



FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA
NÚCLEO DE CIÊNCIA E TECNOLOGIA
MESTRADO EM DESENVOLVIMENTO REGIONAL E MEIO
AMBIENTE

DESENVOLVIMENTO, COLONIZAÇÃO E DESCOLONIZAÇÃO EM
***AS BOTAS DO DIABO*, DE KURT FALKENBURGER, E *MAD MARIA*,**
DE MÁRCIO SOUZA

LAURA BORGES NOGUEIRA

Dissertação de Mestrado apresentada junto ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente, área de concentração em Políticas Públicas e Desenvolvimento Regional sob orientação do Professor Dr. Miguel Nenevé, para obtenção do título de Mestre em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente.

Porto Velho - RO

2010

LAURA BORGES NOGUEIRA

**DESENVOLVIMENTO, COLONIZAÇÃO E DESCOLONIZAÇÃO EM
AS BOTAS DO DIABO, DE KURT FALKENBURGER E MAD MARIA,
DE MÁRCIO SOUZA**

.

Banca Examinadora

Prof. Dr. Miguel Nenevé

- Presidente -

Prof^ª. Dra. Marisa Martins Gama Khalil

- Membro -

Prof. Dr. Ari Miguel Teixeira Ott

- Membro -

Porto Velho, 27 de agosto de 2010.

Resultado: APROVADA

Aos meus pais, Sonia e Afonso, e ao meu irmão, Danilo.

AGRADECIMENTOS

Deixo aqui meus agradecimentos aos que de alguma forma contribuíram para minha pesquisa neste mestrado:

Às seguintes instituições: o Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente – PGDRA, o Sebrae em Rondônia – SEBRAE/RO, a Universidade Federal de Rondônia – UNIR, e o Núcleo de Estudos Canadenses – NEC;

Ao meu orientador e amigo Miguel Nenevé, por apostar em mim desde o começo de minha vida acadêmica;

Ao senhor Pedro Teixeira Chaves, por apoiar e incentivar minha pesquisa;

Às minhas colegas e amigas Lady Day P. de Souza e Mary Gonçalves, pela troca de conhecimento, pelo incentivo e pelas horas de estudo juntas;

Ao amigo Eliomar, por sempre estar disposto a ouvir meus questionamentos teóricos e respondê-los;

Ao corpo docente do PGDRA/UNIR, principalmente aos professores Antônio Rabello, Ari Ott, Arneide Cemin, Artur Moret, Mariângela Soares de Azevedo, Vanderlei Maniesi, Walterlina Brasil, e Wanderley Bastos;

À professora Marisa Khalil, que me propiciou um grande crescimento profissional ao trabalharmos juntas na UNIPEC, e pela alegria que transmite quando compartilha seus conhecimentos literários em sala de aula;

Ao professor Dr. Júlio Rocha, pelas sugestões na banca de qualificação;

Às minhas amigas e meus amigos de todas as horas, que são muitos e por isso prefiro não nomeá-los, por abdicarem de minha presença e compreenderem a ausência dedicada às horas de estudo.

“O homem colonizado que escreve para seu povo deve, quando utiliza o passado, fazê-lo com o propósito de abrir o futuro, convidar à ação, fundar esperança.”
(FANON, 1968:193)

RESUMO

Esta dissertação analisa, através de duas obras de ficção, *As Botas do Diabo*, de Kurt Falkenburger, e *Mad Maria*, de Márcio Souza, como o discurso do desenvolvimento pode estar permeado da mesma retórica usada para justificar, durante séculos, as empreitadas colonizadoras em todo o planeta. A teoria do pós-colonialismo e a análise do discurso do desenvolvimento, através de pesquisa bibliográfica, foram o instrumento utilizado para proceder a análise das obras literárias em questão. O foco da análise é o discurso desenvolvimentista sobre a Amazônia, já que as duas narrativas têm como pano de fundo a construção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré, e como é possível construir um contradiscurso que combata as supostas verdades do colonizador cristalizadas na tradição literária e nas práticas político-ideológicas norte-americana e europeia.

Palavras-chave: desenvolvimento, colonização, descolonização, Amazônia, literatura

ABSTRACT

This dissertation examines, through two fictional works, *As Botas do Diabo*, by Kurt Falkenburger, and *Mad Maria*, by Márcio Souza, how the development discourse can be permeated of the same rhetoric used to justify, during centuries, the colonizing ventures around the whole planet. Postcolonial theory and analysis of the development discourse, through bibliographic research, was the methodology used to proceed with the analyses of the literary works in question. The focus of this study is the development discourse on the Amazon region, since both narratives have the construction of the Madeira-Mamoré Railway as their background scenario; and how it is possible to create a counter-discourse that fights the alleged truths of the colonizer which are crystallized in the literary tradition and in the political-ideological North-American and European practices.

Key words: development, colonization, decolonization, Amazon, literature

LISTA DE SIGLAS

- BIRD – Banco Internacional para a Reconstrução e o Desenvolvimento
- CEPAL – Comissão Econômica para América Latina
- COP – 15 – Conferência da ONU sobre Mudanças Climáticas
- EFMM – Estrada de Ferro Madeira Mamoré
- FMI – Fundo Monetário Internacional
- ONU – Organização das Nações Unidas
- PAIC – Programa de Apoio às Iniciativas Comunitárias
- PIBIC – Programa Institucional de Iniciação Científica
- PIN-PROTERRA – Programa de Integração Nacional/Programa de Modernização para a Agricultura
- PLANAFLORO – Plano Agropecuário e Florestal de Rondônia
- PND – Plano Nacional de Desenvolvimento
- PNUD – Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento
- POLAMAZÔNIA – Programa de Pólos Agropecuários e Minerais da Amazônia
- POLONOROESTE – Programa Integrado de Desenvolvimento do Noroeste do Brasil
- PVEA – Política de Valorização Econômica da Amazônia
- SPI – Serviço de Proteção ao Índio
- SUDAM – Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia
- UNIR – Universidade Federal de Rondônia

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO 1 – O DISCURSO DO DESENVOLVIMENTO E O PÓS-COLONIALISMO .	13
1.1 Contextualizando o desenvolvimento.....	13
1.2 A ciência aliada ao desenvolvimento	20
1.3 A criação de novas necessidades	23
CAPITULO 2 – O OLHAR ESTRANGEIRO SOBRE A AMAZÔNIA EM <i>AS BOTAS DO DIABO</i>	31
CAPÍTULO 3 - <i>MAD MARIA</i> : UM ROMANCE DESCOLONIZADOR	43
CAPÍTULO 4 – <i>MAD MARIA</i> E <i>AS BOTAS DO DIABO</i> : UM DIÁLOGO COM O DISCURSO DO DESENVOLVIMENTO	59
CONCLUSÃO.....	70
REFERÊNCIAS	73
REFERÊNCIA COMPLEMENTAR	76

INTRODUÇÃO

Em 1997, quando iniciei minha pesquisa pelo PIBIC na Universidade Federal de Rondônia, meu foco era a análise do discurso colonialista na literatura de viagem sobre a Amazônia. Como eu já era professora de língua inglesa, comecei a questionar formas de ensino que replicavam o modelo colonizador. Isso me tocou de forma pessoal, pois, por ser filha de pai nordestino e de mãe boliviana, os discursos preconceituosos sobre ambos tomaram uma proporção muito maior para mim, pois passei a localizá-los no contexto global e histórico da opressão infligida por povos ou culturas que se creem superiores.

Comecei a compreender também que muitas pessoas eram ignorantes em relação ao que realmente significava o discurso que estavam replicando. Europeus falam mal de africanos e orientais, e norte-americanos de latinos; brasileiros criticam bolivianos; e bolivianos brancos menosprezam bolivianos de descendência Inca. O processo reverso acontecia quando as vítimas criticavam o discurso usado sobre elas. Percebi ainda mais a relevância do que estava pesquisando, e compreendi que antes de tudo, para apreciar textos literários que tratam de questões de etnicidade, de história, de identidade, é necessário entender melhor em que situação nos encontramos e quais são nossas perspectivas. O estudo de literatura pode fazer muito mais do que simplesmente entreter; ele pode ter um papel na formação da consciência de um povo sobre si, no fortalecimento de sua identidade e na compreensão de que existem inúmeras outras culturas que também devem ser respeitadas.

Foi nesse contexto teórico em que me encontrava que me lembrei da obra de Kurt Falkenburger, que havia lido há muito tempo, incentivada por meu pai. Buscando compreender melhor a colonização de minha terra natal, reli *As Botas do Diabo* e percebi que ali eu havia encontrado muito material para ser discutido, aliando-o à teoria do pós-colonialismo. Para fazer o contraponto, meu orientador apresentou-me *Mad Maria*, de Márcio Souza, como uma obra que poderia ser lida como descolonizadora.

A pesquisa para este trabalho no Mestrado em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente, da Universidade Federal de Rondônia, partiu do pressuposto de que se pode aliar os estudos pós-coloniais com as discussões sobre desenvolvimento. Como o Estado de Rondônia foi submetido a diversos programas visando a trazer a modernidade à região e

inserir-lo nos interesses capitalistas nacionais, ele poderia ser um bom estudo de caso, contextualizando-o na Amazônia. Por essa razão, as narrativas de Márcio Souza e Kurt Falkenburger eram oportunas, já que localizam suas histórias no período de construção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré – EFMM, embora em dois momentos diferentes.

Portanto, o primeiro capítulo foi pensado de forma que respondesse à questão da relação entre os estudos pós-coloniais e o discurso do desenvolvimento. Nesse capítulo, após a definição do termo “desenvolvimento”, discorro sobre o posicionamento dos países desenvolvidos em relação aos subdesenvolvidos, e como isso na realidade foi uma construção de uma rede de significados semelhante à retórica colonizadora.

No segundo capítulo, analiso a obra de Kurt Falkenburger, *As Botas do Diabo*. A leitura da obra nos permite perceber como o olhar estrangeiro – e quando digo estrangeiro me refiro a qualquer pessoa não-nativa, que não vive no local, não necessariamente a alguém de outro país – pode marcar sua alteridade¹ em relação ao nativo descrevendo-o de forma denegrada, com um discurso em tom paternalista. *As Botas do Diabo* relatam as experiências de Reginald Wire, um engenheiro inglês que veio trabalhar na EFMM, e que se casa com Yara, uma jovem mulher filha de um seringalista com uma índia.

O terceiro capítulo trata de *Mad Maria* como um romance descolonizador que, através da sátira, reverte o discurso do opressor, zombando dele através da voz do nativo, Joe Caripuna, um índio cujas mãos foram decepadas por trabalhadores da EFMM por “roubar” objetos deles. A obra nos revela o discurso opressor também contra a mulher colonizada, ao expor, por exemplo, a condição das mulheres índias que foram prostituídas em Santo Antônio.

O quarto capítulo faz uma comparação mais direta entre as duas obras de ficção, e dialoga com o discurso do desenvolvimento sobre a Amazônia. Ressalto o papel do intelectual nativo em combater os mecanismos opressores não somente no discurso, mas nas materialidades do contexto sociocultural e econômico que se impõe sobre seu povo, especialmente na nova conjuntura política e econômica em que nos encontramos.

Tanto a obra de Kurt Falkenburger, *As Botas do Diabo*, como a obra de Márcio Souza, *Mad Maria*, retratam o período de construção da Estrada de Ferro Madeira Mamoré, em Rondônia. Entretanto, pode-se perceber ideologias diferentes sustentadas na escrita dos dois autores, o que nos permite dizer que um tem uma postura colonizadora – Falkenburger, e ou outro – Márcio Souza, pós-colonialista.

Portanto, o objetivo desta pesquisa é servir de suporte ao que disse Frantz Fanon,

¹ Utilizo o termo “alteridade” numa concepção pós-colonial como usada por Edward Said, Homi Bhabha e Sérgio Bellei, entre outros.

conforme epígrafe. Fundar a esperança pode abrir novas perspectivas para um povo. E a esperança é o combustível para a luta.

CAPÍTULO 1 – O DISCURSO DO DESENVOLVIMENTO E O PÓS-COLONIALISMO

1.1 Contextualizando o desenvolvimento

O mundo observa todos os dias notícias e imagens de praticamente todo o planeta, retratando miséria, pobreza, conflitos, fome, doenças, entre outras situações trágicas. E, na maioria das vezes, essas imagens vêm de países classificados atualmente como subdesenvolvidos ou em desenvolvimento, os ditos países do Terceiro Mundo. Os países subdesenvolvidos recebem esta denominação porque a eles é imputada a carga da carência: eles carecem de educação, de um bom governo, de alimentos, de um bom sistema de saúde etc. Resumindo, lhes falta o desenvolvimento. Mas o que é desenvolvimento? Cowen e Shenton (1995: 27) afirmam que, inicialmente, o desenvolvimento pode ser definido como uma melhoria trazida para a raça humana através do alívio dos efeitos da pobreza e da concretização dos potenciais humanos. Entretanto, eles afirmam que existem centenas de outras definições para o mesmo verbete, como por exemplo:

O desenvolvimento é interpretado como ‘um processo de aumento das escolhas dos povos’; de melhoramento ‘dos processos democráticos participativos’ e a ‘habilidade das pessoas de dizerem algo nas decisões que moldam suas vidas’; de prover ‘aos seres humanos a oportunidade de desenvolver seu maior potencial’, e de tornar possível que os pobres, mulheres, e os ‘camponeses livres e independentes’ se organizem e trabalhem juntos. Simultaneamente, desenvolvimento é definido como o meio de ‘alcançar os objetivos desenvolvimentistas de uma nação’ e de promover o crescimento econômico, a equidade e auto-suficiência nacional (*op. cit.* 28).²

Algo em comum em todas essas definições é a visão positiva que se tem do desenvolvimento – ele vem para trazer benefícios, trazer ordem e felicidade. Com isso, o desenvolvimento tem sido visto como algo imprescindível, sem o qual uma nação ou povo

² Development is construed as ‘a process of enlarging people’s choices’; of enhancing ‘participatory democratic processes’ and the ‘ability of people to have a say in the decisions that shape their lives’; of providing ‘human beings with the opportunity to develop their fullest potential’ and of enabling the poor, women, and ‘free independent peasants’ to organize for themselves and work together. Simultaneously, development is defined as the means to ‘carry out a nation’s development goals’ and to promote economic growth, equity and national self-reliance. (Todas as traduções são de minha autoria.)

está entregue ao primitivismo, à ignorância, à pobreza, à fome, à violência. O atraso se torna a ordem do dia na realidade que supostamente rege esses países. Essa noção separa as nações desenvolvidas das subdesenvolvidas, ou o Primeiro Mundo do Terceiro Mundo. E, não coincidentemente, também separou durante séculos as antigas colônias de suas metrópoles.

Esteve (2000: 59) faz uma análise do histórico do verbete, revelando a banalização do seu uso, especialmente após o discurso do recém empossado presidente norte-americano Harry Truman, em 20 de janeiro de 1949. Como consequência, diz ele, a palavra assumiu várias conotações e “quando a maioria das pessoas utiliza o termo ‘desenvolvimento’ estão dizendo exatamente o contrário daquilo que querem expressar”, pois utilizam a palavra de forma indiscriminada. O autor afirma que, ao abrir a era do desenvolvimento, os Estados Unidos não só se posicionaram como modelo de país desenvolvido, como também criaram um eufemismo para definir todos os povos que não se encaixam no seu modelo econômico, social e cultural: os subdesenvolvidos. Dava-se início à era da hegemonia norte-americana e uma antiga percepção do mundo se consolidava e se perpetuava, mas agora com nova roupagem:

O discurso de Truman tinha subitamente criado uma nova percepção do ‘eu’ e do ‘outro’. (...) Uma proposição política e filosófica de Marx, subitamente colocada em um pacote tipicamente americano, como uma arma contra o comunismo e a serviço dos desígnios hegemônicos dos Estados Unidos, conseguiu permanecer nas mentes populares e intelectuais pelo resto do século. O subdesenvolvimento começou, assim, a 20 de janeiro de 1949. Naquele dia dois bilhões de pessoas passaram a ser subdesenvolvidas. Em um sentido muito real, daquele momento em diante, deixaram de ser o que eram antes, em toda sua diversidade, e foram transformados magicamente em uma imagem inversa da realidade alheia: uma imagem que os diminui e os envia para o fim da fila; uma imagem que simplesmente define sua identidade, uma identidade que é, na realidade, a de uma maioria heterogênea e diferente, nos termos de uma minoria homogeneizante e limitada (ESTEVA, 2000: 60).

A condição de subdesenvolvimento, portanto, torna subordinados os que são classificados assim, pois, para atingir o nível de desenvolvimento, é preciso negar tudo o que se é, se auto-anular, para almejar o que o outro é, e todos os projetos passam a ser norteados de acordo com padrões alheios, supostamente superiores. E nessa condição estão dois terços da população do mundo. Para eles, “‘desenvolvimento’ é um lembrete daquilo que eles não são. Faz com que se lembrem de uma condição indesejável e indigna. Para escapar dessa condição, precisam escravizar-se a experiências e sonhos alheios” (ESTEVA, 2000: 65).

Apesar de a idéia e a experiência de subdesenvolvimento parecerem relativamente novas, na realidade elas são uma nova faceta da experiência da dominação colonial dos séculos passados. O que muda agora é a aceitação mais geral da suposta conotação positiva da

palavra, pois a campanha do desenvolvimento foi sempre associada ao bem-estar do ser humano, em vários contextos de tempos em tempos, numa era em que os direitos humanos começaram a ser defendidos com mais ênfase. Por isso, a idéia do desenvolvimento facilmente se propagou, de forma insuspeitada. Para compreender como isso ocorreu, é importante entender como se deu a produção de discursos do Ocidente sobre o Terceiro Mundo, ou países subdesenvolvidos, a partir da análise do discurso colonialista.

Assim como o discurso do desenvolvimento tem sido usado como justificativa para o exercício de poder sobre outros povos, territórios e lugares, o discurso do colonizador promovia a legitimação de sua intervenção na colônia. Neste capítulo pretendo traçar um paralelo entre o discurso colonial – uma linguagem empregada pelas autoridades coloniais sobre as antigas colônias da África, Ásia e América Latina, durante o período de expansão imperialista, como também a retórica que sobreviveu ao fim desse período histórico de expansão, e que jaz na noção que o Ocidente atual tem do mundo não ocidental – e o discurso do desenvolvimento, especialmente a partir do pós Segunda Guerra Mundial.

Pode-se dizer que esta pesquisa tem orientação pós-colonial, porque tem por objetivo fazer uma reflexão sobre a retórica colonizadora, revelando-a nas entrelinhas do discurso desenvolvimentista.

Arturo Escobar (1984-85), fala que o discurso do desenvolvimento é uma extensão para o Terceiro Mundo dos mecanismos disciplinares e normativos Ocidentais em uma variedade de campos, e explica como a produção de discursos pelos países Ocidentais sobre o Terceiro Mundo é uma forma de efetivar sua dominação sobre eles. Ele afirma que durante as últimas quatro décadas estes discursos cristalizaram-se em uma estratégia de alcance sem precedentes, particularmente, a estratégia de lidar com os problemas do “subdesenvolvimento”.

A estratégia para lidar com o subdesenvolvimento pressupõe que esses países precisam de ajuda, pois eles não têm capacidade para lidar com seus problemas. E como os países ditos desenvolvidos têm lidado com isso? Antes de tudo, é importante compreender de que forma esses “problemas” vieram a existir; como, de um momento para o outro, um país foi julgado, ou considerado, “subdesenvolvido”.

O discurso de Truman traz luz sobre essa nova era:

“É preciso que nos dediquemos a um programa ousado e moderno que torne nossos avanços científicos e nosso progresso industrial disponíveis para o crescimento e para o progresso das áreas subdesenvolvidas. O antigo imperialismo – a exploração para lucro estrangeiro – não tem lugar em nossos planos. O que imaginamos é um programa de desenvolvimento baseado nos conceitos de uma distribuição justa e

democrática” (apud ESTEVA, 2000: 59, 60).

Os tempos, a partir de então, não seriam mais marcados pelas relações coloniais dominadas pelos europeus, e sim pela nova dimensão global cuja missão os Estados Unidos atribuíram a si próprios: a de levar o desenvolvimento aos países mais pobres do planeta; eis a política da boa vizinhança com os países do hemisfério sul pautada pela suposta generosidade do país que desejava assumir uma postura de referência para os demais. A Guerra Fria foi o olho do furacão da visão centrista adotada pelos americanos. Quanto mais se concentrasse a atenção na União Soviética como inimiga, mais facilmente o país conseguiria aliados na sua luta contra o comunismo. A disputa pela influência política, econômica e ideológica encenada bipolarmente pelos Estados Unidos e pela União Soviética trouxe grandes consequências para vários países, como para as *sister republics of the south*, os países da América do Sul. O objetivo alegado era ajudar tais países amigos, protegê-los contra o inimigo do leste - a propaganda contra o comunismo propagou-se e foi divulgada por todo o mundo, e qualquer um que sugerisse alguma simpatia pela esquerda era banido.

O mundo precisava acreditar na ideologia norte-americana, e comprar seus produtos, e a ajuda vinda deles para reerguer os países mais pobres, ou os afetados pela Segunda Guerra e por conflitos ao redor do mundo, era bem vinda. Essa ajuda, portanto, pressupunha uma contrapartida que envolvia lealdade ao país que os levaria a alcançar o desenvolvimento, a salvação da miséria em que supostamente se encontravam, para tornar-se uma sociedade “avançada”.

Percebemos, com isso, que, na realidade, o desenvolvimento foi usado como uma estratégia, uma arma, na competição de sistemas políticos. Uma aura de justificativas deu suporte à tarefa desenvolvimentista norte-americana. Como ajudar quem não pediu para ser ajudado? Era preciso colocá-los dentro de uma moldura que os descrevesse fora do padrão da normalidade. Os Estados Unidos precisavam convencer os outros que eles tinham que melhorar. Depois de convencidos disso, submeter-se-iam ao minucioso escrutínio do ajudador.

De acordo com Gronemeyer (2000), o conceito de ajuda assumiu, ao longo da história, várias noções que envolviam compaixão, objetivos educativos, valores religiosos, até que, com a modernidade, esse conceito aceitou a tarefa de ser uma estratégia do Estado. Hoje, a ajuda é considerada necessária para se combater um déficit universal, lutar contra a insegurança, contra o medo, contra o atraso.

Para a modernidade, o progresso é, em parte, uma rebelião contra o estado de

submissão à morte, tão humilhante para a humanidade, e uma declaração de guerra à insegurança básica da existência humana, uma existência que parece ser governada pelo acaso ou por um destino volúvel. A consciência pré-moderna, por contraste, tinha sido profundamente dominada pela experiência “de que as coisas sempre aconteceram ao contrário daquilo que se espera.”

(...) até que a morte possa ser realmente superada, a oposição à morte tem duas estratégias: tornar a vida *mais segura* e obrigatoriamente *mais rápida*. (...) A pessoa moderna se submete incondicionalmente à necessidade de otimização. Ninguém pode descansar até que tudo aquilo que existe tenha sido aprimorado; ou seja, é proibido descansar. (...) Para aumentar a segurança, é preciso um aumento no grau de predicabilidade, planejamento, flexibilidade, compreensão e homogeneidade. (...) O conceito de desenvolvimento inclui um enorme entusiasmo por esse projeto gigantesco de padronização. (...) Essa visão de segurança também envolve o estabelecimento de algum grau de familiaridade e de conhecimento do mundo inteiro. E para que se consiga produzir uma homogeneidade global é preciso trabalhar para a erradicação de tudo aquilo que é estranho (GRONEMEYER, 2000: 27) [grifos meus].

Assumindo essa tarefa, os países mais ricos do mundo, especialmente os Estados Unidos, estariam engajados num empreendimento “nobre” com o objetivo de ajudar os países pobres a sair de séculos de estagnação. Essa empreitada remete-nos ao poema de Rudyard Kipling “The white man’s burden” (O fardo do homem branco), escrito em 1899, em que o autor faz um apelo aos Estados Unidos, e por extensão aos países europeus, para assumir a tarefa de trazer o desenvolvimento às Filipinas, país que recentemente havia sido adquirido da Espanha através do Tratado de Paris. Esse poema é considerado imperialista, pois encoraja os homens brancos a assumir a missão de dominar o mundo, para tirar do atraso, da pobreza, da barbárie os outros povos – afinal era uma obrigação moral carregar o fardo de trazer um governo mais evoluído para os “half-devil and half-child” (meio-diabos e meio-crianças) (KIPLING, 1899 *apud* SCHILLING, 2002), se necessário até mesmo ‘dando seus filhos ao exílio’ para manter o controle sobre os nativos, travando “as selvagens guerras pela paz”. Advogando a causa de que a intervenção era necessária, para o próprio bem dos povos dominados, para ensinar aos povos bárbaros hábitos de higiene e padrões elevados de cultura, Kipling transformava as missões colonizadoras numa missão da raça branca (SCHILLING, 2002). O poema de Kipling é um claro exemplo do que significou a colonização ocidental para os povos dominados por eles – foram saqueados, usurpados, foram vítimas de vários tipos de atrocidades; tudo sob o manto da ajuda e da promessa de salvação.

Alguém pode perguntar por que o mundo não se surpreendeu com essa forma de dominação. Aimé Césaire (1972), teórico do pós-colonialismo, raciocina que, quando se discutem direitos humanos, analisando a tirania de um governante contra um povo, quando se fala em extermínio de uma raça sob o domínio de outra supostamente superior, logo vem a lembrança do que Hitler fez. Entretanto, Césaire afirma que o homem branco cultivou o Nazismo dentro de si mesmo antes de Hitler existir, que o legitimou através dessa forma de

dominação, e que se tornou responsável por ele, cinicamente. Que para os ocidentais o erro de Hitler não foi seu crime em si, uma humilhação contra o ser humano, mas o fato de ter posto em prática seus procedimentos criminosos contra *o homem branco*. Os mesmos procedimentos que por séculos haviam sido reservados exclusivamente para os negros da África, os árabes, entre outros. Ele diz: “E esta é a grande questão que eu tenho contra o pseudo-humanismo: que por muito tempo ele reduziu os direitos humanos, que seu conceito sobre esses direitos tem sido – e ainda é – estreito e fragmentado, incompleto e tendencioso e, acima de tudo, sordidamente racista”³ (CÉSAIRE, 1972: 15). Ele pergunta: “Quem está falando?”⁴ - ao colocar a seguinte citação em seu texto:

“Nós ambicionamos, não a igualdade, mas a dominação. O país de uma raça estrangeira deve tornar-se mais uma vez um país de servos, de agricultores, de trabalhadores industriais. Não é o caso de eliminar as desigualdades entre os homens mas de ampliá-las e legalizá-las. (...) A regeneração das raças inferiores ou degeneradas é parte da ordem providencial das coisas para a humanidade” (RENAN, *apud* CÉSAIRE, 1972: 15, 16).⁵

Essas palavras soam cruéis, hediondas. É Hitler quem fala? Poderia ser. É Rosenberg? O próprio Césaire responde: “Tenho vergonha de dizer: é o humanista Ocidental, o filósofo ‘idealista’. O fato de seu nome ser Renan é um acidente. (...) Quem protesta? Ninguém” (*op. cit.* 15-16).⁶

Condenando a sociedade capitalista como incapaz de estabelecer um conceito sobre os direitos de todos os homens, Césaire mostra como, da civilização ocidental, não era de se surpreender o surgimento de um Hitler. Analisando as bases do pensamento ocidental, ele cita pensadores como Renan, que, em sua obra *Reforma intelectual e moral*, explicitamente expõe seu conceito de existirem raças superiores, cuja obrigação é dominar as inferiores, que anseiam pela conquista estrangeira. Essa visão negativa de outras raças, hoje tida como preconceituosa, fez e ainda faz parte do senso comum europeu e norte-americano. Não surgiu de uma hora para outra, mas foi sendo formada ao longo da História. Cria-se, portanto, uma dicotomia do mundo, entre os civilizados, e os não-civilizados, entre a raça superior e a inferior. Como diz Said (1990: 24),

³ And that is the great thing I hold against pseudo-humanism: that for too long it has diminished the rights of man, that its concept of those rights has been – and still is – narrow and fragmentary, incomplete and biased and, all things considered, sordidly racist.

⁴ Who is speaking?

⁵ “We aspire not to equality but to domination. The country of a foreign race must become once again a country of serfs, of agricultural laborers, or industrial workers. It is not a question of eliminating the inequalities among men but of widening them and making them into law. (...) The regeneration of the inferior or degenerate races is part of the providential order of things for humanity.”

⁶ “I am ashamed to say it: it is the Western humanist, the ‘idealist’ philosopher. That his name is Renan is an accident. (...) Who protests? No one.”

É uma distribuição de consciência geopolítica em textos estéticos, eruditos, econômicos, sociológicos, históricos e filológicos; é uma elaboração não só de uma distinção geográfica básica (o mundo é feito de duas metades, o Ocidente e o Oriente), como também de toda uma série de "interesses" que, através de meios como a descoberta erudita, a reconstrução filológica, a análise psicológica e a descrição paisagística e sociológica, o orientalismo não apenas cria como mantém; ele é, em vez de expressar, uma certa vontade ou intenção de entender, e em alguns casos controlar, manipular e até incorporar, aquilo que é um mundo manifestamente diferente (ou alternativo e novo).

A reflexão de Césaire, portanto, nos faz perceber como a civilização ocidental teve em parte de sua base filosófica justificativas para a dominação que se tem perpetrado na História. É uma colonização inocente, então? Não, para ele:

Onde quero chegar? Nesta ideia: que ninguém coloniza inocentemente, que também ninguém coloniza com impunidade; que uma nação que coloniza, que uma civilização que justifica a colonização – e portanto a força – já é uma civilização doente, uma civilização que está moralmente doente, que irresistivelmente, progredindo de uma consequência à outra, de um repúdio a outro, clama por seu Hitler, quero dizer, sua punição. (...) É minha vez de estabelecer uma equação: colonização = “coisificação”. Eu ouço a tempestade. Eles me falam sobre progresso, sobre “realizações”, cura de doenças, melhoramento dos padrões de vida. Eu estou falando de sociedades esvaziadas de sua essência, de culturas pisoteadas, de instituições solapadas, de terras confiscadas, de religiões esmagadas, de magníficas criações artísticas destruídas, de extraordinárias *possibilidades* varridas (CÉSAIRE, 1972: 17, 18, 21) [grifo meu].⁷

A ajuda para alcançar progresso representou para os colonizados – de outrora e os atuais – o apagamento de sua subjetividade em nome da padronização, e no final, da coisificação. No passado, de forma abertamente violenta e racista. A justificativa para as empreitadas desenvolvimentistas atuais assumem uma roupagem mais nobre, elegante, tomadas como uma obrigação moral de países “abençoados” ao longo da história com a prosperidade. A noção de intervenção dominadora foi substituída pela noção de ajuda, ajuda esta colocada em prática através de planos de desenvolvimento, inseridos em contextos político-ideológicos. Por essa razão, a noção de desenvolvimento é de certa forma flutuante. Ela se adéqua ao momento histórico; hoje se adequou às necessidades da sociedade capitalista.

A noção de subdesenvolvimento pressupõe que o subdesenvolvido pode ser descrito

⁷ What am I driving at? At this idea: that no one colonizes innocently, that no one colonizes with impunity either; that a nation which colonizes, that a civilization which justifies colonization – and therefore force – is already a sick civilization, a civilization that is morally diseased, that irresistibly, progressing from one consequence to another, one repudiation to another, calls for its Hitler, I mean its punishment. (...) My turn to state an equation: colonization = “thingification”. I hear the storm. They talk to me about progress, about “achievements,” diseases cured, improved standards of living. I’m talking about societies drained of their essence, cultures trampled underfoot, institutions undermined, lands confiscated, religions smashed, magnificent artistic creations destroyed, extraordinary *possibilities* wiped out.

através de uma série de características que carregam a conotação do déficit. Para resolver o problema, portanto, é preciso lutar contra esse déficit.

E os padrões que as várias tarefas do desenvolvimento pretendem estabelecer são os mesmos que orientam as organizações mais avançadas do mundo e os estilos de vida mais acelerados; em suma, são os que vigoram no modelo de vida de países industriais altamente desenvolvidos. A ajuda moderna ajuda a fugir. Oferece-nos – ou diz que oferece – a possibilidade de escapar dos grilhões de nossas culturas nativas e de adaptar-nos ao alvoroço profundamente organizado de uma cultura única (GRONEMEYER, 2000: 28).

O processo de padronização, com conseqüente abandono das subjetividades, apesar de parecer chocante, já estava previsto nos programas de desenvolvimento, sendo visto com algo inevitável, como descrito no documento *Measures for the Economic Development of Underdeveloped Countries*, das Nações Unidas:

Existe a concordância de que o rápido progresso econômico é impossível sem dolorosos ajustamentos. Antigas filosofias têm que ser sucateadas; instituições sociais velhas têm que ser desintegradas; laços entre castas, credos e raças têm que ser desfeitos; e um grande número de pessoas que não conseguem lidar com o progresso têm que ter frustradas suas expectativas de uma vida confortável. Muito poucas comunidades estão preparadas para pagar o alto preço do progresso econômico (UNITED NATIONS, DEPARTMENT OF SOCIAL AND ECONOMIC AFFAIRS, 1951 *apud* ESCOBAR, 1995: 3).⁸

Por que valeria a pena o progresso, mesmo tendo-se que pagar um alto preço? Na realidade, esse preço foi descrito como baixo, em relação aos supostos benefícios do desenvolvimento.

1.2 A ciência aliada ao desenvolvimento

Uma das justificativas usadas no discurso desenvolvimentista jaz nas afirmadas vantagens que a ciência moderna traz. Aliada íntima das empreitadas desenvolvimentistas, ela deu o suporte para a aplicação do progresso que veio com a modernidade. Esse suporte foi muito útil em meados do século XVIII. Sob a rubrica da ciência, foram inaugurados, em 1735, dois grandes projetos europeus de conhecimento do globo: o lançamento do livro do

⁸ There is a sense in which rapid economic progress is impossible without painful adjustments. Ancient philosophies have to be scrapped; old social institutions have to disintegrate; bonds of caste, creed and race have to burst; and large numbers of persons who cannot keep up with progress have to have their expectations of a comfortable life frustrated. Very few communities are willing to pay the full price of economic progress.

naturalista Carl Linné, um sistema classificatório de todas as plantas conhecidas e desconhecidas do planeta; e a inauguração da primeira expedição científica européia para determinar de uma vez por todas o exato formato da terra. A crítica canadense Mary Pratt (1999) analisa como se constituiu o repertório semântico-cognitivo do discurso colonizador a partir desses dois momentos históricos europeus, que na realidade possibilitaram à Europa a formação de uma consciência planetária. Ela esclarece como a Europa começou a ver a si própria no mundo e a si em relação aos outros povos, especialmente os povos colonizados, a partir desse ponto na História, dando-nos uma idéia da formação do conhecimento global eurocentrista, através da análise de relatos de viagens produzidos nesses contextos.

O ponto a destacar aqui, através dos relatos de Pratt, é como a ciência moderna serviu e ainda serve para objetivos colonizadores e expansionistas. Ela é um projeto peculiarmente ocidental, e sua afirmada neutralidade e objetividade tem lhe dado a autoridade para jamais ser contestada. O que se espera, portanto, de um povo que não faz uso da ciência moderna, salvadora da ignorância, do atraso, e do primitivismo? Que se deixe libertar por ela, civilizar por ela. Alvares (2000: 43) afirma:

Povos, sociedades e a própria natureza estavam “atrasados” porque lhes faltava a ciência. Regiões inteiras eram classificadas de “atrasadas” simplesmente porque não tinham fábricas (a fábrica é até hoje um símbolo concreto dos novos processos desenvolvidos pela ciência). Todo esse atraso tinha que ser substituído pelo desenvolvimento, uma maneira supostamente mais eficiente de organizar pessoas e a natureza, com base nas valiosas descobertas da ciência contemporânea. Por sua vez, desejava-se a ciência porque ela tornava o desenvolvimento possível.

Ou seja, a ciência foi um grande impulsionador para a expansão do desenvolvimento em todo o globo. A ciência e a tecnologia são, especialmente desde o século dezenove, o rótulo que diferencia os civilizados dos não-civilizados. Com isso, antigas formas de subsistência foram substituídas por novos padrões de vida, estabelecidos pelo conhecimento que a ciência trazia através do desenvolvimento. Era preciso que todos se convertessem ao paradigma ocidental da ciência. “A ciência era uma escolha ideal porque se dizia capaz de refazer a realidade. (...) Hoje, refazer a natureza tornou-se a maior preocupação da ecologia oficializada” (*op. cit.* 50). Os dois grandes projetos científicos mencionados por Pratt possibilitaram aos europeus uma nova dinâmica de colonização, voltada para os interiores dos continentes. O contato com novas culturas e novos saberes deu a eles a oportunidade de escrever uma nova geografia, em que o centro era a Europa, e a margem era composta por povos primitivos e bárbaros. Mesmo quando o viajante reconhecia que os seres nativos eram seres humanos, sua descrição os colocava dentro da moldura de categorias assimiláveis a ele – comparando-os a si próprio – com as quais os europeus caracterizavam outras sociedades

como humanas. Eles também tinham religião, tinham um governo, leis etc. E o que não era passível de descrição, por ser desconhecido, fugia do discurso, ou era colocado na categoria do monstruoso, exótico, animalesco. Como vemos retratada abaixo uma tentativa de descrição da raça humana em seis variedades, feita por Linné (PRATT, 1999: 68):

- “a) Homem selvagem. Quadrúpede, mudo, peludo.
- b) Americano. Cor de cobre, colérico, ereto. Cabelo negro, liso, espesso; narinas largas; semblante rude; barba rala; obstinado, alegre, livre. Pinta-se com finas linhas vermelhas. Guia-se por costumes.
- c) Europeu. Claro, sanguíneo, musculoso; cabelo louro, castanho, ondulado; olhos azuis; delicado, perspicaz, inventivo. Coberto por vestes justas. Governado por leis.
- d) Asiático. Escuro, melancólico, rígido; cabelos negros; olhos escuros; severo, orgulhoso, cobiçoso. Coberto por vestimentas soltas. Governado por opiniões.
- e) Africano. Negro, fleumático, relaxado. Cabelos negros, crespos; pele acetinada; nariz achatado, lábios túmidos; engenhoso, indolente, negligente. Unta-se com gordura. Governado pelo capricho.”

Uma categoria final, “monstro”, incluía anões e gigantes (os gigantes da Patagônia ainda eram uma forte realidade), da mesma forma que os “monstros” artificiais, como os eunucos. (...) Dificilmente se poderia ter uma tentativa mais evidente de “naturalizar” o mito da superioridade européia. Exceto pelos monstros e homens selvagens, tal classificação persiste pouco modificada em alguns dos textos escolares de hoje em dia.

O projeto lineano, como se pode perceber, traz-nos à mente a imagem de Adão no Jardim do Éden, observando tudo ao seu redor, dando nomes a todas as espécies de seres vivos. Nesse paralelo, a história natural agiu como um Adão, em sua tarefa de classificar com o nome científico “neutro” plantas, animais e pessoas. O que dizer dos nomes já existentes dessas espécies, os nomes nativos, locais? Isso não importava; era preciso “limpar” a subjetividade, trazer as espécies para o formol da ciência. Dar um nome latino. O colonizador deseja e precisa reclassificar tudo dentro da ordem científica, tirar do caos original.

Adão sozinho em seu jardim. Onde, poder-se-ia perguntar, estão todos? A paisagem é descrita como inabitada, devoluta, sem história, desocupada até mesmo pelos próprios viajantes. A atividade de descrever a geografia e identificar flora e fauna estrutura uma narrativa a-social na qual a presença humana, (...) é absolutamente marginal. No texto, as pessoas parecem desaparecer do jardim quando Adão se aproxima – o que, é claro, explica que ele possa andar por toda parte como lhe aprouver, e que nomeie as coisas com o seu nome ou o de amigos de seu país natal (*op. cit.* 99).

Na pior das hipóteses, o colonizador nem sequer faz questão de saber o nome nativo. De que adiantaria, se é em uma língua estrangeira, é feio, e exótico? Portanto, ele se auto-institui da autoridade de nomear, como fez o personagem Robinson Crusoe, na ficção de Daniel Defoe (1996), que, ao conhecer um nativo, se apresentou a ele como seu mestre e lhe deu o nome de Sexta-feira, sem jamais procurar saber seu verdadeiro nome. É como se Sexta-

feira não tivesse nenhuma existência antes desse nomear; a partir desse momento, ele entra em uma nova realidade, a ocidental.

O mesmo acontece com os modos de vida fora dos padrões ocidentais modernos. A mesma arrogância colonizadora é repetida pela ciência quando ela substitui intolerantemente os saberes locais pelo seu próprio conhecimento, impondo o apagamento às epistemologias populares e desprezando-as. O desenvolvimento, baseado nessa ciência, também se tornou violento ao negar as dinâmicas de sobrevivência dos povos em que se entranhou. Não se pode negar os muitos benefícios da ciência moderna, mas também não se pode fechar os olhos às suas tentativas de eliminar e ridicularizar as outras formas de ver e compreender o mundo.

1.3 A criação de novas necessidades

A geração posterior à Segunda Guerra Mundial presenciou a concretização de uma mudança que vinha se alicerçando na mente humana desde a Revolução Industrial. A modernidade trouxe consigo uma necessidade de aceleração de tudo, para melhor aproveitamento do tempo, dentro do espaço de vida dos seres humanos. No contexto das grandes mudanças políticas e econômicas, o discurso da guerra se reestruturou em novos campos de atuação. A lógica capitalista e ocidental requeria voltar a atenção para a reconstrução do mundo após todo o dismantelo e ruína trazidos pelos conflitos. A guerra seria agora contra a pobreza, para combater a miséria em que se encontravam subitamente dois terços da população do globo descritos por Truman como subdesenvolvidos.

Entretanto, as sociedades vernáculas, durante toda a História, haviam desenvolvido formas de vida que tinham seu próprio modo de lidar com a pobreza e de defini-la. Escobar analisa o fato, dizendo:

Quaisquer que tenham sido esses modos tradicionais, e sem idealizá-los, a verdade é que a pobreza em massa no sentido moderno apareceu apenas quando o avanço do mercado econômico quebrou laços de comunidades e privou milhões de pessoas do acesso à terra, água e outros recursos. Com a consolidação do capitalismo, a pauperização sistemática se tornou inevitável (1995: 22).⁹

⁹ Whatever these traditional ways might have been, and without idealizing them, it is true that massive poverty in the modern sense appeared only when the spread of the market economy broke down community ties and deprived millions of people from access to land, water and other resources. With the consolidation of capitalism, systemic pauperization became inevitable.

A consolidação do capitalismo apoiou-se grandemente num desejo de transformação da sociedade, porque essa ideologia se baseia numa visão em que o mundo está dividido entre os economicamente pobres e ricos. Era preciso ver como intolerável o modo de vida, estatisticamente comprovado como baixo, de milhões de pessoas que viviam no Terceiro Mundo. O autor explica como a globalização da pobreza significou a aplicação de novos mecanismos de controle, já que os pobres passaram a ser vistos como um “problema social que requeria novas formas de intervenção na sociedade” (*op. cit.* 22). Em 1948, o Banco Mundial definiu como pobres todos aqueles que tinham uma renda anual abaixo de \$100. Portanto, se a principal característica que marcava o Terceiro Mundo era a baixa renda, a solução necessariamente seria econômica.

Arturo Escobar (1995) analisa como a criação da dicotomia Primeiro Mundo/Terceiro Mundo significou uma atuação norte-americana no sentido de usar ferramentas adequadas para o domínio dos países do hemisfério sul, especialmente os da América Latina, que, segundo ele, eram vistos pelos Estados Unidos como de muito maior importância econômica.

Com o objetivo de estabelecer o que eles chamavam de “política de portas abertas” e “da boa vizinhança”, encorajaram políticas de desenvolvimento voltadas para o crescimento industrial. O contexto histórico na América Latina no final da década de 1940 favoreceu essa política norte-americana e deu suporte à formação do discurso do desenvolvimento: a guerra fria, já mencionada, era um dos fatores que caracterizava o fortalecimento das economias domésticas e da consolidação das democracias na América do Sul. Com o final da guerra, e o apoio econômico dos Estados Unidos aos países aliados da Europa ocidental, através do Plano Marshall, para a reconstrução e fortalecimento desses países, a hegemonia norte-americana se consolidou. A nova faceta de atuação norte-americana no Terceiro Mundo se justificou por causa, entre outros motivos, do combate ao comunismo, para facilitar seu contínuo acesso à matéria-prima desses países, especialmente porque muitos estavam vivenciando o fim da era de colonização européia. Essa atuação se deu através do reconhecimento da importância econômica e política desses países no contexto pós-guerra e pós-independência. A estratégia do desenvolvimento, portanto, teria que contar com conhecimentos mais precisos da nova estrutura dos países definidos como pobres, conhecimento de seus potenciais econômicos, sociais e políticos.

Houve uma reorganização do poder em todo o mundo, e o resultado final disso ainda está longe de ser esclarecido; mudanças importantes ocorreram na estrutura da

produção, que deveriam de ser trazidas para se adequar às exigências da expansão de um sistema capitalista em que os países subdesenvolvidos tinham cada vez mais um papel importante, se ainda não completamente definido. (...) Por trás da preocupação humanitária e da perspectiva positiva da nova estratégia, novas formas de poder e controle, mais sutis e refinadas, estavam sendo postas em operação. A habilidade dos povos pobres de definir e cuidar de suas próprias vidas foi corroída de uma forma talvez mais profunda do que nunca. Os pobres se tornaram alvo de práticas mais sofisticadas, de uma variedade de programas que pareciam inescapáveis. Nas novas instituições de poder nos Estados Unidos e Europa; nos escritórios do Banco Internacional para Reconstrução e Desenvolvimento e as Nações Unidas; nos campi, centros de pesquisa, e fundações norte-americanos e europeus; e nos escritórios de novos planejamentos nas grandes capitais do mundo subdesenvolvido, este é o tipo de desenvolvimento que foi promovido ativamente e que em alguns anos deveria se estender de forma a alcançar todos os aspectos da sociedade (ESCOBAR, 1995: 38-39).¹⁰

A situação econômica norte-americana após a Segunda Guerra Mundial era indiscutivelmente muito superior à dos outros países que foram afetados pela guerra. Eles detinham grande parte das reservas de petróleo do mundo, das exportações, haviam lucrado muito com a venda de armamentos, aviões, navios, entre outros, para os outros países, e tinham a maioria dos investimentos em indústria manufaturada. Entretanto, como poderiam manter essa posição de potência líder do comércio mundial se os mercados para seus produtos estavam afetados pela guerra? A ordem econômica que os Estados Unidos imaginavam estava afetada e necessariamente tinha de ser revertida. Era preciso penetrar em novos mercados fechados por barreiras criadas por bloqueios políticos e ideológicos, e garantir os que já existiam, impedindo-os de se aliar a outros pólos políticos. A visão do pós-guerra não era nada promissora, e, portanto, exigia medidas novas de intervenção global. Assim, os Estados Unidos investem numa economia mundial aberta, obviamente sob seu controle, uma vez que já se encontravam em posição favorável para ditar as normas, o que lhes daria acesso facilitado a mercados e matéria-prima.

Na América Latina, essa intervenção ocorreu através de uma série de ações desenvolvimentistas, em grande parte através de projetos financiados pelo Banco Mundial e pelo Fundo Monetário Internacional (FMI). Escobar (1984-85:9) analisa a estratégia da

¹⁰ There was a reorganization of power at the world level, the final result of which was still far from clear; important changes had occurred in the structure of production, which had to be brought to fit the requirements of expansion of a capitalist system in which the underdeveloped countries played an increasingly important role, if yet not thoroughly defined. (...) Behind the humanitarian concern and the positive outlook of the new strategy, new forms of power and control, more subtle and refined, were put in operation. Poor people's ability to define and take care of their own lives was eroded in a deeper manner than perhaps ever before. The poor became the target of more sophisticated practices, of a variety of programs that seemed inescapable. From the new institutions of power in the United States and Europe; from the offices of the International Bank for Reconstruction and Development and the United Nations; from North American and European campuses, research centers, and foundations; and from the new planning offices in the big capitals of the underdeveloped world, this was the type of development that was actively promoted and that in a few years was to extend its reach to all aspects of society.

Europa e dos Estados Unidos de lidar com o que é conhecido hoje como “mundo subdesenvolvido”:

(...) tudo que era importante na vida econômica, social, política e cultural dos países pobres (sua população, processos de acumulação de capital, agricultura e comércio, recursos naturais, administração e valores culturais etc.) entrou nessa nova estratégia. As primeiras “missões” enviadas para o mundo subdesenvolvido pelo Banco Internacional para Reconstrução e Desenvolvimento, durante o final dos anos 40 e início dos anos 50, com o propósito de formular programas de desenvolvimento “compreensíveis”, foram uma das primeiras manifestações concretas desta nova estratégia. Da mesma forma que a constituição de organizações internacionais voltadas para o desenvolvimento, bem como a profusão de “especialistas” em todos os campos de desenvolvimento, todos eles surgidos neste período.

Apesar de todo esse suporte para os projetos de desenvolvimento nos países do Terceiro Mundo, ao final deste meio século de implementação de programas, nenhum desses países alcançou o desenvolvimento. De acordo do Ott (2002: 43), no caso da Amazônia, “contemplada com grandes empreendimentos de mineração, hidrelétricas, estradas e colonização, sem que as agências internacionais, nacionais e regionais considerassem a sua viabilidade, capacidade de suporte e impacto, o alto preço do ‘progresso econômico’ foi cobrado em dobro: da sociedade e da natureza.” O autor mostra como se dá o processo de formulação de projetos no mundo subdesenvolvido, os aspectos teóricos e metodológicos, e a dinâmica que assumiram no último quartel de século. Em suma, por não conseguir prever todas as variáveis que de fato estão envolvidas, os resultados serão sempre inesperados, levando ao fracasso de um projeto. Portanto, “qualquer intervenção sobre populações humanas significa agenciar o confronto de diferentes visões de mundo e experiências sociopolíticas” (*op. cit.* 46). Descartando o conhecimento local como “primitivo”, “supersticioso”, os agentes convencem os nativos a abandonarem sua história, seus valores, suas experiências, sua forma de construir conhecimento, em troca do planejamento alheio, “moderno”, para poderem ser beneficiados com a intervenção trazida através dos projetos de desenvolvimento: “os estilos tradicionais de viver, as concepções e estratégias locais de desenvolvimento ou são inválidos, ou são disfuncionais” (*op. cit.* 48).

Percebe-se, portanto, como uma visão deturpada, ou limitada, sobre uma região, como a Amazônia, pode influenciar grandemente na definição de desenvolvimento que se modela para esse lugar e nas intervenções que são planejadas e levadas a cabo. A Amazônia, em especial, tem sido representada através de várias construções de sentido, descrita por vários olhares. As interpretações dela são resultado da ideologia sustentada pelo observador, de seu contexto sociocultural, e de sua relação com o espaço amazônico. Ao longo dos séculos, visitantes e viajantes vêm tecendo narrativas que construíram diversas “Amazônias”,

cujos sentidos foram transmitidos de geração em geração. Ott (2002: 49-50) faz uma análise das tentativas de compreender esse espaço, descrevendo um conjunto de mitos construídos sobre a Amazônia. “O mito da homogeneidade, que representou a região como um imenso e uniforme tapete verde atravessado por longos e tortuosos rios”, é, de acordo com ele, o mais distante da realidade. A diversidade biológica, geográfica, social e política é hoje irrefutável, mas esse mito permaneceu, e certamente ainda permanece, na mente colonizadora. Percebe-se muitas vezes esse discurso na mídia brasileira, que, quando ao referir-se à região, deliberadamente e até ironicamente, falam de um lugar onde só há floresta e índios. E se alguém vem para cá, ele vem para a Amazônia. Não citam nome algum de cidade, e muitas vezes nem o nome do Estado. Está vindo para a selva.

O segundo mito é o do vazio amazônico, “que produziu a crença de uma região virgem, um imenso espaço vazio, ou a última fronteira da humanidade. Por este enfoque, a Amazônia é uma terra sem homens para onde a sociedade deve se expandir, aliviando os problemas da pressão populacional nas áreas periféricas, ignorando os direitos das populações que lá vivem” (*op. cit.* 49).

Quando consideramos as políticas de desenvolvimento no Brasil, este mito nos faz lembrar o I Plano Nacional de Desenvolvimento – I PND, vigente entre 1970 e 1974, no governo Médici, durante a ditadura militar. Uma das normas de ação desse plano era tirar partido da dimensão continental do país, promovendo o progresso de áreas novas e ocupando áreas consideradas vazias no país, como a Amazônia. A orientação econômica no I PND é norteada pela idéia básica de tornar o Brasil uma potência, com o ingresso do país no mundo desenvolvido. O obstáculo para isso, segundo o diagnóstico feito pelos planejadores, era o atraso tecnológico do país. Esse período no Brasil se encaixa perfeitamente com as estratégias para o alcance de desenvolvimento nos moldes norte-americanos. O Brasil vivia o período mais duro da ditadura, o que significava um ponto positivo para os Estados Unidos, já que isso significava mais um aliado contra o comunismo. A idéia do vazio amazônico, delineada na década de 1950 no Plano de Valorização Econômica da Amazônia - PVEA, tornou-se extremamente útil para os interesses do processo de desenvolvimento do momento, pois esse vazio justificava uma visão da Amazônia como espaço economicamente improdutivo e politicamente perigoso. De acordo com Brito (2001: 135), isso não apenas negava a existência de uma população autóctone, mas também fortalecia os instrumentos de intervenção do Estado. Segundo ele, “a noção de *espaço vazio* reforçava a construção ideológica da *cobiça internacional*, uma herança ainda do período colonial. Nos desdobramentos históricos da colonização na Amazônia, a população autóctone fora vista como vulnerável ao assédio de

aventureiros e sem o sentimento de nação” (136). Vista como uma fronteira de recursos, a região poderia ser alvo de outros países, e, considerando o contexto político da época, isso representava também uma ameaça ao regime ditatorial, já que vários países que faziam fronteira com o Brasil e a Amazônia viviam situações de guerrilha.

No caso da Amazônia, a construção do discurso do *vazio demográfico* representou a primeira qualificação necessária para intervenções mais incisivas na região. Como segundo passo, tratou-se a região por sua “natureza selvagem”, o que leva a necessidade de grande esforço e grandes projetos. Completou-se o quadro quando, além de poucos habitantes nessa natureza selvagem, os que lá se encontravam foram desqualificados, na medida em que não representavam o sentido da brasilidade e não reuniam condições de defender o país, no caso de uma guerra. A identidade negativa produzida se reforçou através da imagem da incapacidade criadora do homem amazônico, transformando, assim, em fator de “desunião” (uma *ilha*) e (...) um perigo à soberania nacional. Através desse procedimento inventava-se o seu *outro interno* (RABELLO, 2004: 21).

Classificado como fraco e incapacitado de contribuir com a integração do país, o agora definido como “homem amazônico” seria alvo de medidas para transformá-lo, visando contribuir para o desenvolvimento da nação. Uma dessas medidas tomadas no planejamento principalmente a partir da década de 1950 para a Amazônia foi o estímulo à disseminação de novas técnicas para fortalecer a agricultura e com isso a implantação de colônias agrícolas. De acordo com os planejadores, era preciso “introduzir uma mentalidade agrícola na população e garantir não apenas a permanência das pessoas no interior, mas principalmente atrair mais habitantes” (BRITO, 2001: 137). Reforça-se, portanto, a idéia do espaço desocupado, que precisa ultrapassar os antigos hábitos e concepções de trabalho que, neste caso, eram os do ciclo econômico extrativista. A Amazônia deveria ser ocupada e habitada da forma “correta”, com uma nova organização social, que servisse aos interesses da nação.

Esta é justamente uma das estratégias colonizadoras. O discurso do colonizador muitas vezes delineia uma moldura na qual o ser humano não aparece, o que justifica a dominação, a intervenção e a ordenação. O colonizador, portanto, traz tudo para si, e reorganiza o mundo ao seu bel prazer.

Ott (2002: 49) menciona outro mito que envolve a região amazônica, o da

imensa riqueza e extrema pobreza, que tomando como referência a exuberância da vegetação tropical, estabeleceu a crença de que o solo da Amazônia é rico. Somente depois de investidos bilhões de dólares em projetos de assentamento agrícola é que se pôde constatar que esta riqueza era apenas aparente. (...) A contrapartida desta percepção foi considerar os solos amazônicos tão pobres que tornaria impossível qualquer outra atividade que não a preservação incólume da floresta.

Com base nessa crença, muitos projetos foram levados a cabo na Amazônia. De acordo com Brito (2001: 158), por trás desses grandes projetos, sob a roupagem da integração

econômica e modernização da região, existiam outros interesses do governo: “a verdadeira motivação (...) é a captação de divisas, o desenvolvimento algo apenas secundário. (...) O resultado dessa intervenção, ao fim do período de vigência dos governos militares, mostra claramente mudanças extremas na ordem sócio-econômica regional.” Os projetos de assentamento agrícola, como o Programa de Integração Nacional - PIN e o Programa de Redistribuição de Terras – PROTERRA, são também fruto de mais um mito sobre a Amazônia, o de

(...) solução para os problemas da periferia, que submeteu a região a projetos de colonização governamentais visando à expansão da fronteira agrícola (...) com o deslocamento de colonos atraídos por dois outros mitos: uma terra desabitada e com solos férteis. A construção tem sido acompanhada de construção de estradas, de cidades e de hidrelétricas. O balanço geral nos últimos cinquenta anos de colonização é negativo: os problemas da periferia não foram resolvidos e criaram-se novos problemas na Amazônia (OTT, 2002: 50).

Outra consequência de idéias errôneas sobre a região amazônica foi o extermínio de indígenas. No âmbito do discurso do desenvolvimento, e anteriormente no do progresso, a geografia é descrita como sendo habitada por populações genéricas, que requerem uma transformação. Fanon, teórico do pós-colonialismo, revela como o colonizador vê o nativo:

Como que para ilustrar o caráter totalitário da exploração colonial, o colono faz do colonizado uma espécie de quintessência do mal. A sociedade colonizada não é apenas descrita como uma sociedade sem valores. Não basta ao colono afirmar que os valores desertaram, ou melhor, jamais habitaram, o mundo colonizado. O indígena é declarado impermeável à ética, ausência de valores, como também negação dos valores. É, ousemos confessá-lo, o inimigo dos valores. Neste sentido, é o mal absoluto. (...) Os valores, com efeito, se tornam irreversivelmente envenenados e pervertidos desde que entram em contato com a população colonizada. Os costumes do colonizado, suas tradições, seus mitos, sobretudo seus mitos, são a própria marca desta indigência, desta depravação constitucional (1968: 31).

Portanto, o preço pago pelo desenvolvimento foi muito alto. Suas consequências incluem a continuação, ou quem sabe um aumento, da polarização social e econômica, o apagamento do “Outro”, com perda de diversidade cultural, impactos ambientais e o desgaste de recursos naturais. Entretanto, ele sempre foi associado ao bem-estar e visto como desejável e aplicável a todos. Assim como o projeto colonizador, que subjaz ao discurso desenvolvimentista, e que encontrou e criou apoio e justificativas na produção literária. Ao longo do período de colonização, a produção literária (o que inclui também a literatura de viagem e a de ficção) serviu como forma de produzir conhecimentos sobre outras culturas, formando um conjunto de textos que estabeleceram uma tradição discursiva do império e que se tem perpetuado através do discurso do desenvolvimento desde o pós Segunda Guerra

Mundial, quando houve uma ruptura no sistema colonial, com a liberação nacional de colônias por todo o globo. Entretanto, desenvolveu-se também a crítica pós-colonial, que é uma postura contradiscursiva, que questiona o discurso do império, ou colonialista. A literatura de ficção tem sido uma ferramenta muito usada para esse fim. Temos como exemplo o escritor nigeriano Chinua Achebe (1983), que escreveu *O mundo se despedaça*, uma narrativa que conta o princípio da colonização britânica na Nigéria e o conflito e complexidades na relação entre colonizadores e colonizados, retratando como a crença na superioridade de uma raça sobre outra pode causar a destruição da supostamente inferior, psicológica, cultural e fisicamente.

Consideramos importante analisar as obras *As Botas do Diabo* e *Mad Maria* porque, através do *corpus* literário existente sobre a região, percebe-se uma “invenção da Amazônia”, como sustenta a autora Neide Gondim (1994). Já por séculos visitada por viajantes e exploradores, ela tem sido alvo, como vimos, de vários discursos, e esses discursos influenciaram e moldaram o olhar sobre ela. E atualmente vemos o discurso internacional da proteção ao meio ambiente, com a Amazônia no centro dele. Portanto, a análise desses discursos é importante na medida em que revelam ao público as verdadeiras intenções subjacentes. Mesmo antes da Segunda Guerra Mundial, o discurso sobre a Amazônia continha o que podemos chamar de teor desenvolvimentista, alimentado pelo progresso e industrialização a que se apegavam ferrenhamente as nações mundiais. Como se deu a formação desse discurso? E que resposta ao discurso colonizador podemos encontrar? É o que passaremos a ver através da análise das duas obras de ficção objeto de estudo desta dissertação.

CAPITULO 2 – O OLHAR ESTRANGEIRO SOBRE A AMAZÔNIA EM AS BOTAS DO DIABO

“Os séculos podem variar e os cronistas serem originários das mais diferentes nacionalidades, no entanto diante do rio e da mata amazônicas, quase genericamente, nenhum se isentou de externalizar sentimentos que variavam do primitivismo pré-edênico ao infernismo primordial” (GONDIM, 1994: 77).

A colonização do que é hoje o estado de Rondônia é conhecida pela história da construção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré - EFMM, cuja inauguração foi em 1912. Obviamente, esse evento é uma demonstração dos esforços do homem em levar a cabo a tarefa de modificar e vencer a Natureza, considerada assim especialmente pelo contexto da época, em que o mundo buscava alcançar a modernização, com a crescente industrialização. O empreendimento da EFMM se transformou num “drama”, pois muito do que tem se escrito é permeado pelo discurso da epopéia, da aventura, da tragédia, haja vista sua construção ter levado mais de trinta anos. Vale a pena mencionar que existem muitos mitos sobre a EFMM, como o de que cada dormente da ferrovia corresponde a uma vida perdida durante sua construção. Grande parte da literatura sobre a EFMM conta sobre obstáculos gigantescos enfrentados pelos que colonizaram a região, ou que vieram para trabalhar. Elas contam histórias de “super-homens” que bravamente enfrentaram as intempéries da selva, seus desafios, os perigos, a ameaça dos índios, das doenças e a escassez de recursos. O tom é muitas vezes o da sobrevivência à aventura. Essas narrativas, científicas ou não, ajudaram a criar, de certa forma, uma consciência sobre o que a Amazônia e seus habitantes são. A infinidade de discursos, como o científico, o religioso, o do senso comum etc., tem ajudado a moldar conceitos, olhares, paradigmas sobre a sociedade amazônica. É através do discurso, da palavra, que um ser marca sua alteridade, seja ela cultural ou social. Bakhtin (2002: 113) afirma que

toda palavra comporta duas faces. Ela é determinada tanto pelo fato de que procede *de* alguém, como pelo fato de que se dirige *para* alguém. Ela constitui justamente *o produto da interação do locutor e do ouvinte*. Toda palavra serve de expressão a *um* em relação ao *outro*. Através da palavra, defino-me em relação ao outro, isto é, em última análise, em relação à coletividade.

Portanto, podemos dizer que é possível perceber como um escritor estrangeiro, como Kurt Falkenburger, que escreveu *As Botas do Diabo*, marca sua alteridade, européia, em relação ao outro, o brasileiro, através de sua obra. Nenevé (2001: 101) afirma que

(...) para satisfazer a necessidade de dominação e para manter a autoridade do primeiro mundo sobre a Amazônia, constrói-se um discurso sobre o homem, a cultura e o comportamento da região. É assim que estamos sujeitos a olhares, a críticas, a julgamentos que “mantêm o controle” e autoridade sobre nós [grifo meu].

Para justificar a autoridade sobre o outro, desenha-se uma série de descrições vindas de interpretações, olhares, que classificam o outro de forma denegrida, com uma visão deturpada e opaca. Isso faz parte do grande projeto de normalização de sociedades que não se encaixam dentro dos padrões do que é considerado civilizado, ou seja, do que não é desenvolvido, do que não faz parte do Primeiro Mundo. E o exótico, portanto, se torna o termo usado na tentativa de definir o diferente, o estranho. Como o olhar não suporta a não interpretação, a ausência de sentido, ele recodifica as coisas, de acordo com aquilo que foi educado para ver.

É justamente no ato de recodificar, de organizar o “caos”, que surge a tentativa de homogeneizar. E, quando as coisas não parecem se encaixar dentro do processo de homogeneização, são repelidas, rejeitadas, sente-se repulsa delas. O sentimento de superioridade aflora como nunca antes. A obra de Falkenburger tem muito a nos revelar sobre esse tipo de sentimento e pensamento de uma sociedade, mostrando-nos a construção da réplica da situação colonizador/colonizado a que o mundo “desenvolvido” está acostumado. Nela pode-se perceber a criação dos mundos físico e moral de acordo com ideais e valores europeus. A obra foi publicada originalmente em alemão, e a edição da Ibrasa, em 1971, com tradução de Trude Von Laschan Solstein. O prefácio da tradução em português nos conta que Falkenburger era economista, formado pela Universidade de Viena, na Áustria. Esses são os únicos dados oficiais que conseguimos do autor. Pela internet há informação de que ele vivia no Brasil desde a década de 50 e que publicou outra obra chamada *Abismo*.¹¹

As Botas do Diabo, de acordo com o prefácio, foi resultado da descoberta da estrada de ferro pelo autor, ao percorrer o país. Ele se perguntou o que levava a sua construção, e isso o motivou a pesquisar em bibliotecas e percorrer a própria estrada. O resultado foi a escrita do romance, que conta a história de duas personagens que vivem um amor conturbado. O cenário não serve como um mero pano de fundo para essa narrativa; ele, pode-se dizer, justifica as ações dos personagens, e ele mesmo é quase como que um personagem – esse cenário é na

¹¹ http://www.pco.org.br/conoticias/ler_materia.php?mat=9947 (Acesso em: 13/06/2010)

Amazônia, especificamente o trecho que vai de Porto Velho a Guajará-Mirim, onde foi construída a Estrada de Ferro Madeira-Mamoré.

Reginald Wire, um engenheiro inglês, é o personagem principal em *As Botas do Diabo*. Ele é convidado pelo Coronel Church para trabalhar na construção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré, durante o período em que a empreiteira dos Collins atuou na região. Como narrador, ele conta como veio parar em Santo Antônio, os perigos que enfrentou, e toda sua trajetória no lugar classificado como “antro de podridão, onde os homens morrem qual moscas” (FALKENBURGER, 1971: 12) e onde “nem o diabo aguentou ficar, pois perdeu as botas ao fugir de lá” (*op. cit.* 60). A narrativa de Wire mostra-nos os esforços dos construtores da ferrovia em vencer a natureza selvagem e trazer a modernidade à selva, alcançando assim os objetivos capitalistas. A obra está permeada de estereótipos sobre os habitantes da região.

Yara, uma jovem filha de mulher indígena e homem branco, que mais tarde se torna esposa de Wire, é um exemplo. A narrativa conta que, após ser picado por uma caranguejeira e quase morrer no meio da floresta, tendo perdido os companheiros que viajavam com ele, Wire é encontrado e levado à casa do pai de Yara, Duarte, um seringalista, onde é tratado e curado durante várias semanas por ela. Eles logo se apaixonam, e se casam. Yara, a princípio, mostra ser a esposa ideal, na opinião de Wire: é linda, amável, jovem e servil. Com o tempo, entretanto, Wire percebe o outro lado dela: ela tem um ciúme doentio dele, é possessiva, e acaba cometendo vários crimes, acreditando que as pessoas assassinadas podiam colocar em risco sua relação com o esposo. O próprio pai, Duarte, adverte Reginald: “Tome cuidado. Yara é igual à mãe. É bom você ficar prevenido. Se ela ama, ama com cada fibra do seu corpo e de sua alma. Ela o amará com um amor egoísta, que poderá fazer de sua vida um inferno. E se você a enganar, ela o mata” (*op. cit.* 201). A mãe de Yara era índia, e isso faz com que Yara tenha um comportamento característico, “típico”, na opinião de Wire, ou seja, estereotipado: a possessividade fria. Por ser indígena, o olhar estrangeiro compara Yara à floresta em que habita – ela também é selvagem e age por instinto, atacando, assim como faz um animal quando se sente ameaçado. Esse é o raciocínio colonizador. Como afirma o próprio Wire: “Seu andar era elástico e macio e, andando, movia o corpo todo. Tudo nela era tão natural e despretenso como a floresta onde vivia” (131) [grifo meu] e “Apertou-se contra mim e cobriu-me o rosto de beijos selvagens” (196) [grifo meu]. A explicação para as atitudes criminosas e incompreensíveis de Yara é a seguinte:

Fiquei convencido de que jamais conseguiria penetrar em uma alma completamente alheia que tanto desconhecia o bem como o mal. Era uma alma que somente conhecia a si própria e só vivia dentro daquilo. Em cujo labirinto nunca ia penetrar,

como ninguém pode penetrar na floresta, da qual era filha (*op. cit.* 223).

O paralelismo entre Yara e a floresta é constante na narrativa. Assim como para Wire era impossível conhecer plenamente a floresta, também não se podia conhecer Yara. Por ser filha da floresta, Yara era como um animal, que “desconhecia o bem e o mal”. Wire, na sua incapacidade de compreender Yara, justifica-o dizendo o seguinte: “E quanto amava, de fato, aquela criatura selvagem, indecifrável. (...) Pensei ainda até que ponto o seu modo de pensar e sentir já fora adotado por mim, pois eu estava vivendo e lutando no seu mundo, cujas forças me envolviam e apertavam sempre mais para dentro do universo primitivo, de cujas entranhas nasceu Yara” (*op. cit.* 240) [grifo meu]. Quando o colonizador desumaniza o colonizado, Césaire (1972:20) afirma que ele, “que para aliviar sua consciência adota o hábito de ver o outro homem como *um animal*, acostuma-se a tratá-lo como um animal, e tende objetivamente a transformar-se em um animal.”¹² O efeito é o do bumerangue, pois, como diz Césaire, a colonização desumaniza até o homem mais civilizado. Toda a atividade colonizadora é baseada no desprezo pelo colonizado, e isso inevitavelmente transforma o colonizador no que Césaire chama de “um Hitler”.

O discurso maniqueísta é próprio da retórica colonizadora. O colonizado é sempre descrito como tendo comportamentos extremos, assim como Yara foi descrita pelo pai. A subjetividade do nativo é totalmente ignorada. É muito mais cômodo para o colonizador generalizar, “colocar o Brasil, e principalmente a Amazônia, em uma estrutura, em uma moldura para ser facilmente compreendido” (NENEVÉ, 2001: 107). Fanon (1968: 39) diz que nesse discurso o mundo colonizado é descrito como “compartimentado, (...) imóvel, mundo de estátuas.” Assim, cristalizando a imagem do colonizado, um representa todos e todos representam um, em qualquer tempo e lugar. Pratt (1999: 119) analisa esse discurso da seguinte forma:

Essas práticas descritivas têm atuado para normalizar uma outra sociedade, para codificar seus traços distintivos aos da sociedade do outro, o narrador, para fixar seus membros num presente atemporal em que todas as “suas” ações e reações reproduzem “seus” hábitos normais. Como o sistema da natureza, elas trazem uma ordem onde, para o observador externo, existe o caos.

O caos da colônia muitas vezes é relacionado à irresponsabilidade, ao ridículo, como nos mostra a passagem abaixo, em que um sargento brasileiro – Pedro Bastos – é descrito irônica e jocosamente:

¹² “the colonizer, who in order to ease his conscience gets into the habit of seeing the other man as *an animal*, accustoms himself to treating him like an animal, and tends objectively to transform *himself* into an animal.”

Havia um tal de sargento Pedro Bastos, de Manaus, representando com seu destacamento militar de seis homens o poder imperial. Já estava em Santo Antônio havia dois anos, tendo ele próprio requerido sua transferência para lá por falta de vaga em outro comando. Aconteceu que, naquela época ele teve um caso com uma pequena, coisinha linda, chamada Virgínia, cujos irmãos juraram despachar Pedro para o Além, pois era ele o culpado de a moça não fazer mais jus ao seu belo nome. Nos meses que se seguiram, Pedro teve motivos de sobra para arrepende-se daquela aventura à toa, pois nem o próprio purgatório poderia ter sido pior do que em Santo Antônio. (...) Pouco se importava com seus comandados que residiam em choças de sapé, rodeadas por exuberante vegetação e tratavam de melhorar e variar as refeições diárias, por conta própria. Por cuidarem também da mesa do comandante, Pedro achou perfeitamente natural que assim procedessem. Só vez ou outra lhe ocorria a idéia de refrescar a memória marcial dos seus soldados e nessas ocasiões mandava que se reunissem na rua principal e desfilassem por ela durante certo tempo, tomando todo o cuidado de não chegarem muito perto dele, para não prejudicarem o efeito do seu uniforme de gala. Ocasionalmente, Pedro ia buscar uma indiazinha no lado da Bolívia; dormia com ela até ficar grávida para então despachá-la de volta para a sua tribo (FALKENBURGER, 1971: 61, 62).

Pedro Bastos é a figura do brasileiro boêmio, mulherengo, que, por causa de uma aventura amorosa, teve que se refugiar em Santo Antônio para não ser morto. Por isso o “um tal”, para referir-se a ele. Pedro é um comandante inútil, que pensa que é alguém pelo cargo que exerce – essa é a imagem transmitida dele. Ele é o típico brasileiro, “o sujeito simples e bom” (*op. cit.* 116), como afirma Wire, mas que não tem significância alguma. Essa imagem denegrada faz alguém pensar em como um país se sairia com esse tipo de líder à frente, já que Pedro exerce um cargo de comando. Confirma-se novamente a imagem do “caos”, que está presente nas entrelinhas de todo o discurso sobre a região e seus habitantes. Isso reflete o que Memmi (1965: 78) afirma quando diz que o “retrato mítico do colonizado conterà então uma inacreditável preguiça. O do colonizador o gosto virtuoso da ação.”

Percebe-se claramente essa dicotomia quando Imildo, um português dono do único armazém em Santo Antônio, faz uma gozação de Pedro, depois de ter dito que os americanos (referindo-se aos recém chegados trabalhadores da ferrovia) “trabalham como o diabo, como se tudo devesse ficar pronto ainda esta semana” (FALKENBURGER, 1971: 67):

“Você trabalha demais”, comentou Imildo. “Ainda vai matar a você e seus soldados de tanto fazer exercício. Às vezes receio por sua saúde. Nas três últimas semanas você mandou fazer exercícios durante duas horas, no mínimo. Não sei por quanto tempo vocês vão aguentar esta dureza.” Pedro não se importou com a gozação de Imildo, aceitando-a como coisa de costume e respondeu secamente: “Graças a Deus, temos você, assim há ao menos alguém que trabalha” (*op. cit.* 68).

Memmi (1977) é um dos teóricos do pós-colonialismo que analisa os efeitos psicológicos da colonização no colonizado e no colonizador. Ele diz que para a instauração do processo de colonização, o colonizador fabrica a ideologia do colonialismo, tão bem entrançada e entranhada, que chega ao ponto de o colonizado admitir essa ideologia,

confirmando e aceitando, de certa forma, os papéis que lhe são atribuídos. É nesse momento que o colonizado tolera a opressão, a humilhação e toda a imagem degradante feita de si, muitas vezes raciocinando: “Não terá um pouco de razão? – murmura ele. Não somos, de certo modo, um pouco culpados? Preguiçosos, já que temos tantos ociosos? Medrosos, já que nos deixamos oprimir?” (*op. cit.* 83). O personagem Pedro, em *As Botas do Diabo*, pode-se notar, já está acostumado à forma jocosa com que é tratado. Ele aceita e se submete ao papel de “preguiçoso” que lhe é atribuído. Afinal, a preguiça acaba se tornando inerente ao colonizado, um traço que lhe é peculiar, na retórica colonizadora.

Essa pressuposição traz consigo outras pressuposições: já que o nativo não é dado ao trabalho, a colônia precisa de pessoas operosas, que saibam e queiram trabalhar. Precisa de pessoas com capacidade para dirigir as classes inferiores. Ensiná-las a importância da labuta. O colonizador assume, portanto, um papel moralizante, pois para ele o colonizado é um ser inerentemente vil, sem valores. Fanon (1968: 38) afirma: “O colono faz a história. Sua vida é uma epopéia, uma odisséia. Ele é o começo absoluto: ‘Esta terra, fomos nós que a fizemos’. É a causa contínua: ‘Se partirmos, tudo estará perdido, esta terra regredirá à Idade Média’.” Atribuir os traços da preguiça e da indolência ao colonizado contribui para justificar a intervenção do colonizador, que se apropria na “noção de protetorado” (Memmi, 1977: 79) para legitimar sua administração, sua polícia, sua justiça, seus altos cargos e salários etc.

O fato de Yara ser mulher indica também a questão da desvalorização da figura feminina no discurso do colonizador. Os estudos de gênero servem como categoria de análise para o discurso pós-colonial na medida em que também tratam da opressão contra a mulher colonizada. Neste caso, podemos dizer que a opressão é gerada pela questão de gênero e de raça. O discurso em *As Botas do Diabo* revela-nos essa opressão, pois a imagem muitas vezes transmitida da mulher nativa é de objeto erótico, pronta para servir ao homem estrangeiro – ou até mesmo ao nativo – e com características negativas relacionadas à raça, como a que vimos quando se comparou Yara à floresta.

Vemos isso na passagem que conta sobre a chegada a Belém do navio em que Wire se encontrava, quando vinha dos Estados Unidos:

Ali gozamos e experimentamos de tudo que a cidade tinha a oferecer: de suas frutas, bebidas e mulheres que passeavam pelas ruas com aquele seu andar ondulante, o corpo envolto em panos multicores que mal cobriam os seios e terminavam um palmo abaixo do joelho. Vimos mulheres carregando na cabeça, cestas com peixes e frutas, e cujo andar altivo e imponente fez-nos segui-las com o olhar. E passados esses dois dias, nem reparamos mais na sujeira das ruas e nos urubus disputando os restos de lixo (FALKENBURGER, 1971: 45, 46).

É clara a “coisificação” da mulher nessa passagem. Assim como frutas e bebidas, elas estavam disponíveis para serem usadas, consumidas. A descrição delas é no nível do sensual, do erótico. A dominação do colonizador aqui se dá de duas formas: ao tomar seu lugar, ou posto, na colônia, e ao possuir o corpo feminino colonizado. Para o colonizador, a mulher nativa é exótica, o que se torna para ele objeto de fascinação e de fantasias sexuais; ela é diferente da mulher européia. Na mente colonizadora, a mulher colonizada muitas vezes não possui tabus em relação ao sexo, não tem as inibições e limites da mulher de sua terra. Para Said (1990: 214), a erotização do corpo do colonizado “é especialmente evidente nos escritos de viajantes e romancistas: as mulheres costumam ser criaturas de uma fantasia masculina de poder. Elas exprimem uma sensualidade ilimitada, são mais ou menos estúpidas e, acima de tudo, desejosas.”

A personagem Iriki, uma menina índia, se encaixa nos padrões do que é passível de ser possuído por ser sensual, para o colonizador. Após levar chibatadas de Yara nas costas, Wire vai consolar a menina e passa óleo em suas feridas, e percebe os “olhos grandes” de Iriki, atentos a todos os seus gestos. Então ele diz: “Ao falar olhei-lhe o corpo e, pela primeira vez, percebi que tinha pequenos seios firmes, com bicos pretos e pontudos. Ela sentiu meu olhar e suas pupilas ficaram um pouco mais estreitas, porém continuou sentada, imóvel, os olhos fixos em mim” (FALKENBURGER, 1971: 240). Esse relato é uma preparação para dar justificativa a Wire pelo que ocorre em seguida. Como se pode perceber, o discurso revela que é Iriki quem seduz Wire e, por isso, quando ela o espera numa das estradas do seringal e lhe oferece uma bebida inebriante, ele bebe.

Até então nunca tomara caxiri, pois a idéia de índias velhas, com a boca sem dentes, sentadas no chão, mastigando e cuspidando o mastigado em uma bacia, nada tinha de atraente para mim. Mas, agora, estava a indiazinha na minha frente, mostrando os dentes alvos, e quando percebeu que os olhei, passou neles, rapidamente, a ponta da língua. “Beba, senhor”, convidou-me, oferecendo-me a jarra. (...) “e lembre-se: só aquela pouca pele externa nas costas que é de dona Yara, tudo mais é do senhor.” “Quem disse que eu vou querer esse tudo mais?” perguntei. Ela olhou fixamente, bem dentro dos meus olhos, oferecendo-me a jarra e eu bem sabia que não era somente a jarra que me oferecia. (...) Tomei a jarra de suas mãos. No terceiro dia, Iriki tornou a esperar-me. (...) Tentando quebrar o encanto em que estava para envolver-me, empurrei-a para longe de mim. (...) Em seguida tornei a tomar aquela bebida inebriante que preparara para mim, e a sombra escura das árvores nos envolveu e eu me senti unido a tudo que estava ao redor (*op. cit.* 241, 242).

Pratt (1999) analisa esse tipo de discurso chamando-o de “anticonquista”. Nele, o narrador, o colonizador, retrata a si próprio como um ser de certa forma fraco, incapaz de agir frente a certas situações. Sua narrativa tem geralmente o tom da sobrevivência, da ingenuidade. É nesse papel que se coloca o personagem Reginald Wire. Ele é seduzido e não

consegue escapar das armadilhas sensuais de uma nativa. Ele é a vítima, não ela. Ele é subjugado de tal forma que se torna como que um prisioneiro impotente, como afirma ele ao referir-se a Iriki: ela “tinha algo nos seus olhos que me fascinava, deixando-me sem vontade própria e obrigando-me a fazer o que, quando eu estava sozinho, não queria ter feito. Ela possuía algo estranho, que me deixava sem defesa” (FALKENBURGER, 1971: 242, 243).

Nestes paradigmas narrativos descritos por Pratt (1999), o colonizador é mais passivo e reacionário do que agressivo e pró-ativo, e tem como um de seus protagonistas o “viajante romântico”, que é subjugado pelo mundo colonizado quando se torna prisioneiro dos nativos, ou quando é vítima da sedução das mulheres nativas, que é o caso de Wire em *As Botas do Diabo*.

Spurr (1992:22) revela a base do pensamento colonialista quando coloca os corpos dos colonizados como enfoque de seu exame:

Os corpos, não dos povos assim chamados de primitivos, mas de todos os colonizados, têm sido um ponto focal de interesse colonialista que, como no caso da descrição da paisagem, procede do visual para vários tipos de valorização: o valor material do corpo como fornecedor de trabalho, seu valor estético como objeto de representação artística, seu valor ético como marca de inocência ou degradação, seu valor científico como evidência de diferença racial ou inferioridade, seu valor humanitário como o sinal de sofrimento, seu valor erótico como objeto de desejo.¹³

É interessante perceber como esse discurso ocorre em outras literaturas, como a chamada literatura de viagem. A narrativa de viagem de H. M. Tomlinson, *The Sea and the Jungle*, publicada em 1912, conta-nos como o autor veio desde a Inglaterra para o Brasil, e seu discurso nos revela o tipo de olhar que ele, um jornalista, teve sobre o país. A seguinte passagem é um exemplo de racismo explícito, que traz as marcas claras do discurso colonizador. Aqui ele descreve os paraenses, pois seu navio havia atracado no porto de Belém:

Os paraenses, passando com um modo de andar preguiçoso no calor, eram uma gente intrigante para alguém acostumado às características de uma raça de puro sangue, como a nossa. (...) Os homens tinham corpos empobrecidos, magros, apáticos e de aspecto doentio. (...) Mas as mulheres quase sempre eram criaturas vistosas, certamente preguiçosas ao se moverem, mas não apáticas, e possuíam notáveis curvas. Elas tinham olhos lentos e insolentes. (...) É claro que as damas da sociedade, jactando-se de sua origem Portuguesa, não estão incluídas nesta descrição insultante. (...) O evidente orgulho e soberba destes latinos eram uma surpresa para

¹³ The bodies, not of so-called primitive people but of all the colonized, have been a focal point of colonialist interest which, as in the case of landscape description, proceeds from the visual to various kinds of valorization: the material value of the body as labor supply, its aesthetic value as object of artistic representation, its ethical value as a mark of innocence or degradation, its scientific value as evidence of racial difference or inferiority, its humanitarian value as the sign of suffering, its erotic value as the object of desire.

alguém de uma raça mais forte (TOMLINSON, 1996: 89, 90).¹⁴

O olhar colonizador procura sempre uma utilidade para o corpo do colonizado, seja ela “nobre” ou não. Na passagem acima, o corpo masculino é descrito como praticamente inútil. O tom generalizante deixa escrito nas entrelinhas que todos homens paraenses, e por extensão, os brasileiros, os latinos, por não serem da raça pura, são magros, apáticos, com aspecto doentio – o que pode indicar uma justificativa para a preguiça, não servindo para o trabalho, portanto; as mulheres, entretanto, apesar de sua indolência, são notadas pelas curvas de seus corpos. É interessante que o próprio autor admite que sua descrição dos paraenses é insultante, mas ele não a nega em momento algum, afinal, ele afirma abertamente pertencer a uma raça mais forte e de puro sangue, diferentemente dos latinos.

A degradação da figura feminina, como vimos através das personagens de Yara e Iriki, ocorre por causa da posição privilegiada do colonizador, que impunemente percorre o olhar pelos corpos femininos como se estivesse contemplando uma paisagem a ser explorada. Para o colonizador, tanto a selva como a mulher nativa clamam para serem conquistados. Para tanto, ele precisa ter qualidades especiais. É com a coragem, a bravura, a inteligência, ao mesmo tempo afirmando sua ingenuidade, que o colonizador toma posse da terra e da mulher nativa. É assim que ele se torna o herói desbravador, ou o conquistador romântico. Em tempos em que não mais cabia o escravismo, o casamento inter-racial, como o de Wire e Yara, é uma nova forma de subjugação, especialmente para a mulher, que passa a pertencer ao homem branco. Nessas relações, as mulheres nativas frequentemente estão em desvantagem, pois se tornam cativas sob a rubrica do casamento. A estrutura do patriarcalismo ocidental se revela e se reforça, mostrando-se intensificada quando a relação é entre o “civilizado” e o “primitivo”. A pretensa reciprocidade romântica desse tipo de casamento inter-racial acaba quando, finalmente, os amantes se separam, ou através da partida do europeu, ou com a morte do nativo, ou ambos.

O diálogo entre Reginald e Yara, após ele ter batido nela, reforça o estereótipo da mulher colonizada subserviente:

Fiquei contemplando-a longamente, por muito tempo. “Se não a amasse, ia matá-la agora”, disse e senti que estava a ponto de romper em pranto. “Matá-la-ia como você

¹⁴ The Paraenses, passing by at a lazy gait in the heat, were puzzling folk to one used to the features of a race of pure blood, like ourselves.(...) The men were impoverished bodies, sallow, meagre, and listless.(...) But the women were very showy creatures, certainly indolent in movement, but not listless, and built in notable curves. They had slow and insolent eyes.(...) Of course, the ladies of Pará society, boasting their straight Portuguese descent, are not included in this insulting description.(...) The evident pride and hauteur of these Latins, was a surprise to one of a stronger race.

matou os outros. Como você provavelmente matou também aquele índio, em reconhecimento ao auxílio que ele lhe prestou ao remover-me daqui. Ia matá-la por isto tudo, mas não posso.” Ela me olhou radiante, depois fechou os olhos e a expressão da imensa alegria que a envolvia permaneceu no seu rosto. “Sabia que não ia matar-me”, falou Yara. “Sabia-o, quando você bateu em mim. Se quisesse matar-me, não teria batido. Um homem somente bate na mulher quando a ama.” “Oh, Yara, Yara! Que mulher estranha você é. Diga-me o que é se o souber.” “Não sei. Nunca pensei nisso. Sou uma indígena, como você bem sabe. Você casou com uma indígena, uma indígena que nem filhos pode lhe dar, mas que o ama e lhe pertence. (...) E a quem você ama, meu Reggi, meu amo.” Assim era Yara, se é possível dizer que fosse assim ou assim, pois era sempre diferente. (...) Na sua alma indígena simplesmente não havia lugar para outros sentimentos, além do amor e do ódio (FALKENBURGER, 1971: 224, 225).

A passagem acima nos mostra como o colonizador recorre ao racismo para aumentar a distância entre ele e o colonizado. Por ser indígena, Yara ou odiava ou amava. Temos um retrato de um ser que apenas sabe alternar entre dois pólos. Não existe mais nada em Yara. Mesmo quando Wire bate nela, seu “amor” incondicional vem à tona, pois ela suporta o espancamento, e até mesmo o justifica: “Um homem somente bate na mulher quando a ama”. O fato de Yara ser indígena explica suas atitudes terríveis, e isso justifica que Wire bata nela. Esse raciocínio está tão incorporado na mente do colonizador, que para ele parece ser normal bater em uma mulher, mas não qualquer uma; sua posição na colônia, raciocina ele, lhe dá o privilégio de agir como queira.

O caso de Yara nos remete a pelo menos duas personagens índias da História das colonizações nas Américas: Pocahontas e Malinche. Pocahontas, cujo nome de infância era Matoaka, é bem conhecida por ter salvo a vida do capitão John Smith, durante a colonização do Estado da Virgínia, nos Estados Unidos, no século 16. Ela foi sequestrada por colonos ingleses e depois foi convertida ao cristianismo, recebendo o nome Lady Rebecca. Depois se casou com John Rolfe, um colono plantador de tabaco (MOJICA, 1954). Quase tudo o que se conta hoje sobre ela é fruto da oralidade, ou de escritos eurocêntricos tendenciosos. Entretanto, sabe-se que foi junto com o marido à Inglaterra, e foi aparentemente usada para sanar os temores contra os nativos da Virgínia, e incentivar mais colonos a investirem na região. Contam os relatos que ela foi uma atração para os ingleses, pois ela era uma prova viva de que os indígenas podiam ser domesticados e de certa forma civilizados; entretanto, Pocahontas acabou contraindo uma doença, e morreu. A questão que enfocamos aqui é o fato de que a vida de Pocahontas foi com certeza muito diferente da visão romântica transmitida, principalmente pelo filme da Disney. Sua história real foi apagada por uma ocidentalização de seus costumes, seus traços e sua vestimenta, de sua vida, em suma. Ela se tornou o epítome da mulher indígena que pode se adaptar à vida civilizada. Entretanto, ela morreu. A aparente igualdade que vem hoje dentro do pacote romântico desfez-se abruptamente, com

desvantagem, obviamente, para a mulher indígena.

Malinche, ou Doña Marina, como se tornou conhecida Malinali, a mulher indígena Nahuatl que caminhou ao lado de Hernán Cortez, conquistador espanhol, também foi convertida à igreja ocidental. Ela é vista em todo o México como uma traidora, por ter ajudado os espanhóis a conquistar a região. Sua imagem hoje é, portanto, negativa. Entretanto, a história conta que ela, antes de ser amante de Cortez, havia sido roubada, negociada, trocada, indo parar nas mãos dos espanhóis. Ela passou por situações a que muitas mulheres indígenas foram expostas: humilhações, abusos, foram negociadas em troca de objetos, ou por acordos, e serviram, como no caso dela, como fonte de conhecimento linguístico e geográfico, não apenas para os conquistadores espanhóis como também para os nativos (MOJICA, 1954). No final, ela é abandonada pelo seu amante europeu.

Pode-se notar que tanto Pocahontas como Malinche tiveram seus nomes trocados por nomes “brancos”. Ambas sofreram os abusos a que costumeiramente muitas mulheres indígenas eram submetidas nos tempos de colonização das Américas. E hoje, a imagem que é transmitida delas é deturpada. Elas carregaram o fardo de terem que servir aos seus amantes/maridos, de lhes serem úteis, até quando não mais tinham utilidade, e serem descartadas, ou morrerem.

Yara, a personagem de *As Botas do Diabo*, por fim, revela-se uma louca, e é diagnosticada como sendo “um caso típico de paranóia” pelo médico da ferrovia, amigo de Wire. Ela planejou e matou Iriki na frente de Wire, atingindo-lhe na barriga com uma flecha envenenada. Iriki estava grávida e o fato de que Yara não podia engravidar a enlouqueceu ainda mais. Em seguida, suicidou-se, dizendo que jamais poderia matar o seu grande amor. A loucura de Yara, portanto, é a justificativa que Wire encontra para aliviar sua consciência pela traição com Iriki. Embora ele se sentisse de certa forma culpado, ele raciocina que o que Yara fez iria acontecer de uma forma ou de outra; ele apenas precipitou os fatos com o que fez (FALKENBURGER, 1971: 255). O “herói romântico” europeu, portanto, sai ileso e inculpe no final da história.

Os relatos de viagem e as narrativas de ficção mostram como se pode perfeitamente reproduzir o restante do mundo de acordo com os ideais colonizadores, revitalizando o colonial imaginário nas mentes dos leitores, relegitimando as hierarquias do mundo colonial dentro de uma visão aparentemente justa e democrática, em que as relações entre os seres parecem ser de igualdade.

Esses escritos, atualmente, assumiram novas roupagens, dentro da nova estrutura política, ideológica e econômica mundial; de acordo com o projeto do desenvolvimento,

supostamente nos padrões dos direitos humanos. Por isso o discurso recorrente dos necessitados, dos pobres, dos famintos, que precisam do desenvolvimento (ou da proteção vinda dos países desenvolvidos, de sua ciência, sua tecnologia, sua indústria). Esse discurso não se origina apenas de fora do país, mas é frequentemente reproduzido internamente, de uma região para outra. Considerando importante criar um contradiscurso, escritores dos ditos países do Terceiro Mundo, ou das ex-colônias, têm produzido um corpus de escritos que visa combater as “verdades” produzidas pelo “centro” sobre a “periferia”. Eles denunciam as estratégias discursivas colonizadoras, revelando um discurso que muitas vezes vai sutilmente se cristalizando na consciência global. Veremos o caso da ficção de Márcio Souza, em *Mad Maria*, publicada em 1980.

CAPÍTULO 3 - MAD MARIA: UM ROMANCE DESCOLONIZADOR

Márcio Souza (1946-) é um escritor amazonense cuja maioria das obras tem a Amazônia como tema principal. Seu primeiro romance, *Galvez, Imperador do Acre*, foi lançado em 1976. Publicou também, entre outras obras, *Operação Silêncio*, em 1980, *A Resistível Ascensão do Boto Tucuxi*, em 1982, e ensaios, como *A Expressão Amazonense: do colonialismo ao neo-colonialismo*, em 1978. Mais recentemente publicou *História da Amazônia*, em 2009. Ele escreve também para o teatro e cinema. *Mad Maria*, publicado em 1980, é seu terceiro romance, e tornou-se muito mais conhecido no Brasil em 2005, quando a Rede Globo de televisão apresentou ao público a minissérie homônima, em 35 capítulos. De certa forma, a exposição televisiva da ficção de Souza acarretou em um foco maior para a região, contando um romance com o pano de fundo da construção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré, durante a última fase da construção da ferrovia, que terminou em 1912.

Fortalecia-se, para muitos rondonienses, o orgulho de ser da região, e de poder contar para o restante do país como era viver hoje no que fora anteriormente o palco de uma grande epopéia vivida por homens e mulheres de praticamente todas as partes do mundo; contar sobre os resquícios que ainda existem daquela época – uma tarefa excitante para os amantes de história e de sua terra. Para outros, a chance de começar a se interessar mais pela história de seu próprio povo, de suas origens, ou do lugar onde vivem. Obviamente, devemos considerar que tanto a minissérie como a obra de Márcio Souza se tratam de ficção, mas é importante ressaltar como elas serviram de desculpa, ou melhor dizendo, de estopim para o início de um interesse, até certo ponto, pela história da colonização do que é hoje o Estado de Rondônia.

Entretanto, é justamente nesse contexto de retorno ao passado por parte de muitos, que pode surgir o grande risco de se percorrer o caminho do fortalecimento de estereótipos, de visões deturpadas e preconceituosas. Antigos mitos podem ser retomados, com uma nova roupagem, e o diz-que-me-diz da contação de causos espalha a lendas e as “leituras” da história pelas novas gerações. No caso da construção da Madeira-Mamoré, é bem perceptível essa contação de causos. A literatura escrita anteriormente por autores de várias partes do mundo ajudou a reforçar o mito do “inferno verde”; as pessoas contam sobre as mortes cujo número é comparado à quantidade de dormentes da ferrovia; dicotomias raciais, ou regionais,

também podem ser trazidas à tona novamente, na tentativa de justificar que uma raça - ou povo - é mais forte do que outra (como exemplo, temos o caso da dicotomia civilizado/selvagem, principalmente quando ações no passado servem para justificar novas situações envolvendo os mesmos grupos, na atualidade).

A análise da obra de Márcio Souza, *Mad Maria*, torna-se, portanto, importante, pois ela pode ser lida como um romance descolonizador, que inverte a perspectiva imperialista ao desconstruir ironicamente suas verdades. A obra propõe contar a história não apenas pelo ponto de vista do “homem civilizado”, mas também sob a perspectiva dos índios, especialmente do personagem Joe Caripuna. A hipocrisia e sentimentos de superioridade racial são trazidos à tona no texto de Márcio Souza, ao mesmo tempo em que a lógica do que é ser civilizado é posta em xeque.

O autor constrói sua trama no ano de 1911, no período do governo do Marechal Hermes da Fonseca. O Presidente dava então continuidade ao programa de construção de ferrovias no país, o que incluía a Madeira-Mamoré. Percival Farquhar, empresário estadunidense, tinha uma grande atuação na América Latina nessa época, e sua figura é tida como polêmica, sendo louvado por uns e rigorosamente criticado por outros. Na obra de Márcio Souza, pode-se dizer que ele representa o típico empreendedor capitalista audacioso, oportunista, ganancioso e impiedoso, que foi capaz até mesmo de aplicar um golpe em seu melhor amigo e protetor, ficando dono de sua empreiteira, a May, Jekill & Randolph. Como parte de sua estratégia no Brasil, Farquhar cerca-se de amigos influentes, como Ruy Barbosa, e logo se torna um dos homens mais poderosos no país. Com isso, é levado a cabo um dos muitos empreendimentos administrados por ele no país, a ferrovia Madeira-Mamoré, que ligaria Porto Velho a Guajará-Mirim.

A história contada por Souza passa-se no cenário ao longo do Rio Madeira, onde está sendo construída a ferrovia, e no Rio de Janeiro, o centro das decisões políticas na época; tem como personagens principais, além de Farquhar, o Ministro da Viação e Obras Públicas, Dr. J. J. Seabra; o médico norte-americano filho de irlandeses, Finnegan; Consuelo, moça boliviana que perdeu o marido em um acidente em uma das corredeiras do Rio Madeira; Collier, o engenheiro inglês que comandava as obras da ferrovia; e Joe Caripuna, um índio da tribo caripuna cujas mãos foram decepadas por ter sido pego mexendo nos objetos dos trabalhadores da ferrovia.

Através de um texto irônico, o autor revela o pensamento colonizador por trás das ações que intencionam trazer a modernidade e o desenvolvimento para o país. Autores do pós-colonialismo, como Diana Brydon e Helen Tiffin (1993), defendem que a escrita pós-

colonial deve nos libertar para que possamos ver a nós mesmos através de nossos próprios olhos; isso quer dizer que a escrita imperial tende a ignorar ou empurrar para a margem o diferente, o local, impondo-se como única e universal. Desta forma, autores de países pós-coloniais buscam a libertação das armadilhas do poder colonial por usar alternativas discursivas, inclusive através da literatura de ficção (BRYDON & TIFFIN, 1993: 12).

Em *Mad Maria*, o personagem Joe Caripuna oferece essa alternativa. O índio, desde o começo da narrativa, já está em situação de pós-contato com o não índio. Ele não tem mais um lar para voltar, pois sua tribo foi atacada e a maioria foi morta. Sem ter o que comer, nem onde se abrigar, ele busca compreender os que os atacaram.

Ele estava confuso, sozinho, faminto; o pior era esta fome que não parecia querer passar. Dormia pouco e não se afastava dos civilizados, estava sempre por perto, não compreendia nada daquele trabalho que estavam fazendo com tanto desespero. É que, embora estivesse sempre por perto, não fazia parte daquele mundo que agora estava invadindo as terras que pertenceram ao seu povo nos tempos dos antigos costumes e que os velhos falavam com emoção. (SOUZA, 1980: 19)

Ele observa os “civilizados”, sem ser visto por eles, e raciocina sobre seus costumes, seu trabalho, sua alimentação, e fica confuso. Ele os observa de longe, em cima de uma árvore, por vários dias, e se sente invisível. Neste ponto, temos uma inversão da tarefa do olhar. Desta vez, o colonizado é quem observa, quem analisa, quem julga, quem marca impunemente a alteridade cultural. Desta vez é a voz do colonizado que é ouvida, sem interrupções, sem restrições ou cortes. O índio caripuna (cujo verdadeiro nome não nos é revelado), conta-nos o que aconteceu ao seu povo:

Os velhos estavam mortos e as mulheres tinham se mudado para Santo Antônio, estavam mortas e as vivas matavam os curumins mal estes nasciam.¹⁵ Os homens, mesmo aqueles mais fortes, também estavam mortos. A maioria encontrara o próprio fim enfrentando os civilizados, isto quando ele ainda era um curumim. Não que pretendessem enfrentar de verdade os civilizados, sabiam que os invasores eram brabos, mais brabos que outros índios sujos de tigna de peixe que desciam o rio para atacá-los, roubá-los e incendiar as malocas. Os velhos tinham tentado falar com os civilizados uma vez, estavam desarmados e traziam crianças no colo. Os civilizados não quiseram ser amansados e apontaram suas espingardas e não deixaram um só velho com vida. (...) Ele tinha visto sua família morrer de feitiço espalhado pelos civilizados, o corpo de seus amigos, irmãos, mãe, pai, os tios, queimando de febre e milhares de feridas espalhadas na pele, soltando mau cheiro (SOUZA, 1980: 19).

Na passagem acima somos informados do efeito da colonização do homem “civilizado” sobre o povo Caripuna. Apesar das tentativas de convivência harmoniosa por

¹⁵ Esta não parece ser uma prática cultural, mas uma estratégia de resistência e sobrevivência, pois as mulheres indígenas na narrativa que moravam em Santo Antonio eram provavelmente as mencionadas posteriormente como transformadas em prostitutas.

parte dos índios, “os civilizados não quiseram ser amansados e apontaram suas espingardas”. Joe conta a história do seu ponto de vista, o ponto de vista do nativo. Sua voz não é apagada pela censura nem pela imprensa branca. O contradiscurso, o discurso pós-colonial, jaz precisamente nessa inversão de enfoque de vozes. Traz-se para o palco aquele que, anteriormente, era rejeitado como incapaz de se expressar, o considerado não-canônico. E ele nos revela o outro lado da história:

Os civilizados eram uma tribo difícil de entender. De cima de uma grande árvore, dissimulado por entre trepadeiras, ele observava tudo e sentia medo. Não pelos tiros, mas pelas descargas de ódio que os brancos faziam chegar até ali. Sentia medo também porque a luz da vida se apagava frequentemente entre os civilizados e eles não tinham nenhuma cerimônia para honrar os mortos. Era como se a cerimônia dos brancos em relação à morte fosse o próprio ato de trazer a morte, e isto era difícil de aceitar. Os civilizados eram poderosos, fabricavam coisas boas, tinham sempre comida embora não plantassem ou caçassem. Todos os dias ele era obrigado a se encolher de medo porque a onda de ódio vinda dos brancos lhe feria (*op. cit.* 33).

Podemos afirmar que, metaforicamente, de cima da árvore, o Caripuna tem um olhar superior, que ele pode de certa forma debochar do “progresso” que os civilizados querem trazer. De cima da árvore ele tem uma visão melhor dos homens vivendo e trabalhando na floresta, e de lá de cima sua voz pode ser mais bem ouvida por nós – e compreendida. E nos faz perguntar: Quem era realmente civilizado? Como é possível entender pessoas que sem motivo algum matavam gente indefesa, gente que não queria nada além de viver em paz? O resultado de séculos de colonização européia nas Américas para as vidas dos nativos responde a essas perguntas.

Ao passo que começamos a ver os acontecimentos através do olhar do Caripuna, temos uma inversão ou desvio de um costume consagrado: o de ver tudo pelo olhar ocidental. Esse conceito de inversão do institucionalizado tomou um corpo teórico através dos estudos de Mikhail Bakhtin, com a teoria da carnavalização, formulada por ele em sua tese de doutoramento *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*, publicada como obra em 1965. Analisando os ritos carnavalescos da Idade Média e do Renascimento, Bakhtin identificou neles elementos populares que influenciaram a literatura, como a alegoria e a sátira. A carnavalização é caracterizada como a celebração do riso, da excentricidade, o sincretismo entre o sagrado e profano, o belo e o feio, e está relacionada à “violação do que é comum e geralmente aceito; é a vida deslocada do seu curso habitual” (BAKHTIN, 1997: 126).

Outra característica da carnavalização é ‘a mudança dos poderes e verdades, a mudança da ordem mundial’ (*op. cit.* 127), ou seja, invertem-se os papéis e as hierarquias são

desfeitas. Bakhtin afirma que a carnavalização influenciou a vida oficial e a visão de mundo, inclusive a literatura:

A cosmovisão carnavalesca com suas categorias, o riso carnavalesco, a simbólica das ações carnavalescas de coroação-descorinação, das mudanças e trocas de trajes, a ambivalência carnavalesca e todos os matizes da linguagem carnavalesca livre – a familiar, a cinicamente franca, a excêntrica e a elogioso-injuriosa etc. – penetraram a fundo em quase todos os gêneros da literatura de ficção (*op. cit.* 130).

Portanto, na literatura carnavalesca, as dicotomias e fronteiras morte e vida, plebe e elite, homem e mulher, pobreza e riqueza, bênção e maldição, velho e novo, são diluídas, sem atender às normas de interdição social, e numa combinação ambivalente. A paródia, por utilizar da sátira e do deboche da realidade, é marcada pela visão carnavalesca. Os personagens carnavalescos, dessa forma, podem ser o que realmente são, ou o que desejam ser, valendo-se do mascaramento.

Em *Mad Maria*, Joe Caripuna pode ser considerado um *trickster*, uma figura mitológica que se transforma e se adapta de acordo com a situação, e mofa, zomba, prega peças, e que geralmente quebra as regras, agindo como um bobo, ou com astúcia e esperteza, mesmo que não intencionalmente. É uma típica figura carnavalesca. Na narrativa, Joe, a princípio, é o bobo. Ele tem suas mãos decepadas e é acolhido no hospital da empresa. Com o tempo, ele passa a ser o centro das atenções, fazendo pequenos truques com os pés, alegrando os demais pacientes, enfermeiros e médicos, e Consuelo, a bela moça boliviana que perdera seu marido nas cachoeiras. Ele inspira pena na maioria das pessoas, pois o que mais se poderia esperar de um homem índio que não tinha mais as mãos? Entretanto,

Os prodígios do índio não passavam despercebidos de Finnegan, eram divertidos. O índio tinha uma força, uma energia muito especial que lhe escapava e que tornava aquele homem sem mãos diferente de todos. Não era passividade, nem conformismo perante a tragédia, o índio era possuidor de um aprumo emocional que lhe deixava surpreso. (...) Finnegan sentia que a piedade não se aplicava ao índio, talvez o que lhe perturbava era a ternura que dele se estendia como uma respiração (SOUZA, 1980: 166, 167).

Quando Consuelo descobre que há um piano no cassino em Porto Velho, ela volta a praticar com suas partituras antigas. Um dia, ao entrar no cassino, ela surpreende Joe sentado em uma pilha de caixas, que o punha acima do teclado, dedilhando notas com os pés de forma habilidosa. “Consuelo exultou, estava maravilhada com a força de adaptação às circunstâncias que o índio apresentava. Naquela manhã, esquecendo seus exercícios, Consuelo divertiu-se com Joe, tocando pequenas melodias que ele seguia rapidamente, para assombro do gerente do cassino” (*op. cit.* 312). Joe também é contratado pela Madeira-Mamoré Railway Company,

e se torna grande atração no programa de recepção aos convidados de Farquhar, quando fazem uma visita à ferrovia. Depois, ele e Consuelo são levados por Farquhar para tocar no Rio de Janeiro, e posteriormente são contratados por um grupo norte-americano e vão embora para os Estados Unidos. Antes de se despedir de Finnegan, Consuelo confessa que não dormia apenas com ele, mas também com Joe.

O pobre índio Caripuna havia virado o jogo. Sob a máscara de bobo, de quem todos mofavam, ele brincou e acabou mofando dos outros, de certa forma. A criatura terna e ingênua saiu ganhando ao viver de um jeito que o fazia feliz. E Finnegan, o médico herdeiro de uma rica fortuna, sentia-se humilhado por sua auto-piedade, mesmo tendo mãos e um povo, diferentemente de Joe, cujo povo sofria extermínio: “ ‘Este índio me estremece porque ao preencher-se na incapacidade anula as minhas comiserações. Minha auto-piedade é ridícula perante ele.’ (...) O que ele esperava era merecer um dia partilhar do mundo de fragilidades do índio” (*op. cit.* 167).

A narrativa de Márcio Souza pode ser considerada como escrita pós-colonial, pois, como afirma Bhabha, “devido à sua visão dupla, a revelação da ambivalência do discurso colonial subverte a autoridade desse mesmo discurso” (BHABHA, 1998: 88). Assim, quando a prepotência e a arrogância do personagem Farquhar se revelam nos seus tratos com os brasileiros, percebemos o que Memmi chama de “o colonizador que se aceita como colonizador” (MEMMI, 1977: 51). O rosto por trás da máscara é revelado (SOUZA, 1980):

Aquele perfume era um pouco do cheiro de ordem que ele não encontrava naquele país. Mas não se queixava, a desordem brasileira também era de certo modo providencial e a melhor aliada do seu sucesso empresarial. (...) Ele não se importava com o desejo de modernidade e independência daquelas moças bem vestidas, quase sempre elas significavam a melhor mão-de-obra numa terra de gente rústica e analfabeta. (...) Ele não tinha uma secretária, a discricção o ordenara a chamar um rapaz norte-americano. (...) O nome do rapaz, Adams, era cem por cento americano e Farquhar tinha grande confiança nele (35) [grifos meus].

E segue:

(...) não parecia um sul-americano, a não ser pelos dentes estragados. (...) Adorava o Brasil porque lhe dava muitos lucros e os brasileiros agiam de maneira arbitrária como um dramaturgo que tentasse mudar um drama fracassado numa comédia de sucesso (72, 73).

E confirma abaixo:

Ele pretendia dosar sua vigarice quase religiosa com a não menos religiosa violência do país. (...) Mas além da aventura, que ainda trazia alguma coisa sadia para os rigorosos padrões de Farquhar, havia outro problema no Brasil. Os brasileiros eram aventureiros mas cultivavam outra coisa pior que a aventura, os brasileiros adoravam a conciliação. Farquhar detestava esse espírito morno e decadente da conciliação. Considerava a conciliação incompatível com a civilização moderna. (...)

O policia era dois crioulos pardacentos, cabelos oleosos e roupas surradas. Um deles tinha uma obturação de ouro no dente, bem frontal, sem brilho. Não sorriam e tinham uma melancolia de mamífero, alguma coisa de animal que Farquhar costumava detectar nos híbridos representantes da mestiçagem brasileira. (...) A idéia daquele crioulo amaciado fazendo curso na Inglaterra não deixou de ser divertida mas Farquhar evitou o riso (155-157) [grifos meus].

Farquhar age como o colonialista que vem para a colônia para aproveitar as vantagens que ela pode oferecer. Quando o sistema lhe dá o que ele quer, ele faz de tudo para justificá-lo; do contrário, ele o condena. Para justificar e legitimar sua posição de usurpador na colônia, ele poderá agir de duas possíveis maneiras: “demonstrar os méritos eminentes do usurpador, tão eminentes que clamam por semelhante recompensa; ou insistir nos deméritos do usurpado, tão graves que não podem senão suscitar tal desgraça. E esses dois esforços são de fato inseparáveis” (MEMMI, 1977, p. 57). Para o personagem Farquhar, todo sul-americano era merecedor de seu desprezo, com raras exceções, pois não se enquadravam nos moldes que para ele descreviam uma sociedade civilizada e avançada. Uma sociedade que produzisse homens de raça superior, pura, forte, praticantes do capitalismo selvagem, como ele. O pressuposto para condenar toda uma raça vem do fato de que a figura do colonizador escolhe um ou alguns exemplos de nativos que ele considera negativos e parte para a generalização. Esses representam todos. A degradação torna-se uma marca desse povo, não importa onde eles estejam.

A literatura pós-colonial lida também com o tema da diáspora, que “refere-se ao trauma coletivo de um povo que voluntária ou involuntariamente saiu ou foi banido da sua terra e, vivendo num lugar estranho, sente-se desenraizado de sua cultura e de seu lar” (BONNICI, 2009: 30). Joe, ao contar a história do contato entre os civilizados e seu povo, nos remete a esse tema:

Quando a chuva caísse ele tinha de estar protegido. E certamente logo estaria chovendo. Ele não tinha mais maloca, não tinha casa, nem pai, nem mãe, nem irmãos ou parentes. (...) Ele fedia muito mas não percebia, tinha perdido também o poder de sentir seu próprio cheiro. Inteiramente isolado no mundo, ele gravitava em torno dos civilizados e contentava-se com a sobra deles. Não tinha ilusões, nem sonhos, nem mesmo esperava um dia se tornar pelo menos amigo dos civilizados. Outros irmãos seus tinham tentado e haviam morrido ou agora andavam trabalhando duro em Santo Antônio, bebendo muito e sem mulheres. (...) O seu povo era muito manso e tinha orgulho de ser melhor e mais bem organizado que os civilizados. Quando algum civilizado chegava na maloca, todos vinham recebê-lo e mostrar amizade para amansar o branco. É que os velhos diziam sempre que de todas as tribos os civilizados eram os mais bravos e perigosos porque matavam sem nenhum motivo, sem estarem fazendo guerra ou por qualquer cerimônia deles. Matavam por matar, atirando com suas espingardas até naqueles que vinham para beira do rio fazer sinal de alegria. (...) Os civilizados chamavam o seu povo de caripuna e tinham inventado a lenda de que eles eram perigosos porque usavam duas penas de arara, amarelas, atravessadas no nariz. Era mentira, as penas só eram usadas em determinadas cerimônias e os homens de seu povo não gostavam de guerra e mantinham apenas algumas cerimônias lembrando que já haviam lutado em guerras,

isto há tanto tempo que nenhum velho podia afirmar ter participado delas (SOUZA, 1980: 67 - 69).

Os Caripuna e muitas outras tribos indígenas na Amazônia entraram em contato com os não-índios no período das colonizações, especialmente da segunda metade do século XIX em diante. O avanço sobre os territórios indígenas através de diversos projetos desenvolvimentistas provocaram conflitos que resultaram, posteriormente, entre outras coisas, em desvantagem tanto para índios como não-índios, mas principalmente para os primeiros. Adicionalmente a toda essa gama de informações, através da literatura de ficção pós-colonial, como a obra *Mad Maria*, podemos “ouvir os pensamentos” daquele que foi uma das vítimas dos conflitos gerados por esse contato, suas experiências vividas na diáspora contemporânea. A arte da escrita ficcional pós-colonial não apenas permite trazer à tona os aspectos resultantes do desenvolvimento (como no caso da narrativa em *Mad Maria*), mas também tem a liberdade de usar a linguagem para contar as histórias pessoais, os conflitos internos gerados através de práticas culturais de todos os atores envolvidos, revelando-nos diferentes ângulos da experiência do desenvolvimento, ao retratar as complexidades humanas na relação entre os sujeitos. O manto da ficção dá ao autor essa liberdade – a liberdade da escrita criativa, subjetiva. Utilizando fatos históricos para tecer a ficção, o autor pode recuperar discursos que a História silenciou no momento em que, revestida de ideologia, escolhe uma versão dos fatos para torná-la tradição sedimentada.

A vantagem da narrativa ficcional sobre os documentos históricos oficiais é que ela não está necessariamente presa ao status de certas formas de conhecimento, autoridade, e representações das forças políticas e econômicas das quais esses documentos emanam. Ela pode estar livre, por exemplo, da obrigação de construir a problemática do desenvolvimento de forma a justificar as respostas das políticas defendidas pelo corpus literário desenvolvimentista. Portanto, narrativas de ficção pós-coloniais podem contribuir para o estoque de conhecimento sobre as respostas aos problemas gerados pelo processo do desenvolvimento. A literatura de ficção pode ser uma forte aliada na tarefa de descolonização, pois, ao fazer isso, ignora a visão unilateral da realidade pregada pelo colonizador. O sincretismo carnavalesco e ambivalente desconstrói a universalidade ocidental. E a descolonização pressupõe a recuperação da autoridade do colonizado em afirmar sua identidade, em contar sua história também. Em *Mad Maria*, Joe Caripuna nos conta sobre os tempos antigos, que explicam como algumas coisas são na terra:

Um dia os seus antepassados viveram num mundo que nunca chovia porque a água estava guardada num ouriço escondido no céu. Quando queriam beber água, ou

tomar banho, ou lavar uma criancinha que acabara de nascer, tinham de pedir aos jaburus que por favor trouxessem água em seus bicos grandes. Os jaburus eram perversos e viviam zangados e às vezes se recusavam a trazer água para os caripunás e muitos acabavam morrendo de sede ou ficavam tão sujos que deixavam de ser gente humana. Foi então que os três filhos do grande tuxaua Unámarai caíram prisioneiros de uma onça gigante que babava o tempo todo. A grande onça não queria comer os três filhos do tuxaua Unámarai, só queria que eles aparassem a sua baba pois estava sempre babando muito e cada vez que gotas de baba caíam no chão viravam centopéias e outros bichos de ferrão. Os três rapazes passavam o dia aparando a baba da onça em cuias e iam despejar num buraco bem fundo. Os três se revezavam durante a noite mas começaram a cansar e o mais novo deles sonhou que se eles dessem muita água para a onça ela pararia de babar e eles ficariam novamente livres. O rapaz mais velho gostou da idéia do irmão e sabia que aquele sonho tinha sido inspirado pelo tuxaua Unámarai, seu pai, também um grande pajé. O irmão mais velho mandou que o irmão mais novo procurasse um jaburu e pedisse água para dar de beber à onça. Mas disse ao irmão que tomasse muito cuidado, pois os jaburus eram perigosos e poderiam negar a água se ficassem irritados. O irmão menor disse ao outro que ele não se preocupasse que ele já tinha pensado numa maneira de agradar os jaburus. E assim fez, foi andando pela selva e viu um jaburu velho meditando na beira do rio, esperando que algum peixe aparecesse para ele meter o bico e comer. O rapaz filho mais novo do tuxaua se transformou em traíra e começou a nadar na frente do jaburu, fazendo brincadeiras para agradar ele e esperando o momento certo para tornar a virar gente. Mas o jaburu, vendo aquela traíra nadando alegre, bicou rápido e engoliu o moço. O irmão mais velho sentiu que alguma coisa tinha acontecido de errado com o rapaz mais novo e foi atrás. Encontrou o jaburu satisfeito, passeando na beira do rio e logo soube o que tinha acontecido. E para salvar o irmão, se transformou em mutuca e pousou no bico do jaburu onde deu uma ferroada e sugou uma gota de sangue de seu irmão. O jaburu se zangou muito mas não conseguiu pegar a mutuca que voava muito rápida. A mutuca que era o filho mais velho de Unámarai voou para longe e virou gente outra vez, vomitando a gota de sangue e soprando até o irmão voltar a viver. O rapaz mais novo pulou sorrindo e brincando mas o irmão mais velho fechou a cara e disse para ele ficar quieto. Você foi imprudente, disse o irmão mais velho, deixou que o jaburu te devorasse. O irmão mais novo deixou o outro falar, sem o sorriso no rosto. Você nem parece que é filho de nosso pai, disse o mais velho. E o irmão mais novo ficou ainda mais triste pois o outro queria dizer que sua mãe talvez tivesse dormido com bichos na época que ele havia sido gerado. Então os dois se lembraram do irmão do meio que estava sozinho aparando a baba da onça. Sabiam que deviam trabalhar rápido porque o irmão do meio podia ficar cansado e dormir, permitindo que a baba da onça caísse sobre a terra e criasse bichos perigosos. Vamos dormir outra vez, disse o irmão mais velho, quem sabe não sonhamos com uma solução para o nosso problema. E dormiram. Na manhã seguinte, acordaram. O irmão mais velho nada sonhara. O irmão mais novo sentia-se feliz porque encontrara, em sonho, a solução. E ele disse ao irmão mais velho, toda a água que existe neste mundo está dentro de uma grande cabaça pendurada no céu por cordas de cipó. Os jaburus voam até lá e tiram a água que querem. Nós vamos subir ao céu e furar a cabaça grande com as nossas bordunas¹⁶. Mas vamos precisar de muito cuidado, a cabaça está cheia de peixes comedores de gente. E fizeram cerimônias de cigarro soprando a fumaça e pela fumaça subiram até o céu. Viram a imensa cabaça pendendo para baixo, sustentada por dois cipós bem trançados. O irmão mais velho subiu na cabaça e o mais novo segurou a sua borduna e bateu forte na cabaça. Conseguiu fazer um furo pequeno e a água começou a escorrer, formando os rios e tudo o que existe de lago, lagoa, brejo e igarapés na terra. Quando a água começou a escorrer da cabaça, o irmão mais novo se distraiu e um peixe colocou a cabeça para fora e devorou ele. O irmão mais velho, que estava em cima, viu o irmão ser devorado. Ficou tentando saber qual dos peixes tinha comido o outro e, fazendo esse esforço, balançou a cabaça. A cada balanço forte a cabaça deixava escapar mais água e acontecia uma

¹⁶ Dicionário Aurélio (2010): borduna - “Substantivo Feminino. *Bras.* Designação genérica das armas indígenas feitas de madeira dura usadas para dar bordoadas.”

tempestade na terra. Até hoje ele está lá em cima, tentando encontrar o peixe que devorou o seu irmão mais novo. A cabaça balança de um lado para outro e a água escapa mais forte pelo furo quando deve escapar, criando chuvas fortes, tempestades e dilúvios (SOUZA, 1980: 85-87).

Na passagem acima, Joe relata, através da cosmologia indígena, a explicação para certos fenômenos da natureza. Essas narrativas orais fazem parte do estoque cultural de um povo e de sua história. Através das lendas, dos mitos, das crenças e ritos marcam-se os seus valores, sua identidade, sua visão de mundo. Alguns teóricos do pós-colonialismo, buscando soluções para alcançar a descolonização da cultura, como “Soyinka, Harris e Walcott favorecem o sincretismo cultural; Bhabha e Spivak insistem na ideologia que envolve os encontros coloniais; Brathwaite, Chinweizu e Ngũgĩ defendem o retorno às raízes africanas para a recuperação da identidade perdida” (BONNICI, 2000:30). O ponto é que é necessária, em maior ou menor grau, uma quebra do cânone literário europeu, no sentido de favorecer a recuperação da literatura nacional que denuncie o discurso colonizador e ressalte a conscientização da não subalternidade. Isso não significa deixar de lado a literatura europeia; a descolonização da mente implica num despertar para uma leitura mais consciente, na qual o sujeito tratado como colonizado aprenda a distinguir o discurso e práticas opressivos sobre ele, o que na contemporaneidade geralmente existe de forma mais sutil. No trecho acima da narrativa de *Mad Maria*, temos a visão do nativo, que usa seus próprios métodos para explicar como surgiram os lagos, os rios e a chuva, sem interferência da explicação da ciência ocidental. A narrativa que conta o mito da chuva é uma forma de introduzir para o leitor algum vocabulário que condiz com a realidade do povo que a conta: jaburu, cabaça, borduna etc.

A estratégia de narrar as lendas e mitos dos povos nativos faz parte da tarefa de descolonização da mente, porque envolve a situação da cultura, que normalmente sofre grande impacto com a colonização, pois o sujeito colonizado é fabricado pelo colonizador através de um processo que envolve o descrédito e depreciação de sua cultura, de sua história. Bonnici (2000) enfatiza a importância da literatura nacional para o povo colonizado, citando o exemplo da literatura de Chinua Achebe e Wole Soyinka, escritores nigerianos: “Os provérbios das tribos nigerianas que povoam os romances, os rituais religiosos e a estrutura civil da sociedade, que formam o arcabouço da narrativa e o substrato histórico, revelando aspectos do início da colonização, indicam uma tentativa de resgate da civilização que os europeus diziam não ter existido” (26). É importante, entretanto, reconhecer que há limitações nesse retorno ao passado. Frantz Fanon (1968: 193) revela que, para a reestrutura colonial, a preocupação com o passado por parte do intelectual nacionalista é fundamental “a fim de que

‘se abra o futuro, que é um convite à ação e a base para a esperança’. Neste caso, a volta ao passado e à cultura do povo é uma estratégia de descolonização, uma forma de criar novas perspectivas para o “desenvolvimento” do local.

Obviamente, não se pode restabelecer as coisas exatamente como elas eram antes da colonização. Este é um caminho sem volta. O contato entre os povos trouxe mudanças na língua, na religião, na cultura, muitas vezes num processo de sincretismo ou de reestruturação através dos quais o nativo visa não somente sua sobrevivência, mas também a permanência de suas tradições, de sua identidade. O caminho a percorrer seria o de contra-atacar a alegação de atraso cultural que o colonizador usa para justificar a imposição de sua cultura e a conseqüentemente marginalização da cultura pós-colonial. Autores pós-coloniais, como Chinua Achebe e J. M. Coetzee, propõem a recuperação da tradição literária do colonizado, relativizando a autoridade literária europeia e norte-americana, e estabelecendo um corpo literário baseado na tradição e na cultura do nativo, que além de tudo, deve expor o processo pelo qual o poder imperial cria e estabelece o “outro” como objeto a ser manipulado.

Em *Mad Maria*, o discurso ocidental que cria mecanismos para justificar a intervenção, seja ela através da invasão física ou ideológica, é trazido à tona na passagem abaixo, no diálogo entre Finnegan e Thomas:

Finnegan: Aqui estamos vivendo uma espécie de guerra. É a civilização que está avançando, vencendo a barbárie. Numa guerra acontecem coisas ruins, em geral. Mas sempre o homem consegue fazer conquistas. No futuro, algumas descobertas médicas deverão ser computadas ao nosso sacrifício aqui.

Thomas: Quer dizer que o progresso às vezes depende de situações como esta?

Finnegan: É o fardo do homem branco.

Thomas: E quem vai estar interessado nestas terras malditas?

Finnegan: Elas não são tão malditas quanto você pensa. (...) Há borracha, quem sabe também ouro. Por baixo desta floresta aparentemente invencível, podem estar escondidos tesouros incalculáveis. A própria floresta é um tesouro. Quem pode afirmar que no futuro não seremos obrigados a marcar realmente nossa presença aqui. Para isso deveremos saber como enfrentar as doenças, domar a natureza (SOUZA, 1980: 148) [grifos meus].

O diálogo acima é bem representativo do discurso da missão que o homem branco assumiu para si – a de levar a civilização e o progresso a povos supostamente atrasados, bárbaros. Assumindo uma tarefa que ninguém mais teria coragem e capacidade de enfrentar, os homens “civilizados” alegam que dariam de si a terras “malditas”, como afirmou o personagem Thomas. Na passagem acima, percebe-se o diálogo entre várias vozes (polifonia): ecoa a voz de Rudyard Kipling presente em seu poema “The White Man’s Burden” (“O Fardo do Homem Branco”); o discurso do colonizador conquistador que toma posse da terra, a doma, e a explora; e o discurso do cientista que vê na floresta a possibilidade de descobertas

no campo da medicina. Pratt (1999) explica que esse colonizador se preocupa com estratégias expansionistas, e que em sua narrativa,

o olho que, numa acepção espacial, examina as potencialidades, sabe também estar examinando as perspectivas num sentido temporal – as possibilidades de um futuro colonial são codificadas como recursos a desenvolver, excedentes a ser comerciados, cidades a construir. (...) As descrições visuais pressupõem – naturalizam – um projeto transformador incorporado pelos europeus (PRATT, 1999: 114).

Na narrativa colonizadora, os recursos estão disponíveis, e a terminologia do discurso passa pela perspectiva do “aperfeiçoamento”. Por essa razão, as paisagens são muitas vezes descritas como vazias (o que nos remete ao discurso do “vazio demográfico amazônico”), como inabitadas,

significativas apenas em termos de um futuro capitalista e de seu potencial para a produção de excedentes comercializáveis. Do ponto de vista de seus habitantes, obviamente, estes mesmos espaços são vivenciados de maneira intensamente humanizada, saturada de histórias locais e significado, onde plantas, criaturas e formações geográficas têm nomes, usos, funções simbólicas, histórias, papéis nas estruturas de conhecimento indígena (PRATT, 1999: 115).

As lacunas de vida, história, as ausências de significado nos habitats, na visão colonizadora, justificam a intervenção aperfeiçoadora do colonizador, mesmo que para que se alcancem essas potencialidades, eles tenham que passar por sacrifícios, como afirmou o personagem Finnegan. Entretanto, para o colonizador, a recompensa faz o sacrifício valer a pena, pois ao domar a natureza, poder-se-á encontrar tesouros, como ouro, borracha, entre outras riquezas. O nativo certamente iria ser muito grato por essa tão prestimosa ajuda estrangeira. E o colonizador poderia deixar sua marca ali, para a posteridade.

O atual discurso do desenvolvimento também se reveste da mesma justificativa. Para alcançar o tão almejado progresso, é preciso entregar os anéis para não perder os dedos. Diz-se que as consequências ruins de ações desenvolvimentistas são inevitáveis, mas são necessárias para o bem da humanidade, para sua evolução. Com isso, povos indígenas são afetados, o meio ambiente é degradado, populações tradicionais são expulsas de suas terras.

Nos diálogos abaixo, o personagem Collier ironicamente revela-nos o significado do progresso trazido pelos desbravadores (SOUZA, 1980):

Collier: Quer saber o que significa para mim o progresso? Uma política de ladrões enganando países inteiros. Birmânia, Índia, África, Austrália, os nossos alvos.

Finnegan: Mas nós estamos deixando a nossa marca.

Collier: É claro que estamos deixando a nossa contribuição. Ao lado da cadeia de tijolos, está a escola para formar funcionários nativos subalternos. Nós não nos esquecemos nem de ensinar aos jovens nativos o futebol. E aprender a beber uísque, principalmente a beber uísque. Enquanto isto, nos clubes dos pukkahibs, nós repetimos ano após ano a mesma conversa. E enchemos a cara enquanto enriquecemos, enquanto destruímos tudo, enquanto espalhamos os nossos próprios

vícios.

Collier sentiu que Finnegan não concordava.

Collier: Não pense que os americanos são diferentes, as coisas não mudaram nada com vocês. A única diferença é que vocês não terão que aguentar os nativos, nós deixaremos os nativos tão corruptos que considerarão natural a supremacia de vocês (259, 260) [grifo meu].

As duas mulheres, Finnegan sabia, eram índias e prostitutas. (...) A mulher mais jovem abria a boca desdentada num sorriso repulsivo. Finnegan e Collier estavam sentados num banco tosco de madeira, na sala do melhor e único bordel de Porto Santo Antônio. Observavam e eram observados pelas duas únicas prostitutas no momento disponíveis. Finnegan sentia-se acuado pelos olhares das prostitutas e pelo ambiente miserável e fedendo a excrementos.

— Nem ao menos sabemos a língua que falam — disse Finnegan, a voz convulsa pela intensa sensação de vômito, um vômito que não saía e ficava ardendo na garganta.

— Elas falam a mesma língua do teu paciente. São caripunas e talvez até parentes de Joe. Quem sabe mãe e irmã?

— São caripunas mesmo?

— Suponho que sim, mas não tem importância, de qualquer maneira. São duas criaturas fodidas.

— Como chegaram a este ponto de degradação!

— Nós ensinamos, e temos até uma linguagem em comum para a necessária comunicação. Quer ver?

Finnegan observou Collier puxar uma nota amarfanhada de dinheiro brasileiro e levar a nota à altura do rosto.

— Fomos nós, Finnegan. Nós que colocamos elas aí, é para o que servimos. Para transformar em putas as mulheres nativas.

— Você está exaltado sem razão, Collier. Chega de bobagem por hoje.

— Bobagem! São duas mulheres caripunas. Ainda conservam um pouco da beleza da mulher caripuna.

— Não gosto do tipo delas, aliás, não acho nada bonitas as mulheres indígenas.

— É uma questão de gosto, concordo. Mas não é razão para prostituirmos elas.

— Elas é que se prostituíram, não nós.

— Você não passa de um frangote cheio de merda, Finnegan. Elas viviam aqui sem precisar de nós, e estão agora fodidas. Sabe o que é fodidas, Finnegan?

— Vamos embora, me larga, Collier.

— Nós não somos diferentes delas não, rapaz. Nós também somos putas como elas. Não se julgue nunca superior a ninguém, mesmo quando estiver com uma arma na mão apontando para um puto de um trabalhador que quer parar o trabalho para exigir melhor pagamento.

Finnegan arriscou um olhar para as duas índias que continuavam a seguir a nota que ia de um lado para outro na mão do engenheiro. Sentiu um indefinível sentimento de asco e culpa substituir a vontade de vomitar.

— Você está reparando bem nelas, Finnegan. Já foram saudáveis e bonitas. Progrediram bastante. Devem ter sífilis, devem estar tuberculosas. Desculpe eu estar me metendo no teu campo, Finnegan (267-271) [grifo meu].

A compreensão do engenheiro Collier sobre a colonização dos britânicos é a mais realista possível, revelando-nos a complexidade das relações entre colonizadores e colonizados. O mesmo sujeito que adota uma postura colonizadora em determinados momentos, pode agir contrária a ela em outros. É o exemplo do personagem Collier, que contradiz muitas vezes o que diz, como nas passagens acima, com ações duras e preconceituosas. Faz parte de seu temperamento irônico. Através desse personagem, Finnegan, considerado ingênuo por Collier, percebe que não há muita diferença entre a

colonização britânica e a norte-americana, e sente culpa. De fato, a mesma roupagem ideológica reveste parte da atuação dessas duas nações em períodos diferentes. O império britânico e a França, por muitos séculos, foram o centro do poder ocidental, com colônias em praticamente todo o globo. Hoje, a posição político-econômica norte-americana os colocou em outro plano no palco do poder mundial.

O avanço do capitalismo selvagem liderado pelos Estados Unidos, em que o desenvolvimento devia ser trazido a lugares atrasados a qualquer custo, trouxe consequências catastróficas para etnias indígenas na Amazônia. Os Caripuna são um exemplo disso. Nesse contexto de colonização, a situação da mulher Caripuna, como nos revela o segundo diálogo entre Collier e Finnegan, traduz o tipo de opressão a que mulheres indígenas nas Américas foram submetidas durante os períodos de colonização. O contexto patriarcal ocidental foi um fator relevante para a subjugação em maior grau da mulher nativa. Estudos feministas empregam conceitos que são também usados na teoria pós-colonial.

À semelhança das conclusões do pós-colonialismo, o feminismo descobre que o valor estético da literatura hegemônica não está no próprio texto e, portanto, não é universal. O valor estético do texto, juntamente com a teoria e a crítica literárias, foram construídos historicamente e culturalmente sob a égide do patriarcalismo. Consequentemente, o feminismo tende a subverter tais conceitos outrora considerados indiscutíveis e os reduz a fenômenos não-axiomáticos (BONNICI, 2000: 154).

Portanto, a desconstrução discursiva faz parte do projeto político de conscientização do movimento feminista como também do pós-colonialismo. Os sistemas dominantes de pensamento, ocidental e patriarcal, são desmascarados na narrativa em *Mad Maria*. Não temos apenas a degradação da figura da mulher indígena, mas o sistema patriarcal é bem explícito na relação do ministro Seabra com sua amante, uma jovem, “quase uma menina” (SOUZA, 1980: 176), que ele encontrou em Mata Cavalos, vivendo num cortiço em cujo pátio se amontoava um monturo de lixo. Ele a leva dos pais, e a instala numa casa discreta em São Cristóvão. Ela se torna o centro da trama no Rio de Janeiro ao ser usada por Farquhar para derrubar o ministro, ao mesmo tempo em que também se torna sua amante. Ao descobrir tudo, Seabra a espanca e a chama de “cadela vagabunda” (178), e, naquela noite, “Seabra dormiu como um justo. Ao seu lado ressonava opaca e subserviente a sua esposa.” (179) No final, a amante é mandada embora para Portugal, pois havia se tornado um incômodo político.

O recorte de classe e raça levanta, nos estudos de gênero, as diferentes formas de opressão contra a mulher. O grau de opressão das mulheres trabalhadoras, o das indígenas, o das burguesas, certamente é diferente. Em *Mad Maria*, observa-se essa diferença de

tratamento, ao analisarmos a personagem amante de Seabra, a sua esposa, Consuelo, e as mulheres índias. A amante era uma mulher branca e de classe baixa; por sua beleza, teve o que ela considerava regalias de uma vida confortável e luxuosa como amante de um homem poderoso, entretanto, sem a liberdade da expressão. Seu nome não aparece na narrativa e nem Seabra nem Farquhar o mencionam quando falam sobre seus atributos físicos. Quando ela começa a sentir-se segura de si, é espancada por Seabra, como lição exemplar, para que ela aprenda qual é seu lugar: o mesmo lugar e valor dados a um objeto a ser usado e descartado quando não se precisa mais: “Era o tipo de produto que não deveríamos exportar”, disse Seabra (251). A esposa de Seabra é retratada como uma mulher educada, discreta, que estava “envelhecendo lentamente, fanando numa contração de crueldade que fascinava Seabra e dava-lhe confiança” (176). Ela é a esposa que suporta em silêncio as amantes do marido, por puro orgulho e subserviência, ao mesmo tempo.

Consuelo é uma jovem mulher branca, boliviana de descendência europeia. Entretanto, para Finnegan, o fato de ela ser uma mulher latina a deixava em desvantagem: “Finnegan não queria maiores compromissos, sabia desde o princípio que o objetivo dela era o casamento. Mas isto era quase impossível, ela era uma mulher latino-americana e ele um rico herdeiro. Não podiam ficar juntos por muito tempo” (323). A diferença entre Finnegan e Consuelo era de classe e de nacionalidade. Isso criava para ele um abismo intransponível. Ela se adequava às necessidades dele apenas enquanto ele estivesse trabalhando na ferrovia; ele poderia dormir com ela, mas nunca se casar. Ela servia apenas como objeto sexual: “Realmente estava com ela, principalmente, porque era uma foda fácil e grátis” (322). E ela se apercebia disso, mesmo mantendo esperanças de que ele pudesse vir a gostar dela de verdade, assim como seu falecido marido. As mulheres índias mencionadas mais especificamente na narrativa são as que foram trazidas para Santo Antônio após terem sido provavelmente raptadas por seringueiros, e transformadas em prostitutas. Essas mulheres, mais do que as outras, podemos afirmar, passaram por um processo de opressão muito mais cruel, pois além de terem grande parte de seu povo morto, foram tratadas como escravas a mercê do homem não-índio. Não tinham mais um lar, não tinham mais um povo, não tinham escolha alguma.

A teoria sobre gênero discutida por Marilyn Strathern (1988) questiona a aparente unicidade do sujeito político “mulher”, e defende as especificidades do sujeito falando sobre a “etnização” do feminismo, no sentido de que há uma segmentação da “mulher” em raça, classe, nacionalidade, etnia, grupo etc. Essa segmentação permite que as mulheres falem de um lugar de diferença, e marquem mais especificamente sua identidade, suas experiências e suas reivindicações. A leitura de obras de autores considerados pós-coloniais, como Márcio

Souza, pode propiciar reflexão sobre posturas que formam a base de uma nova estética na escrita ficcional, que reflita resistência, oposição, subversão. O projeto pós-colonial visa à transformação não somente cultural e mental, mas também política e econômica, da sociedade. O revide teórico é o primeiro passo para essas ações. No próximo capítulo vamos discutir sobre literatura como forma de descolonização, de modo que o movimento pós-colonial não se detenha apenas no jogo discursivo, especialmente diante da realidade atual do discurso da globalização do desenvolvimento.

CAPÍTULO 4 – *MAD MARIA E AS BOTAS DO DIABO*: UM DIÁLOGO COM O DISCURSO DO DESENVOLVIMENTO

No cerne da discussão sobre a questão da colonização encontra-se o intelectual da colônia. Fanon (1968) analisa como um intelectual pode agir como colonizado, negando sua origem e sua cultura, afirmando a supremacia do colonizador. Uma vez que ele toma consciência de sua alienação, arranca em direção à libertação, pois, sem ela, tornar-se-ia um indivíduo ‘sem fronteira, sem limite, sem cor, apátrida, desenraizado, anjo’ (181):

O colonizado, depois de ter tentado perder-se no povo, perder-se com o povo, vai, ao contrário, sacudir o povo. Em vez de privilegiar a letargia do povo, transformar-se em despertador do povo. Literatura de combate, literatura revolucionária, literatura nacional. No curso dessa fase, um grande número de homens e mulheres (...) sentem a necessidade de falar de sua nação, de compor a frase que exprime o povo, de se fazer porta-voz de uma nova realidade em atos. (...) O intelectual colonizado que quer fazer obra autêntica deve saber que a verdade nacional é em primeiro lugar a realidade nacional. (...) O homem colonizado que escreve para seu povo deve, quando utiliza o passado, fazê-lo com o propósito de abrir o futuro, convidar à ação, fundar esperança (*op. cit.* 185, 187, 193).

Colocando-se à frente da ação, o intelectual assume o papel daquele que combate o movimento colonizador; engaja-se na missão de fazer despertar seu povo. A obra de Márcio Souza pode ser lida sob esse aspecto. O olhar do colonizador é ironicamente ultrajado e satirizado na obra.

O olhar do colonizador sobre as antigas colônias não coincidentemente replica-se atualmente sobre países terceiro-mundistas. A essência do discurso colonizador é perpetuada em temas atuais, como o discurso do desenvolvimento sustentável. O trabalho do intelectual, portanto, atenta também para esses novos invólucros. Quando analisamos as obras *Mad Maria* e *As Botas do Diabo*, percebemos dois olhares diferentes sobre a região Amazônica, sobre o Brasil. Tanto a narrativa de Márcio Souza como a de Falkenburger, que contam a história da construção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré, são um convite para refletirmos sobre o passado. Através delas percebemos que existem formas diferentes de se apropriar de fatos e de como contá-los. Muitas vezes o enfoque dado transmite uma visão monocultural, estereotipada, através de personagens que estão congelados em cenas atemporais, como vimos no caso de *As Botas do Diabo*:

[*Wire, referindo-se a Yara*] Aquela criatura selvagem, indecifrável. (...) Pensei ainda

até que ponto o seu modo de pensar e sentir já fora adotado por mim, pois eu estava vivendo e lutando no seu mundo, cujas forças me envolviam e apertavam sempre mais para dentro do universo primitivo, de cujas entranhas nasceu Yara (FALKENBURGER, 1971: 240).

A consciência planetária formada nos séculos de colonização construiu para os europeus uma visão permeada de “doutrinas de superioridade européia, vários tipos de racismo, imperialismo e afins, visões dogmáticas do ‘oriental’ como um tipo de abstração ideal e inalterável” (SAID, 1990: 20), que é analisada por Said em sua pesquisa sobre o discurso do Ocidente produzido sobre o Oriente, e denominado por ele Orientalismo. Para Said, o Ocidente criou discursiva, política, e economicamente um Oriente imagístico, dividindo o mundo em duas metades. Fazendo uma analogia, podemos dizer que os termos Ocidental e Oriental aplicam-se atualmente a outra divisão de mundo: Primeiro e Terceiro mundos, respectivamente. E Said afirma que as relações desiguais entre esses dois lados não podem ser colocadas eufemisticamente (*op. cit.* 50). A consolidação de políticas que reproduzem dinâmicas imperialistas, que não levam em conta a diversidade cultural, étnica, racial, religiosa, econômica e linguística, acaba por excluir milhões de pessoas ao colocá-las numa condição periférica. Não é possível nem desejável minimizar esses efeitos. Quando autores de países pós-coloniais como o Brasil analisam as ambivalências e a retórica do discurso colonizador, eles visam à compreensão dos mecanismos de produção de sujeitos passíveis de serem manipulados não apenas discursivamente, ou ideologicamente, mas também econômica e politicamente. Said ilustra como se dá essa produção:

Se lemos um livro que afirma que os leões são ferozes e depois encontramos um leão feroz (estou simplificando, é claro), é provável que nos sintamos encorajados a ler mais livros do mesmo autor e a acreditar neles. (...) Existe uma ideia de reforço bastante complexa, pela qual as experiências dos leitores na realidade são determinadas por aquilo que leram, e isso, por sua vez, influencia os escritores a escolherem temas definidos antecipadamente pela experiência dos leitores. (...) À medida que o foco do texto se concentra mais estreitamente sobre o tema – não mais os leões, mas a ferocidade deles –, podemos esperar que as maneiras pelas quais se recomenda que se lide com a ferocidade do leão irá na verdade *aumentar* esta ferocidade, forçá-la a ser feroz posto que é isso que ela é, e é isso que, essencialmente, sabemos ou *só* podemos saber sobre ela. Um texto que pretenda conter conhecimento sobre algo real, e que surja de circunstâncias similares às que escrevi, não é posto de lado com facilidade. Atribui-se-lhe conhecimento de causa. A autoridade de acadêmicos, instituições e governos é-lhe acrescentada, rodeando-o com um prestígio ainda maior que o que lhe é devido por seus sucessos práticos. O mais importante é que tais textos podem *criar*, não apenas o conhecimento, mas também a própria realidade que parecem descrever. Com o tempo, esse conhecimento e essa realidade produzem uma tradição, ou o que Michel Foucault chama de discurso, cuja presença ou peso material, e não a autoridade de um dado autor, é realmente responsável pelos textos a que dá origem (SAID, 1990: 103).

Quando a narrativa de Márcio Souza reverte o discurso de que o nativo pertence a

um universo primitivo, como afirmou o personagem Reginald Wire em *As Botas do Diabo*, podemos compreender o ponto de vista desse nativo, fornecendo a possibilidade da criação de um novo conhecimento e de uma nova realidade:

[*Joe Caripuna*] O ato de roubar os civilizados não tinha para ele nenhuma conotação real de roubo. Ele tirava dos civilizados o que lhe fascinava e achava que os civilizados possuíam coisas demais e não fariam nenhuma questão. (...) Até que foi bom eles não estarem mais ali quando os civilizados, chamados de seringueiros, deram de fazer guerra de madrugada, quando entravam gritando e atirando na maloca, fazendo todos correrem para o mato. Eles vinham para roubar mulheres e ele então compreendia que talvez os civilizados não tivessem mulheres suficientes entre eles e precisassem de moças para casar. O seu povo poderia ter feito um acordo com os civilizados. (...) Os brancos civilizados não gostavam de acordos e preferiam roubar as mulheres e atirar nos homens (SOUZA, 1980: 67, 68, 69).

Tal postura teórica coloca em xeque as verdades imperialistas levantadas sobre o colonizado. Localiza-nos no que Mary Pratt chama de “zona de contato” – o espaço dos encontros coloniais (PRATT, 1999: 31). A partir desse ponto, as sociedades pós-coloniais passam a contar suas próprias narrativas históricas dos acontecimentos que envolveram o contato com os colonizadores. Desmantelam a tradição universal cristalizada na mente dos leitores ao redor do mundo. A fala de Joe Caripuna joga de volta o mesmo discurso do “primitivo” que vimos em *As Botas do Diabo* para os não-índios, ou “civilizados”.

A crítica pós-colonial leva em conta também a existência de uma retórica tem consequências materiais, e que afeta de forma significativa a vida de muitas pessoas. Políticas de desenvolvimento no Brasil, como foi discutido no primeiro capítulo, muitas vezes levaram apenas em conta os interesses externos às regiões onde os programas foram aplicados, ou o interesse dos que detinham o poder econômico e político. A Amazônia, como sabemos, foi submetida a diversos projetos de desenvolvimento, e serviu como receptáculo para migrantes de várias regiões do país, através da prerrogativa do “vazio demográfico”. Rondônia, por exemplo, teve sua ocupação incentivada através de políticas de colonização, como os projetos de assentamento agrícola, resultantes, entre outras coisas, de mitos sobre a região amazônica. Em suma, essas ideias errôneas são fruto de visões deturpadas, limitadas, muitas vezes estereotipadas sobre os habitantes amazônicos e sua forma de vida na região. Interesses políticos e econômicos de poucos geralmente se sobrepujam às verdadeiras necessidades. A intenção de resolver o que era considerado um problema em regiões periféricas no Brasil desencadeou na criação de outros problemas, quando muitos vieram para a região em busca das prometidas terras férteis e dos benefícios de assentamento.

Quando um escritor amazônida, como é o caso de Márcio Souza, que escreve sobre a Amazônia, levanta questões sobre a formação de sujeitos da região e como isso afetou as

relações a partir do ponto de contato, percebemos a importância do trabalho do intelectual da nação. É dever dele desnudar a tradição de conhecimentos sobre a Amazônia, expondo o outro lado da história, ou melhor dizendo, os outros lados da história. Falkenburger contribui, inegavelmente, para o corpus de conhecimento histórico sobre a região ao localizar sua narrativa no contexto da construção da EFMM.

Entretanto, a visão do leitor sobre a região ao ler sua obra se torna restrita pela perspectiva monocultural. Praticamente não aparecem na narrativa de Falkenburger as histórias dos trabalhadores da ferrovia, embora ele mencione alguns que tinham cargos de chefia, que eram europeus e norte-americanos. A narrativa de *Mad Maria*, por outro lado, nos possibilita ter uma visão cultural mais ampla ao contar sobre os trabalhadores de diversas nacionalidades, como os alemães, os chineses, sobre os índios, sobre os conflitos entre a ingenuidade do médico norte-americano Finnegan e a experiência do engenheiro inglês Collier. Lemos também sobre os trabalhadores barbadianos, designação comumente usada para referir-se a todos os Afro-Caribenhos, incluindo os da Guiana (NENEVÉ, 2010). Com isso, o autor busca contar a história de pessoas de países diferentes, incentivando o leitor a olhar a construção da estrada de ferro por diferentes ângulos, ao mesmo tempo em que conta sobre suas origens:

Barbados tinha uma população negra composta de escravos vindos de diversas tribos, predominantemente congos, aaradas e nagôs. Grande parte desses escravos eram maometanos que ao longo das gerações iam perdendo os vínculos com esta religião e adotando as práticas dos seus senhores. Mas os antepassados de Jonathan e seus companheiros não pertenciam a nenhuma dessas tribos e nem haviam chegado em Barbados para as plantações de fumo e açúcar. Tinham sido capturados no Daomé¹⁷ e trazidos para um canal do Haiti, comprados por um fazendeiro francês. Eram das tribo dos fons, não eram maometanos e permaneciam fiéis aos seus cultos tribais, adorando a serpente Dâ, mãe eterna, e o espírito Legba, fonte da fecundidade (SOUZA, 1980: 95).

Alguns desses trabalhadores permaneceram em Rondônia, estabelecendo suas famílias e descendência aqui. É, portanto, interessante notar que a narrativa de Márcio Souza os mencione. *Mad Maria* também relata como aqueles barbadianos lidavam com os mortos. Suas crenças são reveladas quando eles invadem a enfermaria na noite em que o médico Finnegan havia feito autópsia em corpos de homens barbadianos:

— Não! Tu estavas profanando o corpo deles. Os brancos estão sempre profanando os mortos. (...) Nós já tínhamos avisado que os nossos mortos não eram para serem

¹⁷ Daomé era um reino africano localizado onde hoje é o Benin. Foi conquistado pela França no final do século XIX e incorporado às colônias francesas da África Ocidental.

tocados – disse o barbadiano, avançando ameaçadoramente e colocando Finnegan com a parede.

(...)

Os guardas de segurança começavam a se materializar na réstia de luz que escapava pela porta. Tinham acompanhado Collier. (...) Só então Finnegan conseguiu medir os seus agressores e viu que não passavam de dois homens bastante magros, o que se chamava Jonathan tinha a estatura alta e articulações nodosas recobertas de pele rugosa e solta. Famintos, pensou Finnegan, dois miseráveis subalimentados preocupados com superstições primitivas. A criatura humana era mesmo ridícula às vezes (*op. cit.* 43, 44).

Novamente a ingenuidade do personagem Finnegan o põe em situação difícil, pois ele não consegue compreender outras formas de enxergar a vida e de responder aos problemas. Isso ilustra o que muitas vezes pode acontecer quando se ignora a diversidade cultural: a presença do “estrangeiro” pode tornar-se arbitrária, ditatorial, marcada pela falta de respeito às tradições locais pela falta de compreensão. Como isso se relaciona com a questão do desenvolvimento?

Quando o capitalismo global foi ameaçado pela situação do pós-guerra, um novo modelo econômico foi forjado para combater a crise, baseado nas idéias de Keynes, em que o papel do Estado foi redefinido de forma que ele interviesse na economia mais intensamente, e o crescimento industrial fosse garantido como parte do processo de desenvolvimento. Para reverter o processo de subdesenvolvimento dos países não-industrializados, eles deveriam dedicar-se na busca da integração à economia global. O diagnóstico da CEPAL sobre a América Latina (CEPAL: 1959) mostrou que, por pertencer à periferia (de acordo com a teoria do desenvolvimento, marcou-se o dualismo *centro* versus *periferia* para medir o desenvolvimento econômico, “considerando o nível da complexidade institucional e produtiva alcançado por uma determinada sociedade”), a América Latina possuía uma estrutura heterogênea e especializada, o que significava, em suma, que esses países tinham seu “desenvolvimento condicionado às vicissitudes do mercado externo. Assim, para reverter esse quadro, o processo de desenvolvimento deveria ser dinamizado internamente (desenvolvimento *para dentro*), pondo fim à estratégia de desenvolvimento voltado *para fora*, tendo no setor exportador o elemento dinâmico da economia” (BRITO, 2001: 113 – 115). Essa mudança na direção da economia significou para o Brasil, que é especificamente o caso deste estudo, uma política de integração regional para “dar homogeneidade às estruturas sócio-econômicas” cuja modernização, na verdade, encobriu “um conflito sócio-político e econômico latente provocado pelo confronto entre ordenamentos sociais diferentes” (*op. cit.* 115) [grifo meu]. A partir desse ponto, a Amazônia deveria ser mais bem enquadrada no sistema econômico do país. Entretanto, muitos parâmetros contraditórios de definição do que

era esse espaço no território brasileiro foram tomados.

Elementos presentes no imaginário global foram revisitados, mitos que foram reforçados por inúmeros viajantes, como o do “inferno verde”, o do “celeiro do mundo”, a visão do paraíso perdido, entre outros. Todas essas percepções sobre a Amazônia influenciaram, de certa forma, decisões por intervenções que romperiam com as antigas tradições com o objetivo de, ou derrubar os obstáculos, ou aproveitar o potencial da região. O ponto em questão é que esse impulso à modernização no contexto global, especialmente para os países então definidos como terceiro-mundistas, passou inevitavelmente “por uma nova fundamentação da relação entre os homens e da relação entre estes e a natureza” (BRITO & RIBEIRO, 2003: 148). Com o objetivo de “integrar para não entregar”, novas estratégias de desenvolvimento na Amazônia foram postas em prática; era preciso que o homem vencesse a selva, e ocupasse os supostos espaços vazios que perigavam ser dominados por inimigos vizinhos. Esses interesses, que de forma alguma levaram em conta as populações tradicionais na Amazônia, como os povos indígenas, os seringueiros e os ribeirinhos, foram tomando corpo através de órgãos governamentais que, como a SUDAM, exercitaram

a política financeira de incentivos fiscais, canalizaram os grandes projetos agropecuários, minerais e energéticos para a Amazônia Oriental.

(...) Com o presidente Médici, o governo passou a investir diretamente em megaprojetos, criando novas fontes de recursos através de órgãos como o PIN, PROTERRA e POLAMAZÔNIA. No início da década de 70, em plena época do chamado Milagre Econômico, a Amazônia era então não mais uma região de economia extrativa, mas basicamente uma área de agropecuária, mineração, metalurgia e siderurgia (SOUZA, 2009: 329).

Em Rondônia, os programas de desenvolvimento financiados pelo Banco Mundial e pelo PNUD, como o POLONOROESTE e o PLANAFLORO, fracassaram em conciliar as políticas de desenvolvimento com a proteção às reservas biológicas e culturais. O ordenamento territorial planejado não deu certo, visto que grande parte de áreas destinadas à conservação e a reservas indígenas acabou sendo destinada a assentamentos de famílias dos projetos de colonização. As concepções de planejamento e de gerenciamento tradicionais não funcionaram, por vários motivos. Após ser reformulado, o PLANAFLORO (OTT, 2002: 216)

tinha como característica diferencial a incorporação das comunidades diretamente beneficiadas como proponentes de projetos de desenvolvimento.

(...) elegendo índios, seringueiros e camponeses como agentes do próprio desenvolvimento, reificava-se em Rondônia as concepções de Robert Chambers, instaurando-se uma espécie de populismo desenvolvimentista, à medida que eles assumiriam um papel central, não só como receptores de tecnologias e de programas de desenvolvimento, mas também como atores fundamentais, com poder de definir estratégias e escolher soluções para os problemas (...), desde que em consonância

com os objetivos do PLANAFLORO. A grande concepção de desenvolvimento sustentável para todo o Estado, por inexecutável, era abandonada, assumindo o caráter mais localizado, embora não menos modesto: os projetos executados pela comunidade teriam a responsabilidade de, naquele local, melhorar as condições de vida, emprego, renda, tecnologia e produção.

(...) De fato, o PAIC solucionava os reclames permanentes de que as ações desenvolvidas pelo PLANAFLORO nunca chegavam aos beneficiários indicados no planejamento. Mas, também, criava o desafio de transformar índios, seringueiros, ribeirinhos e camponeses em empreendedores, responsáveis diretos pelo seu próprio desenvolvimento. Não porque as comunidades não soubessem empiricamente o que queriam ou necessitavam, mas sim porque a concepção normativa imposta era completamente estranha à população, deixando em aberto as possibilidades reais e concretas delas executarem projetos em consonância com os objetivos do PLANAFLORO. Em primeiro lugar, porque as comunidades desconheciam os objetivos do PLANAFLORO, dado que anteriormente pouco tinham sido informadas ou consultadas a seu respeito. Em segundo lugar, elas tinham seus próprios projetos de desenvolvimento. A inopinada transferência da sustentabilidade para as comunidades e o modo pelo qual elas reagiriam a proposta constituía-se, portanto, em um enorme desafio. Ainda maior quando se constatava que mesmo a máquina governamental, assessorada pelos mais competentes e bem pagos técnicos e consultores nacionais e estrangeiros, tinha sido incapaz de implementar o desenvolvimento sustentável em Rondônia (OTT, 2002: 216-218).

Portanto, não é de se admirar que o programa de desenvolvimento para a Amazônia não tenha dado certo. De acordo com Souza (2009: 340-342),

os projetos megalomaniacos dos militares brasileiros vitimavam as populações tradicionais da região, os migrantes pobres do Nordeste e milhões de famintos e miseráveis das grandes cidades do sul do país.

(...) No Brasil, desde o final dos anos 50 que as acusações contra o SPI – Serviço de Proteção aos Índios apareciam na imprensa, mas nenhuma investigação era levada a efeito. (...) Os escândalos e os rumores foram se acumulando, até que em 1967 o ministro do Interior, general Albuquerque Lima, ordena uma investigação. O resultado é um documento de 5.115 páginas, em vinte volumes, que afirmava ter “encontrado evidência generalizada de corrupção, sadismo, que ia desde o massacre de tribos inteiras por dinamite, metralhadora e pacotes de açúcar com arsênico, ao rapto de uma menina de 11 anos para servir de escrava sexual de um sertanista”. O relatório fazia uma extensa descrição de como latifundiários e sertanistas do SPI usaram armas convencionais para exterminar muitas aldeias, mas também praticaram guerra bacteriológica ao introduzirem entre as tribos da selva amazônica o sarampo, a gripe, a varíola e a tuberculose. O relatório revelava os métodos usados pelos latifundiários e os sertanistas para infectarem os índios: recrutavam um mestiço doente e o enviavam para o meio das aldeias. Os povos indígenas, por não terem imunidade para essas doenças, morriam em grande número e rapidamente.

A construção da Transamazônica também representou um impacto imenso para muitos povos indígenas, cujas terras foram atravessadas pela rodovia. Mesmo hoje, grandes projetos têm gerado conflito entre populações tradicionais da Amazônia e os interesses desenvolvimentistas. Entretanto, é preciso haver equilíbrio no que tange à discussão sobre a ocupação da região, para não cair no erro dos extremos: nem do discurso da ecologização total, pautado

no catastrofismo de certos defensores de nossa integridade, que não foram convidados por nós a fazer nossa defesa, mas que insistem em soluções salvacionistas, sem nenhuma base científica que reduzem a Amazônia, da mesma forma que os militares o fizeram, a um território sem tradição cultural ou história, que precisa ser ocupado por suas boas intenções (*op. cit.* 353).

e que classifica, com exceção do índio, qualquer intervenção humana como prejudicial, nem no modelo de desenvolvimento cego que não considera seus impactos ambientais, sociais e culturais.

A replicação do discurso colonialista sobre os países do Terceiro Mundo, quando feita internamente, também é uma realidade que deve ser considerada. Em março de 2009, por exemplo, a cidade de Porto Velho, no Estado de Rondônia, foi assunto de uma matéria no site da revista *Época*, escrita pela jornalista Eliane Brum. O texto causou muita polêmica entre os portovelhenses, pois, apesar de apontar realisticamente muitos problemas que já existiam na cidade e os que foram causados a partir da grande migração devido à construção das usinas hidrelétricas de Santo Antônio e Jirau, percebe-se claramente um tom preconceituoso e generalizante. Para começar, o título da matéria – A cidade que não estava lá – já predispõe o leitor a ler sobre um lugar que nos remete àquelas imagens que temos quando assistimos a um filme de faroeste: uma cidadezinha abandonada no meio do nada, onde se tem a sensação de vazio e de total deslocamento. Seguido de trechos de entrevistas com algumas esposas de trabalhadores que migraram para Porto Velho, e que estavam desnorteadas e desesperadas, não suportando mais permanecer na cidade. Uma delas disse: “O bicho é muito mais feio do que eu pensava. Acho que meu marido tinha medo que, se contasse como era, eu não viesse. E ainda nem sei se vou conseguir ficar!” A autora discorre sobre o choque que essas famílias, oriundas de São Paulo, Goiânia e Cuiabá, entre outros lugares, estavam sentindo, num lugar onde há “lixo para todo o lado”, onde os aluguéis são mais caros do que São Paulo, o “sistema de saúde é precário”, a “rede escolar deficiente”, as calçadas são esburacadas e o saneamento básico é quase inexistente. A ojeriza chega a tal ponto que a filha mais velha de uma das famílias estava tendo problemas de adaptação à escola e à cidade, e precisou procurar uma psicóloga.

É comum vermos cidadãos classificados como terceiro-mundistas indignados quando algum estrangeiro fala mal de seu país, muitas vezes atacando a honra de suas mulheres, ou usando outro tipo de justificativa, de forma generalizada. Entretanto, muitos deles não se dão conta de que eles mesmos podem estar replicando esse discurso (colonizador) dentro de seu próprio país, rebaixando uma região, ou cidade, em detrimento de outra. Quando por exemplo afirmam o que disse a jornalista Eliane Brum sobre Porto Velho: “A atmosfera é pesada e

triste. Não parece um lugar para pessoas. Ou pelo menos para exercer a cidadania. Assemelha-se a uma cidade de passagem.” A não-compreensão dessa retórica interna introduz a ideia de que estamos livres dos grilhões do colonialismo, de que agora pertencemos a um mundo globalizado e mais tolerante; isso camufla a continuidade e perpetuação de uma nova forma do discurso colonizador, em que aqueles que não se enquadram nos padrões do desenvolvimento, como se subentende no texto de Brum que estejam São Paulo e outras grandes cidades no Brasil, são classificados como atrasados. Esse discurso reflete a noção de que desenvolvimento deve estar separado totalmente da história dos habitantes nativos, pois de acordo com esses parâmetros, eles têm que se ajustar aos moldes de uma cultura hegemônica, importada, de um projeto alienado à sua realidade.

A intolerância e o racismo são o magma que subjaz tanto nos discursos dos conquistadores nos períodos de colonização; nas justificativas dos eugenistas para o suposto melhoramento genético da espécie humana; em muitos programas de controle de natalidade postos em prática em países do Terceiro Mundo por países desenvolvidos; na eutanásia adulta praticada pelo Nazismo e outros movimentos chauvinistas, para não dizer massacres genocidas, sob a rubrica da ciência; nas muitas políticas de desenvolvimento que justificaram atrocidades em nome do progresso; e no discurso da suposta igualdade entre os povos neste mundo dito globalizado. A crise ambiental e financeira tem revelado o lado mais cruel de muitos governos em países tidos como ricos e de muitos de seus cidadãos, quando vem à tona a xenofobia contra aqueles estrangeiros de países pobres e subdesenvolvidos que estão tomando seus empregos, usando seus poucos recursos naturais, como a água, quando dizem que esses estrangeiros deveriam estar em seus próprios países resolvendo sua pobreza por lá mesmo.

É neste contexto atual que o intelectual pós-colonial intervém, revelando a sordidez desses discursos, dessas práticas, contextualizado-as histórica e culturalmente. Atualmente, debates sobre a teoria do multiculturalismo têm desmitificado visões eurocêntricas de conhecimento, dando ênfase à ideia do pluralismo cultural. O multiculturalismo pode ser visto como um movimento de combate à homogeneidade cultural, reivindicando o direito das chamadas minorias (negros, mulheres, índios etc.). Uma das preocupações desse movimento diz respeito à educação, na medida em que questiona o currículo escolar pautado numa visão de mundo homogênea que desvaloriza as condições de vida e os saberes de grupos marginalizados e que é, portanto, opressor e colonizador. Autores como o canadense Peter McLaren, o jamaicano Stuart Hall, e os brasileiros Ana Canen, Vera Maria Candau, Luiz Gonçalves e Petronilha Silva têm feito contribuições sobre o tema, ressaltando a importância

de uma escola que se aceite multicultural e que valorize as histórias dos alunos, relacionando-as ao “contexto socioeconômico mais amplo e às relações de poder que se configuram na sociedade” (PANSINI, 2008: 35).

Num cenário multicultural em que vivemos no Brasil, e em Rondônia, é preciso pensar como temos construído a consciência nacional. Sabemos que as forças colonizadoras se refletem na educação como legado de séculos de colonização e de subserviência a interesses imperialistas. A descolonização deve tomar corpo, portanto, através de propostas concretas que questionem os modelos de segregação e silenciamento a que muitas culturas são submetidas. Essa tarefa passa certamente pela reflexão sobre os modelos e políticas de desenvolvimento postos em prática no país. “A literatura pós-colonial, respaldada nas teorias sobre a cultura, oferece ao ex-império um conjunto de narrativas para provar que jamais houve o vazio cultural e que jamais os países colonizados estiveram numa ‘longa noite de selvageria’” (BONICCI, 2000: 31).

A obra de Márcio Souza possibilita ao leitor uma reflexão sobre a necessidade pensar o desenvolvimento como projeto que parte do povo local, do nativo. Cada cultura tem seus próprios métodos de lidar com seus problemas, muitas vezes desenvolvidos durante séculos de tradição. Portanto, o desenvolvimento não pode ser imposto, forçando um modelo externo que é considerado padrão único de vida. A História está repleta de exemplos do que ocorre quando a estrutura e o sistema cultural de um povo são transformados em benefício de um modelo externo. A combinação do fenômeno El Niño - que interrompeu significativamente as monções nos trópicos entre as décadas de 1870 e 1910 e trouxe uma grande seca - e o modelo de economia liberal forçado nas colônias, provocou uma catástrofe no mundo colonial, como na Índia, ocasionando a morte de aproximadamente 30 milhões de pessoas pela fome devastadora.

Na Índia, o dogma do livre comércio e o frio cálculo egoísta do Império justificavam a exportação de cereais para a Inglaterra, no meio da mais horrível hecatombe. Ora, não somente dezenas de milhões de camponeses pobres morreram de maneira atroz, mas morreram em condições e por razões que contradizem amplamente a interpretação convencional da história econômica desse século. Como explicar, por exemplo, o fato de que, ao longo do mesmo meio século que viu a fome em tempos de paz desaparecer da Europa ocidental, ela tenha se propagado de maneira tão devastadora através de todo o mundo colonial? Da mesma forma, como considerar as declarações auto-elogiosas sobre os efeitos benéficos e salvadores das estradas de ferro e dos modernos mercados cerealistas, quando se sabe que milhões de pessoas, em particular na Índia britânica, deram seu último suspiro ao longo das vias férreas e às portas dos entrepostos de cereais? E, no caso da China, como explicar o declínio impressionante da capacidade de intervenção do Estado em favor da população, em particular em matéria de prevenção da fome, que parece estar estreitamente associado à “abertura” forçada do império à modernidade imposta pelos britânicos e as outras potências coloniais? Em outras palavras, não se trata de “terras de fome”

atoladas nas águas estagnadas da história mundial, mas do destino da humanidade tropical no momento exato (1870-1914) em que sua força de trabalho e seus recursos são absorvidos pela dinâmica de uma economia mundial centrada em Londres. Esses milhões de mortos não eram estranhos ao “sistema do mundo moderno”, mas estavam em pleno processo de incorporação de suas estruturas econômicas e políticas. Seu fim trágico ocorreu em plena idade de ouro do capitalismo liberal; de fato, pode-se até dizer que muitos deles foram as vítimas mortais da aplicação literalmente teológica dos princípios sagrados de Adam Smith, de Jeremy Bentham e de John Stuart Mill (DAVIS, 2009).

A voz do índio Caripuna, em *Mad Maria*, que nos conta sobre os efeitos da colonização do homem não-índio é um lembrete da triste imposição de “civilização” a que o mundo Ocidental está acostumado. Os modelos de desenvolvimento que se são postos em práticas dessa forma refletem o que Márcio Souza e outros intelectuais criticam: são projetos alienados, que negligenciam a voz do nativo.

CONCLUSÃO

Em 2009, em Copenhague, na Dinamarca, ocorreu a COP-15, a conferência das Nações Unidas sobre mudanças climáticas. O objetivo da conferência foi de que a discussão sobre o aquecimento global se tornasse prioridade para os governos, e que se assinasse um acordo em que as 193 nações representadas por seus líderes se comprometeriam em ajustar suas ações governamentais de forma que se limitasse o aumento da temperatura global. O acordo não foi assinado por todos os países, embora o documento esteja aberto para os que quiserem fazê-lo. Questões sobre desenvolvimento obviamente foram levantadas na conferência, e seus impactos sobre o meio ambiente, especificamente sobre o aquecimento global. No contexto do crescente interesse mundial sobre os efeitos da degradação ambiental, e sobre futuro de toda a vida no planeta, surge a questão do desenvolvimento sustentável como forma de solucionar a contradição entre progresso capitalista e sustentabilidade do meio ambiente. Assim como o relatório Brundtland (1987), feito por uma comissão composta de 21 países, que investigou a situação da degradação ambiental e econômica mundial, o resultado foi de ordem contraditória. Tanto no Relatório Brundtland como no acordo de Copenhague a responsabilidade maior pelo impacto ambiental coube aos países mais pobres. A eles foram também imputadas as medidas para se corrigir o problema, o que implicava em intervenção dos países mais ricos.

Na visão do relatório Brundtland, uma das principais causas da deterioração ambiental era a miséria. Portanto, o diagnóstico sugeria políticas de ajuda financeira aos países subdesenvolvidos. Na COP-15, o mesmo discurso foi revelado, quando se sugeriu que esses países deveriam adotar metas obrigatórias de corte nas emissões de gases do efeito estufa, com a ajuda de um fundo financiado pelos países já desenvolvidos. Muitos líderes se recusaram a assinar o acordo, o que gerou o que alguns consideram como o fracasso da conferência. Definitivamente não houve unanimidade em aceitar o que alguns líderes de países subdesenvolvidos, ou em desenvolvimento, consideravam um novo tipo de subordinação ou manipulação.

Nesta atual conjuntura política e econômica, um novo tipo de desenvolvimento, aliado ao discurso ecológico, tem dominado as mentes dos que desejam estabelecer uma sociedade sustentável, mas que não pare de crescer economicamente. Se isso é possível, ou

não, não foi totalmente discutido. Ainda há muita controvérsia sobre o tema, principalmente porque se percebe uma falácia do desenvolvimento sustentável advinda dos que a usam como rótulo para vender seus produtos. A real demanda do mercado capitalista põe em dúvida qualquer atividade que se nomeie sustentável ambientalmente. Até que ponto realmente se respeita a demanda da natureza? Até que ponto algo que é ambientalmente sustentável é vendável e gera lucros?

Ao falar em natureza, voltamos à Amazônia, que por vários motivos já havia se tornado o centro das preocupações ambientais, e muito mais agora com todo o alarido sobre um fim apocalíptico da vida na terra devido à destruição do que sustenta nossa existência. A Amazônia passa a ser revisitada e classificada através de novos temas, e conseqüentemente seus habitantes, como no texto de Eliane Brum, e de muitos viajantes de dentro e fora do país. O discurso de que os habitantes da Amazônia não sabem cuidar bem do que têm, tem permeado as notícias internacionais, especialmente após a morte de Chico Mendes. Novamente a região é classificada como fonte de recurso, e vista ou bucolicamente por uns, que almejam uma Amazônia totalmente livre da intervenção humana para a salvação do planeta, ou pelos que afirmam que ela precisa ser explorada em todo o seu potencial, pois, afirmam eles, o discurso do desenvolvimento sustentável é apenas outra forma de coibir o crescimento do país.

Ao dialogarmos com o que o passado nos ofereceu em termos de compreensão social, política, econômica e cultural, podemos abrir caminho para compreender o presente, e a rede de práticas discursivas voltadas para os considerados menos desenvolvidos. Portanto, é preciso contra-argumentar visões míopes e reducionistas, que influenciam todos os campos das relações humanas. A literatura pós-colonial propicia novas formas de politização cultural, pois, ao contar a história do ponto de vista dos excluídos, desfaz a ordem *centro versus periferia*. Não pode haver apenas dois lados, com tamanha diversidade cultural no planeta. A questão posta binariamente *eu* e o *outro*, se refaz em um *nós*.

Este trabalho teve por objetivo mostrar a importância da percepção da continuidade da dinâmica do colonialismo no contexto econômico e político atual; como essa dinâmica se ajustou, se transformou e se integrou no que foi o projeto do desenvolvimento, e qual é seu legado para o Terceiro Mundo. É importante perceber a rede de conceitos-chave do discurso colonizador presente no discurso do desenvolvimento – pobreza, ignorância, preguiça, corrupção, acompanhadas das noções de produção, de igualdade, de progresso, de ciência. Esses conceitos são premissas que reforçam a visão ocidental do mundo, ao criar uma dicotomia entre o Ocidente e o Outro, e são revestidos de atitudes civilizatórias que visam à

manipulação desse Outro.

Ao analisarmos as obras *As Botas do Diabo* e *Mad Maria*, podemos perceber que elas nos convidam à reflexão sobre questões como colonização e descolonização, e como elas podem se relacionar à discussão sobre políticas de desenvolvimento. É visível que uma obra transmite um olhar colonizador, onde se tem a noção de que o desenvolvimento não é levado a cabo perfeitamente por culpa do nativo, enquanto que a outra obra sugere que é necessário prestar atenção à história e à cultura de um povo.

Este trabalho mostrou a relação que pode existir entre textos ficcionais e políticas de desenvolvimento, e como formas de conhecimento consideradas válidas podem permear um romance, revelando as entrelinhas de um pensamento dominante sobre outros povos. Ao mesmo tempo, esta pesquisa é uma tentativa de fazer parte da luta para que não ocorra novamente a banalização de ideias e práticas preconceituosas, deturpadas, limitadas e colonizadoras. De não deixar cair no esquecimento o que sem exagero algum pode se chamar de atrocidades contra a raça humana; atrocidades e crimes estes que, em sua raiz, começaram em sua maioria com simples discursos que supostamente visavam causar o bem através da ciência, da ajuda, da tecnologia, da religião.

Portanto, essa análise traz luz à discussão sobre desenvolvimento, especialmente na Amazônia, e demonstra como a literatura pós-colonial tem um papel importante em desvelar os rostos por trás do manto do desenvolvimento, cumprindo com sua função de descolonização.

REFERÊNCIAS

- ACHEBE, Chinua. **O mundo se despedaça**. São Paulo: Ática, 1983.
- ALVARES, Claude. Ciência. In SACHS, Wolfgang (org.). **Dicionário do Desenvolvimento: guia para conhecimento como poder**. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2000.
- ASHCROFT, B.; GRIFFITHS, G.; TIFFIN, H. **The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures**. London: Routledge, 1991.
- BHABHA, H. **O local da cultura**. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renata Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1998.
- BAKHTIN, Mikhail. **Problemas da poética de Dostoiévski**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1997.
- _____. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. São Paulo: Hucitec/ UnB, 1999.
- _____. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. São Paulo: HUCITEC, 2002.
- BONNICI, Thomas. **O pós-colonialismo e a literatura: estratégias de leitura**. Maringá: EDUEM, 2000.
- _____. **Resistência e intervenção nas literaturas pós-coloniais**. Maringá: EDUEM, 2009.
- BRITO, Daniel Chaves de. **A modernização de superfície**. Estado e desenvolvimento na Amazônia. Belém: NAEA/UFGA, 2001. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Regional). Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará. 2001.
- BRITO, Daniel Chaves de. RIBEIRO, Tânia G. A modernização na era das incertezas: crise e desafios da teoria social. **Ambiente & Sociedade**. v. V, nº 2, Campinas, ago./dez. 2002 – v. VI, nº 1, jan./jul. 2003. Disponível em: www.scielo.br/pdf/asoc/v5n2/a09v5n2.pdf Acesso em 15/07/2010.
- BRUM, Eliane. **A cidade que não estava lá**. 2009. Disponível em: <http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI66228-15223,00-A+CIDADE+QUE+NAO+ESTAVA+LA.html> Acesso em 25/04/2009.
- BRYDON, Diana & TIFFIN, Helen. **Decolonizing Fictions**. Sydney: Dangaroo Press, 1993.
- CEPAL. **The Latin American common market**. Santiago de Chile: Nações Unidas, 1959.
- CÉSAIRE, Aimé. **Discourse on colonialism**. New York, NY: Monthly Review Press, 1972.
- COWELL, Adrian. **The Decade of Destruction - A Crusade To Save The Amazon Rain Forest**. New York: Henry Holt & Co., 1990.

COWEN, M. e SHENTON, R. The invention of development. In CRUSH, Jonathan (Org.). **Power of Development**. London: Routledge, 1995.

DAVIS, Mike. **Uma tragédia esquecida pela história: genocídio da fome na Índia**. 2009. Disponível em: <http://prosacom.blogspot.com/2009/12/uma-tragedia-esquecida-pela-historia.html>. Acesso em 10/08/2010.

DEFOE, Daniel. **As aventuras de Robinson Crusóé**. Porto Alegre, RS: L&PM, 1996.

ESCOBAR, Arturo. Discurso e Poder no Desenvolvimento: Michel Foucault e a Relevância do seu trabalho para o Terceiro Mundo. **Alternative X** (Winter 1984-85). 377-400.

_____. **Encountering Development: the making and unmaking of the Third World**. New Jersey: Princeton, 1995.

ESTEVA, Gustavo. **Desenvolvimento**. In SACHS, Wolfgang (org.). **Dicionário do Desenvolvimento: guia para conhecimento como poder**. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2000..

FALKENBURGER, Kurt. **As Botas do Diabo**. São Paulo: IBRASA, 1971.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro, RJ: Ed. Civilização Brasileira, 1968.

GONDIM, Neide. **A Invenção da Amazônia**. São Paulo: Marco Zero, 1994.

GRONEMEYER, Marianne. Ajuda. In SACHS, Wolfgang (org.). **Dicionário do Desenvolvimento: guia para conhecimento como poder**. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2000.

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

MOJICA, Monique. **Princess Pocahontas and the Blue Spots**. Toronto, Ontario: Women's Press, 1954.

NENEVÉ, Miguel. O olhar norte-americano sobre a Amazônia na década de 90: uma análise de *The Burning Season*, de A. Revkin, e *The World is Burning*, de A. Shoumatoff. In: **Olhares sobre a Amazônia**. (Orgs. NENEVÉ, M., COOPER, M. & PROENÇA, M.) São Paulo: Terceira Margem, 2001.

_____. "Caribbean in the Amazon: a reading of Márcio Souza's Mad Maria", 2010. Em: <http://www.stabroeknews.com/2010/features/07/25/caribbean-in-the-amazon-a-reading-of-marcio-souza%C2%B4s-mad-maria/> Acesso em: 5/08/2010.

OTT, Ari Miguel Teixeira. **Dos projetos de desenvolvimento, ao desenvolvimento dos projetos: o PLANAFLORO em Rondônia**. Florianópolis: UFSC, 2002. Tese (Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina. 2002.

PANSINI, Flávia. **Multiculturalismo e formação de professores/as: uma pesquisa no curso**

de pedagogia da Universidade Federal de Rondônia. Guajará-Mirim, RO: 2008. Dissertação (Mestrado em Ciências da Linguagem). Programa de Pós-Graduação em Ciências de Linguagem, Campus de Guajará-Mirim, Universidade Federal de Rondônia. 2008.

PRATT, Mary L. **Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação**. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

RABELLO, Antônio C. B. **Inventando o outro: representações do desenvolvimento e da fronteira amazônica**. Belém: NAEA/UFPA, 2004. Tese (Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido). Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará. 2004.

SAID, Edward W. **Orientalismo – O Oriente Como Invenção Do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SCHILLING, Voltaire. **Estados Unidos e o Fardo do Homem Branco**. 2002. Disponível em: http://educaterra.terra.com.br/voltaire/mundo/homem_branco.htm Acesso em 02/02/2010.

SOUZA, Márcio. **Mad Maria**. São Paulo: Marco Zero, 1980.

_____. **História da Amazônia**. Manaus: Editora Valer, 2009.

SPURR, David. **The Rhetoric of Empire – colonial discourse in journalism, travel writing, and imperial administration**. Durham & London: Duke University Press, 1993.

STRATHERN, Marilyn. **The Gender of the Gift**. Berkeley: University of California Press, 1988.

TOMLINSON, H.M. **The Sea And The Jungle**. London: The Marlboro Press, 1996.

REFERÊNCIA COMPLEMENTAR

BELLEI, Sérgio Luiz Prado. **Monstros, índios e canibais**: ensaios de crítica literária e cultural. Florianópolis: Insular, 2000.

ESCOBAR, Arturo. Discurso e Poder no Desenvolvimento: Michel Foucault e a Relevância do seu trabalho para o Terceiro Mundo. **Alternative X** (Winter 1984-85). 377-400.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 7ª Ed, 2001.

FUNDAÇÃO DE CULTURA E COMUNICAÇÃO ELIAS MANSOUR (FEM); CIMI. **Povos do Acre**: História indígena da Amazônia Ocidental. Rio Branco- AC: CIMI/FEM, 2002.

GOLDENBERG, Mirian. **A arte de pesquisar**: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais. Rio de Janeiro: Record, 1997.

GURGEL, Nair Ferreira (Org.). **Multiculturalismo na Amazônia**: o singular e o plural em reflexões e ações. Curitiba: CRV, 2009.

LOUIS, Marie-Victoire. Diga-me: O que significa gênero? **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 21, n. 3, p. 711-724, set./dez. 2006.

MACHADO, Lia Zanotta. Gênero, um novo paradigma? In: **Cadernos Pagu**, Campinas, UNICAMP, n. 11, p. 107-125, nov. 1998.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise do discurso**: princípios e procedimentos. Campinas: Pontes, 6ª ed. 2005.

ROSTOW, Walt Whitman. **Etapas do Desenvolvimento Econômico** (Um manifesto não-comunista), Rio de Janeiro: Zahar, 1961.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**. Porto Alegre, v. 9, n.2, p. 5-22, jul/dez. 1990.

STEARNS, Peter. **História das relações de gênero**. São Paulo: Contexto, 2007.

WORDWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org.). **Identidade e diferença** – a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2007.