi a grande arma de imposição cultural do homem branco sobre os demais povos no início da grande expansão europeia. Dessa forma, o projeto colonial fora subsidiado também pela religião cristã, afinal, é nesse embate entre culturas e crenças díspares, que os missionários cristãos se destacam como os únicos detentores de uma religião portadora da salvação para o *outro*/colonizado. Paradiso (2014, p. 232) revela que no imaginário cristão colonial, a conversão foi um dos fatores decisivos para consolidar as estratégias políticas coloniais e as conquistas territoriais, pois, os que professavam a conversão, os missionários, eram os primeiros “desbravadores” e colonos no espaço invadido.

Nos estudos pós-coloniais, o conceito de conversão religiosa está intimamente ligado ao termo aculturação, visto que esse processo acarreta o apagamento de uma cultura, neste caso a antiga, em detrimento de outra – a nova, implicando todo o sistema organizacional de povos que sofreram o infortúnio da colonização, ou seja, as crenças, os hábitos, a língua e os costumes são ameaçados e transformados em função da apropriação de uma cultura diferente da existente (PARADISO, 2014). É neste contexto que o fenômeno da aculturação religiosa, marcado pelo projeto imperialista do cristianismo em “civilizar o *outro*”, contribuiu para desconstruir ou anular a identidade cultural do *outro* - selvagem/primitivo/inculto.

De modo geral, essa “aculturação” que o homem branco promoveu em todas as partes do mundo durante a colonização, teve como figura emblemática os “jesuítas”, na qual foram os principais propaladores do discurso

¹ Acadêmica do Curso de Letras do Centro Universitário de Maringá – UNICESUMAR – Maringá, PR. Membro do grupo de Pesquisa DGP- CNPq – Literatura, pós-colonialismo e Estudos Culturais. Bolsista do PIBIC/CNPQ. E-mail: joyce.duque@gmail.com

² Orientador. Professor do Centro Universitário de Maringá – UNICESUMAR – Maringá, PR. Líder do grupo de Pesquisa DGP- CNPq – Literatura, pós-colonialismo e Estudos Culturais. E-mail: silvinhoparadiso@hotmail.com



hegemônico de controle e dominação do modo de pensar ocidental. Por conseguinte, esse discurso religioso culmina com a objetificação do sujeito nativo e, na maioria das vezes, resulta no aniquilamento de toda a sua herança cultural.

Todavia, Barzotto (2011) observa que na maioria dos embates culturais, pode-se perceber a presença das estratégias de resistência e de contra-ataque diante de forças imperialistas de controle e dominação, o que demonstra a luta constante pela manutenção e sobrevivência da cultura dos grupos tidos como subalternos, a saber: as tribos ameríndias. Essas estratégias do colonizado são denominadas na literatura pós-colonial como estética da resistência e, portanto, podem ser entendidas como formas de subverter o poder hierárquico do colonizador e suas ideologias (PARADISO, 2011). Logo, o revide, a paródia, a mímica, a civilidade dissimulada, representam um dos caminhos para a (re) construção da identidade do sujeito pós-colonial; em outras palavras, significam o alcance da agência e, dessa forma, o *outro*/colonizado recupera a sua voz e retorna a situação de sujeito (PARADISO, 2014).

Diante desses pressupostos, Bonnici (2009, p. 25) ressalta a importância das pesquisas em estudos pós-coloniais ao afirmar que “a teoria e crítica pós-colonial permite uma investigação abrangente das relações de poder em múltiplos contextos”, e o religioso um dos mais importantes neste sentido – o encontro colonial (PARADISO, 2006; 2011; PARADISO; BARZOTTO, 2007; 2008). Ademais, a análise literária pelo viés da teoria pós-colonialista, desempenha um papel imprescindível, no que diz respeito à propagação e ao reconhecimento das “vozes” que foram silenciadas e marginalizadas pelo poder e domínio do *Outro*/colonizador, sobretudo, pela sua hegemonia religiosa.

À vista disso, o foco do presente artigo dar-se-á na representação da cultura hegemônica por meio do religioso. Para tanto, este trabalho de cunho bibliográfico propõe, através da análise da belíssima obra *The Ventriloquist's Tale* (1997)³, da autora Pauline Melville, investigar, refletir e elucidar a construção do personagem Father Napier, a partir da sua relação com o *outro*/sujeito, colonizado e, dessa forma, retratar as consequências do processo de aculturação religiosa, decorrente do encontro cultural entre o colonizador ocidental cristão e o sujeito nativo ameríndio, bem como a resposta do colonizado por meio da mitologia ameríndia

2 MELVILLE E A OBRA *THE VENTRILOQUIST'S TALE*

A literatura pós-colonial resgata os resquícios apagados pela história, ao desvelar, através de narrativas, os problemas decorrentes dos embates de domínio entre culturas variadas e, assim, denuncia a condição de superioridade do europeu e de submissão do indivíduo nativo (BARZOTTO, 2011; PARADISO, 2014). O autor pós-colonial insere-se nesse contexto, como um novo historiador que luta contra as cicatrizes do colonialismo, e sua escrita literária, representa um documento que observa e revela a história e a sociedade, a partir da perspectiva do invadido.

Sob essa ótica, emerge a escritora Pauline Melville e sua principal obra *The Ventriloquist's Tale*. Pauline nasceu na Guiana em 1948, e assim como muitos escritores guianenses e caribenhos, mudou-se para Inglaterra onde atualmente vive e trabalha (BONNICI, 2009). Melville é uma autora de formação híbrida, e por ser filha de mãe inglesa e de pai guianense de raça mista, conhece, de maneira profícua, a realidade da América do Sul, principalmente da Guiana, já que passou grande parte de sua infância e adolescência neste país (BARZOTTO, 2011). A autora guianense publicou dois livros de contos, *Shape-shifter* (1990) e *The Migration of Ghosts* (1998), o romance *The Ventriloquist's Tale* (1997), (BONNICI, 2009) e o livro *Eating Air* (2009). O seu primeiro livro de contos, *Shape-Shifter* (1990), lhe rendeu os prêmios *Commonwealth Writers, Guardian Fiction* e o *Macmillan Silver Pen Award*, ao retratar a vida pós-colonial no Caribe (BARZOTTO, 2011).

Autores nascidos nas ex-colônias britânicas, ao lutar contra as cicatrizes do colonialismo, enaltecem, em suas escritas, a subjetificação e a autonomia dos povos que outrora estavam continuamente em contato com os colonizadores e seus métodos destrutivos (BONNICI, 2009). Assim, foi neste contexto de cunho denunciativo, crítico e reflexivo acerca da realidade culturalmente ameaçada de inúmeras tribos ameríndias, que Pauline Melville publicou o seu primeiro romance *The Ventriloquist's Tale* em 1997, onde recebeu por ele, o prêmio *Whitbread First Novel Award*, em 1997, e a indicação para *Orange Prize for Fiction* (1998) (BARZOTTO, 2011). Este romance foi traduzido para o português como *A história do ventríloquo* por Beth Vieira e publicado em 1999 pela Companhia das Letras (BARZOTTO, 2011).

A obra a pouco citada discorre sobre o pesadelo do colonialismo europeu e as suas consequências no século 20, vividos pela família McKinnon no Rupununi, interior da Guiana (BONNICI, 2009). Em geral, a narrativa em questão pertence ao que se pode chamar de discurso literário pós-colonial. Barzotto (2006) destaca que tal discurso se intensifica e ferve com o advento dos Estudos Culturais na Inglaterra dos anos 50 e, a partir de então, firma-se como instrumento de regaste de identidade, de crítica social e de manutenção de culturas.

³ O *corpus* literário selecionado para esse estudo dar-se-á na versão traduzida (*A História do Ventríloquo*), publicada em 1999, da obra original *The Ventriloquist's Tale* (1997), da escritora guianense Pauline Melville.



Em *The Ventriloquist's Tale*, Melville demonstra com maestria as marcas do encontro entre o colonizador europeu e o sujeito nativo ameríndio mediante um amor incestuoso entre irmão e irmã da família McKinnon. Na obra, há a representação da cultura hegemônica europeia por meio do aventureiro, do religioso e do intelectual, que por sua vez, está interligada ao grupo familiar de ameríndios da savana guianesa, envolto em seus costumes, folclores e mitos (BARZOTTO, 2006). A narrativa propriamente dita é contada de forma não cronológica, ou seja, narrada em *flashbacks* durante a época da colonização (BARZOTTO, 2011).

Nesta parte, os encontros culturais de maior importância são revelados minuciosamente, inclusive o personagem representante da Igreja Católica no período colonial, “Father Napier”, que é o foco de análise desta pesquisa. Napier é um jesuíta fixado em Georgetown, que inicia sua missão evangelizadora nas savanas, com a intenção de converter os ameríndios, das tribos macuxi, wai-wai e wapixiana, ao cristianismo (BARZOTTO, 2011). No entanto, Napier acaba pagando o preço pela sua ideologia eurocêntrica de catequização, logo, a tensão do choque entre as diferentes culturas percorre toda a diegese.

3 O ENCONTRO COLONIAL DOS DOIS MUNDOS: COLONIZADOR, O RELIGIOSO/Outro VERSUS COLONIZADO, O SUJEITO NATIVO/outro.

Ao analisar esse choque cultural entre o religioso e o nativo ameríndio, primeiramente, faz-se necessário compreender que a narrativa *The Ventriloquist's Tale* (doravante *TVT*) está fortemente ancorada na relação antagonônica: colonizador *versus* colonizado; o que significa dizer que as escritas de cunho pós-colonial evidenciam essa dialética, assim como o binarismo que essa relação de dominação e subordinação, consequentemente, produz: sujeito/objeto, civilizado/selvagem, cristão/pagão, feio/belo, bom/mau, etc.

Fanon (2005, p. 68) aborda que o mundo colonial é um “mundo compartimentado, maniqueísta, imóvel, mundo de estátuas: a estátua do general que fez a conquista, a estátua do engenheiro que construiu a ponte”. Logo, observa-se que a colonização se realiza a partir da existência dos dois mundos: de um lado o colonizador, o conquistador, o homem branco, cristão, patriarcal, belo, bom, civilizado; do outro, o colonizado, o conquistado, o homem negro, pecador, feio, mal, primitivo. Assim sendo, esses dois protagonistas são imanentes ao drama colonial, pois segundo Memmi (2007, p. 93), “a situação colonial fabrica colonialistas assim como fabrica colonizados”.

No espaço e mundo colonial, esse encontro – colonizador *versus* colonizado – gera uma série de conflitos que se originam no âmago das diferenças étnicas, sociais, políticas e culturais desses dois mundos. Por conseguinte, esses conflitos vêm à tona, quando o homem branco, europeu, ocidental invade a terra alheia e impõe ao colonizado a sua língua, seus valores, costumes, crenças e, sobretudo, o seu Deus cristão. E ao impor esse Deus, o colonizador, consecutivamente, coloca os ritos, dogmas, crenças e o Deus do colonizado à margem, ou seja, no polo negativo da hierarquia. E esse processo traumático, como afirma Paradiso (2014, p. 49), culmina com a aculturação, transculturação, demonização, salvação, conversão e até anulação do *outro*/colonizado.

Nesse contexto, é perceptível a observação de que o cristianismo e o processo colonizatório são como os dois lados de uma mesma moeda, pois como reitera Paradiso (2011, p. 01), “o cristianismo está intimamente ligado à colonização”, afinal, a supremacia europeia estava pautada também na hegemonia da religião cristã (PARADISO, 2014). Desta forma, percebe-se que o personagem Father Napier é significado, nas entrelinhas da narrativa *TVT*, como a imagem metonímica do império, do grupo opressor, da cultura hegemônica e, sobretudo, da aculturação promovida pela religião cristã.

3.1 FATHER NAPIER COMO A IMAGEM METONÍMICA DA ACULTURAÇÃO RELIGIOSA E A FABRICAÇÃO DO *outro* / NATIVO AMERÍNDIO.

O romance *TVT* está dividido em três partes: o prólogo, a história propriamente dita, narrada em *flashback*, e o epílogo. Neste sentido, a segunda parte da obra, revela um dos personagens mais emblemáticos da narrativa, o Father Napier, que é um jesuíta que fora enviado à cidade de Georgetown, com o propósito de evangelizar as regiões mais remotas do império, as savanas. Como representante da Igreja Universal, Napier estava na Costa Selvagem [Guiana] para servir ao Senhor, ao seu Deus. É mister salientar que a nomenclatura “Costa Selvagem”, a qual era utilizada pelos jesuítas para fazer referência a Guiana, evoca a ideia eurocêntrica de primitivismo e não civilidade. Considerando esta premissa, Bonnici (2012, p. 84) afirma que “o espaço colonial nasce para o mundo, ou seja, é forçado a existir como parte do mundo essencialmente construído pelo eurocentrismo”. Destarte, isso demonstra uma das formas de como o *Outro*/colonizador coloca o *outro*/colonizado à margem da hierarquia.

Em *TVT*, a chegada de Napier e do bispo num lugar chamado Zariwa, despertou ao mesmo tempo a curiosidade das crianças indígenas e olhares de desaprovação, principalmente, de Alexander McKinnon, um típico europeu que adotou a condição de nativo. McKinnon não tem religião alguma, e imediatamente, se intitula como livre-pensador. Nesse ponto, pode-se dizer que McKinnon ao manifestar uma certa indiferença religiosa, talvez já conhecia a real e profunda intenção de Father Napier, que era de anunciar o “Deus verdadeiro” e, consequentemente, converter ao cristianismo as tribos macuxi, wai-wai e waipixiana.



Num primeiro momento, Napier reconhece que o sucesso de sua missão, dependia de McKinnon, já que ele passara uma boa parte de sua vida entre os índios das savanas. Assim sendo, McKinnon representa ao padre uma via de acesso para se infiltrar nas tribos e concretizar a sua ideia neurótica de levar a “salvação” aos indígenas. Embora McKinnon tentara dissuadir Napier a desistir da missão, em poucas semanas o religioso alcança avanço em seu propósito, elevando uma igreja em Zariwa, cujo nome muda para Santo Inácio. Aqui fica claro a lógica de fabricação do *outro*. Paradiso (2014, p. 103) desvela proficuamente essa lógica: “terra sagrada [administrada pelos curandeiros nativos] -> dessacralização [invasão do colonizador] -> ressacralização [missionários cristãos] -> terra agora colônia”.

Logo, a fabricação do *outro* é a maneira através do qual o *Outro*/colonizador cria seus sujeitos colonizados (*outros*), dominando-os e excluindo-os (BONNICI, 2012). Dentro dos estudos pós-coloniais, essa reconstrução do mundo geográfico nativo constitui um modo de fabricação do *outro*, e esse processo recebe o nome de *worlding*, que significa justamente essa apropriação que o colonizador faz do território do colonizado (PARADISO, 2014). O termo pós-colonial *worlding* deriva da filosofia de Heidegger, e como diria Bonnici (2005, p. 56) é a “inscrição do discurso imperial sobre o espaço do colonizado”.

Como se pode ver, a presença de Napier causa, instantaneamente, uma profunda mudança na comunidade indígena, tendo em vista que ele não somente renomeia os lugares por onde instala uma missão, mas também rebatiza as crianças ameríndias com nomes cristãos. E uma dessas crianças, Napier chamava de Inacinho. Através de Inacinho, o padre encontrou uma forma de compreender os mitos e lendas locais e, paulatinamente, vai introduzindo no cotidiano dos nativos os dogmas e a moral cristãos em detrimento dos costumes e crenças indígenas. “Qual um câncer imitando o funcionamento da célula na qual se acha instalado, o padre Napier aos poucos foi apresentando aos índios a ideia de seu próprio pai todo poderoso [...] Nada era capaz de detê-lo” (MELVILLE, 1999, p. 138). Usando a expressão “Qual um câncer”, o narrador compara metaforicamente o religioso cristão ao mecanismo fisiopatológico de uma doença cancerosa, a qual age reproduzindo o funcionamento normal de uma célula, a fim de destruí-la. Tal como um câncer, o padre se infiltra no seio das tribos ameríndias, depreendendo os seus costumes, línguas, mitos e crenças na tentativa de impedir e/ou destruir as manifestações religiosas do *outro*/colonizado/nativo.

Posteriormente, as marcas da cristianização são evidentes na narrativa *TVT*: conversão, batismo, comunhão, crisma, casamento, missas, enfim, e a batina negra de Napier tornou-se comumente vista nas savanas.

Desde o início de seu ministério, empreendeu uma série de árduas jornadas, concentrando-se primeiro nos macuxis das savanas do norte, construindo igrejas, convertendo aldeias inteiras de uma só vez e fundando novas missões. Começava com as crianças, levando-as a brincar e cantar hinos. Depois progredia até os adultos (MELVILLE, 1999, p. 138).

Nessa passagem, observa-se os efeitos nefastos promovidos pelos missionários cristãos no espaço e mundo colonial ao persistirem na absoluta veracidade de sua cultura eurocêntrica e cristã. E a aculturação é um dos mais devastadores neste sentido, pois segundo Paradiso e Barzotto (2010,) o fenômeno da aculturação implica a perda da própria identidade do *outro*/colonizado para adquirir a do *Outro*/colonizador. Os autores prosseguem dizendo que esse fenômeno é um efeito colateral decorrente da zona de contato, espaço onde há o choque entre diferentes etnias e culturas.

Diante desta realidade (pós) colonial, Fannon (2005, p. 59) adverte que “uma Igreja nas colônias é uma Igreja de brancos, um Igreja de estranhos. Ela não chama o homem colonizado para o caminho de Deus, mas para o caminho do branco, o caminho do senhor, o caminho do opressor”. Evidentemente, pode-se dizer que o cristianismo estava a serviço do *Outro*/colonizador/homem branco, sendo propalado pelos religiosos cristãos para, sobretudo, mascarar o “cruel estupro territorial dos conquistadores” (PARADISO, 2014, p. 103). Logo, é inegável o fato de que o narrador apresenta Father Napier como a personificação do sistema eurocêntrico de valores, pois a imposição da doutrina cristã no espaço colonial como modelo de fé a ser seguido, lança a margem os costumes religiosos e crenças indígenas.

3.2 A APROPRIAÇÃO DA LÍNGUA DO *Outro*/COLONIZADO COMO SÍMBOLO DA ALTERIDADE COLONIAL.

No âmbito (pós) colonial, como postula Bonnici (2012, p. 122), “a linguagem e a cultura nativa são deslocadas e relegadas ao plano da alteridade”. Neste sentido, sabe-se que a utilização da língua indígena pelos jesuítas se baseava numa estratégia cristã para subverter, objetificar, dominar e outremizar o sujeito colonizado, afinal, falar a língua indígena era uma maneira de viabilizar a missão catequizadora e, conseqüentemente, o processo de colonização. Segundo Nagel (2009), o domínio do vocabulário indígena representa uma condição mínima necessária para promover a interação dos jesuítas com os índios e alcançar, didaticamente, as modificações nas relações sociais. Como exemplo, pode-se citar o sacerdote jesuíta espanhol José de Anchieta, a qual teve que aprender a língua tupi e a mitologia indígena para se aproximar dos índios e, assim, pregar o



evangelho cristão. Portanto, observa-se que a própria língua nativa fora utilizada pelos jesuítas com o propósito de transformar e/ou aniquilar os costumes e crenças indígenas, o que pressupõe a legitimação de uma nova religião - a cristã - e a inferioridade da religião indígena diante da fé católica.

Na narrativa de Pauline Melville, a aprendizagem da língua nativa parece significar para o sacerdote-colonizador Napier uma única e específica finalidade: encaminhar os nativos para a palavra do verdadeiro Deus. Afinal, como assevera Nagel (2009, p. 195):

Aos jesuítas, cabe transformar sujeitos sem lei, sem rei e sem fé em indivíduos capazes de internalizar valores cívicos, apresentar obediência civil e demonstrar princípios religiosos que tornem a justiça positiva dos homens mais fácil de ser cumprida.

O trecho a seguir, sintetiza bem a significação da língua nativa para um missionário cristão, já que a conversão só poderia acontecer por intermédio desta língua.

Dois vaqueiros começaram a discutir em uapixana se deviam ou não ir atrás da onça que mordera a cabeça de uma bezerra. Padre Napier não entendia uma palavra do que estava sendo dito. Ele fez uma anotação mental para aprender a língua, se quisesse obter algum progresso na conversão daquela gente (MELVILLE, 1999, p. 109).

Por conseguinte, verifica-se que ao assimilar e/ou conhecer os aspectos culturais do *outro*/colonizado, a fim de que se possa veicular os pressupostos da religião cristã, o missionário pode discursivamente relacionar os modelos de fé, crença e Deus verdadeiro *versus* fé, crença e deus falso (PARADISO, 2014). Em outras palavras, a assimilação da língua nativa pode ser um signo de alteridade colonial que irrompe no momento que Napier utiliza a língua nativa para inferiorizar e outremizar as práticas não cristãs. Por esta razão, pode-se afirmar que é por meio da apropriação da língua indígena que o religioso propaga um discurso que reafirma a alteridade, a intolerância, o preconceito frente às representações do *outro*/colonizado.

Barzotto (2011) assinala que a alteridade do sujeito (pós) colonial decorre, primeiramente, da própria invasão do colonizador no espaço colonial e, consecutivamente, pela introdução do discurso maniqueísta que define o *outro* como inferior. Desta forma, nas entrelinhas da narrativa *TVT*, é possível notar o olhar panóptico que os jesuítas lançam sobre os vocábulos pertencentes às línguas ameríndias, olhar este que reafirma categoricamente a superioridade cultural, religiosa, étnica e intelectual dos países colonizadores perante às nações colonizadas. Isso pode ser constatado no excerto abaixo:

Deitado de cenho franzido em sua rede, Napier estava preocupado com as dificuldades de ensinar o evangelho naquelas línguas. Os jesuítas já o haviam avisado do problema. “Essa gente pensa inteiramente no concreto. Você vai ter dificuldades de pregar o evangelho cristão em línguas que não têm uma palavra para pecado, virtude, misericórdia, bondade, verdade, alegria, por favor, obrigado ou desculpe. Os uapixanas não têm nem mesmo uma palavra para amigo” (MELVILLE, 1999, p. 169).

Percebe-se claramente que no imaginário cristão colonial, a língua nativa está supostamente vinculada à margem, pois é tida como diferente e, portanto, inferior, já que não possui o léxico necessário para perpetuar os valores cristãos e bíblicos. Basicamente, isso compõe uma das inúmeras formas do *Outro*/colonizador validar a alteridade e a ideia de inferioridade no espaço e mundo colonial.

4 O REVIDE E A (RE) CONSTRUÇÃO DO NATIVO AMERÍNDIO EM SUJEITO.

O embate cultural e religioso contribuiu, de fato, para o aniquilamento cultural e objetivação do *outro*. No entanto, esse mesmo embate, engendrado pela relação dominador *versus* dominado, fez emergir a resposta do colonizado, o revide, o contra-ataque, a fim de subverter e inverter o discurso do opressor e/ou colonizador. Assim, o colonizado retoma a posição de sujeito novamente, resgando a sua autonomia e identidade através do seu conjunto de crenças, mitos e rituais, ou seja, da sua fé (PARADISO, 2014).

O romance *TVT*, parece ser capaz de retratar a colonização de uma maneira que transcende a dialética comum – o colonizador e o colonizado. Em outras palavras, Melville além de enfatizar as marcas desse encontro colonial, é capaz de dar voz ao ameríndio, demonstrando com maestria a autonomia que ainda existe na cultura, mitologia e sistemas organizacionais dos ameríndios (BONNICI, 2009).

Neste sentido, observa-se que a autora Melville utilizou uma das estratégias de descolonização ao enaltecer as crenças, os hábitos, a língua e os costumes das tribos ameríndias. Bonnici (2005, p. 21) observa que



a descolonização é mais sólida nas colônias de invasores do que nas colônias de povoadores, sendo implementada através da revalorização da cultura indígena e língua nativa e adoção de uma identidade local. De acordo com o autor supracitado, “a descolonização não é apenas a luta pela independência política mas, de modo especial, é o desmantelamento de todas as formas coloniais de poder e controle”.

Por conseguinte, pode-se afirmar que a literatura pós-colonial é um dos caminhos para compreender a lógica do imperialismo e, desta forma, recuperar a história daquele cuja voz fora silenciada por séculos pela política de dominação e subserviência.

4.1 A LIBERTAÇÃO DAS AMARRAS COLONIAIS POR MEIO DA MITOLOGIA AMERÍNDIA.

A obra *The Ventriloquist's Tale* (1999), como já foi pontuado anteriormente, desvela não apenas o pesadelo do colonialismo europeu, mas demonstra proficuamente que o *outro*/colonizado nem sempre age passivamente dentro do processo de colonização (BONNICI, 2009), haja vista que ele também encontrou formas para resgatar e manter a sua identidade e tradição ameríndia. Assim sendo, a mitologia ameríndia representa uma estratégia do sujeito nativo para afirmar a sua subjetividade, ou seja, é o revide realizado pelo *outro*/colonizado para, então, reverter e/ou abalar o esquema dominador e retomar o controle da sua própria história.

Durante toda a diegese de *TVT*, a força das crenças, mitos e lendas indígenas acaba superando a ânsia do religioso Napier em converter todos os indígenas ao catolicismo. Embora o sacerdote-colonizador Napier fez com que muitos nativos se convertessem ao cristianismo, a tradição e cultura ameríndia continua inalterada. O episódio em que Napier utiliza a música como estratégia facilitadora de catequização, retrata muito bem a visão que os ameríndios tinham a respeito do jesuíta:

Embalado pela idéia de estar introduzindo os clássicos àquela gente e convencido de que o silêncio atônito era prova do quão comovidos estavam todos com a música, o padre sentiu os olhos lacrimejarem. Todos os demais na sala, exceto McKinnon, que estava apenas se divertindo, olhavam com uma espécie de horror o padre se transformar num barulhento grilo gigante da savana, ali bem à vista de todos (MELVILLE, 1999, p. 112).

No trecho acima, pode-se perceber que o padre acredita piamente que o silêncio dos indígenas significa a comoção deles diante de Mozart. Entretanto, é um sinal claro de lacuna metonímica, pois a intenção do padre ao tocar Mozart é catequizar, porém os ameríndios não compreendem o seu real propósito e tal atitude passa a ser ridicularizada pelos nativos por um longo tempo (BARZOTTO, 2011). Ademais, esse fato evidencia a resposta do *outro*/colonizado - através da mitologia ameríndia - a tentativa do padre em inserir os valores e dogmas cristãos dentro da aldeia uapixana, já que segundo as crenças indígenas “o humano pode transformar-se em qualquer animal” (ROCHA, 2012, p. 95).

Outro ponto de suma importância na narrativa, e talvez o mais relevante no que se refere ao resgate da subjetividade pelo colonizado, é o incesto entre Danny e Beatrice, filhos de Alexander McKinnon, que a partir de então, ocorre uma série de eventos que vão enfatizar o embate colonizador *versus* colonizado. Apesar do incesto ser um fato comum entre os ameríndios, McKinnon incumbe o padre Napier de encontrar seus filhos, já que eles fugiram juntos e estavam vivendo como marido e mulher. E para a religião católica, o incesto é considerado um “pecado mortal”. Após uma longa e árdua jornada, Napier localiza o casal incestuoso, e logo providencia o casamento de Danny com a brasileira Silvana. Depois do casamento, Beatrice extremamente tomada pela raiva, pedi a Koko Lupi – a xamã da tribo - “alguma coisa que faça o padre morrer” (MELVILLE, 1999, p. 216). A sacerdotisa da aldeia, Koko, manifestara também a sua insatisfação em relação a presença do religioso europeu nas tribos, pois o mesmo estaria contaminando a cultura ameríndia ao impor a sua fé e o seu Deus.

Eu também não gosto desse homem. Ele tenta expulsar o sol do céu. Ele e aquele seu deus morto num pau. Ele acha que pode ficar entre o sol e a lua. Dê-lhe isto [grãos de feijões envenenados] e deixe o resto por conta do sol. O sol vai acabar com ele (MELVILLE, 1999, p. 217).

Na mitologia ameríndia, o incesto está intimamente ligado ao fenômeno do eclipse, cuja significação é o irmão fugindo com a irmã, nas figuras do sol e da lua (BARZOTTO, 2011). Ao impedir o encontro do sol com a lua, que metaforicamente representa o amor incestuoso de Danny e Beatrice, Napier está de certo modo, afirmando a superioridade da religião católica perante os mitos e crenças nativas. Desta forma, os feijões envenenados simbolizam a arma que pode amenizar e/ou proteger a tribo da invasão e/ou “contaminação” pela cultura, ideologia e fé do homem branco. Em outras palavras, os grãos envenenados delatam a negação da alteridade colonial e, consecutivamente, a afirmação da identidade ameríndia, sendo, portanto, o alcance da agência e o retorno ao papel de sujeito. Segundo Bonnici (2005, p. 13), “a agência é a capacidade de agir de modo autônomo, determinado pela construção da identidade”. Ainda de acordo com o autor supracitado, na teoria e crítica pós-colonial, agência está inter-relacionada à subjetividade, na qual se define pela capacidade do sujeito pós-colonial



de lutar contra o poder hierárquico do colonizador. Em síntese, observa-se que Beatrice e a feiticeira Koko Lupi se posicionam como sujeito e não como objeto diante do discurso imperial.

Retomando a situação do religioso Napier, justamente no auge do sucesso de sua missão evangelizadora, ele acaba sendo derrotado pelos feijões envenenados que Beatrice conseguiu com a feiticeira Koko Lupi. Assim sendo, Napier completamente enlouquecido, incendia cada igreja que construiu no decorrer dos anos. Por conseguinte, pode-se dizer que a deterioração mental do padre faz alusão à força da cultura e mitologia ameríndia sobre o modo de pensar ocidental.

Nos últimos dias de Napier nas savanas, ele passa a ser totalmente ignorado e desprezado pelos sujeitos nativos, que por sua vez, percebem o seu fim. Alguns dias depois, o sacerdote é enviado à Inglaterra para sempre, onde acaba falecendo num asilo. Depois da partida de Napier, o Rupununi – savanas no sul da Guiana – ficou sem um sacerdote católico por um longo tempo. Todavia, como observa Bonnici (2009, p. 388), “não é tarefa fácil vencer o colonialismo”, já que um novo padre está entre os ameríndios para dar continuidade a missão catequizadora.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A obra *The Ventriloquist's Tale* (1997), da escritora guianense Pauline Melville, aborda magistralmente o infortúnio da colonização britânica a partir da perspectiva do *outro*, sujeito nativo-colonizado, revelando questões pontuais no que diz respeito a alteridade e ânsia do religioso-colonizador Napier em inferiorizar e hostilizar as manifestações religiosas do sujeito ameríndio-colonizado. Evidentemente, ao enaltecer as crenças, os hábitos, a língua e os costumes das tribos ameríndias, a autora guianense se utiliza da estratégia da descolonização. Por esta razão, Melville se destaca como uma das grandes escritoras pós-coloniais, pois é capaz de proporcionar uma nova percepção da “história já contada”.

Assim sendo, conclui-se que apesar da ideologia ferrenha do missionário cristão Napier em converter todos os ameríndios a religião cristã, a cultura e crença nativa resistiu aos valores impostos pela lógica do imperialismo. Basicamente, durante toda a narrativa, a maioria dos personagens, sobretudo, Beatrice e a velha piaga Koko Lupi se reafirmam como sujeito e não como objeto perante ao discurso maniqueísta do *Outro*-religioso Napier.

A partir do desenvolvimento desta pesquisa, espera-se incutir no leitor uma nova percepção e reflexão, principalmente, no que se refere ao mundo do *outro*/colonizado, cuja identidade e cultura foram silenciadas e, posteriormente, transformadas pelo processo colonizador e, assim, despertar a necessidade de um olhar crítico e consciente para o sistema eurocêntrico de valores. Ademais, o estudo em questão, busca colaborar com a divulgação científica, no âmbito pós-colonial, acerca das consequências do encontro entre culturas variadas e, dessa forma, compreender tanto o fenômeno da aculturação religiosa quanto os “dilemas contemporâneos” que perpassam os países que foram colonizados pelas potências europeias.

REFERÊNCIAS

BARZOTTO, Leoné Astride. A tradição oral ameríndia em uma tessitura literária intersemiótica. **Revista Boitatá**, v. 6, n. 2, p. 1-15, jul./dez., 2006.

BARZOTTO, Leoné Astride. **Interfaces culturais: The ventriloquist's tale e Macunaíma**. Dourados: Ed. UFGD, 2011. 304 p.

BONNICI, Thomas. **Conceitos-chave da teoria pós-colonial**. Maringá: Eduem, 2005.

BONNICI, Thomas. **Resistência e intervenção nas literaturas pós-coloniais**. Maringá: Eduem, 2009.

BONNICI, Thomas. **O pós-colonialismo e a literatura: estratégias de leitura**. Maringá: Eduem, 2012.

FANON, Frantz. **Os condenados da Terra**. Tradução de Enilce Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

MELVILLE, Pauline. **A história do ventríloquo**. Trad. Beth Vieira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

MEMMI, Albert. **Retrato do Colonizado Precedido do Retrato do Colonizador**. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

NAGEL, Lizia Helena. A educação na colônia no discurso dos jesuítas: uma perspectiva retrógrada ou adequada aos novos tempos? **Revista Educação em Questão**, v. 36, n. 22, p. 181-199, 2009.



PARADISO, Silvio. Ruiz. *A Visão Panóptica do colonizador e os meios de resistência do colonizado em The Fakir's Island, de Alice Perrin*. In: **Anais do III Mostra de trabalhos de iniciação científica do Cesumar**, 2006, Maringá. Anais em CD-ROM, 2006.

PARADISO, Silvio. Ruiz. *Entre a cruz e a espada. A questão da conversão religiosa na literatura pós-colonial*. In: **Anais do SILEL**, v. 2, n. 2. Uberlândia: EDUFU, 2011.

PARADISO, Silvio. Ruiz. *Religião e Religiosidade nas Literaturas pós-coloniais africanas: Achebe e Mia Couto. Tese de Doutorado*. Universidade Estadual de Londrina: Paraná. Programa de Pós-Graduação em Letras. 307p., 2014.

PARADISO, S. R.; BARZOTTO, L. A. *A religiosidade do colonizado e o panóptico do colonizador: Defesa e ataque em The Fakir's Island, de Alice Perrin*. **Revista CESUMAR**, v. 12, p. 107-125, 2007.

PARADISO, S. R.; BARZOTTO, L. A. *Religião e Resistência no discurso pós-colonial*. In: **Anais do 60º Reunião Anual da SBPC**. Campinas: publicação eletrônica. CAMPINAS: Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência, 2008.

PARADISO, S. R.; BARZOTTO, L. A. *Transculturação em Our lady of the massacre (1979), de Angela Carter*. **Acta Scientiarum. Language and Culture**, v. 32, n. 1, p. 107-115, 2010.

ROCHA, Hélio Rodrigues da. *Representações da espacialidade discursiva das personagens no romance A História do Ventríloquo*. **Revista Eletrônica Literatura e Autoritarismo**, n. 11, p. 84-98, 2012.