

# Uma leitura decolonial dos sentidos da violência em Robinson Crusó

Tiago Silva\*  
Carlos Magno Gomes\*\*

## Resumo

Este artigo propõe uma leitura do romance Robinson Crusó (1719), do inglês Daniel Defoe, questionando sua lógica de colonialidade, revelada na existência de um “Olhar do Norte”, a partir do qual a representação foi construída. Esta abordagem de revisão histórica destaca a dicotomia imposta aos povos colonizados – humanos e não humanos –, por meio de uma leitura social-identitária apresentada por Rildo Cosson (2020). Estamos interessados em identificar como essa dicotomia é usada por Defoe que, sendo um dos fundadores do romance de língua inglesa, participa também da criação, nesse gênero, de uma tradição de representação do colonizado como um não humano. Metodologicamente, revisitamos os debates pós-coloniais propostos por A. Quijano (2005) e W. Mignolo (2008) e as abordagens decoloniais articuladas por G. Kilomba (2019) para esmiuçar como o protagonista Crusó se comporta em relação ao Outro a partir de seu lugar, individualista, liberal, moderno, regido pelo objetivo do lucro e do enriquecimento. Com essa releitura, pretendemos evidenciar e ampliar os sentidos ideológicos do projeto colonizador registrados no texto de Defoe.

Palavras-chave: Horizonte de expectativa decolonial; leitura social-identitária; leitor colaborativo.

## A decolonial reading of the meanings of violence in Robinson Crusó

### Abstract

This article aims to present a reading of the novel Robinson Crusó (1719) by the Englishman Daniel Defoe, questioning its logics of coloniality, revealed in the existence of a “Northern Eye,” from which the novel was constructed. This historical review approach highlights the dichotomy imposed on colonized peoples – human and nonhuman, through a social-identity reading model presented by Rildo Cosson (2020). By applying such a dichotomy, Daniel Defoe, who is one of the founders of the English novel, also founds a tradition of representing the colonized as a nonhuman. Methodologically, we revisited the postcolonial debates proposed by A. Quijano (2005) and W. Mignolo (2007) and the decolonial approaches articulated by G. Kilomba (2019) to scrutinize how the protagonist Crusó behaves in relation to his Other from an individualistic, liberal, modern place, governed by the objective of profit and enrichment. From this reading, we intend to highlight and expand the ideological meanings of the colonizing project registered in Defoe’s text.

Keywords: Horizon of decolonial expectation; Social-identity reading; Collaborative reader.

Recebido em: 15/03/2022 // Aceito em: 04/06/2022.

\* Professor de Língua e Literaturas de Língua Inglesa no Instituto de Letras da UFBA. Doutor em Letras pela UFPE (2018) com estágio de pós-doutorado em Letras pela UFS (2021). Orcid: 0000-0003-0615-9357. E-mail: tiago.bs@ufba.br.

\*\* Professor dos programas de pós-graduação em Letras da UFS (PPGL/PROFLETRAS). Pesquisador CNPq. Editor da Revista Interdisciplinar de Língua e Literatura. Orcid: 0000-0001-9070-9010. E-mail: calmag@bol.com.br.

## 1 Introdução<sup>1</sup>

Uma abordagem de leitura voltada para a identificação do/a leitor/a com os traçados ideológicos do texto literário é reconhecida por Rildo Cosson como uma prática social-identitária na qual “o conteúdo do texto não é dado apenas pelo autor, mas também pelo leitor, que o reconstrói, escolhendo o modo como o texto é lido [...]” (2020, p. 107). Tais reflexões nos impulsionam a ampliar o paradigma social-identitário a partir das contribuições das teorias decoloniais, que priorizam a revisão histórica das heranças da colonização. Esse processo de leitura segue as orientações da semiótica textual que reconhece que, esse/a leitor/a “se apropria dos textos para completar as lacunas que há nele [...]” (ECO, 2004, p. 28). Nesse sentido, uma proposta de leitura que amplie o horizonte de expectativa dos textos literários, produzidos no contexto colonial, passa pela incorporação dos paradigmas pós e decoloniais, que questionam as segregações sociais e raciais, entre outras, para ressaltar o ponto de vista do colonizado.<sup>2</sup>

Para alcançar esse desafio, articulamos alguns conceitos do processo de recepção da obra **Robinson Crusóé** (1719), de Daniel Defoe, a partir do lugar de fala dos silenciados. Acreditamos que tal prática de leitura literária envolve a percepção estética e a identificação com os elementos ideológicos marcados na construção textual. Seguindo as coordenadas da recepção textual, reconhecemos a importância do/a leitor/a como um/a estrategista que pode ir além das pistas da obra, tendo um “papel vivo e ativo” ao explorar os espaços vazios da tessitura literária (LIMA, 2002, p. 20).

Acreditamos que esse desafio envolve tanto as heranças do texto como os limites da leitura literária, pois se trata de uma abordagem que tenciona “direitos do texto e direitos do leitor” como articulado por Umberto Eco (2004, p. 32). Assim, inicialmente, essa proposta de recepção valoriza o papel ativo do/a leitor/a diante das heranças ideológicas e dos elementos históricos que o romance inglês traz consigo para o presente. Para tanto, seguimos as pistas de Edward Said, em seu **Cultura e imperialismo**, que ressalta o quanto podemos “vincular as estruturas de uma narrativa às ideias, conceitos e experiências em que ela se apoia [...]” (SAID, 1995, p. 105).

O discurso de superioridade do colonizador é um dos principais questionamentos das abordagens pós-coloniais. As marcas das segregações continuam a ecoar na contemporaneidade e demandam revisões para que possamos propor novos paradigmas interpretativos, visto que o eurocentrismo confunde-se com a desqualificação dos sujeitos colonizados e “a colonialidade do poder” impõe como “um fator limitante destes processos de construção de Estado-nação” o modelo eurocêntrico de superioridade do colonizador (QUIJANO, 2005, p. 136). Por essa perspectiva, a nossa leitura está comprometida com a decolonialidade, retomando o discurso colonial a partir do lugar de resistência das diferentes identidades menosprezadas pela violência do colonizador contra nativos das Américas e da África, para, assim, revelar o atroz processo de estereotipagem, verificado na representação caricata dos povos não ocidentais, inscritos, na cultura ocidental, como ineptos para a vida na modernidade.

Levando em conta essa premissa, propomos uma leitura que parte dos rastros deixados pela violência estrutural, já que “a força e a energia do pensamento decolonial sempre esteve ‘aí’, em sua exterioridade; no negado pelo pensamento imperial/colonial [...]” (MIGNOLO, 2008, p. 25). O preconceito e a segregação raciais são partes inerentes ao projeto capitalista de exploração das terras

<sup>1</sup> Este artigo traz o resultado de uma pesquisa de pós-doutorado desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Letras/UFS, na área de concentração Estudos Literários, entre 2020 e 2021.

<sup>2</sup> Embora reconheçamos a complexidade desse termo, seguindo Frantz Fanon, em seu **Pele Negra, Máscaras Brancas**, acreditamos que ele continua sendo um elemento importante na compreensão da realidade, particularmente quando, a ele, se incorpora a ideia de relação. Nesse sentido, não somente a origem geográfica, mas sobretudo a posição relacional, contextual das subjetividades é fundamental no entendimento tanto do termo “colonizado” quanto do termo “colonizador” (FANON, 2008).

invadidas nesses continentes. Achille Mbembe destaca algumas das estratégias de aniquilamento humano impostas aos colonizados: “a seleção de raças, a proibição de casamentos mistos, a esterilização forçada e até mesmo o extermínio dos povos vencidos foram inicialmente testados no mundo colonial [...]” (2016, p. 132). Esses crimes dão sustentação à necropolítica que fundamentou/fundamenta a lógica segregacionista da colonização centrada na normatização dicotômica entre aqueles que são humanos, os colonizadores com seus saberes cristãos e capitalistas, e dos não humanos, os nativos e sua sabedoria. Esse jeito ocidental de ver e representar a alteridade funciona como um tipo de tecnologia de dominação, de outrização e destituição da humanidade, que é própria do Olhar do Norte (*the Northern Eye*).

Assim, as preocupações de uma abordagem decolonial passam pelo questionamento de como interagimos com as alteridades e de como reproduzimos a lógica do racismo/sexismo epistêmico e dos genocídios/epistemicídios contra muçulmanos, judeus, povos nativos das Américas, povos africanos escravizados, entre outros. Essa gramática alicerça a construção de um privilégio, alçando o homem-parâmetro – aqui representado por Robinson Crusóe – à condição de deus da racionalidade, posicionando esse homem e somente ele num lugar de privilégio que se sustenta até hoje – um tipo de cartesianismo idolátrico –, amparado pela perversa lógica: “extermino, logo existo”, reduzindo outras subjetividades, não ocidentais, bem como suas práticas culturais e experiências a uma condição existencial defeituosa, impregnada e transferida pelos produtos culturais (GROSGOUEL, 2013, p. 77).

Em obras de literatura de língua inglesa, a representação dos povos colonizados, através dos séculos, dá-se por meio da voz do sujeito hegemônico, que lança para fora de si partes cindidas de sua psique, criando o **Outro**, sempre como antagonista do **eu** (*self*). Nesse processo, “somente uma parte do ego – a parte ‘boa’, acolhedora e benevolente – é vista e vivenciada como ‘eu’ e o resto – a parte ‘má’, rejeitada e malévola – é projetada sobre a/o ‘Outra/o’ como algo externo [...]” (KILOMBA, 2019, p. 36-37), reinventando, nas representações articuladas por quem pôde narrar, um ponto de vista do dominador, que configura os dominados como sujeitos tolos, inaptos para “o mundo civilizado” e “supostamente” globalizado, expropriáveis, dessa forma, na lógica capitalista.

Com base nessas considerações iniciais, propomos uma releitura do romance de Daniel Defoe, *The Life and Strange Surprising Adventures of Robinson Crusóe, of York, Mariner* (1719),<sup>3</sup> a partir do questionamento da lógica da colonialidade e do “Olhar do Norte” (*the Northern Eye*), enfatizando uma abordagem social-identitária proposta por Rildo Cosson (2020). O romance de Defoe é articulado pela lógica imperialista, normatizada pela invasão e exploração dos nativos e de suas riquezas. Esse método de dominação atravessa os séculos e está presente em diferentes regiões colonizadas das Américas, Ásia, África e Oceania.

Sustentada pelo simbólico privilégio ocidental, tal colonialidade é construída como uma autorização para dominar, escravizar e subalternizar os povos que vivam nesses diferentes continentes. Os valores de subalternização dos não ocidentais, atrelados ao processo de modernização do mundo, fazem parte do projeto ideológico da ocidentalização, traçado pela Europa, no qual se cria, culturalmente, “uma ‘estrutura de sentimentos’, impregnando de tal forma e com tal força nossa visão de mundo que a tarefa de superação parece impossível [...]” (SANTOS, 2013, p. 638).

Na sequência, desenvolveremos algumas reflexões acerca do pensamento decolonial e da recepção de um texto literário em relação ao processo crítico do/a leitor/a atual. Sendo assim, nossa abordagem precede de um/a leitor/a colaborador/a no processo de interpretação, visto que estamos interessados nas trocas culturais que a prática de leitura promove. Essa perspectiva de ampliação do

<sup>3</sup> Tradução do título original da obra de Defoe: *A vida e as estranhas e surpreendentes aventuras de Robinson Crusóe, de York, Marinheiro*.

horizonte cultural do texto agrega uma abordagem comparativa entre o texto lido e o passado cultural, já que “cada obra cultural é a visão de um momento, e devemos justapor essa visão às várias revisões que ela gerou [...]” (SAID, 1995, p. 105).

## 2 Os caminhos da leitura decolonial

Em **Pode um subalterno falar?** (1985), Spivak argumenta que a estrutura ideológica do discurso colonizador é impiedosa com os povos colonizados, pois mina sua voz. Todavia, mesmo com todo seu poderio, o colonizador não foi capaz de eliminar os signos dessa violência e nos deixou pistas do quanto a fala do outro foi silenciada. Especificamente, no processo de colonização das Américas, o silenciamento foi construído pela legitimidade do cruel tratamento disciplinar às novas identidades: índios, negros e mestiços, que sofreram, no decorrer dos séculos, um processo de formatação de suas existências, inclusive dentro das representações culturais para manter os privilégios do colonizador (QUIJANO, 2005, p. 117).

Seguimos, assim, as pistas deixadas em obras que descrevem o processo de colonização europeu, já que esses vestígios textuais podem ser lidos por uma abordagem apta para identificar as estratégias de poder retidas na estrutura textual, que é carregada de “enunciados com vazios que exigem do leitor o seu preenchimento. Este se realiza mediante a projeção do leitor [...]” (LIMA, 2002, p. 23). No desdobramento da leitura, o/a leitor/a projeta-se com o intuito de rever o texto a partir de “movimentos cooperativos, conscientes e ativos” (ECO, 2004, p. 36), fundamentados na revisão dos signos da colonização.

Dito isso, não podemos perder do horizonte a questão dos filtros ideológicos próprios do “falar por” (SPIVAK, 2010, p. 31), uma vez que o debate em torno de quem pode falar pelos colonizados passa pelas abordagens pós-coloniais. Nesse processo, a leitura vai além das questões temáticas, pois estamos interessados nos silêncios e nas marcas das regulações sociais que a obra literária carrega (SAID, 1995, p. 120). Pensando nessas regulações, exploramos a decodificação do poder a partir do movimento de **rasura** de um signo, pois estamos “pensando no intervalo” dessas memórias: a do colonizador e a do colonizado, vistas de forma destotalizada e desconstruída (HALL, 2003). Nesse caso, o texto literário funciona também como um “arquivo de sua época” e carrega os “rastros do mal”, visto que ele guarda conexões de poder, sobretudo no que diz respeito à forma como a alteridade é subjugada nas representações literárias (GOMES, 2021, p. 22).

Por essa perspectiva, a revisão da história extrapola a comunidade interpretativa da versão do colonizador. Assim, ao priorizarmos o olhar sob **rasura**, desmascaramos a crueldade da colonização a partir do que ela nos representa, visto que rasurar é ler os signos silenciados por meio de suas intersecções entre a emergência de inversão das formas como as questões-chave da colonização são pensadas pelo pensamento pós-colonial. Por esse paradigma, interessa-nos “destotalizar” as interpretações historicamente impostas para retomá-las “dentro de um referencial alternativo” (HALL, 2003, p. 402).

Walter D. Mignolo nos lembra que precisamos questionar a modernidade que foi imposta a partir do mercantilismo do século XVI até o livre comércio dos séculos seguintes com destaque para as consequências desastrosas da revolução industrial, no XIX, e da revolução tecnológica, no XX. Portanto, revisar esses passos históricos pelo paradigma da “des-colonialidade” é trabalhar com a energia que não deixa manejar a lógica da modernização como um conto de fadas (MIGNOLO, 2007, p. 07). Por isso, interessa-nos olhar também a máquina interpretativa que ocultou/naturalizou a violência para rever os signos dessa invisibilização.

Logo, para essa agência de revisão, é plausível reexaminar a forma como os povos “descobertos” foram sendo inscritos na história e na cultura do mundo ocidental a partir de posições subservientes e inferiorizadas. Já que a inserção dos colonizados na cultura ocidental, desde a origem, foi promovida a partir de histórias contadas por outros, não permitindo, assim, que tivéssemos autoridade sobre nossas próprias histórias, fazendo-nos suportar, de certa forma, o que Grada Kilomba descreve como “aquilo que o projeto colonial predeterminou” e continua reproduzindo (2019, p. 28). Ao buscar autonomia no processo interpretativo, assinalamos uma ruptura com esses valores predeterminados e valorizamos uma recepção implicada com a desestabilização das construções sógnicas hegemônicas.

Como visto até aqui, o compromisso decolonial é um referencial indispensável para repensarmos nosso passado. No caso da leitura do texto literário, as trilhas da violência colonizadora podem ser seguidas pelo/a leitor/a que experimenta vivências literárias que lhe deslocam do lugar comum, pois “é preciso reconhecer a atividade de leitura literária como um instrumento para capacitar o educando a posicionar-se criticamente frente ao mundo, podendo interferir na realidade e reconstruí-la [...]” (CRUZ, 2012, p. 87). Assim, a necessidade de ampliarmos as interfaces discursivas no processo de interpretação de um texto literário é fundamental para o desenvolvimento de diferentes gostos, “assim como realizar contextualizações” capazes de revisar os sentidos do texto (GENS, 2016, p. 175).

Ao propormos uma prática decolonial de leitura, explorando os intertextos ideológicos, que compõem a tessitura literária, reconhecemos que o ato de ler ganha um protagonismo próprio da revisão histórica. Nesse sentido, o/a leitor/a é convidado/a a assumir a condição de coautor da obra, isso porque “todo texto quer que alguém o ajude a funcionar” (ECO, 2004, p. 37). Portanto, uma abordagem de recepção do texto literário, a partir da contextualização do lugar de fala do colonizador, demanda um processo de leitura afiado com o contemporâneo, no qual o/a leitor/a pode ser visto/a como um/a cidadão/ã em processo formativo, tendo, portanto, uma participação colaborativa no processo de construção dos sentidos do texto (COSSON, 2020, p. 110), dos quais falaremos a seguir.

### 3 As trilhas da colonialidade do poder de Crusóé

No título de seu romance, Daniel Defoe localiza Robinson Crusóé – epíteto do homem europeu –, como sendo um marinheiro de Iorque, do Condado de Yorkshire, na Inglaterra, destacando o caráter estranho-surpreendente de sua vida. Do título original *The Life and Strange Surprising Adventures of Robinson Crusóé, of York, Mariner*, excluiu-se, nas versões posteriores, a palavra “*strange*”. Essa operação, obviamente, não é resultado do acaso ou da possível sinonímia que se pode estabelecer entre *strange* e *surprising*, quando significam inusual, mas está relacionada à tentativa de dar credibilidade à obra, visto que o romance é construído como um relato epistolar verdadeiro, vendido por Defoe como testemunho do próprio naufrago, como assegura o “*Written by himself*”, no frontispício.

A manutenção da palavra “*surprising*”, significando “não esperado”, estabelece uma condição sobre-humana para a personagem, tornando-a, talvez não uma deidade, mas um escolhido de deus, alguém colocado na terra para enfrentar um calvário e reinventar o mundo, como se inventava, naquele momento, a América e suas diferentes populações, reinserindo-as, na rede simbólica ocidental, como a imagem invertida da Europa e de sua gente, que só poderiam ser salvas e conduzidas pelo escolhido de Deus, fato que justifica, incidentalmente, todos os atos e perversões do protagonista de Defoe.

Crusóé, como o próprio Deus cristão, viveu, por muito tempo, 28 anos, nas palavras do narrador, sozinho, isolado em uma ilha. Seu conhecimento é solipsista, produzido a partir do que já sabe num diálogo consigo mesmo. Esse poder de produzir, supostamente, sozinho o saber não é ocasional.

Se a sabedoria que Crusoé adquire e produz em suas viagens e longa permanência na ilha fossem, discursivamente, postos como produzidos de modo dialógico no romance, em relação com outros seres humanos, sua superioridade cairia por terra e ele seria localizado dentro de relações sociais, em contextos históricos e sociais específicos, o que o destituiria de seu caráter divino.

Sendo assim, reclamar esse lugar divino para o saber ocidental – esse saber tão localizado quanto qualquer outro –, representado aqui por Crusoé, é a única maneira de mantê-lo como equivalente ao saber produzido pelo olho de Deus na terra (GROSFUGUEL, 2013), mesmo que para isso tenha que ignorar a presença e a participação dos outros. Tal representação justifica, em última instância, a empreitada colonial, cuja legitimidade era encontrada, exatamente, na possibilidade de levar esse saber – notadamente o cristianismo/capitalismo, transformado em arma de guerra –, para os ímpios e selvagens do novo mundo.

No frontispício da versão original do romance,<sup>4</sup> há uma série de detalhes interessantes que demonstram como a cultura ocidental constrói para esse homem-parâmetro – Robinson Crusoé – uma ficção colonial que o posiciona num lugar divino, misturando, já na apresentação da narrativa, a personagem com a imagem do deus cristão. Assim, seguindo essa conjectura das aventuras do viajante inglês, identificamos o projeto de supremacia do colonizador, visto que todos aqueles que Crusoé – o escolhido, capaz de narrar, possuidor, portanto, do verbo que, na narrativa bíblica, instaura o mundo – encontra em suas viagens e que não são europeus, obviamente, são reduzidos à condição de não humanos.

A personagem Xuri, um homem mouro, por exemplo é, rapidamente, desumanizada. Ele é objetificado e reduzido à condição de servo e, quando deixa de ser útil, é vendido ao capitão de mar português. Nesse sentido, pensamos ser interessante observar como o autor enreda a transformação de Xuri em objeto, sem arbítrio, negociado como se fosse o barco, sem refletir, sem indiciar implicações éticas do comportamento de Crusoé, tomando como natural a negociação da vida do não europeu:

Ele comprou meu barco de mim para usá-lo no navio, dando-me uma nota de próprio punho equivalente a oitenta pesos duros, pagável no Brasil; e se alguém oferecesse mais, ele cobriria a oferta. Ele também me deu sessenta pesos pelo meu rapaz Xuri. Foi com grande relutância que fui convencido a vender a liberdade do rapaz, que me servira tão fielmente; mas o próprio menino estava disposto; e ficou acordado que depois de dez anos ele deveria ser libertado, caso renunciasse ao maometismo e abraçasse a Cristandade.<sup>5</sup> (DEFOE, 1801, p. 59).

No fragmento, Xuri e o barco são nivelados, o que destituiu a personagem de sua humanidade. O valor de sua vida, inclusive, é inferior ao valor do objeto. Há no relato de Crusoé uma relutância meramente retórica, uma falsa piedade cristã, em assentir na venda do rapaz para o capitão português. Contudo, inusitadamente, é o maometismo que deveria ser abandonado por Xuri, passados dez anos dessa transação, como forma de haver de volta sua humanidade perdida; é sua conversão ao cristianismo falacioso de quem o vendeu como escravo que permitiria a restituição de suas supostas liberdade e humanidade.

A relutância performática de Crusoé, portanto, torna-se instrumento de dominação e consequente assassinio das relações do homem mouro com sua religião, com sua própria cultura; para retomar a liberdade negociada, Xuri deve deixar de ser quem é, pois, lembra-nos Quijano (2005), dentro do sistema-mundo capitalista, sujeitos colonizados e colonizáveis são reduzidos à uma condição de inumanidade epistemicida, hipoteticamente superável somente a partir da assimilação das práticas

<sup>4</sup> Versão fac-símile disponível em: [https://en.wikipedia.org/wiki/Robinson\\_Crusoe#/media/File:Robinson\\_Crusoe\\_1719\\_1st\\_edition.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/Robinson_Crusoe#/media/File:Robinson_Crusoe_1719_1st_edition.jpg). Acesso em: 29 jul. 2021.

<sup>5</sup> Nossa tradução para: “*He bought my boat of me for the ship’s use, giving me a note of eighty pieces of eight, payable at Brazil; and if any body offered more, he would make it up. He also gave me 60 pieces for my boy Xuri. It was with great reluctance I was prevailed upon to sell the child’s liberty, who had served me so faithfully; but the boy was willing himself; and it was agreed, that after ten years he should be made free, upon his renouncing Mahometanism, and embracing Christianity.*”.

culturais de seu senhor, que replicará a mesma gramática relacional com outras subjetividades não ocidentais representadas ao longo da narrativa, mostrando que, de novo, dentro do sistema-mundo capitalista, a humanidade é um ativo que só o europeu possui.

Robison Crusoé pensava e agia como um homem de seu tempo, um homem da metrópole, sobretudo o homem inglês do início do século XVIII. Seu jeito de atuar foi também um vestígio do projeto colonizador registrado em diferentes capítulos das aventuras do viajante, que pode ser pensado a partir de sua breve e fortunosa permanência na hoje região Nordeste do Brasil, na Bahia, ou, como plasmou Defoe, em *Bay de Todos los Santos* ou *All Saints Bay*. Num relato que não ultrapassa seis páginas, o Brasil surge de modo indistinto: ora como “*the Brasils*”, ora como “*Brasil*”. Nesse lugar amorfo, Crusoé foi tratado como “*Seignor Inglese*”, e vivia em companhia de um português honesto. Proprietário de uma plantação de açúcar, foi com esse homem que Crusoé aprendeu a mandar plantar e produzir a valiosa especiaria.

A área onde viveu era dividida em *plantations*, latifúndios monocultores, e a Bahia/Brasil é um lugar onde europeus ficavam ricos e conviviam somente entre si, enquanto aplicavam, indistintamente, os códigos raciais da modernidade, visto que o romance revela o uso das ideias de “raça e identidade racial [...] como instrumentos de classificação social básica da população” (QUIJANO, 2005, p. 117). Como nos lembra Vasconcelos (2021), a experiência de Crusoé no Brasil é fundamental em razão de suas implicações, conectando a narrativa ao entrecruzamento transnacional que transformou também a África em rota de comércio colonial, por meio de um intenso processo de construção cultural e representação das alteridades não europeias.

Depois de se estabilizar no Brasil, montar uma fazenda e conseguir prosperar com suas plantações, Crusoé resolveu partir em busca de mãos trabalhadoras para ampliar sua lavoura e seus lucros. Com tal intuito, aventurou-se em uma viagem para a costa da África. Antes de partir com seu propósito de escravizar homens livres, ele fez um acordo com proprietários latifundiários que ficaram cuidando de seus negócios no Brasil. Sua viagem em busca de escravizados não foi concluída. Em razão de uma forte tempestade, ele se tornou o único sobrevivente da tripulação. Mesmo com poucos recursos: pólvora, alimentos, roupas e instrumentos que restaram do desastre, ele conseguiu reorganizar-se, mostrando-se capaz de se adaptar a todos os climas e intempéries da natureza.

Nessa parte da obra, encontramos diversos elementos que dão suporte ao projeto imperial britânico. Para tanto, precisamos ampliar seus sentidos a partir do paradigma pós-colonial, visto que um texto admite mais de uma interpretação: “o leitor deve suspeitar de que cada linha esconde um outro significado secreto; as palavras, em vez de dizer, ocultam o não-dito; a glória do leitor é descobrir que os textos podem dizer tudo [...]” (ECO, 2005, p. 46). Nesse caso, estamos interessados em analisar os sentidos do heroísmo de Crusoé que sobreviveu “sozinho” por mais de duas décadas em uma ilha do mar do Caribe. No frontispício, Defoe fornece informações sobre a personagem, como constatamos na versão original,<sup>6</sup> que reforçam a grandiosidade de sua experiência: “Que viveu vinte e oito anos totalmente sozinho em uma ilha inabitada, na costa da América, próximo a foz do grande rio Orinoco [...]” (DEFOE, 1801, p. 59).<sup>7</sup>

Sua façanha está atravessada pelos valores do projeto colonial. Por essa perspectiva, a obra deixa evidente como o silenciamento do nativo é naturalizado tanto nas interações entre os personagens quanto na representação de Defoe. A personagem Sexta-feira, um homem indígena, nativo americano, com quem Crusoé dividiu a ilha, nos últimos anos de sua aventura, não é considerado um ser humano pleno. Sexta-feira não tem, sequer, direito ao nome. Sua condição não humana, dentro da relação com

<sup>6</sup> Neste artigo, optamos por citar trechos traduzidos com notas do texto original de Defoe.

<sup>7</sup> Nossa tradução para: “*Who lived Eight and Twenty Years, all alone in an un-inhabited Island on the Cost of America, near the mouth of the Great River of Oroonque [...]*”.

o homem ocidental, é explicitada já no frontispício da obra, uma vez que, apesar de tê-lo encontrado nos últimos anos de sua experiência na ilha, na visão de Defoe, Crusó viveu sozinho todo o tempo que passou na ilha. Sexta-feira não é mencionado, não recebeu destaque no frontispício; Sexta-feira não importa. Como Xuri, ele é rapidamente transformado em servo por Crusó para quem trabalha na manutenção da organização da ilha. Essa relação com o nativo reverbera as normas impostas aos índios nos primeiros séculos da colonização do Brasil. Pelo olhar decolonial, o nativo nomeado como Sexta-feira, em referência ao dia em que foi “descoberto” pelo homem-parâmetro, demonstra o quanto a narrativa de Daniel Defoe reconstrói o projeto imperialista por meio desses detalhes.

Sua predisposição a escravizar se sustenta na premissa de que todo não ocidental/não europeu é passível de exploração e escravização. Vale lembrar que a condição de escravo pode ser identificada por alguns índices sociais: perda de um “lar”, perda de direitos sobre seu corpo e perda de *status* político. Na ilha, assim como no barco, Crusó repete a relação de subordinação/inferiorização de sua alteridade, usando a religião cristã como estratégia de dominação. Nesse caso, a ilha funciona do mesmo modo que a propriedade de Crusó no Brasil. Para Mbembe, “como estrutura político-jurídica, a fazenda é o espaço em que o escravo pertence a um mestre. Não é uma comunidade porque, por definição, implicaria o exercício do poder de expressão e pensamento [...]” (2016, p. 131).

Sendo assim, mesmo Sexta-feira revelando habilidades de comunicação na língua de Robinson, incorporando comportamentos do europeu, talvez em um esforço assimilacionista, o homem nativo continua sendo tratado, dentro da relação com o homem-padrão, como um subumano em razão de sua origem étnica, interdito que era de suas possibilidades de expressão e valoração em uma possível comunidade. Dessa maneira, sua ascensão ao *status* de Crusó, que na clivagem colonial é o único homem possível, é infactível.

Essas estratégias relacionais revelam e reforçam o olhar do mundo visto do Norte, por meio das lentes ocidentais. Cabe destacar que só é possível identificar esse olhar do Norte, quando promovemos o apontamento dos intertextos ideológicos que dão sustentação ao tecido literário. Nessa prática, articulamos a conjectura histórica registrada no texto para reformular uma interpretação que revise os sentidos da colonização a partir da conjectura de sentidos do texto literário (ECO, 2005, p. 75). Nesse sentido, pode-se dizer que a forma como a relação entre Crusó e seu Outro se dá é atravessada por aquilo que Stuart Hall denomina de estereótipos; o olhar de Crusó é construído a partir de padrões de leitura do Outro que mantém seu privilégio relacional. Esse fenômeno “tende a ocorrer onde existem enormes desigualdades de poder [...]”, segundo Hall, voltando-se “contra um grupo subordinado ou excluído” (HALL, 2016, p. 192).

No mesmo sentido, Kilomba (2019) nos avisa que esses processos aparecem também nas interações interpessoais, em projeções, que “permitem que o sujeito branco escape de sua historicidade de opressão e se construa como ‘civilizado’ e ‘decente’, enquanto ‘Outras/os’ raciais se tornam ‘incivilizadas/os’ (agressivos) e ‘selvagens’ (sexualidade) [...]”. O sujeito negro, para a autora, bem como outros sujeitos historicamente outrizados, são percebidos a partir de chaves de leitura que nos<sup>8</sup> colocam na condição de (1) infantilizados, (2) primitivos, (3) incivilizados, (4) animalizados e/ou (5) erotizados, o que garante, a todo o tempo, o privilégio relacional do homem branco europeu heterossexual no encontro com o Outro (KILOMBA, 2019).

<sup>8</sup> A insistência no uso da primeira pessoa do plural aqui visa a reforçar a ideia de que, na relação com o homem-parâmetro, existem sempre rótulos e outros elementos de classificação que serão articulados para manter seu privilégio, determinando um lugar de inferioridade para sua alteridade. Além dos citados anteriormente, normalmente associados a racialização das pessoas, há outras diferenças que também são utilizadas como estratégias de inferiorização: o gênero e a sexualidade, a origem étnica, a forma de usar a língua, etc. Incluímos-nos, portanto, porque nos entendemos latinos, brasileiros, nordestinos, etc., pertencentes a uma parte periférica do sistema-mundo capitalista. Esses e outros traços diferenciais, na relação com subjetividades mais próximas do padrão hegemônico, são, geralmente, usados como sinalizadores da diferença e como estratégias de inferiorização.



Em outros termos, para não reconhecer seu lugar histórico de opressão, o sujeito branco reduz a humanidade de sua alteridade, a partir da leitura que faz dela, encaixando-a em estereótipos que a transformam em explorável ou manipulável, considerando-a imatura demais, atrasada demais, tosca demais, animalizada ou sexualizada demais. Em qualquer sentido, há sempre o aprisionamento do sujeito outrizado em categorias que tiram dele sua face humana.

Esse mecanismo é, sobretudo, uma estratégia de defesa do ego que impede que o sujeito do privilégio ocidental se veja como alguém que promove violências sistêmicas brutais. Vários acontecimentos do romance revelam essa lógica. Em um determinado ponto da narrativa, depois de ter recebido ordem para descer do barco e matar um leão assustador, por exemplo, Xuri olha com espanto para Crusóe, questionando-o: “‘Eu matar ele! diz Xuri’, ‘ele me come de uma boca só:’ significando de uma bocada só [...]”<sup>9</sup> (DEFOE, 1801, p. 17). Como pode ser visto, o narrador corrige o inglês do homem. Dessa forma, inconscientemente, Defoe impede que seu/sua leitor/a e que seu ego, de homem inglês, branco, da metrópole colonial, entrem em contato com sua historicidade de opressão. Escutar a assertiva de Xuri somente, não o silenciar com a correção de seu inglês “impróprio”, não se desviar do que ele dizia, implicaria em reconhecer que o homem, transformado em servo, recebia uma ordem que expunha sua vida a um risco e que ele não desejava cumpri-la, revelando, portanto, a redução de sua vida a uma condição inumana.

Por meio do direcionamento do seu olhar e do olhar do/a leitor/a para a inadequação linguística de Xuri, colocando-o como primitivo ou chucro, como corrigível, Defoe recorre a uma estratégia de defesa do ego descrita por Grada Kilomba (2019), mantendo o lugar de privilégio da personagem principal intocado ao mesmo tempo em que banaliza o que dizia Xuri, que só falava asneiras. Seu inglês sagaz e quebrado, descrição presente em um ponto anterior da narrativa, motivo de espanto e encantamento para Crusóe, na cena em destaque, é articulado como estratégia de invisibilização de sua voz e de sua subjugação, impedindo que a crueldade da ordem que recebe de Robinson Crusóe seja destacada.

Retomando o debate em torno dos valores ideológicos que cercam Sexta-feira, outro personagem outrizado, destacamos que ele é considerado alguém resgatado, salvo por Robinson Crusóe, a quem deve a vida:

Eu fiz ele entender que seu nome era Sexta-feira, porque foi nesse dia que salvei sua vida; depois ensinei-o a dizer Mestre, tornando-o sensível para saber que esse era o meu nome. Da mesma forma, ensinei-o a dizer Sim e Não e a saber o que significavam. Dei-lhe um pouco de leite em uma panela de barro, fazendo-o me ver enquanto eu o bebia diante dele e embebia meu pão; Dei-lhe um pedaço de pão e fiz com que o molhasse da mesma forma, com o que ele prontamente consentiu, dando sinais da maior satisfação que se possa imaginar.<sup>10</sup> (DEFOE, 1801, p. 122).

A narrativa da satisfação de um nativo que foi salvo para se tornar escravo reforça o olhar de superioridade do protagonista de Defoe. Na relação com o eu europeu, Sexta-feira já surge como escravizado, como objetificado, como alguém que tem roubado de si toda e qualquer possibilidade de subjetividade. Só lhe é dada a possibilidade de copiar, da língua nova que era forçado a aprender, os gestos do ser que se institui seu mestre. O roubo e o desterro que isso provoca, obviamente, não chegam até nós de modo explícito, já que a ação de Crusóe foi travestida de uma aura de benevolência e é apresentada como ajuda e salvação.

<sup>9</sup> Nossa tradução para: “‘Me kill him!’ says he, ‘he eat me at one mouth:’ meaning one mouthful.”.

<sup>10</sup> Nossa tradução para: “I made him understand his name was to be Friday, because it was upon that day I saved his life; then I taught him to say Master, which I made him sensible was to be my name. I likewise taught him to say Yes and No, and to know what they meant. I gave him some milk in an earthen pot, making him view me while I drank it before him, and soaked my bread in it; I gave him a cake of bread, and caused him to soak it likewise, to which he readily consented, making signs of the greatest satisfaction imaginable.”.

Essa naturalização da subalternização de alguns corpos se dá por meio da cultura, nas imagens e relatos que falam de nós – os Outros –, mas em que nós não falamos, em que somos vistos e inscritos, culturalmente, dentro do imaginário hegemônico do ocidente. Faz-se urgente, portanto, desconfigurar esse código, restituindo o lugar de Xuri e Sexta-feira no mundo, garantindo que esse documento histórico que é a obra em questão seja lido com esse paratexto decolonial, evidenciando, assim, também sua função de mecanismo de opressão e de manipulação do imaginário sociocultural. Defoe encerra sua narrativa, afirmando que para sua personagem, estar no lugar – Brasil – foi uma experiência deveras venturosa, já que, sem que precisasse jamais retornar, por meio de seus sócios, toda a riqueza produzida nas terras que “comprou” na Bahia foi parar em suas mãos na Inglaterra.

Grosso modo, seguindo o padrão latifundiário e escravagista do período, administrada por capatazes e capitães do mato, a riqueza produzida com a exploração de vidas e terras no além-mar foram, como esperado, enviados para ele na Inglaterra, em sua velha-nova ilha, para onde volta depois dos anos que viveu como náufrago, demonstrando a triangulação colonial que existia entre Brasil, Portugal e Inglaterra.

#### 4 Considerações finais

Ao revisitarmos Robinson Crusóé, constatamos que o processo de interpretação é construído de forma colaborativa, visto que estamos preocupados com o modo como os sentidos da violência da colonialidade se manifestam na tessitura de Defoe. Essa violência não está presente apenas no processo de escravização e silenciamento dos não europeus, mas também nas relações intersubjetivas entre o protagonista e seus interlocutores subalternizados. Com essa identificação, reforçamos uma prática de revisão do passado, isto é, uma releitura do olhar do colonizador, que, historicamente, “tem se caracterizado no papel de manter o subordinado como subordinado, o inferior como inferior [...]” (SAID, 1995, p. 120).

Assim, por meio do paradigma pós-colonial, constatamos que, no romance **A vida e aventuras de Robinson Crusóé**, encontram-se as raízes do discurso necropolítico da colonialidade, pois se trata de uma obra construída por um conjunto de narrativas que silenciam as violências do colonizador. O personagem de Defoe se projeta da posição do privilegiado, um ser abençoado por seu deus e capaz de julgar e inferiorizar o outro para que possa servi-lo em sua missão de enriquecimento. Seu olhar anglófono lhe permite desumanizar os não europeus e reconhecer que a escravidão é parte desse processo, quando planeja sequestrar povos africanos para ampliar suas plantações nas terras do nordeste do Brasil.

A leitura decolonial é possível quando identificamos a posição de superioridade na forma como o protagonista de Defoe mercantiliza Xuri, seu “ajudante” mouro, e na relação de posse imposta ao indígena Sexta-feira nos últimos anos da estadia de Crusóé na ilha da América Central. Tal visão desses indivíduos como expropriáveis é, antes de tudo, uma invenção do homem liberal, forjado no mesmo tempo em que se desenvolvia o próprio gênero romance (WATT, 1957). Esse homem capaz de sobreviver em uma ilha isolado e reconstruir sua vida de superioridade, a partir das tradições europeias, reforça o quanto a obra de Defoe é gestada conforme as estratégias ideológicas do imperialismo colonialista inglês.

Portanto, as relações de poder e dominação representadas nessa obra não podem ficar de fora de uma leitura preocupada em traçar o mapa da segregação racial herdada do processo de colonização. Para Vasconcelos, “o espírito aventureiro de Crusóé e o desejo o levam ao espaço transcontinental do

Atlântico Sul, uma extensão a-territorial onde as redes de comércio de escravos ligavam a Europa, a África e as Américas.”<sup>11</sup> (2021, p. 23). Sendo assim, seu desejo, atuação e aventura estão ligados ao próprio surgimento do mundo globalizado e das identidades modernas, desvelando, de modo dilacerante, a lógica utilizada para consagração do homem próspero, enriquecido à custa do sangue dos nativos subalternizados e escravizados.

Pela lógica imperialista, esse homem-parâmetro sintetiza um projeto de dominação e controle que se estende aos nossos dias. Seu privilégio étnico é inerente ao modo de produção capitalista, alçando-o como entidade responsável por determinar seu papel econômico, social, político e religioso, a partir da imposição do olhar do norte desumanizante sobre outras subjetividades, submetidas à expropriação de suas vidas, transformando-o no homem que tudo pode. Sendo assim, Robinson Crusóe, mais que uma personagem, é uma corporificação do tipo humano que surge com as grandes navegações e que, como nos lembra Ian Watt (1957), pode ser definido como o *homo economicus* – um sujeito de vida trivial, governado, sobretudo, pela independência do indivíduo de qualquer laço social ou tradição, em busca de riqueza.

Constatamos que a obra de Defoe deixa pistas contundentes da violência imposta pela colonialidade do poder na qual as diferenças entre conquistadores – o eu –, e os conquistados – os não ocidentais, o Outro – se pautam pelo privilégio racial. Esse raciocínio supõe que esse Outro se situa, biologicamente, em condição de inferioridade em relação ao eu, colonizador. Logo, podemos considerar Crusóe como um homem-parâmetro, forjado pela violência colonial articulada por “formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial [...]” (QUIJANO, 2005, p. 117).

Comprometidos com as ideias decoloniais, reconhecemos o violento projeto ideológico que dá sustentação às aventuras de Robinson Crusóe. Um homem temeroso ao seu deus, mas que não hesita em subjugar aqueles que encontra em sua trajetória aos seus valores de progresso e prosperidade. Seu discurso de superioridade é uma metonímia do discurso da colonialidade, visto que, por trás de ações simples de sobrevivência, está o ímpeto de impor a instrumentalização do conhecimento como uma marca étnica de superioridade do europeu. Esse poder torna-se explícito em suas relações com os povos nativos e os homens escravizados e implica, necessariamente, num rebaixamento de outros modos de ver e pensar, de relações comunais, da família, da vila, em prol da busca pelo dinheiro e pela supervalorização do indivíduo, características que guiaram a fundação das Américas e do Brasil.

## Referências

- CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Metafísicas Canibais**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- COSSON, Rildo. **Paradigmas do ensino de leitura**. São Paulo: Contexto, 2020.
- CRUZ, Maria de Fátima Berenice da. **Leitura literária na escola: desafios e perspectivas de um leitor**. Salvador: EDUNEB, 2012.
- DEFOE, Daniel. **The Life and Adventures of Robinson Crusoe**. Dumbar: G. Miller, 1801. Versão kindle.
- ECO, Umberto. **Interpretação e superinterpretação**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- ECO, Umberto. **Lector in fabula: a cooperação interpretativa nos textos narrativos**. 2. ed. Tradução de Atílio Cancian. São Paulo: Editora Perspectiva, 2004.

<sup>11</sup> Nossa tradução para: “Crusoe’s adventurous spirit and urge bring him to the transcontinental space of the South Atlantic, an a-territorial expanse where slave-trade networks linked Europe, Africa, and the Americas.”

- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- GENS, Armando. Literatura e ensino: “Quem sabe ler enxerga melhor...”. **Pontos de Interrogação**, Alagoinhas, UNEB, v. 6, n. 2, p. 161-178, 2016.
- GOMES, Carlos Magno. **As interseções culturais da crítica literária**. São Cristóvão: Editora UFS, 2021.
- GROSGOUEL, Ramón. The Structure of Knowledge in Westernized Universities: Epistemic Racism/ Sexism and the Four Genocides/Epistemicides of the Long 16<sup>th</sup> Century. **Human Architecture: Journal of the Sociology of the Self-knowledge**. Vol. 11; Iss. 1, Article 8. 2013.
- HALL, Stuart. **Cultura e Representação**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016.
- HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Tradução de Adelaine La Gaurdia Resende *et al.* Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- LIMA, Luiz Costa (org.). **A literatura e o leitor: textos de Estética da Recepção**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.
- KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação: Episódios de Racismo Cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Arte & Ensaios: revista do PPGAV/EBA**. Rio de Janeiro, UFRJ, n. 32, p. 124-151, 2016.
- MIGNOLO, Walter. **El pensamiento des-colonial, desprendimiento y aperture: un manifiesto**. **Telar: Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional de Tucumán, Argentina**, v. 6, p. 7-38, 2008.
- QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p.117-142.
- SAID, Edward. **Cultura e imperialismo**. Tradução de Denise Bottamn, São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- SANTOS, Rafael José dos. O ‘Étnico’ e o ‘Exótico’: Notas Sobre a Representação Ocidental da Alteridade. **Revista Rosa dos Ventos**. Universidade de Caxias do Sul, v. 05, n. 04, p. 635-643, outubro, 2013.
- SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- VASCONCELOS, Sandra. G. Robinson Crusoe in the South Atlantic. **Aletria: revista de estudos de literatura**. Belo Horizonte: Poslit, Faculdade de Letras da UFMG, v. 31, n. 2, p. 23-43, 2021.
- WATT, Ian. **The Rise of the Novel**. Berkeley: University of California Press, 1957.