

Organizadores

Francisco Bento da Silva

Hélio Rodrigues da Rocha

Diálogos:

Pesquisas e escritas amazônicas



N E P A N

Diálogos:

Pesquisas e escritas amazônicas

Organizadores:
Hélio Rodrigues da Rocha
Francisco Bento da Silva

Nepan Editora
Rio Branco, Acre
2016



Projeto Gráfico e Arte final: Raquel Alves Ishii
Diagramação: Marcelo Alves Ishii

Programa de Pós-Graduação em Letras: Linguagem e Identidade - UFAC
Grupo de Pesquisa História e Cultura, Linguagem, Identidade e Memória
Núcleo de Estudos das Culturas Amazônicas e Pan-Amazônicas - Nepan

CONSELHO EDITORIAL

Agenor Sarraf Pacheco - UFPA	Livia Reis - UFF
Ana Pizarro - Universidade Santiago/Chile	Luís Balkar Sá Peixoto Pinheiro - UFAM
Carlos André Alexandre de Melo - UFAC	Marcela Orellana - Universidade Santiago/ Chile
Elder Andrade de Paula - UFAC	Marcia Paraquett - UFBA
Francemilda Lopes do Nascimento - UFAC	Maria Antonieta Antonacci - PUC/SP
Francielle Maria Modesto Mendes - UFAC	Maria Chavarria - Universidad San Marcos
Francisco Bento da Silva - UFAC	Maria Cristina Lobregat - IFAC
Francisco de Moura Pinheiro - UFAC	Maria Nazaré Cavalcante de Souza - UFAC
Gerson Rodrigues de Albuquerque - UFAC	Miguel Nenevê - UNIR
Hélio Rodrigues da Rocha - UNIR	Raquel Alves Ishii - UFAC
Hideraldo Lima da Costa - UFAM	Sérgio Roberto Gomes Souza - UFAC
João Carlos de Souza Ribeiro - UFAC	Sidney da Silva Lobato - Unifap
Jones Dari Goettert - UFGD	Tânia Mara Rezende Machado - UFAC
Leopoldo Bernucci - Universidade da Califórnia	

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

D579d Diálogos: pesquisas e escritas amazônicas / Organizado por:
Francisco Bento da Silva, Hélio Rodrigues da Rocha. – Rio Branco:
Nepan Editora, 2016.

231 p.

ISBN: 978-85-68914-12-0

I. Amazônia – História. 2. Antropologia – Amazônia. 3. Literatura –
Amazônia. I. Silva, Francisco Bento. II. Rocha, Hélio Rodrigues da. III.
Título

CDD 981.11

Bibliotecária: Alanna Santos Figueiredo - CRB 11/1003

Sumário

O seringal amazônico do início do século XX nas obras de Ferreira de Castro em Firmino Teixeira do Amaral

Geraldo Magella de Menezes Neto

Entre o Desenho e a Escrita: Relatos de Viagem de Hercules Florence do Tietê ao Amazonas (1825-1829)

Mara Genecy Centeno Nogueira, Sonia Maria Gomes Sampaio

Terras e rios que sangram: exploração e barbárie no ciclo da borracha

Hélio Rodrigues da Rocha

Conflitos no “Éden”: entre os sagrados

Pabla Alexandre Pinheiro da Silva

Os Parintintin e os Mundurucu e o Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais no Rio Madeira

Davi Avelino Leal

Comércio, tributação e disciplina do espaço público do Território do Acre Federal

Francisco Bento da Silva

Muraida: a voz do colonizador através da religiosidade

Renato Luiz Gomez Silva

Saberes médicos, feiticeiros e curandeiros no Acre territorial (1904 a 1930)

Sérgio Roberto Gomes de Souza

“Prostitutas” e “meretrizes”: narrativas sobre prostituição no Acre (1975 a 1985)

Altaíza Liane Marinho

Sobre os autores

APRESENTAÇÃO

É com imensa satisfação que nós, professores Francisco Bento da Silva (UFAC) e Hélio Rodrigues da Rocha (UNIR), trazemos ao público leitor este livro por nós organizado em formato eletrônico. Primeiro, ele é fruto das nossas parcerias acadêmicas travadas mais cotidianamente aqui na UFAC por meio do Programa de Pós Graduação em Letras: Linguagem e Identidade, do qual o professor Hélio é colaborador. Segundo, significa uma ampliação de nossas redes de contatos que incluem colegas de outras instituições amazônicas, orientando demais pesquisadores que tem como foco as múltiplas questões de pesquisa nas Amazônia.

Temos em um único volume textos de abordagens diversas, que transitam pela literatura, história, antropologia e geografia da região em questão. São artigos que trazem trabalhos de pesquisas de professores e acadêmicos da UFPA, UNIR, UFAC, UFAM e IFAC. Textos produzidos em diferentes contextos e com finalidades diversas na sua origem. Mas aqui se juntam formando um mosaico de olhares sobre as Amazônia em tempos e espaços diversos.

Entre os textos que compõe o mosaico da obra, temos *O seringal amazônico do início do século XX nas obras de Ferreira de Castro em Firmino Teixeira do Amaral*, de autoria de Geraldo Magella de Menezes Neto. Neste texto autor faz uma abordagem sob a luz da história ambiental e procura ver como dois autores, em tempos muito próximos, estabelecem tramas narrativas em suas produções artístico-literárias na relação do ser humano com o mundo natural. A primeira obra analisada é *A Selva*, do escritor português Ferreira de Castro e segunda obra é o livro de cordel *A vida do seringueiro*, do piauiense Firmino Teixeira do Amaral. Em ambos escritos o que predomina são os olhares dos autores carregados de representações sobre “o que é a Amazônia e os que ali vivem”.

Em seguida, *Entre o Desenho e a Escrita: Relatos de Viagem de Hercules Florence do Tietê ao Amazonas (1825-1829)*, temos o artigo produzido em quatro mãos por Mara Genecy Centeno Nogueira e Sonia

Maria Gomes Sampaio. Neste texto as professoras e pesquisadoras se de-
têm sobre os escritos e desenhos de viagem do franco-brasileiro Hercule
Florence e daí dialogam com os estudos culturais para dimensionar as re-
presentações de poder construídas pelo colonizador sobre os colonizados.
Ou seja, do viajante sobre as populações locais que ele ao se deslocar narra
em tons geralmente carregados de hierarquias e adjetivações ligeiras de
inferioridade.

Na mesma linha de abordagem temos o texto *Terras e rios
que sangram: exploração e barbárie no ciclo da borracha*, da lavra do
professor Hélio Rodrigues da Rocha. Estudioso e curioso que é sobre os
relatos de viagens produzidos em diferentes períodos por homens, geral-
mente estrangeiros, que estiveram no que hoje é a Pan Amazônia, o pro-
fessor Hélio Rocha aqui se debruça sobre a obra em que foi o tradutor
para o português, *O paraíso do diabo* de Walter Hardenburg. Neste texto
ele busca analisar os discursos deste autor-viajante e aqueles reproduzi-
dos pelo também viajante Roger Casement que ao ler a referida obra tem
ela como base de suas andanças e reflexões sobre o trabalho escravos nos
seringais peruanos do Putumaio.

No artigo intitulado *Conflitos no “Éden”: entre os sagrados*,
a autora Pabla Alexandre Pinheiro da Silva traz ao leitor parte de sua
pesquisa que resultou em sua dissertação de mestrado. Neste texto ela
nos traz as práticas religiosas de matrizes afroindígena e cristã que fazem
parte das relações cotidianas e saberes de populações que vivem em uma
comunidade nas margens do rio Crôa, próximo a cidade de Cruzeiro do
Sul no Acre. Narra conflitos, representações do sagrado e modos de vidas
através das falas de alguns moradores da localidade.

O texto de Davi Avelino Leal, *Os Parintintin e os Mundurucu
e o Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Na-
cionais no rio Madeira*, nos traz uma narrativa sobre como o Serviço de
Proteção ao Índio e localização dos Trabalhadores Nacionais - SPILTN, ór-
gão do governo federal, agenciou mão de obra indígenas das etnias Parin-
tintin e Mundurucu em um processo de desaculturação forçada presente

nas ações oficiais implementadas no baixo e médio madeira no alvorecer da segunda década do século XX.

Com o texto nomeado de Comércio, tributação e disciplina do espaço público do Território do Acre Federal, Francisco Bento da Silva apresenta uma abordagem sobre questões envolvendo aspectos fiscais e tributários no antigo Território Federal do Acre nas primeiras décadas do século XX.

Em *Muraida: a voz do colonizador através da religiosidade*, de Renato Luiz Gomez Silva temos uma abordagem que se ancora em Foucault para discutir as relações de poder e os discursos construídos em torno dele para justificar certas hierarquias, punições e domínio de autoridade. O autor toma como ponto de partida o poema épico *Muraida*, onde o religioso Henrique Wilkens narra a conversão e “salvação” dos índios Muras à ordem “civilizada e cristã”.

Sérgio Roberto Gomes de Souza nos mostra em seu artigo *Saberes médicos, feiticeiros e curandeiros no Acre territorial (1904 a 1930)* que se constrói no alvorecer do século XX um forte discurso baseado na ciência médica que tenta se impor sobre outros saberes e práticas de cura na Amazônia acreana. De um lado um saber medico racional, de pouco alcance e disponibilidade para a maioria da população do território. Do outro, praticas medicinais de curas do corpo e da alma baseadas em crenças populares e tradições afroindigenas e católicas. Rezas, chás, beberagens diversas, ervas e unguentos se chocam com a deficiente medicina alopática que intentava se impor com a única forma de cura correta e válida.

Por fim, temos o texto escrito por Altaíza Liane Marinho cujo titulo é *“Prostitutas” e “meretrizes”: narrativas sobre prostituição no Acre (1975 a 1985)*. Nele a autora transita por becos, bares e prostíbulo de Rio Branco em meados das décadas de 1970 e 1980 guiada pelas narrativas jornalísticas carregadas de estereótipos e enquadramentos acerca dos lugares da prostituição e das prostitutas. Seu foco é buscar desconstruir essas narrativas publicadas na imprensa acreana que reverberava principalmente a voz de policiais, jornalistas e autoridades públicas. Co-

mumente, a voz dessas mulheres era silenciada ou mediada por esses sujeitos.

Esperamos que os leitores tenham boa leitura da obra, que pode ser lida no todo ou em partes, sem obedecer a linearidade das páginas. Pode ser aberto em qualquer capítulo. Boa leitura aos que se aventurarem por estas páginas.

Hélio Rodrigues da Rocha (Unir)

Porto Velho, 2016

Francisco Bento da Silva (Ufac)

Rio Branco, 2016

O seringal amazônico do início do século XX nas obras de Ferreira de Castro em Firmino Teixeira do Amaral*

*Geraldo Magella de Menezes Neto^{2**}*

Introdução

- Cada seringueira leva tantas tigelinhas conforme for a grossura dela. Uma valente, como aquela piquiá que você está vendo ali, pode levar sete. Uma assim como esta leva cinco ou quatro, se estiver fraca. Corta-se de cima para baixo e, quando se chega a baixo, o machadinho volta acima, porque a madeira já descansou.³

¹ * Este capítulo é uma versão revista e ampliada do artigo "História ambiental e literatura: o seringal nas obras de Ferreira de Castro e Firmino Teixeira do Amaral", publicado originalmente na revista *Tempos Históricos* (2011). Agradeço ao professor Francisco Bento (UFAC) pelo convite para publicação neste livro.

² ** Professor da graduação e da pós-graduação em História da Faculdade Integrada Brasil Amazônia (FIBRA) e do ensino fundamental da Secretaria Municipal de Educação de Belém (SEMEC). Doutorando em História Social da Amazônia pela Universidade Federal do Pará (UFPA). E-mail: geraldoneto53@hotmail.com

³ CASTRO, *A Selva*, 2002, p. 90.

Seguem num trote ligeiro
ali pelas manhãzinhas
vão golpeando as madeiras
embotando as tigelinhas,
vão assim nessa jornada
andando toda estrada
madeiras por madeirinhas.⁴

Os dois trechos acima fazem referência ao cotidiano do trabalho dos seringueiros no seringal. Tais personagens eram os responsáveis pela extração do látex no processo de produção da borracha na Amazônia. O primeiro trecho faz parte do livro *A Selva*, do escritor português Ferreira de Castro; já o segundo trecho trata-se de versos do folheto de cordel *A vida do seringueiro*, do poeta piauiense Firmino Teixeira do Amaral. Ambos os autores tiveram a experiência do trabalho nos seringais da Amazônia no início do século XX.

Tais obras também possibilitam uma análise das relações entre o homem e a natureza, relação esta bastante presente no cotidiano dos seringueiros, que acabavam por conferir diversas impressões sobre a Amazônia e o cenário do seringal. Nesse sentido, a literatura de Ferreira de Castro e Firmino Teixeira do Amaral nos permite explorar algumas discussões referentes ao campo da chamada ‘história ambiental’.

Segundo Donald Worster, o campo da história ambiental começou a tomar forma nos anos 1970, “quando houve diversas conferências sobre a grave situação global e os movimentos ambientais cresciam, popularizando-se.”⁵ Os primeiros a cunharem o termo ‘história ambiental’, segundo Regina Horta Duarte, foram historiadores norte-americanos, reunidos em 1977, em torno da fundação da “Sociedade Americana de História Ambiental e da revista *En-*

⁴ AMARAL, *A vida do seringueiro*, s/d., pp. 9-10.

⁵ WORSTER, *Transformações da terra*, 2003, p. 24.

vironmental History, especializada no tema, além dos congressos anuais organizados. O objetivo principal da história ambiental é o “entendimento de como os seres humanos foram, através dos tempos, afetados pelo seu ambiente natural e, inversamente, como eles afetaram esse ambiente e com que resultados.”⁶

Uma das principais características da história ambiental é a sua interdisciplinaridade, na medida em que é um campo que sintetiza muitas contribuições de outras disciplinas. José Augusto Drummond também considera na história ambiental “a grande variedade de fontes pertinentes ao estudo das relações entre as sociedades e o seu ambiente”. Neles se encontrarão informações abundantes sobre os “conceitos, os usos, os valores atribuídos e a disponibilidade de recursos naturais”.⁷

Dentre as fontes citadas por Drummond, temos as utilizadas na história econômica e social, como os “censos populacionais, econômicos e sanitários, inventários de recursos naturais, imprensa, leis e documentos governamentais, atas legislativas e judiciárias, crônicas”; além de “mitos e lendas e relatos de exploradores, viajantes e naturalistas europeus.”

Entendemos que a literatura também é uma fonte que pode ser utilizada no campo da história ambiental, já que por meio das obras literárias podemos refletir, por exemplo, sobre os conceitos, usos e valores atribuídos à natureza em diversos momentos históricos. Nesse sentido, o presente artigo trabalha com dois autores que atribuem valores e representações sobre os seringais da Amazônia no início do século XX, os já referidos Ferreira de Castro e Firmino Teixeira do Amaral. O primeiro é um escritor consagrado pelo cânone literário, fazendo parte da chamada ‘literatura erudita’⁸; o segundo é um poeta de cordel, que produzia versos em

⁶ WORSTER, *Para fazer história ambiental*, 1991, p. 199.

⁷ DRUMMOND, *A História Ambiental*, 1991, p. 182.

⁸ O cânone literário reúne as obras consagradas pelas instituições legitimadoras das belas-artistas, tais como as Academias de Letras. Segundo Pierre Bourdieu, “o produtor do valor da obra de

folhetos, sendo considerado ‘popular’.⁹ Entretanto, cabe salientar que, conforme aponta Antonio Celso Ferreira “o estabelecimento dos juízos estéticos não cabe na pesquisa histórica”. Desse modo, “devem interessar à pesquisa histórica todos os tipos de textos literários, na medida em que sejam vias de acesso à compreensão dos contextos sociais e culturais.”¹⁰ Assim, também na história ambiental é possível trabalhar com diferentes obras literárias nas quais podemos explorar algumas questões sobre as relações entre o homem e a natureza, mesmo que tais obras não tenham o mesmo valor para os críticos literários.

Dessa maneira, ao nos propormos a analisar as obras de Ferreira de Castro e Firmino Teixeira do Amaral, concordamos com a perspectiva de Sidney Chalhoub e Leonardo Pereira, de que a literatura para o historiador é tomada como um “testemunho histórico”, sendo parte de sua investigação “destrinchar não a sua suposta autonomia em relação à sociedade, mas sim a forma como constrói

arte não é o artista, mas o campo de produção enquanto universo de crença que produz o valor da obra de arte como fetiche ao produzir a crença no poder criador do artista.” Bourdieu aponta ainda que a obra de arte só existe enquanto “objeto simbólico dotado de valor se é conhecida e reconhecida, ou seja, socialmente instituída como obra de arte por espectadores dotados da disposição e da competência estéticas necessárias para a conhecer e reconhecer como tal.” (1996, p. 259). Nesse sentido, tais obras reconhecidas no campo literário fazem parte da chamada ‘literatura erudita’. As obras que estão fora desse campo recebem outras denominações, por exemplo, ‘literatura popular’.

⁹ Os folhetos de cordel são impressos em papel pardo, de má qualidade, medindo de 15 a 17 x 11 cm. Nas capas se estampam o nome do autor, os títulos dos poemas, o nome da tipografia impressora e seu endereço. Algumas vezes, a data de publicação, o preço, a indicação do local de venda. TERRA, *Memória de lutas*, 1983, p. 23. Em relação ao número de páginas, Joseph Luyten aponta que o folheto é feito a partir de uma folha tipo sulfite dobrada em quatro. Por isso, o número de páginas da literatura de cordel deve ser múltiplo de oito, já que cada folha sulfite dobrada em quatro dá possibilidade para oito páginas impressas. LUYTEN, *O que é literatura de cordel*, 2005, p. 45. O folheto se distingue também pela sua forma poética, que é a característica fundamental do cordel. Não existe cordel em forma de prosa, apenas em forma de versos rimados. Márcia Abreu afirma que para adequar-se à “estrutura oficial” da literatura de cordel, um texto deve ser escrito “em versos setessilábicos ou em décimas, com estrofes de seis, sete ou dez versos”. Deve seguir um “esquema fixo de rimas e deve apresentar um conteúdo linear e claramente organizado”. Deve, portanto, ter “rima, métrica e oração.” ABREU. *Cordéis e folhetos*, 1999, p. 119.

¹⁰ FERREIRA, *A fonte fecunda*, 2009, p. 71.

ou representa a sua relação com a realidade social.”¹¹ Não descartamos aqui que tais autores se valem de recursos estilísticos e efeitos retóricos, contudo, as obras de Ferreira de Castro e Firmino Teixeira do Amaral não deixam de revelar aspectos de suas experiências pessoais nos seringais da Amazônia do início do século XX, já que ambos tiveram a experiência do trabalho nos seringais.

Vida e obra dos autores: Ferreira de Castro e Firmino Teixeira do Amaral

José Maria Ferreira de Castro (1898-1974), um dos precursores do Neo-realismo português¹², nasceu em Salgueiros, freguesia de Ossela, concelho de Oliveira de Azeméis, Portugal. Parte de Ossela (6 de Janeiro) com destino a Leixões, embarca (7 de Janeiro) no vapor inglês “Jerôme” rumo a Belém do Pará, cidade que vivia ainda do fausto proporcionado pela borracha. Durante 28 dias fica na casa de um conhecido da família que, não o protegendo como se esperava, despacha-o a bordo do “Justo Chermont” para o seringal “Paraíso”, nas margens do rio Madeira, braço do Amazonas. Nos anos de 1912 e 1913, vive em plena selva, trabalhando como caixeiro. Escreve os primeiros contos e crônicas enviando-os para jornais do Brasil e de Portugal. Redige o romance *O Amor de Simão*, título que virá a modificar mais tarde para *Criminoso por Ambição*. Já em 1914, o dono do seringal perdoa-lhe a dívida, per-

¹¹ CHALHOUB; PEREIRA, *A História contada*, 1998, p. 7.

¹² A partir de 1938 surgiu um movimento literário em Portugal conhecido como Neo-realismo, que apresentava como principais traços definidores uma forma explícita de solidariedade e de “intervenção transformadora”. Outras características do Neo-realismo: “adota o método do materialismo dialético que tem por fim revelar o real em sua essência. Para tanto, admite a interpretação do real, bem como concebe a criação literária já como práxis transformadora”; “a utopia se projeta na transformação da sociedade desigual em uma sociedade igualitária”; “o herói do romance neo-realista é coletivo, os nomes dos homens são comuns”; o Neo-realismo “aceita o desfocamento e o trabalho fecundante da imaginação sobre o real-objetivo, compreendendo, inclusive, o fantástico, o maravilhoso, o alegórico em sua função estética”; o Neo-realismo “não é determinista. O homem é tomado como um ser de fato determinado pela natureza humana e pela sociedade em que vive, mas o seu processo de apropriação do real-objetivo implica no ganho efetivo da consciência que, dialeticamente, lhe possibilita agir para transformar o mundo e construir seu próprio destino e a História.” PONTES, *Realismo de 70 e Neo-realismo português*, 2005, pp. 8-9.

mitindo-lhe deixar o “Paraíso” (28 de Outubro) para regressar a Belém do Pará, levando consigo o manuscrito do seu primeiro romance.¹³ Alguns anos depois retorna a Portugal e se torna um escritor reconhecido. Dentre as principais obras de Ferreira de Castro, estão *Emigrantes*, de 1928, *A Selva*, de 1930, *Eternidade*, de 1933, *Terra Fria*, de 1934.

Firmino Teixeira do Amaral (1896-1926) nasceu no povoado de Amarração, atual Luís Correia, no Piauí. Migrou para o Amazonas para trabalhar como seringueiro, sendo mais tarde um dos principais poetas da editora Guajarina, de Francisco Lopes, em Belém do Pará.¹⁴ No folheto *Despedida do Piauhy/ O rigor no Amazonas*, ele afirma que ficou nos seringais por seis anos “Da vida do Amazonas,/ O que gravei na memória/ Aonde estive seis annos/ Fui feliz contar victoria.”¹⁵ Talvez Amaral tenha saído do Amazonas no ano de 1911, como aponta nos versos a seguir: “Quem em onze não sahiu/ Hoje está prisioneiro.”¹⁶ Dentre os seus principais folhetos, destacam-se *Peleja do Cego Aderaldo com Zé Pretinho do Tucum*, considerada a “peleja mais genial e popular de todos os tempos”, *Pierre e Magalona*, *Bataclã*, *O Filho de Cancão de Fogo*, e *O Casamento do Bode com a Raposa*.¹⁷ Vicente Salles afirma que boa parte do que Amaral produziu retrata “cenas, costumes e tradições do Pará, com grande objetividade”, influenciando bastante os poetas

¹³ “Cronologia”. *Centro de Estudos Ferreira de Castro*. Disponível em: <https://goo.gl/lyhcKr>.

¹⁴ A editora Guajarina foi criada em Belém no ano de 1914, tendo como editor o pernambucano Francisco Lopes. Além da literatura de cordel, a editora publicava revistas como *O Mondrongo* e *Guajarina*, assim como uma coleção de modinhas. A editora encerra as suas atividades no ano de 1949. Segundo Vicente Salles, a Guajarina foi “o maior fenômeno editorial do Pará e seguramente um dos maiores do Brasil, no campo da literatura de cordel”. Sobre a Guajarina, ver: Salles (1971); Salles (1985); Vicente (2000); Menezes Neto (2012).

¹⁵ AMARAL, *Despedida do Piauhy/O rigor no Amazonas*, 1916, p. 9.

¹⁶ AMARAL, 1916, p. 9. A relação indicada por Amaral entre o ano de 1911 e ao fato de estar “prisioneiro” talvez se refira ao início da crise das exportações da borracha amazônica, e ao sistema de aviamento, no qual os seringueiros ficavam presos ao seringal pelas dívidas contraídas no barracão.

¹⁷ Informações sobre a vida e a obra de Firmino Teixeira do Amaral retiradas do site da ABLC (Academia Brasileira de Literatura de Cordel). Disponível em: <https://goo.gl/pKDVoq>.

locais, como Apolinário de Sousa e Ernani Vieira.¹⁸ Neste trabalho utilizaremos dois folhetos de Firmino Teixeira do Amaral sobre o seringal: *Despedida do Piauí/O rigor no Amazonas* e *A vida do seringueiro*.¹⁹

O livro *A Selva*, segundo o próprio Ferreira de Castro, foi escrito de 9 de abril a 29 de novembro de 1929, sendo publicado em 1930.²⁰ O livro conta a história de Alberto, um jovem português que, depois de migrar para Belém do Pará por motivos políticos, é enviado para o seringal Paraíso pelo seu tio Macedo. A obra retrata a trajetória de Alberto, desde a sua viagem a bordo do vapor ‘Justo Chermont’, entrando em contato com os migrantes nordestinos que também se dirigiam ao seringal, até o seu trabalho como seringueiro, e depois no barracão do seringal Paraíso.

A obra tem uma forte relação com a própria experiência de vida do autor. Ferreira de Castro afirma que “se é verdade que neste romance a intriga tantas vezes se afasta da minha vida, não é menos verdadeiro também que a ficção se tece sobre um fundo vivido dramaticamente pelo seu autor.”²¹ Apesar disso, *A Selva* é escrita não em formato de autobiografia, e sim em formato de um romance em terceira pessoa. Para Vander Madeira, “ao se refletir sobre a escolha de Ferreira de Castro ter recaído sobre o romance, em lugar da autobiografia, pode-se dizer que não é a história de um só homem o que se deseja contar.” O que Castro faz, pagando sua dívida moral, “é inserir os anônimos nas crônicas, na história. Em dupla tarefa, ele luta para que não sejam esquecidos aqueles cuja existência era, na verdade, ignorada.”²² Ou seja, o objetivo do autor é o de mostrar aos leitores o drama dos seringueiros na floresta, tão

¹⁸ SALLES, *Repente e cordel*, 1985, p. 97.

¹⁹ O folheto *Despedida do Piauí/O rigor no Amazonas* foi publicado pela Tipografia Delta. Já o folheto *A vida do seringueiro* não possui capa e quarta-capa, não sendo possível saber exatamente a editora que o publicou, podendo ser a Tipografia Delta ou a editora Guajarina. Os dois folhetos estão disponíveis no Acervo Vicente Salles do Museu da UFPA, em Belém.

²⁰ CASTRO, 2002, p. 16.

²¹ CASTRO, 2002, p. 17.

²² MADEIRA, *Caminhos cruzados*, 2007, p. 03.

desconhecido do grande público.

O folheto *Despedida do Piauí/O rigor no Amazonas*, de Firmino Teixeira do Amaral, é datado de 1916. Já o folheto *A vida do seringueiro* não possui indicação da data de publicação, sendo possivelmente publicado nos anos de 1910. Os dois folhetos, que possuem 16 páginas, tratam do cotidiano do migrante nordestino que trabalhava como seringueiro na Amazônia, desde as promessas que lhes eram feitas no Nordeste, até o trabalho duro e as injustiças que sofria no seringal.²³

No folheto *Despedida do Piauí/ O rigor no Amazonas* há dois poemas. No primeiro, *Despedida do Piauí*, Firmino Teixeira do Amaral aponta que o seu objetivo é o de descrever a sua saída do Piauí rumo à Amazônia:

Nestes versos eu descrevo
Minha triste despedida
O dia que de meu lar
Fiz a [...] partida,
As saudades que me ferem,
Amor da Pátria querida.²⁴

Já no segundo poema, *O rigor no Amazonas*, Amaral assim inicia:

Vou manifestar ao público
Um pouquinho da história
Da vida do Amazonas,
O que gravei na memória
Aonde estive seis annos;
Fui feliz contar victoria.²⁵

²³ Cabe ressaltar que o seringal e as relações sociais vinculadas a esse espaço vão ser tema de vários folhetos de cordel, a ponto de Vicente Salles, por exemplo, apontar um “ciclo do seringal” na literatura de cordel e oral produzida na Amazônia. SALLES, 1985, p. 111.

²⁴ AMARAL, 1916, p. 01.

²⁵ AMARAL, 1916, p. 6.

Os dois poemas indicam que se trata de um relato da experiência que Amaral teve nos seringais da Amazônia. Já no folheto *A vida do seringueiro*, o poeta piauiense indica a intenção da história a ser contada:

Neste livrinho descrevo
a vida dos seringueiros
na luta do Amazonas
entre patrões carnicheiros;
aonde impera a ilusão
e não se vê compaixão
nem nos próprios companheiros.²⁶

Em *A vida do seringueiro*, Amaral objetiva descrever um retrato mais geral da vida dos seringueiros da Amazônia, não apenas a própria experiência, como ocorre em *Despedida do Piauí/O rigor no Amazonas*. Nesse sentido, *A vida do seringueiro* parece mais próxima de *A Selva*, já que também não é a história de um só homem o que se deseja contar.

É importante entender o contexto histórico a que se referem as obras de Ferreira de Castro e Firmino Teixeira do Amaral. Os dois autores tratam do período do auge da produção da borracha na Amazônia para o mercado internacional, período compreendido entre 1850 e 1920 para Barbara Weinstein.²⁷ A pesquisadora norte-americana aponta que por mais de sessenta anos, a indústria de produtos de borracha, setor chave do crescimento econômico das nações industrializadas, “recebia toda ou a maior parte de sua matéria-prima da região amazônica.”²⁸ Esse período ficou conhecido em Belém e Manaus como a *Belle Époque*. Maria de Nazaré Sarges aponta que uma série de melhoramentos foi realizada no espaço urbano de Belém, como “pavimentação das ruas, construção de praças e jardins, usinas de incineração de lixo, limpeza urbana, tudo isso

²⁶ AMARAL, *A vida do seringueiro*, s/d., p. 01.

²⁷ WEINSTEIN, *A borracha na Amazônia*, 1993.

²⁸ WEINSTEIN, p. 23.

controlado por um código de posturas, baseado em ideias liberais.” Entretanto, todo esse ‘progresso’ “era localizado e dirigido à área central da cidade, onde habitava a elite local e parte da classe média nascente.”²⁹

A extração do látex ocorria no seringal. O homem na posição mais baixa na rede do comércio da borracha era o seringueiro, “trabalhador que realmente se embrenhava na floresta e coletava a borracha”³⁰. A borracha vinha do látex da árvore conhecida cientificamente como *Hevea brasiliensis*, ou seringueira. Sobre o trabalho do seringueiro, Warren Dean explica que ele tinha primeiro que “localizar as árvores, depois abrir as ‘estradas’ ligando-as entre si.” A partir de numerosas pequenas incisões feitas com uma machadinha prendiam-se pequenos copos a cada incisão. Efetuava-se a sangria em dias alternados em cada estrada, sendo que o seringueiro passava duas vezes por uma estrada. Na primeira vez, “de manhã cedinho, quando o fluxo de látex era mais pesado, fazia as incisões. Depois, na segunda passagem, colhia o látex”³¹. Já Barbara Weinstein observa que um seringueiro típico era responsável por duas “estradas” de seringueiras, em que trabalhava em dias alternados. No início de cada dia de trabalho, o seringueiro circulava por uma das estradas, “parando em cada hévea para fazer-lhe um novo talhe e fixando uma pequena tigela para recolher o látex que seria secretado através do corte feito.” A seguir, refazia o mesmo percurso “para coletar o líquido que se acumulara nas tigelas e retornava à cabana para iniciar a etapa final de seu trabalho diário – a coagulação do látex.”³²

Cabe dizer que muitos seringueiros eram migrantes, sendo que grande parte vinha do Nordeste, atraída pela possibilidade de enriquecimento, além da fuga das secas. O seringueiro entregava

²⁹ SARGES, Belém, 2010, p. 158. Sobre a *Belle Époque* na Amazônia, ver ainda: Dias (1999); Daou (2004).

³⁰ WEINSTEIN, p. 31.

³¹ DEAN, *A luta pela borracha no Brasil*, 1989, p. 68.

³² WEINSTEIN, p. 31.

o que produzia ao ‘patrão’, o dono do seringal, que depois enviava a borracha rumo a Belém ou Manaus. A casa aviadora recebia a borracha e decidia quando e a quem vender no exterior.

As obras de Ferreira de Castro e Firmino Teixeira do Amaral descrevem o contexto da produção da borracha, com um enfoque especial no seringal, abordando o cotidiano do seringueiro. Os dois possuem em comum o fato de terem vivido a mesma experiência como migrante nos seringais da Amazônia no início do século XX, sendo que Castro era europeu e Amaral era nordestino. Nesse sentido, para Chaves, Rodrigues e Lira, a obra de Ferreira de Castro guarda “contribuições relevantes para compreensão da realidade contemporânea da Amazônia”, haja vista que tal obra se constitui em “fonte de pesquisa indispensável a todos que pretendem lançar um olhar mais aprofundado sobre esta região.”³³ Já para Isabel Cristina Martins Guillen, a literatura de cordel nos permite discutir “como os próprios migrantes representaram sua condição bem como os locais de onde partiram e onde pretendiam chegar.”³⁴ De fato, as obras dos dois autores nos permitem várias reflexões acerca da relação entre homem e natureza, objeto da história ambiental.

Olhares sobre os seringais da Amazônia

Uma primeira questão importante a se analisar nas obras de Ferreira de Castro e Firmino Teixeira do Amaral é como os seringais da Amazônia são retratados pelos dois autores, já que esse olhar sobre a região parte de dois migrantes, não de nativos. Nessa questão, temos duas interpretações distintas sobre a visão de Ferreira de Castro sobre a Amazônia. A primeira é a de Chaves, Rodrigues e Lira, que afirmam que em *A Selva*, “encontra-se expressa uma visão da Amazônia que aprisiona e embrutece o homem vindo da Europa ou de outro lugar ‘civilizado’”; a selva é apresentada “como um ‘ser’ que possui vontade própria e reina sobre o homem,

³³ CHAVES; RODRIGUES; LIRA. *Amazônia: as relações sociais sob o prisma da narrativa de Ferreira de Castro*, 2007, p. 14.

³⁴ GUILLEN, *Errantes da Selva*, 1999, p. 157.

o qual se queda impotente diante da sua grandeza e magnitude.”³⁵

A segunda interpretação é a de Vander Madeira, que indica que em *A Selva*, Ferreira de Castro “nos apresenta um panorama em que não falta violência, perigo, medo, desvios e loucura. Mas nenhum desses elementos supera a força da solidariedade, nega ou diminui a condição humana dos personagens.” Desse modo, o meio, sua descrição e influência sobre os indivíduos também se apresentam em *A Selva*, “mas o homem que nos surge no romance, até pela variedade de tipos, não está condenado a se revelar monstro ao atravessar o portal da floresta.” Ao contrário do que indicavam as teorias deterministas, “em vários momentos do romance encontramos a emergência de manifestações daquilo que de melhor o homem teria.”³⁶

De fato, as duas interpretações são possíveis, não se pode reduzir a visão de Ferreira de Castro sobre a Amazônia à apenas a uma das interpretações citadas, já que ambas estão presentes em *A Selva*. Entretanto, cabe salientar que na obra a floresta ganha grande destaque. O próprio Ferreira de Castro afirma que pretendia na sua obra que o cenário da selva, “mais do que um grande pano de fundo, fosse uma personagem de primeiro plano, viva e contraditória, ao mesmo tempo admirável e temível, como são as de carne, sangue e osso.”³⁷ O autor assim criticava as abordagens da selva nos “milhentos romances de aventuras”, onde a “imaginação dos seus autores, para lisonjear os leitores fáceis, se permitira todas as inverossimilhanças, todas as incongruências.”³⁸

Descrição significativa do cenário do seringal é feita no capítulo VIII:

Era um mundo à parte, terra embrionária, geradora de assombros e tirânica, tirânica! Nunca árvore alguma daquelas lhe dera uma sugestão de beleza,

³⁵ CHAVES *et. alli.*, p. 14.

³⁶ MADEIRA, Caminhos cruzados, 2007, p. 06.

³⁷ CASTRO, pp. 18-19.

³⁸ CASTRO, p. 18.

levando-lhe ao espírito as grandes volúpias íntimas. Ali não existia mesmo a árvore. Existia o emaranhado vegetal, louco, desorientado, voraz, com alma e garras de fera esfomeada. (...) A ameaça andava no ar que se respirava, na terra que se pisava, na água que se bebia, porque ali somente a selva tinha vontade e imperava despoticamente. Os homens eram títeres manejados por aquela força oculta, que eles julgavam, ilusoriamente, ter vencido com a sua actividade, o seu sacrifício e a sua ambição.³⁹

Nesse momento da narrativa, o personagem Alberto se desespera ao perceber que terá de ficar por muito tempo no seringal para quitar a sua dívida. Em tal contexto, a natureza ganha para ele um significado negativo, a beleza que ela proporcionava no início se desfaz. A floresta se torna assim um ‘inimigo’ a ser vencido, pois naquelas condições, só ela ‘tinha vontade e imperava despoticamente’, a exemplo do período das cheias nos rios, quando as atividades dos seringueiros eram afetadas. Dessa maneira, ‘os homens eram títeres manejados’ pela natureza, pois tinham que levá-la em consideração em qualquer tarefa do cotidiano. Nessa passagem se encontra mais claramente o que Ferreira de Castro pretendia em sua obra, tratar a selva como ‘uma personagem de primeiro plano, viva e contraditória, ao mesmo tempo admirável e temível’.

Já Firmino Teixeira do Amaral, diferentemente de Ferreira de Castro, não faz grandes descrições da floresta. Seus folhetos se concentram na figura do seringueiro, e a sua trajetória do Nordeste ao seringal amazônico. Para Amaral, a Amazônia é sinônimo de ilusão, como nos indicam os versos abaixo:

Amazonas é um filtro
aonde reina a ilusão
suplicio da mocidade,
vereda da perdição
céu dourado da riqueza

³⁹ CASTRO, pp. 133-134.

força cruel da pobreza,
escada do turbilhão.⁴⁰

Os pobres que não conhecem
a vida no seringal
e ouvem dizer que la tem
riqueza descomunal,
correm atrás da riqueza,
mas... só encontram torpeza
na luta triste infernal!⁴¹

Lá bebi gota de fel,
Daquelle bem amargoso,
Dei graças a Deus sahir,
Me julgo bem venturoso;
Hoje sei que o Amazonas
É um sonho vil, enganoso.⁴²

No fim do século XIX e início do XX, um grande número de nordestinos migrou para a Amazônia, que nessa época vivia o auge da economia da borracha, em busca de riqueza.. Nesse contexto, a migração para a Amazônia era vista como uma perspectiva de melhoria de vida. Essa visão da Amazônia era estimulada pelos donos dos seringais, que necessitavam de mão de obra para a extração do látex.

Os versos de Amaral apontam uma trajetória muito comum do migrante nordestino: a experiência do sonho de riqueza e da ilusão na floresta. Franciane Gama Lacerda aponta que, se nas representações sobre a Amazônia, “sobressaem as agruras da vida na floresta”, tão importante quanto essas imagens é “a idéia de um verdadeiro ‘Eldorado’ que se propaga sobre a região.”⁴³ Amaral não deixa de citar essa representação da Amazônia que circulava

⁴⁰ AMARAL, sd., p. 01.

⁴¹ AMARAL, sd., p. 04.

⁴² AMARAL, sd., p. 09.

⁴³ LACERDA, *Migrantes cearenses no Pará*, 2010, p. 132.

na época como ‘céu dourado da riqueza’ e de ‘riqueza descomunal’, contudo, a imagem mais forte que ele trouxe de sua experiência na região é de que a mesma é ‘aonde reina a ilusão’, um ‘sonho vil e enganoso’ encontrando-se apenas ‘torpeza’ na ‘luta triste infernal’. Assim, o valor atribuído por Amaral à região é negativo. Isabel Guillen aponta que o que é comum nos folhetos que descrevem a vida nos seringais “é o caráter ilusório, enganoso, dos sonhos que motivaram a ida para a Amazônia.”⁴⁴

“Saudades da minha terra”: comparações entre a Amazônia e a terra natal

Um recurso utilizado pelos dois autores é a comparação entre a Amazônia e a terra natal, sendo mais significativa nos versos de Amaral. Ao mesmo tempo em que se refere à Amazônia, Firmino Teixeira do Amaral também evoca o Nordeste, principalmente a sua terra natal, o Piauí. Portanto, não podemos dissociar o seu olhar sobre a Amazônia das representações sobre o Nordeste. Para Isabel Guillen, “a presença do Nordeste nos cordéis sobre os seringais não pode ser pensada apenas como recurso narrativo, utilizado pelo poeta para se estabelecer comparações”, pois se trata do “lugar para onde se deseja voltar.”⁴⁵ Nesse sentido, enquanto que a Amazônia para o poeta é apenas uma ‘ilusão’, uma experiência que não trouxe boas recordações, o Nordeste é retratado positivamente:

Tenho saudade das flores
D’aquelas verdes campinas
Dos picos, serros e córregos,
Fontes d’aguas chrystalinas
Onde pelo meio dia
Bebem as aves peregrinas.⁴⁶

A vida no Piauhy
É um thesouro insondável,

⁴⁴ GUILLEN, p. 178.

⁴⁵ GUILLEN, p. 178.

⁴⁶ AMARAL, s/d., p. 02.

O Piauí é quem tem
O clima mais agradável,
Que, quase sempre, por todos
É um Estado invejável.⁴⁷

Tenho saudade dos pássaros
Que cantam no Piauí:
O rouxinol, o canário,
O japim, o bem-tivi;
o bicudo, o sabiá
E o queixoso juruty.⁴⁸ (AMARAL, s/d: 3).

De fato, nos versos de Amaral, a vida no Piauí é idealizada como um “thesouro insondável”. O que ganha destaque são as “fontes d’aguas chrystalinas” onde “bebem as aves peregrinas”. Amaral também destaca a natureza da região, o clima ‘mais agradável’, com a presença de várias espécies de pássaros.

Podemos relacionar os versos de Amaral com os versos de Juvenal Galeno, do ano de 1904, sobre o Ceará, analisados por Franciane Gama Lacerda. Nos versos de Galeno, “surge uma imagem pouco recorrente, de um sertão que também pode ser um paraíso”. Sua representação “idílica e ufanista permite entrever um espaço cuja vida surge em profusão, por meio da natureza.” Outro poeta citado por Lacerda é Alípio Bandeira, do Rio Grande do Norte, que tinha uma série de poemas publicados em 1915 no jornal *Folha do Norte*, de Belém do Pará. Os versos de Alípio revelavam “cenas de uma feliz vida campestre no sertão”, com “belezas naturais, tranqüilidade, água para beber e comida”.⁴⁹

Também podemos relacionar as representações de Firmino Teixeira do Amaral sobre a Amazônia e o Nordeste com as imagens da cidade e do campo na literatura inglesa analisadas

⁴⁷ AMARAL, 1916, p. 4.

⁴⁸ AMARAL, s/d., p. 3.

⁴⁹ LACERDA, p. 117-118.

por Raymond Williams.⁵⁰ Um poeta do século XIX analisado por Williams é John Clare, no qual se pode encontrar de um modo explícito, “reações intensamente sentidas aos aspectos visíveis das mudanças recém-ocorridas no meio rural.”⁵¹ Na poesia de John Clare, Williams aponta que há também a “perda de uma paisagem especificamente humana e histórica, que gera sentimentos não por ser ‘natural’, e sim por ser ‘natal’.”⁵² Identificamos situação semelhante na poesia de Firmino Teixeira do Amaral. A idealização específica do Piauí e de sua natureza se deve mais pelo fato de ser a terra natal do autor. Esse sentimento se sobrepõe inclusive à questão da seca, que deve ter levado Amaral a migrar para a Amazônia. Apesar de a Amazônia ser vista muitas vezes como um local com abundância de rios, animais e plantas, nada disso importa para o poeta, que parece a todo o momento contrapor a vida de seringueiro que levou na Amazônia com a vida que gostaria de ter tido no Piauí. A Amazônia é representada como a terra das ilusões, e o Piauí como o melhor lugar para se viver. A idealização da terra de origem também era uma estratégia para esquecer os problemas vividos na Amazônia e os sonhos perdidos.

Ao analisar os folhetos sobre os seringais, Isabel Guillen aponta uma estrutura que engloba todo o processo das histórias: em primeiro lugar, “o sertão nordestino é descrito como o Paraíso.” A queda do Paraíso “resulta da seca e temos como consequência a expulsão (migração).” Por último, “é a vida no seringal descrita como um eterno penar, resultado da queda do Paraíso, que leva mais uma vez à imagem do inferno.”⁵³

Ferreira de Castro também se utiliza do recurso de comparar a Amazônia com a terra natal, Portugal, embora numa proporção menor que Firmino Teixeira do Amaral. Ao ler a carta enviada

⁵⁰ Williams aponta que foram construídas ao longo do tempo várias imagens contrastantes, o campo passou a ser associado a uma “forma natural de vida – de paz, inocência e virtudes simples”; já à cidade associou-se a idéia de “centro de realizações – de saber, comunicações, luz” (WILLIAMS, 1989, p. 11).

⁵¹ WILLIAMS, *O campo e a cidade*, 1989, p. 190.

⁵² WILLIAMS, p. 193.

⁵³ GUILLEN, p. 185.

pela mãe, de que já podia retornar a Portugal, pois os insurretos de Monsanto haviam sido anistiados, o personagem Alberto se recorda de sua terra natal:

O que desejava, sobretudo, era ver o cenário perante o qual eles representavam. As ruas de Lisboa, as salas da Faculdade, os primeiros con-discípulos, a sua casa e sua mãe... A mãe! Como lhe custaria pouco o acto, outrora inadmissível, de renunciar às velhas aspirações, se tanto fosse necessário, para volver à terra distante!⁵⁴

Ferreira de Castro, assim como Firmino Teixeira do Amaral, contrapõe a vida que leva no seringal com a vida que gostaria de ter tido se permanecesse em Portugal. Segundo Chaves, Rodrigues e Lira, ao mesmo tempo em que Castro “reconhece a beleza, a grandeza, magnitude e majestade da selva”, afirma que tudo aquilo se constituiria em “monotonia sem fim, com o passar do tempo. Toda aquela beleza já não mais importaria como no primeiro instante, se alguém tivesse que permanecer por muito tempo naquele local.”⁵⁵ Nesse sentido, o personagem Alberto assim imaginava a sua chegada em Portugal:

Via-se já, com grande alvoroço íntimo, a desembarcar em Lisboa e a enternecer-se ante a cidade prenhe de recordações: - “Foi aqui que me sucedeu isto, foi ali que me sucedeu aquilo...” Depois eram os abraços da mãe, chorando e velhinha, em delirante contentamento. Mais tarde seriam os amigos, à mesa do café: ele a falar do que vira e do que fizera, dos seus heroísmos anônimos e das suas abominações.⁵⁶

Outra comparação em *A Selva* é feita pelo personagem Alberto em relação aos seringueiros. Na obra de Ferreira de Castro, o personagem Alberto muitas vezes se sentia ‘superior’ aos seringueiros, tanto pela sua origem quanto pela sua formação, tendo iniciado os estudos em Direito. Quando chega ao seringal Paraíso, ao encontrar os seringueiros, o personagem relata que “de novo se sen-

⁵⁴ CASTRO, p. 193.

⁵⁵ CHAVES *et all*, p. 16.

⁵⁶ CASTRO, p. 194.

tia chocado por aquela humanidade de hábitos rudimentares, cujo convívio, ainda apenas imaginado, o incomodava antecipadamente.”⁵⁷ Outro episódio significativo é quando Alberto viu Agostinho tendo relações sexuais com uma égua. Mesmo com a justificativa de Firmino, de que no seringal não havia mulheres, Alberto “sentiu-se novamente diferente e de todo separado daqueles homens, pelo nojo que lhe provocavam.”⁵⁸

Além do personagem Alberto, os seringueiros que eram migrantes nordestinos também tinham esse sentimento saudosista em relação à terra natal, como Ferreira de Castro deixa expresso na passagem a seguir:

Mas, lá longe, mal chegados à Amazônia, o que queriam era voltar. Mesmo os que se haviam arrastado em êxodo, deixando, durante o trajecto, os pais velinhos em delírio, ou mortos os filhos de tenra idade, não pensavam noutra coisa além do sertão distante.⁵⁹

Podemos dizer que nas obras de Ferreira de Castro e Firmino Teixeira do Amaral os seringais da Amazônia e a terra natal dos autores aparecem de forma contrastante. A Amazônia recebe uma representação negativa; por outro lado Portugal e o Piauí aparecem de forma positiva, chegando mesmo a serem idealizados.

Representações sobre o patrão

Um personagem do seringal que merece atenção especial quando se analisa *A Selva* e *A vida do seringueiro* e *Despedida do Piauí/ O rigor no Amazonas* é o patrão, o dono do seringal. Segundo Bárbara Weinstein, o patrão do seringueiro era ou “o grande proprietário da terra (seringalista) que ‘arrendava’ as estradas ao seringueiro, mediante uma porcentagem da borracha extraída”, ou “o comerciante local (conhecido geralmente como ‘aviador’) que controlava informalmente a produção e o comércio da borracha

⁵⁷ CASTRO, p. 70.

⁵⁸ CASTRO, p. 103.

⁵⁹ CASTRO, p. 137.

na área”, negociando a produção dos seringueiros e mantendo-os abastecidos de ferramentas, víveres e quaisquer extravagâncias a que se pudessem dar ao luxo.⁶⁰

Em primeiro lugar, vamos analisar como Firmino Teixeira do Amaral aborda a figura do patrão. O que transparece nos folhetos de Amaral é que o maior ‘inimigo’ do seringueiro não é a floresta em si, mas o patrão, o dono do seringal:

Os tais patrões quando baixam
em busca de pessoal
fazem do Amazonas
paraíso terreal;
dizem prometendo ouro:
- minha casa é um tesouro,
é um céu meu seringal.⁶¹

Os patrões dizem assim
quando é para laça-los
oferecem mil vantagens
até a bordo bota-los;
se prestam dignamente
para depois cruelmente
no cativoiro joga-los.⁶²

Muitos moços educados
De certa cathegoria,
Cahindo no Amazonas,
No seio da tyrannia
Dos patrões, almas de rato...
Digam adeus – “Até um dia!”⁶³

A idéia de ‘ilusão’ que o poeta piauiense atribui à Amazô-

⁶⁰ WEINSTEIN, pp. 32-33.

⁶¹ AMARAL, s/d., p. 02.

⁶² AMARAL, s/d., p. 04.

⁶³ AMARAL, 1916, p. 7.

nia é em grande parte devido às promessas que os patrões fazem aos migrantes nordestinos, oferecendo-lhes ‘mil vantagens’. Os versos de Amaral focam nas relações sociais, e não na relação com a natureza. Desse modo, os patrões são retratados negativamente, como ‘almas de rato’⁶⁴, já que enganam os seringueiros, que vindo para a Amazônia acabam por cair ‘no seio da tyrannia’. Isabel Guillen afirma que os folhetos que têm o seringal como tema “não se diferenciam, no trato da questão social, daqueles que denunciam os maus patrões nordestinos ou a seca, pois na sua estrutura narrativa são em muitos aspectos semelhantes.” Assim, “sobressai o caráter de lamento, mais ou menos impotente.”⁶⁵ Nesse sentido, os patrões são nos folhetos os responsáveis pelas dificuldades que o migrante nordestino encontra no seringal.

Na narrativa de Ferreira de Castro percebemos que o maior inimigo do seringueiro é a floresta, não o patrão. As relações do seringueiro com a floresta impunham mais dificuldades do que as relações com o patrão. Assim, segundo Chaves, Rodrigues e Lira, Ferreira de Castro efetiva a transferência do sentimento de subordinação, que predomina nas relações de produção que escravizam o seringueiro para a floresta. Portanto, tendo em vista a necessidade de ter que lidar com ela, sem, todavia, conseguir visualizar formas de dominá-la ou submetê-la à sua vontade, “seu maior desafio era a sobrevivência naquele meio hostil, atribuindo a ela a causa de sua prisão e transformando-a em sua inimiga.”⁶⁶

Juca Tristão, o dono do seringal Paraíso em *A Selva*, em várias passagens da narrativa explora os seringueiros cobrando-lhes um preço exorbitante nos produtos que vendia, além de punir os

⁶⁴ A representação do patrão como “alma de rato” se trata de um recurso muito utilizado pelos poetas de cordel: o de desumanizar os vilões das histórias, atribuindo-lhe características não-humanas. Isso é comum especialmente nos folhetos com histórias de crimes de grande repercussão. Para as representações dos criminosos nos folhetos de cordel, ver: [Menezes Neto \(2011\)](#).

⁶⁵ GUILLEN, p. 175.

⁶⁶ CHAVES *et alli*, 2007, p. 22.

seringueiros fugitivos inclusive com castigos físicos. Contudo, Juca Tristão fazia parte de uma cadeia de exploração em que ele também era explorado, como nos aponta a passagem a seguir:

Era uma exploração em cadeia. A casa aviadora explorava Juca, ele, por sua vez, explorava os seringueiros, que eram, no fim, os únicos explorados. Mas Juca podia, ao menos, protestar, enquanto que aos seringueiros nem sequer isso seria permitido.⁶⁷

Logicamente, a exploração que Juca Tristão sofria em relação à casa aviadora era menor, já que esta era mais relacionada à questão financeira. Acrescente-se a isso o fato de que Juca Tristão podia “ao menos protestar”.⁶⁸ Mas é importante ressaltar que o patrão não representava o topo dessa cadeia de produção da borracha, não era o responsável por toda a produção, era apenas um componente de todo um sistema, sendo também explorado.

Quando relacionamos à questão das falsas promessas aos migrantes nordestinos quando estes eram recrutados ainda no Nordeste, objeto bastante explorado nos versos de Firmino Teixeira do Amaral, Ferreira de Castro não responsabiliza diretamente o patrão, e sim, subordinados dele, que tinham a tarefa de trazer mais trabalhadores para o seringal:

Eu tenho estado sempre a dever. Não há maneira de me livrar desta conta! Quando seu Alípio foi ao Ceará buscar pessoal, me disse que um homem enriquecia logo que chegava aqui. Eu acreditei naquelas lorotas e, afinal, ainda não paguei a passagem. Eles, assim que nós chegamos, já não dizem mais coisas bonitas. Vendem tudo muito caro, que é para o seringueiro não arranjar saldo e ficar toda a vida nestas brenhas do diabo.⁶⁹

O relato acima é do seringueiro Firmino, em uma conver-

⁶⁷ CASTRO, p. 226.

⁶⁸ CASTRO, p. 226.

⁶⁹ CASTRO, p. 95.

sa com Alberto, quando este inicia o seu trabalho como seringueiro. Segundo Firmino, foi Alípio, um dos empregados de Juca Tristão que lhe disse que um homem enriquecia nos seringais, o que acabou por não se confirmar, já que ele sempre tem ‘estado a dever’. Essa abordagem em *A Selva* é bastante distinta dos folhetos de Firmino Teixeira do Amaral, que responsabiliza diretamente o patrão pelas falsas promessas aos seringueiros.

Considerações finais

A análise das obras de Ferreira de Castro e Firmino Teixeira do Amaral nos permite entender vários aspectos dos seringais da Amazônia no início do século XX. Apesar da preocupação estética com a obra literária, os autores são influenciados pela experiência que tiveram nos seringais. Cada qual tem um olhar sobre o seringal e seus personagens, olhar que às vezes se aproxima, outras se distancia.

A análise das representações e valores atribuídos aos seringais da Amazônia na literatura de Ferreira de Castro e nos folhetos de cordel de Firmino Teixeira do Amaral nos remete a idéia de Regina Horta Duarte, de que “somos nós que, construímos sentidos para o universo e para a natureza”. Não que eles só existam à medida que pensarmos neles como uma criação de nossa mente. Mas “o que pensamos sobre eles é algo criado por nós.”⁷⁰ Do mesmo modo, como indica Donald Worster, a ‘natureza’ não é uma idéia, “mas muitas idéias, significados, pensamentos, sentimentos, empilhados uns sobre os outros, frequentemente da forma menos sistemática possível”.⁷¹

As representações sobre a Amazônia também são importantes no sentido de que o meio ambiente constitui, segundo Paulo Henrique Martinez, “estimulante porta de entrada para a compreensão de todas as sociedades e, dentre elas, da brasileira, além de conter um valioso potencial para a construção do conhecimento

⁷⁰ DUARTE, *História & Natureza*, 2005, p. 77.

⁷¹ WORSTER, 1991, p. 210.

histórico”.⁷² E a literatura pode ser uma fonte que nos ajuda a compreender as vivências e o modo como os sujeitos sociais se situavam perante a Amazônia. Destacamos aqui particularmente o caso da literatura de cordel, fonte que infelizmente não tem recebido a merecida atenção dos pesquisadores, do que, por exemplo, os relatos de viajantes e de literatos como Ferreira de Castro, Euclides da Cunha e Alberto Rangel.

Firmino Teixeira do Amaral é apenas um exemplo dos muitos poetas, migrantes ou não, que escreveram suas impressões sobre a Amazônia em versos de cordel. Os folhetos atingiam muitos leitores e ouvintes das camadas sociais mais diversas, os quais vários certamente se identificavam com os relatos do poeta piauiense sobre o seringal e sobre a vida dos seringueiros. Assim, os versos de cordel devem também ser considerados como impressões relevantes sobre a Amazônia, ao lado dos relatos de viajantes e obras literárias.

Referências

Folhetos de cordel

AMARAL, Firmino Teixeira do. **A vida do seringueiro**. Belém: Guajarina, s/d.

_____. **Despedida do Piauí/ O rigor no Amazonas**. Belém: Typ. Delta – Casa Editora, 1916.

Site consultado

Academia Brasileira de Literatura de Cordel – “Grandes cordelistas”. Disponível em:

<https://goo.gl/pKDVoq>.

Centro de Estudos Ferreira de Castro - “Cronologia”. Disponível em: <https://goo.gl/IyhcKr>.

Bibliografia

ABREU, Márcia. **História de cordéis e folhetos**. Campinas, SP: Mercado de Letras/Associação de Leitura do Brasil, 1999.

⁷² MARTINEZ, *História ambiental no Brasil*, 2006, p. 23.

BOURDIEU, Pierre. **As regras da arte**: gênese e estrutura do campo literário. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CASTRO, Ferreira de. **A Selva**. 39 ed. Lisboa: Guimarães Editora, 2002.

CHALHOUB, Sidney; PEREIRA, Leonardo. Apresentação. In: CHALHOUB, Sidney; PEREIRA, Leonardo. (orgs.). **A História contada**: capítulos de história social da literatura no Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

CHAVES, Maria; RODRIGUES, Débora; LIRA, Talita. Amazônia: as relações sociais sob o prisma da narrativa de Ferreira de Castro. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Ciências Humanas, Belém, v. 2, n. 3, set-dez, 2007.

DRUMMOND, José Augusto. **A História Ambiental**: temas, fontes e linhas de pesquisa. *Estudos Históricos*, vol. 4, n. 8, 1991.

DUARTE, Regina Horta. **História & Natureza**. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

FERREIRA, Antonio Celso. A fonte fecunda. In: LUCA, Tânia Regina de; PINSKY, Carla Bassanezi. (orgs.). **O historiador e suas fontes**. São Paulo: Contexto, 2009.

GUILLEN, Isabel Cristina Martins. **Errantes da Selva**: histórias da migração nordestina para a Amazônia. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP, Campinas, 1999.

LACERDA, Franciane Gama. **Migrantes cearenses no Pará**: facas da sobrevivência (1889-1916). Belém: Ed. Açaí/ Programa de Pós-graduação em História Social da Amazônia (UFPA)/ Centro de Memória da Amazônia (UFPA), 2010.

LUYTEN, Joseph. **O que é literatura de cordel**. São Paulo: Brasiliense, 2005.

MADEIRA, Vander. Caminhos cruzados. *Revista Crioula*. n. 1, maio de 2007.

MARTINEZ, Paulo Henrique. **História ambiental no Brasil**: Pesquisa e ensino. São Paulo: Cortez, 2006.

PONTES, Roberto. Realismo de 70 e Neo-realismo português. *Revista de Letras*. n. 27, vol. 1/2, jan/dez, 2005.

SALLES, Vicente. Guajarina, folhetaria de Francisco Lopes. *Revista Brasileira de Cultura*. Rio de Janeiro, jul./set. 1971, n. 9

_____. **Repente e cordel, literatura popular em versos na Amazônia**. Rio de Janeiro: FUNARTE/Instituto Nacional do Folclore, 1985.

TERRA, Ruth Brito Lêmos. **Memória de lutas**: literatura de folhetos do

Nordeste (1893-1930). São Paulo: Global Editora, 1983.

VICENTE, Zé (1898-1975). **Zé Vicente**: poeta popular paraense. Introdução e seleção Vicente Salles. São Paulo: Hedra, 2000.

WEINSTEIN, Barbara. **A borracha na Amazônia**: expansão e decadência (1850-1920). São Paulo: HUCITEC, 1993.

WILLIAMS, Raymond. **O campo e a cidade**: na história e na literatura. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

WORSTER, Donald. Para fazer história ambiental. [1988]. *Estudos Históricos*, vol. 4, n. 8, 1991.

_____. Transformações da terra: para uma perspectiva agroecológica na História. [1990]. *Ambiente e Sociedade*. Vol. V, n. 2, ago./dez. 2002 – vol. VI, n. 1, jan./jul. 2003.

Entre o Desenho e a Escrita: Relatos de Viagem de Hercules Florence do Tietê ao Amazonas (1825-1829)

*Mara Genecy Centeno Nogueira¹
Sonia Maria Gomes Sampaio²*

Introdução

Sublinhemos, primeiramente, que o artigo que passamos apresentar visa analisar pelas lentes dos estudos pós-coloniais alguns excertos do diário de viagem de Hercules Florence, segundo desenhista³ que integrou a expedição organizada pelo Cônsul Geral da Rússia, no Rio de Janeiro, George Heinrich von Langsdorff.

¹ Professora Doutora do Departamento de História e do Mestrado em Estudos Literários da Universidade Federal de Rondônia – UNIR e pesquisadora do Centro de Documentação e Estudos Avançados sobre Memória e Patrimônio de Rondônia – CDEAMPRO/UNIR.

² Professora Doutora do Departamento de Línguas Vernáculas e do Mestrado em Estudos Literários da Universidade Federal de Rondônia – UNIR e pesquisadora do Grupo de Estudos em Literatura, Educação e Cultura: Caminhos da Alteridade – LECCA/UNIR.

³ O primeiro desenhista era Amado Adriano de Taunay que morreu na referida expedição, ao tentar atravessar o rio Guaporé a nado e completamente vestido. Não suportou o peso das roupas molhadas e afundou, seu corpo foi encontrado já sem vida e com apenas vinte e cinco anos de idade.

É importante ressaltar que o diário de Florence se reporta a primeira parte da expedição organizada pelo Barão Langsdorff que reuniu homens de ciências para observar e descrever as impressões, classificar e “desbravar”, no dizer de muitos, regiões brasileiras pouco conhecidas. A referida expedição fluvial efetuada de 1825 a 1829, como diz Taunay⁴ no prefácio do livro resultou na confecção do diário de oitenta e quatro páginas, “[...] ministrando informações exatas sobre a dilatada viagem que aquêles grupo de exploradores efetuou do Tietê ao Amazonas pelas províncias de São Paulo, Mato Grosso e Grão-Pará [...]”⁵.

A importância de tal análise é apontar para fontes fecundas de pesquisas advindas dos territórios experienciados pelo viajante. Lê-las e investigá-las amplia os horizontes de fontes, antes, tidas como apenas da História. Por tratar-se de documento na maioria das vezes visto como “oficial” e que a partir do século XX, como nos diz Karnal e Tatsch (2012), tornaram-se objeto de estudos de outros campos de saberes, levando em consideração o que Marc Bloch salientou que, documento é tudo o que representa a ação humana, os diários de viagem tornam-se substratos significativos para inúmeras possibilidades de análise, dentre elas a que optamos para investigar no referido artigo: quais as impressões que demarcaram o olhar de Florence sobre as províncias do Sudeste e do Norte do país? Qual o olhar do viajante sobre as sociedades indígenas? Na busca de tais respostas é que convidamos você, leitor, a percorrer conosco, não somente a tessitura que Florence nos ofereceu, mas, sobretudo, procurar entender as redes de estratégias e poder que se estabeleceram à época.

Diários de viagem como fonte de pesquisa

Diário de viagem, como o próprio nome diz, é o registro

⁴ Afredo D’Escragno Taunay que é responsável pela tradução do diário de Florence era sobrinho de Amado Adriano Taunay, filho caçula de Nicolau Antônio de Taunay ou barão de Taunay, que chegou ao Brasil a pedido de D. João VI para compor a Academia Imperial de Belas Artes e após retornar a França dois de seus filhos ficam no Brasil, sendo um deles Amado Adriano Taunay, primeiro desenhista da expedição de Langsdorff.

⁵ FLORENCE, *Viagem Fluvial do Tietê ao Amazonas de 1825 a 1829*, 1977, p.13.

cotidiano das impressões acerca das pessoas, do seu modo de viver e fazer, das paisagens, dos desafios e temores enfrentados para garantir a prova cabal das pegadas deixadas pelo produtor do diário em territórios quase que totalmente desconhecidos.

O diário de viagem de Florence (1977) pode ser considerado como fonte denominada de escritas ordinárias⁶, uma vez que ao que tudo indica seu autor não tinha a pretensão de divulgá-lo. Tendo em vista que seus manuscritos só foram publicados quando Alfredo D´Escragnolle Taunay ao mudar de residência se deparou com alguns papéis velhos e dentre eles,

[...] um manuscrito de 84 páginas de letra muito miúda, um tanto apagada pela ação do tempo, mas ainda perfeitamente inteligível. [...] achei tanto interesse pela singeleza da narrativa, vivacidade de colorido e prudência de apreciação, que fui traduzindo desde logo com destino às páginas da Revista do Instituto Histórico⁷.

O referido diário pode ser entendido como um valioso documento que retrata as práticas sociais das populações locais, das regiões por onde a expedição passou e, registram as impressões do colonizador sobre o colonizado. Tal diário tem sua importância referenciada porque, como Hercules Florence era desenhista, sua narrativa se dá, também, pelo desenho. Assim, além de nos apresentar as paisagens e os tipos humanos por meio de seus escritos, ele quis emoldurá-los através de todo o acervo iconográfico produzido nessa jornada.

Na riqueza de detalhes é possível perceber a descrição de registros corriqueiros desde dificuldades com a floresta e seus perigos naturais à luta pela sobrevivência e os tipos físicos que habitavam os territórios por onde a expedição logrou inventariar. To-

⁶ São escritas traçadas por pessoas comuns que não tem a pretensão de tornar suas memórias pessoais ou impressões sobre pessoas e territórios publicáveis.

⁷ FLORENCE, p.14.

das essas impressões são expressas em seus mais de trezentos desenhos, como os exemplificados abaixo,

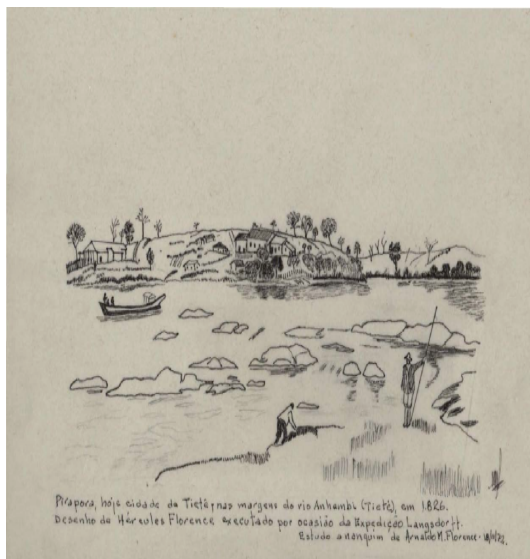


Figura 1 – Pirapora – Hoje cidade de Tietê
Desenho: Hercules Florence (1977, p.32)



Figura 2 – Bororó, de frente e de lado
Desenho: Hercules Florence (1977, p.189)

Nessa perspectiva, o trabalho com relato de viagens sus-

citam algumas janelas para pensarmos o passado, não de forma engessada, mas como fonte que denotam a coexistência de vários modos de viver de seus sujeitos sociais e de territórios que se tocam, sobretudo, pelas experiências vividas e compartilhadas em um determinado tempo.

Os historiadores concebem os relatos de viajantes como uma grande fonte documental e dela tem-se retirado o mote para vários trabalhos de análise, sobretudo, no que diz respeito às diferenças e aos diferentes. No contato com o diferente, geralmente, encontra-se reverberado na escrita do viajante a marca do Outro de forma negativa, uma vez que a narrativa escrita não está isenta dos elementos culturais daquele que elabora o texto. Assim, a tessitura do narrador tende a refletir muito mais para o seu universo cultural do que para o lugar visitado.

Os relatos de viagens, durante algum tempo, foram considerados como uma espécie de subgênero das narrativas biográficas e autobiográficas. Uma vez que enquanto as duas últimas tentavam reproduzir passagens de uma vida inteira, o relato de viagem reproduzia, aos olhos de seus críticos apenas uma pequena parte da trajetória de quem o escreveu. Por isso, foram descartados por muitos pesquisadores como objeto de estudo (RIBEIRO, 2007).

Além de serem vistos como subgêneros, os relatos de viagens foram utilizados para forjar a ideia de um Brasil que se pretendia construir e, por isso, foram utilizados sem análise crítica e sem análise do local onde advinham os discursos.

Os relatos dos viajantes estrangeiros foram e ainda são muito utilizados como fontes nos estudos de várias áreas, como a História, a Sociologia e a Antropologia. Até a década de 1970, essa documentação foi usada sem maiores análises críticas, sem a preocupação de contextualizar a fala desses viajantes e o local de produção desses discursos. Ilka Boaventura Leite percebeu que os viajantes são citados por

determinados autores, como Gilberto Freyre para ‘ênfatizar o caráter democrático das relações sociais da sociedade brasileira’, enquanto outros os utilizam para dizer justamente o contrário, ou seja, que as relações raciais no Brasil são marcadas por forte racismo. Entre esses últimos podemos citar Roger Bastide, Florestan Fernandes, Fernando Henrique Cardoso e Octavio Ianni⁸.

Porém, aos poucos, os relatos foram encarados como documentos que mereciam ser dialogados com outras fontes, problematizados e para interpretá-los fez-se necessário, dentre outras coisas, ampliar as lentes investigativas para outros saberes como a literatura, por exemplo. Fazer tal exercício levou o historiador a perceber como nos diz Ferreira (2012, p.61) que:

[...] nas últimas décadas os textos literários passaram a ser vistos pelos historiadores como materiais propícios a múltiplas leituras, especialmente por valores sociais e das experiências subjetivas de homens e mulheres no tempo. Dessa perspectiva resultaram numerosos trabalhos históricos que abrangem tanto os estudos aplicados quanto as análises teórico-metodológicas sobre a exploração desse tipo de fonte.

Afinal, como o historiador concebe a fonte literária e a distingue das outras? Como a literatura interage nos contextos sociais e culturais e que papéis lhe foram atribuídos historicamente? Como se constituíram e se modificam suas formas? De que maneira se relaciona com outras linguagens? Quais são as metodologias apropriadas a tal modalidade de pesquisa e interpretação? A essas questões acrescenta-se outra, de maior alcance, que envolve o conhecimento e semelhanças, diferenças e relações entre narrativa histórica e a narrativa literária: o que é a história e o que é literatura?⁹

A investigação dos textos literários teve início na França

⁸ ROSSATO, A Lupa e o Diário, 2007, p. 15.

⁹ FERREIRA, Literatura, 2012, p. 61

com Lucien Febvre, grande representante da História das Mentalidades, depois veio Le Goff e Pierre Nora com a proposta do manifesto da Nova História e Raymond Williams que se dedicou ao estudo cultural e viu nas obras literárias uma fonte importantíssima de pesquisa sob o enfoque da cultura.

No Brasil, Ferreira (2012) nos lembra que já na década de 50 a literatura garantia mote para pesquisa de alguns intelectuais como o crítico literário Antônio Cândido. Seguindo essas pegadas, os anos 80 foram cruciais para os historiadores voltados as linhas social e cultural, voltarem-se, também, para a literatura na condição de fonte.

Será seguindo essas pegadas que esse artigo será feito, pois analisar os registros deixados por Hercules Florence acerca da viagem fluvial do Tietê ao Amazonas, no período de 1825 a 1829, é ultrapassar as fronteiras da História e inseri-la em um diálogo com o ficcional e com as experiências simbólicas de territórios e grupos sociais desconhecidos.

Entre a cordialidade e hostilidade

Eram três de setembro de 1825, a embarcação partiu do Rio de Janeiro com destino a Santos. Nenhum dos homens que participava da expedição sentia-se muito à vontade, pois o navio transportava sessenta e cinco escravos coberto de sarnas e que exalavam mau cheiro. A sarna só não foi nociva ao restante da tripulação porque a embarcação conseguiu chegar ao destino inicial em dois dias devido aos ventos fortes que contribuíram para acelerar o tempo de viagem. Resumidamente esse é o relato inicial de Florence (1977) para a viagem, pois logo na sequência passou a descrever a cidade de Santos, lugar onde ficou por vinte dias.

Percebemos que a descrição inicial feita ao diário não se distancia da marca imprimida por muitos outros viajantes que lograram percorrer o Novo Mundo antes e depois do século XVI. Tais

descrições eram por vezes recheadas de dramas pessoais e sinalizadas com a fome, pragas e com características de epopeias voltadas a valorizar ainda mais o registro de viagem e, conseqüentemente, a construção dos pseudo-heróis que ousavam sair da sua zona de conforto para conhecer novos territórios e novas realidades e intempéries de toda monta.

Assim, o relato de Florence (1977) não foge a essa regra e pontua na tessitura inicial o medo de ser contaminado pela sarna dos negros que estavam na embarcação. Tal temor é a primeira menção textual apontada por Florence (1977) e pode-se dizer que foi tão forte que em dois dias o diário se resume somente a esse fato.

Quanto ao odor exalado pelos negros e enaltecido por Florence (1977), reforça uma característica importante do século XIX. Muitos dos viajantes que estiveram no Brasil eram médicos – Johann Baptist von Spix, Martius e George Gardner – e produziram todo um cabedal de informações científicas voltadas a vigilância olfativa nos centros urbanos. Nas observações de tais médicos, os miasmas produzidos pelos pobres e, sobretudo, os negros era um grande perigo aos visitantes.

A partir daí, o diário vem repleto de informações sobre as descobertas de novas paisagens, cidades, vilas, tipos físicos do Sudeste e do Norte do Brasil. Observa-se que nas narrativas feitas a região Sudeste, o desenhista foi cordial como podemos perceber nos relatos abaixo:

Fui hospedar-me em casa de um parente dos meus dois companheiros de viagem, primeiro teto brasileiro em que fruí as doçuras da hospitalidade e daí por diante tive sempre ocasião de reconhecer os cuidados afetuosos e tocantes com que o povo brasileiro exercita este dever de caridade. Sem duvida alguma ele é muito hospitaleiro do que qualquer outro da Europa e há uma razão para isso. Aqui a terra produz muito mais alimento do que podem os habitantes consumir.

(FLORENCE, 1977, p.10)

[...] parti para Campinas, também chamada de São Carlos, cidade nascente, bastante vasta, bem povoada, rica pela cultura em grande escala da cana-de-açúcar e pela fabricação desse produto e da aguardente.

(FLORENCE, 1977, p.14)

A representação das primeiras cidades do interior de São Paulo, que o narrador visita, carrega traços de uma “civilidade” enaltecidas, em partes de seu diário, pela educação e a hospitalidade dos brasileiros e, somado a isso estava o desenvolvimento econômico advindo da terra e do trabalho de homens e mulheres que fariam, em pouco tempo, tais cidades prosperarem ainda mais.

Devemos ressaltar que as narrativas, a partir daí, vêm carregadas muito mais de hostilidade do que de cordialidade. A desordem começa a demarcá-la, talvez como induz alguns registros de Florence (1977), devido a imensidão do território que não permitia a imposição do cumprimento das leis. A mata era habitada tanto por indígenas quanto por negros e demais sujeitos fugitivos. Adentrá-la significava não só desafiar os perigos naturais como outros impostos por uma sociedade que ainda, em pleno século XIX, convivía com a frouxidão de leis, como nos diz o desenhista.

No Brasil vêem-se muitas vezes crimes desta natureza ficarem impunes, não só porque suas vastas florestas dão seguro asilo aos delinquentes, como a justiça pública mostra-se frouxa ou falta de meios para se fazer respeitar, e a polícia é nula. [...] (1977, p.17)

[...] Quanto aos que buscam refúgio nos matos, não admira que estejam fora do alcance da ação legal, pois os meios de que esta careceria seriam por demais dispendiosos, mas em relação aos que se homiziam em outras províncias, a segurança de que vão gozar prova bem quanto é viciosa a administração. (1977, p.17)

Pode-se perceber que o retrato que o viajante quer produzir ainda estava próximo do olhar dos primeiros textos fundantes

da História do Brasil. Como a Carta de Pero Vaz de Caminha e a Ata Notarial de Valentim Fernandes que apresentaram as populações indígenas desprovidas em sua linguagem de três letras “F”, “L” e “R” e, conseqüentemente, sem fé, sem lei e sem rei. O Brasil exposto por Florence (1977) ensaiava passos para fazer com que as leis fossem cumpridas. Os nativos já haviam incorporados tais letras a sua linguagem, contudo, parece que na visão do viajante essas ainda não haviam sido assimiladas. Do mesmo modo, em outras passagens, reforça a ideia de que muitas das sociedades indígenas não internalizaram o trabalho de catequese promovido desde a colonização do Brasil.

Os relatos de viagens, de forma geral, mas principalmente esse a que nos referimos, carregam quase sempre um discurso muito mais geopolítico do que geográfico para descrever as fronteiras do Brasil. O Sul, nesse contexto, ao se adaptar mais rapidamente aos costumes trazidos pelos colonizadores e a lógica por eles engendrada, adquiriu um formato mais desejável nos discursos produzidos pelos estrangeiros. Por isso, Boaventura de Sousa Santos, em *Epistemologia do Sul* (2010, p. 19), infere que isso é evidenciado também no mundo porque no Sul “houve sempre as pequenas Europas”. O norte, nesse sentido, foi visto como o espaço do desconhecido, e parafraseando Homi Bhabha, em *O Local da Cultura* (1998), podemos dizer que é um estereótipo, uma fronteira construída pela força de um discurso colonial em que não se reconhecia a ambivalência, só as verdades cunhadas e fixadas pelo colonizador.

Desta forma, as sociedades negras e indígenas são percebidas como espaços que podem ser inventados, pois os relatos dos viajantes falam tanto da desorganização, da brutalidade e dos maus costumes e, imprimem em suas falas tamanha propriedade que faz tudo parecer verdade única e absoluta, sem nenhum outro ponto de vista ou questionamento. O pensamento de Edward Said, em *Orientalismo* (2012), corrobora com o que afirmamos quando aponta para a possibilidade de que ao desconhecer outras culturas,

outras realidades, somos induzidos pelas lentes do olhar de outrem a pensar que essas sociedades precisam não mais serem inventadas, mas reinventadas para se enquadrarem no perfil do discurso do colonizador que só reconhece o Outro quando ele reflete a sua imagem ou o seu pensamento.

A exemplo disso, no diário é citada as sociedades dos Guaicurus que gozaram das benesses do governo que querendo pacificá-los mandava presentes e víveres ao tempo em que tal comunidade deu provas de deslealdade ao degolar um “cabo da esquadra e vários soldados que formavam um destacamento [...]” (FLORENCE, 1977, p.87).

Ainda sobre essa comunidade indígena, o narrador diz o seguinte:

Suas armas são lanças, arcos e flechas. Têm também espingardas; mas quando estão em guerra com os brasileiros, falta-lhes a munição. Em viagem costumam transportar a bagagem sobre os cavalos. Os homens armados rompem a marcha; atrás seguem as mulheres, cavalgando de modo singular, pois vão alcandoradas no alto das cargas, às vezes muito volumosas¹⁰.

Os excertos, acima, evidenciam um discurso que sempre se reproduziu, sobretudo nos relatos de viagens, como bem ressaltou Pratt (1999), onde foram tecidos os encontros culturais pelo viés do europeu, onde os diferentes foram desumanizados, sem história e vivendo na barbárie. Assim, a visão de Florence (1977) não foi diferente e reforçou a ideia de que os indígenas eram traidores, tratavam as mulheres como subalternas e nessa perspectiva eram considerados inferiores.

Seguindo as narrativas de Florence sobre as mulheres indígenas ele segue descrevendo outra sociedade que conheceu no Rio Paraguai: os Guanás.

¹⁰ FLORENCE, p. 90.

As mulheres são bem feitas de corpo: têm rosto interessante, os olhos ordinariamente apertados e um tanto oblíquos, o nariz pequeno [...] Reinam entre elas a mais completa devassidão, tanto mais quanto os próprios maridos, desconhecendo o que seja ciúme, as entregam a estranho com maior facilidade, mediante algum dinheiro ou peças de roupa.¹¹

E passa a falar dos costumes de tal sociedade como pode ser percebidos no recorte abaixo:

[...] são eles em geral covardes; prostituem suas mulheres, movidos por sórdido interesse; cometem o roubo e o furto com a maior desfaçatez e, a dar crédito a boatos muitas vezes não infundados, têm as mães o bárbaro costume de matar os filhos no ventre, por não quererem antes dos 30 anos ter o trabalho de criá-los [...]¹²

Há em tais passagens um discurso claro para descaracterizar o Outro. Ao colocar os Guanás na condição de covardes, as mulheres na condição de devassas e de costumes bárbaros, o nosso narrador não consegue percebê-los em sua cultura. Constrói, nesse sentido, um discurso que legitima o discurso colonizador em detrimento do colonizado.

Feita as descrições de algumas sociedades indígenas o fio narrativo de Florence (1977) desloca-se para Cuiabá, seus habitantes e as vilas situadas ao redor. As primeiras impressões feitas são sobre as colinas que margeiam a cidade, com poucas casas em estilo sobrado, sendo as demais térreas e todas com um vasto pomar nos fundos. Menciona as edificações administrativas e religiosas, o hospital da Misericórdia, Casa da Moeda, além de destacar a extração de diamantes e ouro que perfazem a maior riqueza da província, somadas à fabricação de açúcar e tecidos de algodão que são produzidos em pequena escala voltadas ao comércio do Pará.

¹¹ FLORENCE, p. 109.

¹² FLORENCE, p. 109.

O perímetro urbano de Cuiabá descrito por Florence (1977) é narrado em conjunto com a sua malha social e, nesse contexto, assevera que a maior parte dos habitantes, sobretudo homens, estão entregues a grosseiros prazeres e que poucos são os que se casam, a maior parte vive amancebado. Quanto às mulheres são descritas como perniciosas e entregues a luxúria. “A fidelidade conjugal é, muitas vezes, falseada. Apesar de temerem os maridos e considerá-los como amos e senhores, sabem perfeitamente enganá-los” (FLORENCE, 1977, p.147).

O texto construído pelo desenhista atesta, ainda, que tal desregramento levavam maridos a manter a esposa presa e longe dos olhos de outros homens, esse é caso de um português que o desenhista e o restante da equipe conheceram. No diário há o registro de que após o jantar o anfitrião,

[...] levou-nos para os seus aposentos, que eram dois quatinhos. No fundo suspendeu do soalho um alçapão e mostrou-nos uma salinha colocada no primeiro pavimento, escura, úmida e com uma única janela de grades que dava para o engenho de cana. “Aqui em baixo, disse-nos ele, é que eu guardava a mulher, quando tinha de sair de casa. Ela descia por uma escadinha que eu recolhia e recebia alimentos pela janela do engenho¹³” (FLORENCE, 1977, p.172)

O narrador repreende em seu diário o marido por sua atitude, porém não expressa nenhum comentário se reportando para o fato de que essa era uma atitude que extrapolava as fronteiras coloniais. A mulher, em pleno século XIX, ainda estava presa ao poder de mando masculino ou como ressaltou Spivak (2010), sobre a dominação exercida sobre a mulher colonizada e devia obediência, primeiramente, ao pai, depois ao marido, ou seja, de todo o sistema patriarcal e, por isso, não tinha direito a voz.

Há nessas impressões a construção do colonizado encon-

¹³ FLORENCE, p. 172.

trada em muitos dos relatos de viagens elaborados no século XVI sobre o Brasil e seus habitantes. O diferente e suas diferenças não são entendidos como nos diz Spivak (2010), em seu universo cultural. Os traços culturais são dessa forma demarcados pela assimetria e, conseqüentemente não levados em consideração, até porque havia total desconhecimento sobre os territórios e moradores por parte daqueles que geralmente narravam, levando-os a se distanciarem ao invés de se aproximarem das zonas de contato. Para além das diferenças culturais, embute-se um discurso de poder que vê o Outro em processo de descaracterização e com isso legitimar a exploração e segregação espacial, por exemplo.

Os relatos apresentados por Florence (1977) são muito mais de estranhamento do que de admiração. Os indígenas, em sua opinião, ainda vivenciavam a barbárie e os lugares e seus habitantes, sobretudo, os do norte do Brasil que são apresentados como atrasados e sem moral, uma vez que as pessoas não seguiam as regras impostas pelo casamento e a conduta esperada, especialmente, da mulher.

O referido desenhista narra alguns costumes que lhe chamaram a atenção. Ressalta o caso de uma mulher que era dona de uma fazenda de cana de açúcar, que viajava de Cuiabá até a sua propriedade em uma rede carregada por dois negros e a fumar um cumprido cachimbo. A senhora de idade vinha acompanhada de “mulatas e negras, todas vestidas limpamente e carregando à cabeça cestos, trouxas de roupas, vasilhas de barros e outros objetos comprados há pouco” (FLORENCE, 1977, p. 161).

Há nesse excerto a demonstração do processo mimético apresentado por Bhabha (1988) quando se refere ao artifício de imitação desempenhado pelo colonizado em relação ao colonizador. O meio de transporte usado estava entre os de locomoção mais comum pelos senhores no início do século XIX no Brasil. Cabe-nos ressaltar que a “rede”, como era conhecido o referido transporte, tratava-se

de uma imitação da “serpentina” utilizada como meio de locomoção da corte portuguesa na América. O referido transporte reduzia-se a uma cabine apoiada por madeiras e carregadas por quatro escravos cada um em cada ponta, por conseguinte não é de estranhar que os súditos tentassem uma imitação.

O outro fato mimético decorre do longo cachimbo utilizado pela senhora. Aqui podemos dizer que há um mimetismo às avessas, pois é o colonizador que assimila os hábitos dos seus subalternos, ou seja, o uso do cachimbo é indígena e africano, bastante utilizado durante a evocação aos seres encantados e dos ancestrais. Nessa cena, pode-se por assim dizer, uma apropriação cultural, uma vez que o hábito do subalterno foi incorporado ao dos senhores, além de acentuar o corte no discurso colonizador, pois demonstra que a cultura do Outro não estava ausente.

Outro fator destacado pelo narrador é o louvado dado de São Paulo à Cuiabá como uma espécie de ‘bons-dias’ e como sinônimo de boas-vindas.

Dar o louvado é pôr as mãos juntas e pronunciar as seguintes palavras: “seja louvado Nosso Senhor Jesus Cristo”, ao que responde o senhor: “para sempre seja louvado” ou simplesmente “Para sempre”. É os bons-dias do escravo para o amo, do filho para o pai, do afilhado para o padrinho, do aprendiz para o mestre. Os pretos, que estropiam todos os vocábulos portugueses, fizeram dessa frase uma corruptela que exprimem por esta bárbara palavra “Vasucris¹⁴” (FLORENCE, 1977, p. 161).

Nota-se mais um ato mimético do colonizado em relação ao colonizador. No caso dos escravos há uma reprodução forçada uma vez que estes foram obrigados a abandonar as suas crenças a favor da imposição da Igreja Católica ditada, desde a época do ‘descobrimento’, primeiramente com os indígenas e depois com os

¹⁴ BHABHA, *O local da cultura*, 1998, p. 130.

negros africanos. Porém, no caso dos demais habitantes observa-se o processo de doutrinação desenvolvido pela Igreja no Brasil.

Tais destaques reforçam o que Bhabha (1998) diz sobre as imagens reproduzidas pelo colonizado em relação a cultura do colonizador.

A mímica surge como objeto de representação de uma diferença que é ela mesma um processo de recusa. A mímica é assim o signo de uma articulação dupla, uma estratégia complexa de reforma, regulação e disciplina que se “apropria” do Outro ao vislumbrar o poder.

O texto esboçado no diário expõe, ainda, a agressividade dos Bororós contra os coronéis. Reforça que tal sociedade havia causado mortes de escravos e devastados plantações e, por tais razões, um dos coronéis solicitou a D. João VI autorização para combatê-los e segue discorrendo que,

Ora, o governo português tinha para com os índios intenções muito filantrópicas, mas concedeu essa licença, e os brasileiros, que não eram menos inclinados à ferocidade do que os selvagens, aproveitaram-se dela para exercerem toda a casta de barbaridades. O coronel fez-lhes uma guerra que durou seis anos, durante a qual sua gente matou 450 Bororós e agarrou 50 prisioneiros que mais ou menos se sujeitaram aos trabalhos da fazenda, principalmente custeio dos gados¹⁵.

O relato reforça que o cacique depois de aprisionado tornou-se amigo do coronel e esse, por sua vez, lhe concedeu a liberdade, levou-o ao batismo tornando-se seu padrinho e lhe garantiu o seu nome o que, na impressão do narrador, parecia que havia alegrado o cacique. “Com efeito, perguntando-lhe eu como se chamava, respondeu enfaticamente: Eu me chamo o tenente-coronel João Pereira Leite” (FLORENCE, 1977, p. 198).

Diante desse fato, a narrativa segue preconizando que o

¹⁵ FLORENCE, p. 197.

cacique, assim que se viu prisioneiro, confessou que só atacou as pessoas da fazenda que tinham a cor preta, porque eles os consideravam malfeitores e, relata, ainda, que ao ser libertado o cacique e outros indígenas costumavam voltar sempre à fazenda para tomar aguardente e que as mulheres da aldeia se acostumaram facilmente a fazenda, porque na tribo eram escravas, infelizes e agora haviam se tornado cristãs e não mais caboclas.

Sendo assim, o texto de Florence evidencia uma série de questões que são manifestas em praticamente todos os relatos, quais sejam: o relato como sendo um retrato fidedigno do que acontecia, ou seja, sem a menor parcialidade; o Outro, indígena ou negro, como algo que precisava se adaptar as novas regras de uma sociedade construída a partir da chegada do colonizador; a tentativa de apagamento das práticas culturais que não significavam nada para aqueles que aqui chegavam e o testamento de que os que aqui estavam não tinham princípios, condutas e nem organização social; e, a mais perversa de todas as questões: os que estavam aqui, na maioria das vezes, não eram humanos, eram seres de fronteiras, ou seja, meio homem meio monstro, considerados pela simples “divergência em relação à norma” como nos aponta Sérgio Bellei em sua obra *Monstros, Índios e Canibais* (2000).

Considerações finais

Ao longo de toda narrativa contida do diário de Florence (1977) não é exagero declarar que persiste em seu discurso todo um modo de pensar impetrado do início do processo de colonização do Brasil. Há um discurso homogêneo no sentido de legitimar um território ainda muito mais na barbárie e distante da civilização. Mesmo nas descrições feitas às províncias do sudeste a desordem e a falta de hábitos civilizatórios se apresentam como representações de um Brasil não muito distante do descobrimento, mesmo em pleno século XIX.

O cenário esboçado é o de estranhamento, de medo e de

ausência quase que total de sociabilidade; deixando transparecer que o universo que descrevia em seu diário e o emoldurava com seus desenhos parece distante e arredo na forma de pensar, agir e descrever as paisagens e os habitantes brasileiros, sobretudo, os indígenas.

Florence (1977) parece não mergulhar nos lugares que roteirizou e desenhou. O que deixa transparecer ao leitor, em muitas partes da narrativa, é um processo de ausências e renúncias do caminho percorrido e de desconsideração as diferentes culturas demonstradas pelos sujeitos, comunidades indígenas, florestas e rios pelos quais cruzou durante a viagem.

Nesse sentido, ao tentar retratá-los acabou reproduzindo imagens como em um espelho distorcido caracterizado por discursos carregados pela marca da colonização e por desenhos que denotam o exótico, o diferente e, acima de tudo, que reforçam a necessidade de classificar o Outro, apresentando-o, também, através dos desenhos como forma de mostrar não só lugares desconhecidos, mas também o elemento humano distorcido por um olhar estrangeiro.

Podemos, por assim, dizer que o discurso produzido por Florence (1977) ao mesmo tempo em que tenta desconstruir o Outro acaba por ignorar o seu vivido, uma vez que as realidades retratadas em seu diário acabam por negar as práticas existentes na Europa. A lente usada distorce o olhar sobre o Outro e sobre si mesmo ao fantasiar, de certa forma, a cultura do colonizador que é muito mais uma representação discursiva do que uma realidade cultural vivenciada, talvez, por isso, tenha se detido em relatar os costumes considerados devassos, sobretudo, de mulheres, por exemplo, sem de forma consciente ou não, traçar considerações da submissão feminina praticada na Europa do século XIX cujo cenário ainda era desolador às mulheres, pois não tinham direitos políticos e sofriam perseguições por parte da Igreja na condição de pecadora.

Assim, o diário produzido por Florence (1977) expõe discursos que precisam ser analisados por lentes que possam expandir os debates para além das fronteiras culturais e situá-los nas estruturas de poder.

Referências

- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- BELLEI, Sérgio Luiz Prado. **Monstros, Índios e Canibais: ensaios de crítica literária e cultural**. Florianópolis: Insular, 2000.
- CUNHA, Maria Teresa. Territórios Abertos para a História. In: PISKY, Carla Bassanezi; DE LUCA, Tania Regina (orgs). **O Historiador e suas Fontes**. São Paulo: Contexto, 2012.
- FERREIRA, Antonio Celso. Literatura: a fonte fecunda. In: PINSKY, Carla Bassanezi; LUCA, Tânia Regina de. **O Historiador e suas Fontes**. São Paulo: Contexto, 2009.
- FLORENCE, Hercules. **Viagem Fluvial do Tietê ao Amazonas de 1825 a 1829**. São Paulo: Cultrix, 1977.
- RIBEIRO, Roberto Carlos. Literatura de viagem e historiografia literária brasileira. In: **Revista Letras & Letras. Uberlândia** - jan./jun. 2007. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/letraseletras/article/view/25280>. Acesso em: 21 abr 2016.
- ROSSATO, Luciana. **A Lupa e o Diário: história natural, viagens científicas e relatos sobre a Capitania de Santa Catarina (1763-1822)**. Itajaí: Universidade do Vale do Itajaí, 2007.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs). **Epistemologias do Sul**. São Paulo. Cortez, 2010.
- SAID, Edward. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo. Companhia das Letras, 2007.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o Subalterno Falar?**. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

Terras e rios que sangram: exploração e barbárie no ciclo da borracha

Hélio Rodrigues da Rocha

Treachery on the part of the indian it is always necessary to guard against - in the Rubber Belt because of the treatment they received in the past.

[È preciso se precaver contra a traição do índio, por causa do tratamento que eles tiveram no passado, no Cinturão da Borracha].

Thomas Whiffen - *The north-west Amazons*

Proponho uma reflexão sobre os discursos de Roger Casement, Walter Hardenburg e seus interlocutores a partir do relato-testemunho *O paraíso do diabo* (2016). A meu ver, tais discursos,

observados sob a perspectiva dos estudos pós-coloniais, refletem uma política de cunho colonialista na América do Sul, uma vez que representam os vários povos nativos como incapazes de autogoverno, pois “vivem sem autoridade civil ou religiosa”¹ e possuem caráter duvidoso.

Reginald Enock, prefaciador da primeira edição de *O paraíso do diabo*, afirma que “Negar é o primeiro recurso do latino-americano e de sua política. É um traço “oriental” que possuem: a obsessão curiosa de que a negação eficiente e sustentada é igual à verdade, não importa o que mostre as condições reais”². É sob esse viés de pensamento que o discurso dos dois estrangeiros – Roger Casement e Walter Hardenburg – e os relatos de seus interlocutores, sejam eles barbadianos, colombianos, peruanos, ingleses ou brasileiros – se enveredam por um “colonialismo humanitário” e, apesar das narrativas testemunhais espalhadas no relato de Hardenburg em relação aos massacres contra nativos da Amazônia, pode-se entrever aí uma política de superioridade entre essas culturas em contato.

Tanto Roger Casement quanto Walter Hardenburg escreveram para dar visibilidade às atrocidades que estavam acontecendo, na época, numa região distante dos grandes centros “civilizados”. Assim, escreveram para denunciar; para tirar das garras do colonialismo, os indígenas escravizados na extração do leite e produção de borracha. Isso não se pode negar.

Entretanto, como amazônidas, mas não somente por isso, creio que se deva questionar algumas ‘posições discursivas’ desses autores/narradores em relação ao protecionismo do nativo, que é apresentado como “criança crescida” e, portanto, apesar de não ser esse o objetivo da investigação desses dois viajantes, necessita de cuidado e educação por nações vistas como mais humanas e civilizadas.

¹ HARDENBURG. *O paraíso do diabo*, 2016, p. 16.

² HARDENBURG, p. 22.

Para Hardenburg, “o índio da Amazônia é, por natureza, dócil e obediente. Sua fraqueza de caráter e docilidade de temperamento não são páreo para a capacidade de dominar daqueles que têm sangue europeu nas veias”³, necessitando, portanto, da intervenção de um “país civilizado”, a Inglaterra (na opinião de Hardenburg) ou a Alemanha (na visão de Casement).

De acordo com Valcárcel, em *El proceso del Putumayo y sus secretos inauditos*, “Os fatos que determinaram a intervenção da Inglaterra, quando as denúncias contra a Peruvian Amazon Company se tornaram públicas, foram o caráter britânico da empresa, por meio de sua constituição, do capital e diretores e a presença de cidadãos dessa nacionalidade, no caso, os súditos barbadianos”⁴. Desta afirmativa, deduz-se que Roger Casement não fora enviado ao Putumayo, em 1910, para investigar crimes cometidos especialmente contra os nativos dessa região amazônica, ou seja, os huitoto, os muinane, os bora, os recigaró, etc., apesar do cônsul britânico ter feito a denúncia em seu relatório.

Na verdade, foi a partir das denúncias do jornalista peruano Benjamin Saldaña Rocca, publicadas, principalmente, em dois periódicos do Peru, “La Felpa” e “La Sanción”, que os crimes do Putumayo começaram a ser conhecidos tanto no Peru quanto em outras regiões. De acordo com Fernando Nájjar, no artigo “Benjamín Saldaña en el recuerdo”, publicado no *Diário de IQT* (online),

Las acusaciones de la Felpa y La Sanción y la propia denuncia formal de Saldaña del 9 de agosto de 1907 ante el Juez del Crimen de la novíssima Corte Superior de Justicia, que a meses de establecerse em Iquitos estaba ya plagada de funcionarios corruptos, obligaron AL gobierno peruano, presionado por la opinión pbica internacional, investigar formalmente los escândalos del Putumayo⁵.

³ HARDENBURG, p. 180.

⁴ VALCÁRCEL. *El proceso del Putumayo y sus secretos inauditos*, 2004, p. 51.

⁵ Disponível em: <https://goo.gl/QF3Y37>.

De fato, foi a partir dessas denúncias desses periódicos iquitenses divulgadas por Hardenburg, em seu relato-testemunho, que a Coroa Britânica decidiu enviar um de seus diplomatas – Roger Casement – para investigar esses supostos crimes cometidos contra seus súditos, os barbadianos. Foi o próprio viajante norte-americano, Walter Hardenburg, que pediu socorro à Inglaterra, ao bradar:

Povo da Inglaterra! Pessoas justas e generosas, sempre as sentinelas avançadas do cristianismo e da civilização! Levai em consideração esses horrores! Ponham-se no lugar das vítimas e libertem esses poucos índios remanescentes da escravidão cruel e exijam punição aos autores dos crimes!⁶.

As denúncias na imprensa internacional feitas por Hardenburg, após um período de busca de dados sobre os crimes da empresa de Julio César Arana, apresentaram a região da bacia do rio Putumayo - à época um território em conflito entre países andinos por questões de limites e onde a presença governamental era quase nula - como um “paraíso do diabo”. Essas notícias provocaram a intervenção da Grã-Bretanha, Peru, Colômbia e os diretores da própria Peruvian Amazon Company que, declarando-se desconhecadora dos atos criminosos praticados por seus agentes e capatazes, também enviou uma comissão para investigar as denúncias das atrocidades.

A região dominada por esse “sindicato do crime”, a Peruvian Amazon Company, que tinha Julio César Arana como maior acionista, havia sido dividida em duas grandes sedes da borracha, La Chorrera e El Elcanto que, por sua vez, dividiam-se em diversas outras localidades para a entrega do produto gomífero, especialmente pelos indígenas escravizados por funcionários e empregados da empresa.

À primeira sede, de acordo com Valcárcel (2004), pertenciam as estações Sur, Oriente, Unión, Atenas, Santa Catalina,

⁶ HARDENBURG, p. 144.

Último Retiro, Porvenir, Abisinia, San Victor, Matanzas, Entre Rios, Sabana, Santa Julia, Morelia e Pamá. À segunda, pertenciam Esperanza, La Sombra, La Índia, San Antonio, Sevilla, Barcelona, Argelia, La Sofia e La Florida. Os chefes das duas sedes eram, respectivamente, Victor Macedo e Miguel Loyaza; cada localidade, denominada *estação*, estava sob a responsabilidade de um chefe, que se encarregava da organização das expedições punitivas aos nativos que fugiam; que também ordenava as *correrias*, os flagelos, as mutilações, os assassinatos e, de modo geral, a instauração da violência como forma de controle da região.

Sobre essas atrocidades, há pelo menos dois textos fundamentais que testemunham esses crimes. Um deles é o relato de Hardenburg (já mencionado) e o outro é *Blue Book*, de Roger Casement, traduzido para o espanhol por Luisa Elvira Belaunde com o título *El Libro Azul* (2011). De modo geral, ambos tomam partido pela situação de escravidão em que se encontravam os indígenas e demais indivíduos (peruanos, colombianos e brasileiros) da região.

Assim, os nativos, em especial, são apresentados a partir de uma perspectiva protecionista, o que significa dizer, como “crianças crescidas” que precisavam da proteção de seres mais “evoluídos”. Sobre essa situação protecionista, Hardenburg assevera:

Os pobres índios, apesar da ‘civilização’ diabólica dos peruanos, nunca foram ensinados a ler ou escrever, não têm amigos para protegê-los e, não obstante seus treze anos de contato com essa ‘empresa civilizadora’ de Arana, nunca ouviram falar da existência de Deus, e suas mentes estão cauterizadas e entorpecidas pelos longos anos de atrocidades nas mãos desses monstros. Os índios são pagãos, mas são humanos, assim como nós somos; eles têm almas; têm afeições e amor e valorizam seus entes queridos, tal como amamos os nossos; eles são nossos irmãos. E se eles são pagãos, selvagens e ignorantes, de quem é a culpa? É culpa desses demônios, que durante anos se aproveitaram de sua ignorância e impotência, explorando sua mansidão

e humildade, e aprisionando-lhes em cadeias de ferro da escravidão chocante em que estão agora detidos. E quando vemos que são ignorantes e impotentes e não podem protestar contra seu terrível destino, não é o nosso dever, por isso mesmo, defendê-los da forma mais enérgica?⁷

Deveriam, os nativos, abandonar sua cultura e sujeitar-se à cultura estadunidense? É o que sugere a afirmativa de Hardenburg. Como poderiam, os nativos, assemelhar-se a esses outros humanos portadores da “cultura” e da “civilização” ocidentais? Por acaso, devia o nativo abandonar tudo que lhe constituía enquanto etnia e tornar-se ainda mais vulnerável aos modos dos brancos? Apesar da posição humanitária de Hardenburg e de haver estabelecido um precedente na luta pela abolição da escravidão indígena, seu discurso é salpicado com pequenas fórmulas retóricas, cujo significado inclui uma posição colonizadora indisfarçável. Devemos nos perguntar: O nativo da Amazônia deve ser um ser humano à imagem do homem branco? Sem dúvida, muitos antropólogos, etnólogos, historiadores e outros estudiosos o representam como sujeito expoliado, minimizado, aculturado e subalterno. O dano maior, no entanto, é que seu estágio ético-cognitivo não é o de um adulto, afirmam muitos estudiosos. Portanto, o nativo é uma criatura que deve, para viver e desenvolver-se culturalmente, abraçar a civilização ocidental, ou seja, optar por uma vida adulta que resulta na perda de sua cultura, de sua religião, de sua língua, e de tudo que o constitui como nativo da América do Sul.

Desse modo, esses discursos protecionistas revelam a face de uma ‘prática discursiva’ silenciadora que, investida de um ato altruísta, diminui e até mesmo anula a cultura do nativo. Sob esse prisma silenciador, a submissão dos nativos à cultura do outro se faz necessária, porque, para esses viajantes colonialistas, é melhor que o nativo se submeta ao branco porque isso evitaria o estupro, a tortura, a escravidão, o genocídio. Entretanto, essa morte,

⁷ HARDENBURG, p. 135.

mesmo que simbólica, a médio ou longo prazo, pode ser muito mais perniciosa do que os efeitos imediatos de atos de barbárie contra esses mesmos povos.

Desde a época da conquista, um dos principais setores que luta pela proteção dos povos nativos é o religioso. De uma forma sutil, mas muitas vezes violenta, esses missionários catequizam os indígenas a partir da fundação de missões (católicas ou protestantes), que são, nessa política colonial, sempre necessárias, mas abusivas. As práticas indígenas religiosas, para esses 'homens de preto', e para a ideologia dominante, são ritos supersticiosos, pagãos, abomináveis e práticas bárbaras que devem ser aboli, das.

Sobre essas práticas religiosas, Hardenburg, enquanto estava na aldeia dos Huitoto, teve a oportunidade para registrar, além de várias palavras e expressões da língua dessa etnia, também sobre a prática religiosa dos nativos. Afirma Hardenburg que:

A religião dos Huitoto é uma mistura confusa de várias crenças. Assim, adoram o sol, a lua e ao mesmo tempo acreditam na existência de um Ser Superior chamado Usiñamu e num potentado inferior chamado Taifeño, que acreditam ser o espírito do mal. Também parecem acreditar em uma vida futura para ser gasta em terras de boas caças, etc. Mas esses pensamentos são vagos e confusos e se misturaram com as superstições mais ridículas. No tempo em que os colombianos estavam nesse distrito, costumavam trazer sacerdotes de Pasto e Mocoa para converterem os Huitoto e conduzi-los à civilização e ao cristianismo. Agora que a *Peruvian Amazon Company* monopolizou a região, os sacerdotes foram expulsos e tudo em relação à instrução e ao esclarecimento dos miseráveis aborígenes é feito à distância e cuidadosamente⁸.

Como é possível notar, a posição assumida por esse engenheiro norte-americano, enquanto interpreta a cultura religio-

⁸ HARDENBURG, pp. 111-112.

sa dos Huitoto, é de completa negação. Ao todo, essas práticas e crenças não passam de “ridículas superstições”, na visão míope de Hardenburg. Entretanto, lembra o viajante, no tempo em que os colombianos estavam naquela região, “costumavam trazer sacerdotes de Pasto e Mocoa para converterem os Huitoto e conduzi-los à civilização e ao cristianismo”.

Sobre essa visão preconceituosa do colonizador, Frantz Fanon, filósofo e crítico do processo colonial, afirma em *Os condenados da terra*, que “Os costumes do colonizado, suas tradições, seus mitos, principalmente seus mitos, são a própria marca dessa indigência, dessa depravação constitucional. É por isso que é preciso situar no mesmo plano o DDT que destrói os parasitas, vetores de doença, e a religião cristã, que combate no germe as heresias, os instintos, o mal”⁹.

Outro crítico do colonialismo, Aimé Cesáire, afirma em seu opúsculo *Discurso sobre o colonialismo*, que a colonização é uma “testa de ponte numa civilização da barbárie donde, pode, em qualquer momento, desembocar a negação pura e simples da civilização”¹⁰.

Essas práticas coloniais sempre foram e são de violência, seja física ou psicológica, tanto para o colonizador quanto para o colonizado. Porque, como muitos críticos do colonialismo esclarecem, o processo colonial embrutece; “a colonização”, afirma Cesáire, “desumaniza, mesmo o homem mais civilizado”¹¹. Isso se pode verificar numa declaração voluntária, assinada por Carlos Soplín, inclusa em *O paraíso do diabo* (2016), em resposta ao pedido do editor do jornal “La Sanción”, Benjamin Saldaña Rocca.

Señor Benjamin Saldaña Rocca, pelos artigos publicados em seu jornal digno, *La sanción*, entendo que você aceita as declarações voluntárias daqueles

⁹ FANON. *Os condenados da Terra*, 2005, p. 58.

¹⁰ CESAIRE, *Discursos sobre o colonialismo*, 1977, p. 21.

¹¹ CESAIRE, p. 21.

que, como eu, testemunharam alguns dos crimes horríveis cometidos no Putumayo pelos bandidos de Arana. Vou agora relacionar o que vi e o que eles fazem lá. Durante um ano e quinze dias que fiquei em El Encanto, na estação de Macedo – Monte Rico e em Esmeralda, estação de Artemio Muñoz – vi os índios serem açoitados de forma atroz, geralmente os deixando mortos ou quase isso. O carrasco em Monte Rico era Belisario Suárez, o segundo chefe; nos dois meses e meio que eu estava a seu serviço, vi mais de trezentos índios serem açoitados, cada um recebendo de 20 a 150 ou 200 chicotadas, este último número de chicotadas é dado quando querem matá-lo. Outros índios recebem cem ou mais chicotadas e, em seguida, são jogados na mata para morrer ali, cheio de vermes, porque até mesmo os seus próprios companheiros fogem deles horrorizados. Nessa estação, todos os funcionários são obrigados a fazer as flagelações: entre eles, estavam Andrés Guerra, Gonzalez e outros que não me lembro agora, mas vou citar mais tarde¹².

Carlos Soplín é um dos muitos interlocutores de Hardenburg. Tendo trabalhado durante um ano e quinze dias na estação de El Encanto, sob a chefia de Victor Macedo, testemunhou, de acordo com sua carta datada do dia 28 de setembro de 1908, crimes horríveis cometidos por empregados da empresa de Julio César Arana. Essas práticas atroz foram confirmadas por Roger Casement quando de suas investigações *in loco*. Casement, tanto viu indígenas com as cicatrizes, a terrível ‘marca de Arana’, quanto ouviu as declarações, ou seja, confissões, feitas pelos barbadianos e outros funcionários da empresa de Arana. “Houve, além disso”, escreve Casement, “evidência vista por nossos próprios olhos e sentidos, porque os índios em quase toda parte davam provas de ser flagelados, em muitos casos, de ser brutalmente açoitados, e as marcas de chicote não se limitavam aos homens nem aos adultos”¹³.

¹² HARDENBURG, pp. 153-154.

¹³ HARDENBURG, p. 176.

Ainda sobre essas declarações do contato dos barbadianos com os nativos e de suas funções, Casement afirma:

As declarações feitas pelos barbadianos e que não podiam ser discutidas no local, deixou isso bem claro. Muitos, na verdade todos, tinham estado por vários anos em contato mais próximo com os índios, e suas funções, como afirmaram, consistia principalmente em obrigar os índios a trabalharem na produção de borracha para benefício do homem branco e satisfazer seus muitos desejos. Seria tedioso apresentar todas as declarações feitas por todas essas testemunhas britânicas, e o que temos é suficiente para dizer que não deixaram nenhuma dúvida, nem a mim nem à comissão enviada pela *Peruvian Amazon Company*, que o método usado para exigir borracha dos índios é arbitrário, ilegal e, em muitos casos, cruel ao extremo, e a causa direta de muito do despovoamento. (HARDENBURG, 2016, p. 183).

As evidências dos crimes contra os nativos são evidentes, pois Roger declara ter visto as cicatrizes nas nádegas e pernas de muitos indígenas deixadas pelo chicote. Soube também que Dyal, um barbadiano, tinha sido preso no cepo na estação Último Retiro, que era administrada por Nórman Rodriguez. Citemos o trecho do relatório de Casement:

Os barbadianos se queixaram que frequentemente tinham sofrido maus-tratos nas mãos de agentes da empresa, cujos nomes me foram citados em vários casos, e muitos ainda trabalhavam no Putumayo a serviço da empresa quando de minha visita. Na investigação *in loco*, descobri que mais de uma vez esses funcionários britânicos tinham sido submetidos aos maus-tratos criminosos. Esses homens tinham sido torturados e presos por contravenções, ou por se recusarem a maltratar os índios, sob as ordens de Normand, Rodríguez, Sánchez e outros chefes das estações. Normand e outros tentaram suborná-los para que mentissem ou ocultassem os fatos no depoimento perante o cônsul¹⁴.

¹⁴ HARDENBURG, pp. 183-184.

Além de Dyall, Edward Crichlow, um carpinteiro barba-diano, também tinha sido vítima da empresa, pois aprisionado num desses cepos que ele mesmo construía. Casement esclarece que

Em maio de 1908, Crichlow teve uma disputa com um dos funcionários da companhia chamado Pedro Torres. A discussão não tinha importância, mas Torres era branco e Crichlow era negro. O carpinteiro apelou ao seu chefe, e imediatamente Rodríguez tomou o partido de seu compatriota peruano. Deu uma coronhada na cabeça de Crichlow com um revólver e chamou outros empregados brancos para prendê-lo. Crichlow tentou se defender com um pedaço de pau, mas foi dominado e suas mãos foram amarradas nas costas. Foi espancado por muitos deles e colocado no cepo para passar a noite. Quando liberado no dia seguinte por alguns instantes por um motivo óbvio, ficou acorrentado pelo pescoço com a ponta da corrente na mão de um guarda. No mesmo dia, com as mãos amarradas e uma corrente no pescoço, foi enviado sob guarda para a estação vizinha de La Sabana, com a marcha de um dia inteiro. Na época, o chefe dessa estação era um tal Velarde e quando de minha visita ele era o chefe da estação de Occidente. Velarde colocou Crichlow no cepo com as pernas a cerca de cinco buracos uma da outra, numa posição quase insuportável, e ele permaneceu assim durante toda a noite. No dia seguinte, um Señor Alcorta, empregado numa estação vizinha, que estava visitando La Sabana, intercedeu a seu favor e ele foi liberado do cepo, mas foi enviado para La Chorrera como prisioneiro. Ali foi novamente confinado no cepo pelo sub-agente, Señor Delgado, e finalmente foi liberado através da intervenção amigável do capitão do porto de Iquitos, que fazia uma visita ao Putumayo no momento¹⁵.

Foi a partir de todas essas denúncias de espancamentos, prisões, maus-tratos e da política de barbárie do Putumayo, que Casement, “a contragosto, tinha de introduzir a realidade”, pontua

¹⁵ HARDENBURG, p. 184.

Michael Taussig em seu livro *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem*. De acordo com este autor, “foi isso que criou as contradições no relatório oficial, onde boa parte do bom senso tinha de tornar-se dependente da racionalidade do mercado a fim de produzir o seguinte tipo de argumento: no Putumayo a borracha não era escassa, mas sim a mão-de-obra”¹⁶.

Assim é que, enquanto o cônsul-britânico acompanhou os nativos numa jornada pela mata para fazer a entrega da produção gomífera nas sedes da empresa, refletiu sobre essas atitudes violentas e imaginou que, “Se as tribos do Putumayo estivessem sob o domínio de homens de bem poder-se-ia ter bons homens e mulheres, trabalhadores úteis e inteligentes sob uma administração honesta”¹⁷.

Essa observação de Casement, a meu ver, é infeliz, porque demonstra a crença na superioridade do homem branco, “homens de bem”, que se encarregariam do destino desses “infelizes” e os transformariam em “bons trabalhadores”. Entretanto, esclarece o cônsul, “Treinados para serem assassinos, com os piores exemplos, os homens foram levados à imitação, com luxúria, ganância e crueldade, apesar das súplicas das vítimas”¹⁸.

Ao término de suas reflexões, Casement se convencia de que “esse estado de espírito do índio remanescente logo desapareceria”. E, portanto, acreditava que os indígenas que haviam sobrado, morreriam em breve. Assim, em conversa com “Um peruano que falava inglês, tendo morado alguns anos na Inglaterra, confessei-me isso dois dias antes de eu sair de La Chorrera. Disse a esse peruano que sob o regime atual, eu temia que toda a população indígena desaparecesse em dez anos, ao que ele retrucou: ‘Dou seis anos e não dez’”¹⁹.

¹⁶ TAUSSIG, *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem*, 1993, p. 67.

¹⁷ HARDENBURG, p. 205.

¹⁸ HARDENBURG, p. 205.

¹⁹ HARDENBURG, P. 205.

Roger Casement informa ainda em seu relatório que “ao longo da maior parte dos rios da região amazônica, onde o comércio da borracha floresce, o sistema que prevalece não é tolerado em comunidades civilizadas”²⁰. Assim, o cônsul-britânico estabelece sua posição como cidadão de uma sociedade civilizada em detrimento de um mundo incivilizado, mas à espera da sua benevolência e ajuda.

Que tipo de compreensão, de escrita e de reflexão poderia subverter essas imputações aos latino-americanos? Taussig acredita que “oferecer explicações padronizadas e racionais em relação à tortura em geral, nesta ou naquela situação específica, é igualmente desprovido de sentido”²¹. Transformar os nativos em homens que produzam os bens do capitalismo é uma postura ideológica desrespeitosa para com esse ser ‘diferente’. Em situações práticas, como devemos nos referir à diferença ou à diversidade?

A viagem investigativa do cônsul-britânico, Roger Casement, serviu para constatar as denúncias feitas tanto pelo jornalista peruano Benjamin Saldaña Rocca, mas principalmente pelo norte-americano Walter Hardenburg, porque os barbadianos, de acordo com Collier, em seu livro *The river that God forgot*, “confirmed in more than one particular that testimony”²².

Apesar de não ter sido o objetivo deste texto apresentar atos atrozos apresentados por Hardenburg em *O paraíso do diabo*, nem as confissões dos barbadianos apresentadas por Roger Casement em seu relatório, foi impossível deixar de fora essa questão. Afinal de contas elas são o pano de fundo dessas representações macabras da região do Putumayo. Evidentemente, essas narrativas permeiam nosso imaginário e contribuem, sobremaneira, com nossa forma de ver a região. Na opinião de Albuquerque Junior,

Muitas das coisas que pensamos, a maneira que imaginamos, vemos e dizemos certos povos e nações,

²⁰ HARDENBURG, p. 205.

²¹ TAUSSIG, 1993, p. 31.

²² COLLIER. *The river that God forgot*, 1968, p. 227.

foram produto de todo um processo histórico marcado pela colonização, pela produção de sentido para o outro a partir de uma metrópole hegemônica, não apenas econômica e politicamente falando, mas inclusive que detinha o monopólio sobre a escrita e sobre o poder de produzir sentido, de escrever e falar sobre o outro. Muitos de nossos conceitos e preconceitos foram produzidos pelos colonizadores europeus, por isso é importante revisá-los e criticá-los²³.

Em 1908, Thomas Whiffen também viajou pelo Putumayo e seus afluentes e escreveu o relato *The north-west Amazons: notes of some months spent among cannibal tribes* (*No noroeste do Amazonas: notas de alguns meses gastos entre as tribos canibais do Alto Solimões*), que foi publicado em Londres em 1915. Esse militar inglês afirma que “através dos bons serviços do Consulado Britânico, partiu de Iquitos pelo rio principal, o Amazonas, e o Içá ou Putumayo, para *El Encanto*, na boca do Caraparaná, aonde cheguei a meados de agosto. É a partir desse ponto que os meus registros sobre os modos e os costumes dos índios realmente começam²⁴”. O incrível é que não haja registros de maus-tratos contra os indígenas em seu livro. E, de acordo com ele, contratou John Brown, o barbadiano que é citado no relato de Roger Casement e em outras obras sobre essa questão²⁵.

Assim, “dessa feita”, narra Whiffen, “eu tinha comigo, John Brown, um negro de Barbados. Ele tinha trabalhado para uma *Companhia de Borracha* por cerca de três anos, no distrito de Içá, e o contratei como meu empregado pessoal em Iquitos. Ele tinha “casado” com uma mulher Huitoto, há cerca de dois anos, e através desse arranjo eu podia obter muitas informações valiosas. Essas informações valiosas às quais se refere o autor não estão esclarecidas em seu relato de viagem. Entretanto, o leitor que conhece os relatos de Hardenburg e Casement se pergunta por que não há registro das

²³ ALBUQUERQUE JR. *Preconceito contra a origem geográfica e de lugar*, 2012, p. 26.

²⁴ WHIFFEN. *The North-West Amazons*, 1915, p. 03. Todas as traduções do inglês para o português foram feitas pelo autor deste texto.

²⁵ HARDENBURG, p. 214.

atrocidades do Putumayo se ele perambulou pela região e, de acordo com o relatório de Casement, um barbadiano chamado

Sealey afirma que havia relatado essas coisas [crimes] a seu patrício, John Brown, que quando chegou a La Chorrera tornara-se servo do capitão Whiffen, um oficial inglês que tinha chegado lá. Esperava que o capitão Whiffen, sabendo desses crimes, fizesse alguma coisa e assim contou a John Brown. Sealey afirma que Chase estava com ele na expedição²⁶.

Nesse sentido, os crimes estavam acontecendo na região quando da viagem de Whiffen. Entretanto, pode-se deduzir que Whiffen optou por não apresentar, em seus registros, nada que pudesse comprometer sua segurança, pois sabia que Eugene Robuchon, um explorador francês, havia desaparecido há alguns anos e em circunstâncias obscuras. Logo no início da narrativa de Whiffen tem-se alguns dados sobre a busca feita por ele sobre o fim que tinha levado Robuchon. Todavia, não há nada sobre os crimes no Cinturão da Borracha, como é chamada a região por esse viajante inglês.

Sobre a ajuda que Jhon Brown, o barbadiano, prestou a Whiffen, pode-se ler ainda o seguinte: Na verdade, ele foi de grande valor ao longo de toda a expedição, e foi mais leal e mais devotado do que um viajante - com alguma experiência colhidas de um garoto africano em suas assombrações nativas - tinha motivos para esperar de qualquer empregado negro.

Sobre a ajuda de alguns *racionales*, ou índios semi-civilizados, no olhar do viajante, tem-se a narrativa: “No dia 18 de agosto partimos para o Igaraparaná, depois de ter conseguido oito índios carregadores, dois mestiços, e oito “*racionales*”, ou índios semi-civilizados, armados com rifles, juntamente com três mulheres indígenas, esposas de três dos *racionales*.”

²⁶ HARDENBURG, p. 214.

É necessário esclarecer que esses *racionales*, de acordo com explicações de Hardenburg, são indígenas que trabalhavam como intérpretes e guias para a empresa de Julio Cesar Arana. Era com a ajuda dos *racionales* que as expedições punitivas, na verdade expedições de perseguição, massacres e aprisionamento de índios, conhecidas como correrias, aconteciam na região. Whiffen esclarece que “consegui esses índios armados - da *correia* de borracha - através dos seus patrões. Diz o Whiffwb que os seringalistas treinavam índios jovens para usá-los como batedores e para obter borracha das tribos hostis àquelas a que os rapazes pertenciam. Talvez essa prática fosse necessária, acredita e professa Whiffen, para evitar a conspiração.

Para finalizar, como os textos literários de Roger Casement e Walter Hardenburg configuram-se como resultados de testemunhos e reflexões, gostaria de lembrar, a partir de um texto de Shoshana Felman, professora de Literatura Comparada na Universidade de Yale, EUA, que “o testemunho é fornecido e pedido, quando os fatos sobre os quais a justiça deve pronunciar seu veredito não estão claros, quando há dúvida sobre a precisão histórica e quando tanto a verdade como os elementos de evidência que a suporta são postos em questão”²⁷.

Diante do que fora apresentado neste texto, acredito que *O Paraíso do diabo* seja uma fonte testemunhal do processo histórico da Amazônia, tanto daquele momento de terror, quanto do momento contemporâneo, se levarmos em conta que se luta não somente por sua preservação ambiental, mas também pelos direitos dos nativos.

Para além dessa barbárie e escravidão a qual foram e ainda são, em muitos casos, submetidos os nativos, essa obra nos alerta também sobre a política externa tanto dos Estados Unidos quanto da Europa em relação à ocupação “informal” dessa região por esses

²⁷ NETROVSKI; SELIGMAN-SILVA. *Catástrofe e representação*, 2000, p. 18.

“impérios”. Afinal de conta, o que querem essas empresas estrangeiras em nosso território?

Penso que seja preciso revisitar esses relatos de viagem, essas representações da Amazônia que, de certo modo, apontam para nossas fragilidades, nosso caráter e modos de vida como inferiores em relação aos modos ocidentais. É dever das academias amazônicas, principalmente, traduzir esses relatos e estudar esses discursos que, na maioria das vezes, constroem uma imagem negativa da região. Como exemplo desse olhar destrutivo, podemos citar o filme de Eli Roth, intitulado, sarcasticamente, de *The Green Inferno*.

Arthur Netrovski e Seligman-Silva, afirmam que “Cada um de nós sobrevive como pode a uma dose diária de exposição traumática, na tela da televisão ou no sinal de trânsito”²⁸. Representar, portanto, o irrepresentável, como diz Lyotard, deve ser a questão. Afinal de contas, foi preciso que os crimes do Putumayo fossem representados e apresentados ao mundo por esses viajantes para que se pudesse exigir justiça aos nativos e a punição, mesmo que quase nula, aos criminosos. Também para que fossem organizados congressos, seminários e colóquios com o intuito de se discutir essas relações sempre assimétricas entre os povos, em especial, os da América do Sul.

Referencias

ALBUQUERQUE JR, Durval Muniz. **Preconceito contra a origem geográfica e de lugar: as fronteiras da discórdia**. São Paulo: Cortez, 2012.

CASEMENT, Roger. **El Libro Azul. Informes de Roger Casement y otras cartas sobre las atrocidades en el Putumayo**. Tradução para o espanhol de Luisa Elvira Belaunde. Lima. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. 2011. Disponível em: <https://goo.gl/E1DQrG>.

CASTRO, Carlos Rey de, CORREA, Carlos Larraburre y, ZUMAETA, Pablo e ARANA, Julio César. **La defensa de los caucheros**. Iquitos: CETA,

²⁸ NETROVSKI; SELIGMAN-SILVA, p. 18.

2005.

CESAIRE, Aimee. **Discursos sobre o colonialismo**, Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora. 1977

COLLIER, Richard. **The river that God forgot: the story of the Amazon Rubber Boom**. New York: E. P. Dutton & Co., Inc. 1968.

FANON, Frantz. “Sobre a violência”. In: **Os condenados da Terra**. Trad. Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Editora da UFRJ, 2005.

HARDENBURG, Walter. **O paraíso do diabo: relato e testemunho das atrocidades do colonialismo na Amazônia**. Trad. Hélio Rocha. São Carlos: Editora Scienza, 2016.

NETROVSKI, Arthur e SELIGMAN-SILVA, Márcio. **Catástrofe e representação: ensaios**. São Paulo: Escuta, 2000.

TAUSSIG, Michael. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura**. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

VALCÁRCEL, Carlos A. **El proceso del Putumayo y sus secretos inauditos**. Iquitos: CETA, 2004.

WHIFFEN, Thomas. **The North-West Amazons: notes of some months among cannibal tribes**. Londres: Constable and Company Ltd, 1915.

Conflitos no “Éden”: entre os sagrados

Pabla Alexandre Pinheiro da Silva¹

*Tenham sempre um lugar Sagrado.
Um canto Sagrado
abre uma porta para o Céu,
e o Céu penetra...
(Paulo Coelho)*

Nas margens do Rio Croa, no município de Cruzeiro do Sul (Acre), vivem em média mais de 50 famílias ribeirinhas. A maioria dessas famílias ainda possuem resquícios culturais oriundos dos seringais amazônicos. A caça, a pesca e a agricultura familiar fazem parte do cotidiano dessas famílias. São identidades que se encontram e se interagem, são práticas sociais que tingem esse espaço com tons diversos e cheios de fios que se entrelaçam, formando um cenário cultural de múltiplas percepções.

¹ Mestra em Linguagem e Identidade pela Universidade Federal do Acre – UFAC.

As pessoas que vivem nos recantos desse rio trazem consigo a percepção do “sagrado”. Elas construíram signos e simbologias que expressam suas identidades. A floresta (seres e plantas) e o rio compõem essas construções. São teias de um emaranhado cultural que permitem entender/aceitar o seu local de morada. Os ribeirinhos do Croa acreditam na força da floresta e do rio, eles os respeitam e os referenciam.

A percepção do sagrado pode ser vista nas práticas xamânicas ou no ritual do Daime. Nas danças, nas rezas e cantorias, ou, pode ser presenciada nos cultos da igreja Adventista. A busca pelo “sagrado” faz parte das vivências dessas pessoas que moram no Rio Croa e, são práticas que nos apresentam a diversidade de uma região que ainda tem muito a nos revelar. É a busca do “sagrado” nos recônditos amazônicos.

As Práticas de Xamanismo – O ritual *Ayahuasca*²

O ritual *Ayahuasca* surgiu como uma prática entre algumas populações indígenas amazônicas. Ele pode ser encontrado em países como a Venezuela, Colômbia, Peru, Equador, Bolívia e Brasil. É um ritual xamânico onde o pajé/xamã ao tomar o chá, entra no mundo espiritual. As cantorias e o rapé ajudam o pajé a fazer essa passagem para o mundo dos espíritos. Durante esse transe, ele pode curar os pacientes, fazer adivinhações ou falar com os espíritos. Esse chá “recebe denominações variadas conforme as etnias, por toda a Amazônia, tanto do lado brasileiro como do lado da América espanhola. O nome mais conhecido é Uasca”³.

Os rituais entre os indígenas acreanos possuem algumas similaridades, e suas práticas estão quase sempre voltadas para a cura. Os Araras ou Shawãdawa, “costumam praticar o ritual do ma-

² Artigo derivado da minha dissertação de mestrado defendida no PPGLI/UFAC em 2016. Ver: Silva (2016).

³ ALMEIDA; SOUZA (Orgs). **Mestre Antônio Geraldo e o Santo Daime**, 2008, p. 14. Para maior aprofundamento do assunto ver: ARAÚJO; LABATE (orgs.), **O uso ritual da ayahuasca**, 2004.

riri, dança indígena comum entre os grupos Pano”⁴. Para essa tribo, o chá “[...] era utilizado, sobretudo, pelos pajés nas sessões de cura – quando este buscava, sob o efeito da bebida, as razões dos males do paciente para assim trazer-lhe a cura”⁵.

Os Jaminawas utilizam o *shori/auahuasca* em seus rituais de cura. Além de tomar o chá, eles “costumam aplicar o bagaço do cipó sob as partes doentes do corpo”⁶. Os Katukinas também tomam o cipó. Para os Ashaninka, o “Kamarâpi, o cipó, é filha de Pawa, o sol criador”⁷.

Além do uso do cipó para a cura das doenças, os indígenas acreanos possuem algumas curiosidades, pois muitos acreditam que existam animais protetores para o cipó. Para os Kaxinawá, “o dono do cipó é o sapo kampu. A jiboia-branca também é ligada ao cipó e ao aprendizado da cura e dos cantos”⁸. Para os Katukinas, o cipó, chamado de *oni* é “associado às grandes cobras”⁹. E para os Ashaninka, os pássaros japós (*Psarocolius* spp., família Icterinae) são os donos do cipó e dirigem o aprendizado dos pajés”¹⁰.

No Rio Croa, há uma comunidade que trabalha com a *Ayahuasca*. Cíntia Flores é a responsável pelo ritual. Segundo ela, *aprendi com os xamãs peruanos*. Em sua miração foi uma jiboia (cobra grande) que indicou o lugar que ela iria morar e trabalhar no Rio Croa com a cultura *Ayahuasca*. Seu discurso se aproxima muito das crenças dos indígenas acreanos que acreditam no poder do chá para o conhecimento e a cura.

Cíntia diz que toma a *Ayahuasca* para entrar no mundo espiritual, pois é nesse plano que ela adquire conhecimento. Ela diz

⁴ ACRE, Povos indígenas no Acre, 2010, p. 30.

⁵ ACRE, p. 30.

⁶ ACRE, p. 55.

⁷ ACRE, 284.

⁸ ACRE, p. 382.

⁹ ACRE, 383.

¹⁰ ACRE, p. 384.

que muitas vezes é ensinada por uma grande cobra, mas que outros seres da floresta também podem ajudar na busca do aprendizado. Que todo o dia ela toma o chá e usa o rapé. Durante esse processo ela está em contato com o plano espiritual, sendo ensinada, sendo preparada para a realização da doutrina.

Ela diz que seu ritual faz parte da cultura indígena e que já ajudou muitas aldeias acreanas a resgatar essa cultura. Que já foi convidada por alguns pajés acreanos para ensinar o ritual da *Ayahuasca*, pois ao longo do tempo eles foram esquecendo-se do ritual, foram abandonando suas raízes. Quando conheceu seu marido estava numa aldeia ensinando o ritual e curando alguns pacientes. Cíntia disse que passou alguns meses ajudando essa aldeia e que agora eles voltaram a praticar a *Ayahuasca*, graças a sua ajuda. Nos dias em que ficou na aldeia, Cíntia orientou desde o plantio do cipó e da chacrona, até a preparação do chá. Ela repassou todos os ensinamentos e explicou a importância de cada momento na realização da cerimônia. *Para ela, não se deve fazer o chá de qualquer jeito. Há mistérios.*

Para Cíntia o ritual praticado em sua comunidade segue os mesmos ensinamentos utilizados pelos indígenas peruanos. Entretanto, é possível encontrar elementos de religiões cristãs e africanas durante todo o ritual. O objetivo de Cíntia é deixar claro que seu trabalho é bem diferente das cerimônias realizadas pela União do Vegetal e pela doutrina do Mestre Irineu. Ela esclarece que o chá é o mesmo, mas que há algumas diferenças nos rituais.

Cíntia tem um grande respeito pela *Ayahuasca*. Briga quando alguém está fazendo alguma coisa errada. Ela diz que precisa estar atenta a tudo o que faz, pois seu trabalho não pode ter falhas. Ela é uma xamã, uma mestre e tem que dar exemplo. Um de seus internos estava ficando viciado no rapé. Ela chamou atenção dele e a partir desse dia, ele ficou proibido de usar o rapé. Durante todo o dia, Cíntia fica em preparação. Uma garrafa pet de 600 ml com o chá fica sempre ao seu lado.

Cíntia revela que o dia reservado para o feitiço da bebida utilizada nos rituais é um momento muito importante. Não pode haver distrações. É preciso cuidado na preparação. No dia do feitiço todos fazem a dieta com alimentos leves, comidas muito condimentadas não são permitidas. Também não há muitas conversas. Não há namoro, pois os participantes devem manter o respeito e a atenção. Ela é responsável pelo cozimento e o preparo do chá utilizado em sua comunidade.

Segundo ela, *a pessoa que faz o chá deve ter sido preparada/ensinada pelos espíritos*. É ela quem sabe o ponto certo da fervura. Durante o feitiço os participantes podem tomar o chá e fazer uso do rapé. Há um certo ordenamento e organização durante todo o trabalho. Desde a escolha das folhas da chacrona, a bateção do cipó (Imagem 12) e até a fervura são frutos de um sincronismo, de uma “ciência”.

Imagem 01: Cipó/Jagube (Rio Croa).



Fonte: Pabla Alexandre Pinheiros da Silva.

O trabalho é dividido entre os participantes. Os homens cuidam do cipó e as mulheres escolhem as folhas (Imagem 13 e 14). Tudo é feito com atenção. Após a coleta do cipó e da rainha, “a etapa seguinte do preparo é “bater” (macerar) o cipó com um porrete de

madeira, separando ou não o miolo da casca, que confere sabores diferentes, perceptíveis quando se bebe o chá. Devem-se depois “escolher” as folhas, ou seja, separar as que estejam machucadas ou não saudáveis”¹¹.

Numa panela são colocados o jagube (cipó) e a chacrona (rainha). Algumas similaridades do feitiço foram encontradas nas palavras de Pantoja quando ela fala que “Após acondicionar o cipó e as folhas em panela própria, o responsável deve saber a quantidade ideal de água, o ponto certo da fervura e a quantidade adequada do fogo, inclusive a melhor madeira para a lenha. Há cuidados especiais durante a fervura, quando más palavras podem comprometer o esforço de preparo”¹². Depois da fervura, vem a apuração. É ela quem determina a força do chá. Quanto mais apuração, mais força.

Imagem 02: Mulher catando as rainhas/chacronas (Rio Croa).



Fonte: Pabla Alexandre Pinheiros da Silva

Imagem 03: Mulher separando as folhas de rainha/chacrona (Rio Croa).

¹¹ PANTOJA *et alli*, **O uso do “cipó” entre os seringueiros**, 2002, p. 384.

¹² PANTOJA *et alli*, p. 384.



Fonte: Pabla Alexandre Pinheiros da Silva

No dia que tem ritual em sua comunidade o fluxo de pessoas é bem intenso. Os visitantes vão chegando no decorrer do dia. Uns chegam bem cedo, outros depois do expediente do trabalho. A grande maioria vai embora no outro dia. Outros ficam internados na comunidade para se curar do vício de drogas (álcool/entorpecentes). O tratamento é diário e demora de um a dois anos. Eles ficam na comunidade para não interromperem o tratamento. Cíntia diz que é necessário um tratamento contínuo. Não pode haver interrupções ou recaídas. Se o paciente seguir todo o tratamento, em dois anos ele ficará curado.

A cerimônia na sua casa acontece quinzenalmente aos sábados. “Invariavelmente a reunião para beber cipó realiza-se logo após o anoitecer. Sessões sob o céu aberto poderão ocorrer, mas a preferência recai sobre ambientes cobertos, embora com a possibilidade de poder sair para apreciar o céu estrelado e a lua”¹³. Com o cair da noite, pessoas vestidas de branco ou cores claras, transitam no terreiro da sua propriedade. Os participantes do ritual são pacientes em tratamento ou adeptos da *Ayahuasca*. Todos se encaminham para a cabana (Imagem 15), onde terá início o trabalho da

¹³ PANTOJA *et alli*, p. 384

Ayahuasca. As mulheres usam saias e xales (obrigatoriamente) e os homens usam calça comprida (obrigatoriamente).

Imagem 04: Cabana onde se realiza o ritual *Ayahuasca* - Canto Encanto Janaína.



Fonte: Pabla Alexandre Pinheiros da Silva

No dia da cerimônia a mãe da Cíntia estava presente. O ritual tem um motivo específico, pedir proteção ao filho mais velho da Cíntia que vai morar em Porto Velho. Ele havia sido promovido no trabalho. Os outros participantes também trazem suas intenções, cura de doenças, agradecimentos pelo novo trabalho, a cura da bebedeira, uma cirurgia que havia dado certo, um negócio finalizado, entre outros.

Cantorias e orações dominam a cabana e embalam os participantes. O trabalho dura em média umas sete horas. São três segmentos: o primeiro abre o trabalho, o segundo é para a cura e o último para finalizar o trabalho. Cíntia Flores e Jakson conduzem os trabalhos que adentram a noite e termina quase no raiar do dia. Antes do início do ritual, eles comunicam algumas regras, como sair sempre acompanhado, o lado que podem passar mal (vômito e diarreia) e o horário do intervalo para ir ao banheiro ou mesmo tomar água. E avisam também que não é permitida a saída durante a cerimônia, só depois de sua conclusão.

Quando chega o momento de tomar o *chá*, os participantes vão ao encontro do mestre (Jackson) responsável pelo ritual. O pequeno copo de vidro é o mesmo utilizado entre todos os participantes. O mestre diz algo (como receba a força) e entrega o chá. O participante toma a bebida. A medida da dose é dada de acordo com a força/mediunidade de cada um, é o mestre quem decide a quantidade. Não se pode tomar a mais, porque pode se perder a miração. No primeiro segmento sou convidada para tomar o chá. Recuso com educação. Há alguns visitantes que assim como eu, só observam, foram apenas convidados para conhecer a cerimônia. Em seus olhos há curiosidade, mas também receio.

Após a tomada do chá, são dados alguns minutos para sentir a força/miração. Olho ao redor, algumas pessoas parecem estar em transe. Uma dentista começa a dançar, seus cabelos longos e pretos escondem seu rosto, o marido está sentado de olhos fechados. O cantor (Jackson) dedilha em seu violão e entoa seus cânticos, eles vão ajudar os participantes da cerimônia a entrar no mundo espiritual. A grande maioria dos presentes cantam com ele as músicas que falam sobre o poder de Deus e dos seres da floresta (o sapo, a jiboia e o bem-te-vi). São músicas que falam da união, da bondade e da caridade.

No segundo segmento, repete-se a dinâmica do primeiro. Cíntia está com uma roupa tipicamente peruana. Uma túnica feita de lã de alpaca. Ela toma o chá e também usa o rapé. É ela quem fala novamente sobre a intenção da cerimônia e sobre o objetivo do segundo segmento: a cura. Novamente fui convidada para tomar o chá. E dessa vez, aceitei. Sentada na cadeira de balanço, fiquei com receio de me sentir mal. Já tinha visto pessoas vomitando e outras dormindo em um sono profundo. Não senti nenhum sintoma muito forte, apenas um calor no corpo quando se toma uma taça de vinho. Não tive mirações e nem tampouco mal-estar. Me senti tranquila, o corpo ficando aquecido. As vozes pareciam sussurros, a noite parecia bem mais bonita. Senti que meus sentidos estavam mais aflora-

dos. O céu estrelado estava particularmente brilhante.

Na penumbra, a maioria dos sujeitos parecem estar em transe (miração), outros estão eufóricos (dançam e cantam). Não há distinção de pessoas. Ali, dentistas, advogados, comerciantes e professores entoam um único canto que adentra na floresta. Após o segundo segmento é dado um intervalo. As mulheres vão juntas ao banheiro. Os homens conversam entre si.

Passados quinze minutos, é dado início ao terceiro e último segmento. Uma das participantes me oferece uma bala de hortelã. Ela diz que é para tirar o gosto amargo da boca. Aceito e agradeço. No final do terceiro segmento cada um dos participantes fala o que está sentindo. Agradecem aos mestres (Cíntia e Jackson) e depois a cerimônia é finalizada. É quase de amanhã, alguns raios de sol despontam pelas copas das árvores.

Cada um dos participantes vai à busca de seu local de descanso. Redes são atadas nas barracas e os colchões são espalhados no chão da casa da proprietária Cíntia Flores. Ela fica acordada o dia todo. Pela maneira que ela fala e age, tudo leva a crer que é a *Maria* que está incorporada nela. Às 10h00min, depois do café da manhã, a *Maria* me pergunta: *O que você achou do ritual?* Olhos atentos me observam. Falo sobre minhas impressões. Não há nenhum sorriso no seu rosto, e num determinado momento, ela me corrige, deixando claro que a *Ayahuasca* não é uma religião, mas *um rito da cultura indígena*.

A Floresta Santa – O Daime

Imagem 05: Fotografia do Mestre Irineu - Centro São Jorge e Irmão José.



Fonte: Pabla Alexandre Pinheiros da Silva

O Daime foi fundado pelo maranhense, Raimundo Irineu Serra, na década de 1930 em Rio Branco. Segundo alguns relatos, o Mestre Irineu, como era popularmente conhecido, foi apresentado a *Ayahuasca* por meio de um peruano. Após tomar o chá, Mestre Irineu teve uma miração com Nossa Senhora da Conceição, chamada por ele de Rainha da Floresta. Durante essa miração, Mestre Irineu ficou sabendo que teria uma missão espiritual e que deveria dar início ao seu aprendizado/desenvolvimento espiritual, aprendendo o ritual e os ensinamentos da doutrina que hoje é conhecida como o Santo Daime.

O Santo Daime é “um intercâmbio cultural através de usos e práticas, entre elas, a utilização de um chá com propriedades farmacológicas, utilizado em rituais de Xamanismo pelo fato de promover visões interiores chamadas entre os indígenas do Putumayo de Pinta”¹⁴. O contato dos seringueiros acreanos com a *Ayahuasca* e “o seu uso entre extrativistas brasileiros nas florestas das zonas fronteiriças, no início do século passado, resultou na formação de

¹⁴ ALMEIDA; SOUZA, p. 14.

corpos doutrinários com elementos do catolicismo popular, da pajelança indígena e até mesmo das religiões afrobrasileiras”¹⁵.

O uso desse chá nos seringais acreanos foi se difundindo. “Além da cura, as motivações que levavam muitos seringueiros a procurar esses homens para participar de rituais com o cipó eram de ordem bastante diversa: descobrir roubo no cálculo dos débitos dos seringueiros com os patrões, checar o comportamento da esposa em viagem à cidade ou a lealdade dos amigos, ou saber das condições do rio às vésperas de uma viagem”¹⁶.

No Rio Croa há uma comunidade daimista que segue os ensinamentos do Mestre Irineu e que usa o chá para a elevação espiritual, para cura e para o conhecimento. Seu Jorge é o responsável pela comunidade. Ele tem um templo onde ocorrem as reuniões para o consumo do chá, uma cabana de madeira coberta de palha que fica próxima à sua casa. Seu templo é registrado na Polícia Federal e tem autorização de funcionamento. Sua família é responsável pela conservação e realização das atividades.

Seu Jorge não força ninguém a tomar o chá. Em nenhum momento da pesquisa, ele insistiu para que eu tomasse um gole do Daime. Apenas me convidou para participar da cerimônia, para ver que não tem nada de maldade ou de maligno no ritual daimista. Ele não entende por que as pessoas ficam falando sobre a doutrina do Mestre Irineu. Alguns vizinhos não entendem a religião que ele segue.

Durante a visita ao templo, Seu Jorge trouxe um pequeno rádio à pilha e colocou alguns hinários cantados pelos adeptos nos dias da cerimônia. Nas melodias que eram tocadas, os ensinamentos da doutrina iam se difundindo pelo interior da cabana. Seu Jorge ouvia com atenção. A música falava sobre o amor ao próximo e sobre aprender a viver em comunhão. No final da música ele me abordou e disse: *youê acha que essa música é coisa do mal?*

¹⁵ ALMEIDA; SOUZA, p. 14.

¹⁶ PANTOJA *et alli*, p. 382.

No centro da cabana (Imagem 17) onde ocorre o ritual, seu Jorge me mostra uma mesa de madeira no formato de uma estrela de seis pontas. Não há cadeiras, pois os membros durante a cerimônia ficam em pé ao redor da mesa. Há algumas redes atadas no templo que podem ser usadas pelos participantes durante a miração/burracheira. Foi numa dessas redes que Cíntia Flores, teve sua miração no Rio Croa, durante a visita dela a comunidade em 2011.

Imagem 06: Cabana onde se realiza o ritual do Daime - Centro São Jorge (Rio Croa).



Figura: Pabla Alexandre Pinheiros da Silva.

Em cima da mesa, além de uma toalha branca com motivos natalinos, havia uma garrafa pet de 1 litro com o chá, um papel com uma imagem de Jesus, um imagem de São Francisco de Assis e outra de Nossa Senhora Aparecida (Imagem 19), um pires com velas, uma xícara de café pequena e um porta-retratos com o Mestre Irineu (Imagem 16). Há alguns quadros de santos católicos nas paredes e um banner com a foto do Irmão José (Imagem 20). Ele diz que o templo tem o nome de Centro São Jorge e Irmão José.

Bem em frente ao templo, existe também uma grande Cruz dos Arcanjos (Imagem 18) feita em madeira, conhecida como *Santo Cruzeiro*. Segundo seu Jorge a cruz simboliza os ensinamentos do Irmão José, um homem considerado santo e que por motivo de uma doença (*Hanseníase*), percorreu algumas cidades do Acre,

erigindo cruzes e pregando o evangelho. Seu Jorge diz que é devoto dele e por isso colocou o nome dele no templo.

Imagem 07: Cruz dos Arcanjos/Santo Cruzeiro – Centro São Jorge (Rio Croa).



Fonte: Pabla Alexandre Pinheiros da Silva.

Durante todo o diálogo do seu Jorge, era possível perceber a fé que ele tem em Deus, no menino Jesus e nos santos católicos, pois nas práticas daimistas é comum encontrar elementos de outras religiões. Esse sincretismo religioso (elementos do catolicismo e do cipó tradicional) está presente nas reuniões, nas músicas, na organização e no nome do templo: São Jorge (em homenagem ao santo católico). Os objetos dispersos na mesa e também pendurados nas paredes do Centro reforçam as palavras de Pantoja quando ela diz que

Houve assim a confluência entre o cipó tradicional e o Santo Daime, doutrina fundada por um ex-seringueiro nascido no Maranhão, que migrou para as florestas acreanas em 1912, de nome Raimundo Irineu Serra, o Mestre Irineu. Essa doutrina reverencia entidades da “floresta” (como a Rainha da Floresta) e figuras do mundo cristão¹⁷.

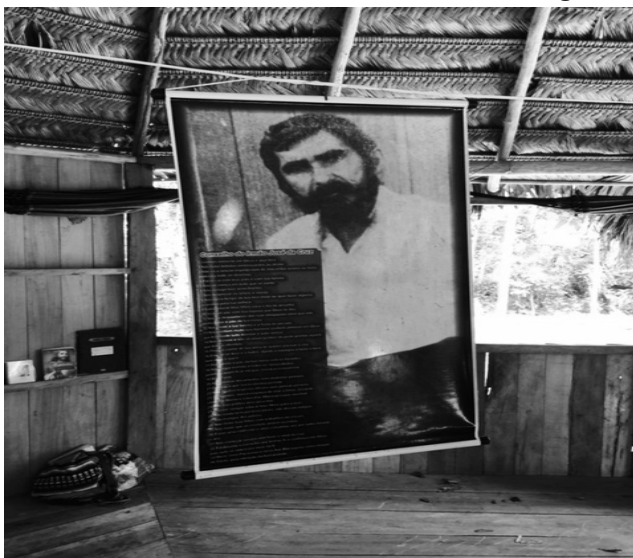
¹⁷ PANTOJA *et alli*, p. 383.

Imagem 08: Santos Católicos – Centro São Jorge e Irmão José (Rio Croa).



Fonte: Pabla Alexandre Pinheiros da Silva

Imagem 09: Banner do Irmão José – Centro São Jorge (Rio Croa).



Fonte: Pabla Alexandre Pinheiros da Silva

As reuniões na comunidade do Seu Jorge acontecem aos sábados, sempre na parte da noite. O responsável pelo ritual é um dos seus filhos. Seu Jorge diz que anda muito doente e que por isso, tem entregado os trabalhos do Centro para o seu filho mais velho. Ele diz que está assim porque aprontou muito na juventude e que hoje está sofrendo da vida errada que levou. Ele disse que o filho tem o dom. Que ele quer ensinar tudo o que sabe para ele, pois ele quer que o filho continue fazendo o seu trabalho. Ele disse que fazer esse trabalho precisa estar preparado. Não é qualquer pessoa que pode fazer o trabalho do Daime. *O Daime pede muita obediência.*

Ele diz que no dia que tem ritual os visitantes chegam de todos os lugares. São argentinos, chilenos, franceses, italianos e paulistas. Como não há cabanas para alojar os visitantes, muitos dormem numa casa de farinha que fica próxima ao templo, outros montam barracas em seu terreno. Os que vieram para fazer algum tratamento espiritual ou de cura, passam mais tempo com a sua família. Ele disse que é comum ter alguém em tratamento. Que esse paciente convive com sua família até concluir o seu tratamento. Que não lembra mais quantas pessoas ele curou, mas que é muita gente.

Os homens e mulheres que participam do ritual em seu templo obedecem a um ordenamento que se reflete em suas roupas e danças. Eles têm leis, há doutrinas que devem seguir. A doutrina ensina o perdão e a bondade. A caridade também faz parte do Daime. Seu Jorge disse que não se deve negar ajuda a um irmão necessitado. *Quem bebe o Daime aprende a ser bom com os outros, a ter bons sentimentos.*

No ritual do Daime há alguns signos que estão presentes no rito da *Ayahwasca* (o chá, o rapé e as músicas). O feito também segue a mesma dinâmica (a coleta do cipó e das folhas, a bateção, a fervura e a apuração). O cuidado e os saberes também. Segundo seu Jorge, para fazer o Daime tem que *ter ciência, não é de qualquer jeito*. As palavras de seu Jorge sobre o ritual lembram muito as ditas por Cíntia Flores.

Apesar de haver algumas similaridades entre os dois rituais (*Ayahuasca* e Daime), há no rito daimista, alguns signos que foram sendo tecidos durante a apropriação cultural que somente são encontrados na doutrina do Mestre Irineu. Esses signos foram criando e fundamentando suas próprias identidades, ordenando seus corpos e orientando suas vidas. O feitiço é o mesmo: o chá (a fervura do cipó e da rainha), a miração (algumas vezes chamada de *burracheira*) também. Contudo há algumas dinâmicas que se alteram, como por exemplo, o fardamento, o hinário, o bailado, os padrinhos e a peia.

O fardamento é a roupa utilizada nas cerimônias. Há a farda branca (usada nas festividades) e a farda azul (usada nas cerimônias ordinárias). O uso da farda tem uma simbologia para os iniciantes do Daime, seu uso tem como significado o cumprimento do dever dentro da comunidade daimista do qual o membro faz parte. Ela simboliza a obediência. A farda masculina é um terno branco, uma camisa social de punho, gravata azul marinho, sapato branco e meia branca. O tecido pode ser qualquer um, contanto que não amasse. Eles recebem uma estrela de seis pontas (símbolo do rei Salomão). Dentro da estrela estão desenhadas uma lua e uma águia. A lua é a Rainha da Floresta e a águia é a visão, a nobreza.

A estrela é usada do lado esquerdo do peito (homens solteiros) e lado direito (homens casados). Seu Jorge, seus filhos e alguns membros da sua igreja usam a farda. Os visitantes que aparecem para participar ou conhecer o Daime não usam o fardamento, contudo, eles são orientados a usarem: homens (calça comprida e blusa de punho) e as mulheres (vestidos ou saias longas).

Imagem 10: Ilustração de Alfredo Gregório de Melo do fardamento feminino.



Ilustração de Alfredo Gregório de Melo

Fonte: <https://goo.gl/g1yjeh>, acesso em 04/12/2015.

O fardamento das mulheres (Imagem 21) é uma saia branca com pala na cintura e pregas para evitar que a saia marque o quadril. O comprimento da saia é sempre abaixo do joelho. A blusa branca é abotoada na frente, com manga longa (pode ter ou não punho). Há uma gola na blusa. A estrela de seis pontas é usada no braço esquerdo (mulheres solteiras) e direito (mulheres casadas). Há um saíote (verde) da largura de um palmo e um faixa (verde) que fica transpassada no peito. Elas também usam uma coroa feita pela comunidade.

Imagem 11: Hinário do Padrinho Sebastião – Centro São Jorge (Rio Croa)



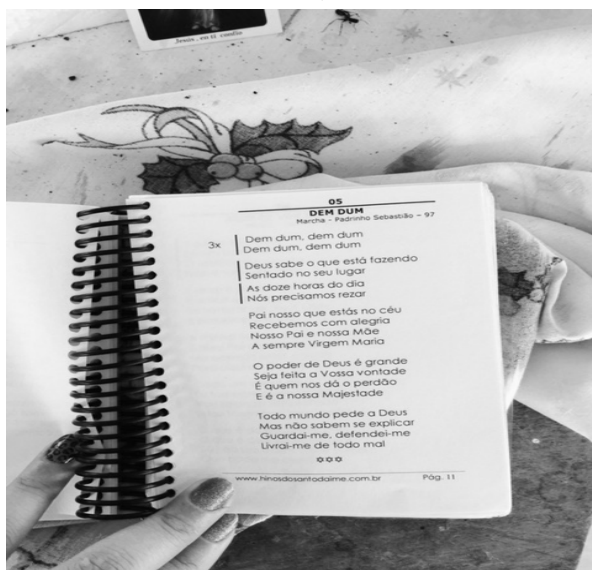
Fonte: Pabla Alexandre Pinheiros da Silva

O hinário (Imagem 22) é um conjunto de hinos recebidos por inspiração espiritual. Eles são mensagens divinas das entidades, recebidos durante a miração, quando os mestres estão em contato com o plano astral. Os hinos trazem as mensagens e os ensinamentos que devem ser seguidos pelos adeptos. Eles são os guias que permitem a viagem para o mundo dos espíritos. Os hinos são cantados para espantar as energias ruins. São como preces, por isso devem ser entoadas com alegria e fé. Seu Jorge me mostrou o hinário do Padrinho Sebastião. E também colocou algumas músicas para que eu pudesse ouvir, para ele o hinário são orações cantadas.

Quando os hinos são recebidos, eles podem ser ofertados para um amigo, para um doente ou para outra comunidade. Mas antes, ele precisa ser analisado pelo dirigente para ver se ele faz parte da doutrina do Mestre Irineu. Depois dessa análise, o hino vai fazer parte de uma das três linhas musicais existentes no Daime: a

valsa, a marzuca ou a marcha. Dos hinários mais importantes está “O Cruzeiro” de Irineu Serra. Ele tem 132 hinos. Os ensinamentos e a conduta espiritual da doutrina daimista estão presentes nos versos. Suas identidades culturais compõem as tramas dos cânticos entoados.

Imagem 12: “DEM DUM” do Padrinho Sebastião – Centro São Jorge (Rio Croa).



Fonte: Pabla Alexandre Pinheiros da Silva

Além dos hinos, há também o bailado. No ritual *Ayahuasca* os participantes ficam sentados, a dança é uma atividade incomum na cerimônia. No Santo Daime, é o contrário, o bailado é um evento rotineiro. Os participantes dançam ao redor da mesa, seguindo o ritmo dos maracás. Os hinos e os sons dos maracás contagiam os adeptos. Eles abrem caminho para a miração. Eles são a ponte para o mundo espiritual. Homens e mulheres entoam os cânticos e bailam durante a noite, a alegria contagia os presentes e os corpos se comunicam numa sintonia rítmica.

Outro elemento presente na doutrina daimista é o padrinho. O padrinho é o líder espiritual da igreja. Sua função é orientar e ensinar nos trabalhos espirituais. Os padrinhos possuem uma

grande liderança espiritual. Eles têm o poder da cura. Eles são carismáticos, justos e sábios. Tanto o Mestre Irineu, como o Padrinho Sebastião¹⁸ são citados como exemplo de carisma e liderança.

E por fim, temos a peia. Durante alguns relatos dos adeptos do Santo Daime no Rio Croa, a peia, é sem sombra de dúvida, um dos elementos mais famosos. Sempre há alguém que tem uma narrativa para contar. Foi um amigo que traiu a mulher e que apANHOU muito durante a burracheira. Foi o filho que tratou mal a mãe e teve seu aprendizado durante a miração, enfim, são muitos relatos sobre a peia/castigo.

Para os adeptos há muitas maneiras que a peia se apresenta na miração/burracheira. Pode ser por meio de vômitos, diarreia, confusão mental, ou qualquer outro desconforto. Para eles, esses castigos servem para a purificação espiritual. O indivíduo passa por uma limpeza física e mental. Em alguns momentos dos relatos, é possível perceber o receio/medo da peia. Muitos deixam de tomar o chá, pois sabem que vão passar pelo castigo.

Alguns participantes relatam que a peia é um ensinamento. Para que você faça as coisas corretas. Quando você toma o Daime, ele te leva onde você errou. Pode ser algo que você fez na infância, ou pode ser algo recente. Quando a força bate, tem homem que chora como bebê. Seu Jorge disse que quando começou a tomar o Daime fazia muita coisa errada. Mas que ele foi aprendendo. Hoje ele é um novo homem.

Para seu Jorge, foi o Daime que salvou a sua vida. Ele bebia muito. E com o uso do chá, ele deixou a vida de vícios. Ele foi castigado algumas vezes, mas isso serviu para o seu aprendizado. Segundo ele, a maioria dos adeptos procura o Daime para a cura (dos vícios ou doenças). Outros procuram para ter conhecimento. Seu discurso vai ao encontro das palavras de Pantoja, quando ela diz que

¹⁸ Padrinho Sebastião Mota de Melo dirigente do CEFLURIS - Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra.

O cipó pode operar também como um orientador da vida prática: as pessoas que o ingerem procuram saber, ou “futar”, sobre seu trabalho, viagens ou mesmo amizades; outras procuram a cura de doenças; há as que promovem mudanças morais em sua vida, como parar de ingerir bebidas alcoólicas, de fumar cigarro e de se envolver em brigas de festa e de futebol¹⁹.

O lado Protestante

Imagem 13: Templo da Igreja Adventista do Sétimo Dia (Rio Croa)



Fonte: Pabla Alexandre Pinheiros da Silva.

Uma casa (Imagem 24) amarela de madeira nas terras de seu Teixeira destoa um pouco da paisagem do Rio Croa, pois são poucas as casas pintadas. Ela é o local onde as 15 famílias *Adventistas do Sétimo Dia* do Rio Croa se reúnem para orar. A casa foi construída com ajuda das outras Igrejas *Adventistas* de Cruzeiro do Sul, Rodrigues Alves e Mâncio Lima. Não há pastores na comunidade, algumas vezes eles vêm das igrejas próximas, outras vezes, os próprios membros são responsáveis pela cerimônia da comunidade.

Os cultos ocorrem na quarta e no domingo, na parte da

¹⁹ PANTOJA *et alli*, *O uso do “cipó” entre os seringueiros*, 2002, p. 385.

noite (19h00min) e no sábado de manhã (8h45min). Eles duram em média uma hora e meia. Eles leem a Bíblia e cantam hinos. Há louvores, orações, e a leitura da bíblia em seus encontros. Não há danças. Como não há pastor para presidir o culto é o ancião da igreja que realiza a reunião. O ancião da comunidade do Rio Croa é o Jean, filho da Dona Francisca. Quando ele não está presente no dia de culto, os membros da comunidade ficam responsáveis pelo culto.

Segundo seu Teixeira, a dona Francisca (sua esposa) muitas vezes preside o culto, ou pode ser outro membro da igreja. Ele diz que é *Adventista*, na verdade ele tenta ser, pois não conseguiu deixar o vício do cigarro. Já tentou de tudo, usou até adesivos, mas não consegue largar o vício. Ele diz que todos os membros participam das ações da Igreja. Todos são responsáveis por ela. Nós limpamos e cuidamos do templo.

Quando uma pessoa se torna membro da Igreja Adventista, ela é convidada a realizar algum trabalho na igreja, de acordo com seu talento. O ancião da Igreja Adventista não precisa ser literalmente idoso. O ancião é um cargo muito importante para os adventistas. Ele é um líder e caminha ao lado do pastor. O ancião é responsável por zelar pela qualidade espiritual da igreja. Ele também ministra os estudos bíblicos.

A Igreja Adventista do 7^a dia é sabatista, ou seja, eles guardam o sábado. Pois acreditam que após o sexto dia da Criação do Mundo, Deus descansou e instituiu o sábado como memorial da criação. Por isso, eles respeitam o sábado como um dia de comunhão, oração e adoração a Deus. O sábado é o dia de fazer os estudos bíblicos, de dedicar o dia a Deus.

Eles começam a guardar o sábado a partir das 18h00min da sexta, até às 18h00 de sábado. Um exemplo disso é o restaurante da família do seu Teixeira que fica próxima a Igreja e que não funciona aos sábados. Além do sabatismo, eles creem na Bíblia (Antigo e Novo Testamento), batizam seus adeptos, realizam a ceia do Senhor e acreditam na morte e ressurreição de Jesus Cristo.

Os membros da igreja Adventista possuem medo/receio com os rituais praticados na região. Há bem do lado das terras de dona Francisca uma igreja daimista, chamada de Centro Livre Flor da Jurema. Apesar da boa relação com os vizinhos, alguns adeptos não aceitam/entendem as práticas que ocorrem no local. Tanto nos diálogos com os membros da igreja adventistas, quanto nos diálogos de Cíntia Flores e Seu Jorge, há claramente uma ruptura entre os vizinhos. As famílias protestantes estão em minoria. Há apenas uma igreja protestante no Rio Croa. As outras igrejas são adeptas do Daime e da *Ayahuasca*.

Referencias bibliográficas

ACRE. **Povos indígenas no Acre:** Revista da Fundação de Cultura e Comunicação Elias Mansour. Rio Branco: FEM, 2010.

ALMEIDA, M^a. Fátima; SOUZA, Maria Leudes S. (Orgs). **Mestre Antônio Geraldo e o Santo Daime.** Revista da Fundação Elias Mansour: Rio Branco, EMPLAK – 2^aEdit. Preview, 2008.

PANTOJA, M. C.; ALMEIDA, M.B; CONCEIÇÃO, M. G.; LIMA, E. C.; AQUINO, T. V.; IGLESIAS, M. P.; MENDES, M. **Botar roçados.** In: Cunha, M. C. e Almeida, M. B. (orgs) Enciclopédia da Floresta. O alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 249 – 283.

PANTOJA, M. C.; ALMEIDA, M.B; CONCEIÇÃO, M. G.; LIMA, E. C.; AQUINO, T. V.; IGLESIAS, M. P.; MENDES, M. **O uso do “cipó” entre os seringueiros.** In: Pantoja Franco, M.C. (org.) Enciclopédia da Floresta. O alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 381.

SILVA, Pabla Alexandre Pinheiro da. Nos banheiros do rio Croa: linguagem, identidade e cultura no Vale do Juruá. Dissertação de mestrado em Letras: Linguagem e Identidade. PPGLI/UFAC, Rio Branco, 2016.

Os Parintintin e os Mundurucu e o Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais no Rio Madeira

Davi Avelino Leal¹

Introdução

O presente artigo busca analisar as relações entre a etnicidade e as formas de agenciamento dos índios Parintintin e Mundurucu face a nova política indigenista do governo federal, inaugurada com a instalação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais² (SPILTN) em 1910.

Dentre os muitos objetivos almejados com a criação do

¹ Professor do Departamento de História da Universidade Federal do Amazonas. Licenciado em História, Mestre e Doutor em Sociedade e Cultura na Amazônia/UFAM.

² De acordo com Melo (2009, p. 41) a denominação Serviço de Proteção ao Índio e Localização dos Trabalhadores Nacionais permanece até 1918, quando a localização dos trabalhadores nacionais passa oficialmente para o Serviço de Povoamento do Solo e o de proteção ao índio passa a se chamar apenas SPI.

SPILTN, dois deles ocupam uma centralidade para a análise da dimensão étnica e das estratégias construídas pelos índios como forma de agenciamento das políticas estatais. O primeiro refere-se as modalidades de integração das populações indígenas ao Estado Nacional como trabalhadores; e o segundo, ao estabelecimento do que Antonio Carlos de Souza Lima chama de grande cerco de paz.

No que tange aos dois grupos étnicos mencionados, além de pertencerem ao mesmo tronco linguístico tupi, seriam oriundos da região do rio Tapajós. É no período que se estende do final do século XVIII à primeira metade do século XIX que estes grupos se deslocam no sentido Tapajós - Madeira. As guerras interétnicas, somadas aos conflitos dos índios com os comerciantes que intrusavam os seus territórios, acabaram pressionando para que tanto Mundurucu quanto Parintintin se deslocassem para a região do baixo e médio rio Madeira.

No médio Madeira, os Parintintin passaram a ocupar o território na região próxima ao município de Humaitá, mais especificamente os rios Marmerlos e Mayci e os Mundurucus ficaram na região do baixo Madeira na área do rio Canumã, entorno dos municípios de Borba e de Nova Olinda.

Guerra, atração e pacificação dos Parintintin

O caso dos índios Parintintin talvez seja um dos mais emblemáticos de toda a atuação do SPI no território brasileiro, principalmente porque o órgão usou a pacificação destes índios como elemento de divulgação do que seria um trabalho bem sucedido da agência governamental³.

A relação política Parintintin com os não indígenas só irá se modificar com a chamada pacificação, buscada, em grande medida, pelos próprios Parintintin e levada a cabo por Curt Nimuendaju na década de 1920. Até o final da década de 1910, as várias estraté-

³ LIMA. Um Grande Cerco de Paz, 1995, p 168.

gias de atração e pacificação, visando o controle da força de trabalho desses índios e o apossamento das ricas áreas de castanhais e seringais foram duramente rechaçadas pela guerra sem trégua dos Parintintin, que bloqueavam a entrada de brancos no rio Madeira de forma geral e no rio Machado de forma particular⁴.

Somam-se aos muitos relatos de escaramuças e ataques feitos pelos Parintintin durante todo o XIX, os vários casos que continuavam a ocorrer nas duas décadas iniciais do século XX. Esses confrontos estão fartamente presentes nos jornais e relatórios oficiais.

Os seringalistas do rio Madeira chegam a cobrar das autoridades públicas, inclusive do governador Fileto Pires, providências porque os Parintintin estão prejudicando a exploração da borracha com os constantes ataques. No documento de cobrança ao poder público os comerciantes e proprietários sugerem inclusive que os Mundurucu sejam usados para afugentar os índios Parintintin, pois de acordo com a nota,

Estes índios tem levado o atrevimento ao ponto [a princípio por meio brado e depois por meios violentos] de atacarem os barrações na margem do Madeira... considerando que ainda no ano passado sucumbiram flechados nas margens do Madeira, cinco infelizes deste seringal...considerando que os moradores da dita zona estão abandonando os seus seringais, devido as periódicas agressões dos terríveis índios, que este ano já mataram uma infeliz mulher em “Três Casas” e um seringueiro no lugar São Pedro. Considerando que não só a fortuna particular sofre com esse abandono dos seringais e sim o Estado que tão dignamente vossa senhoria administra...considerando que os Parintintim temem sobre modo a tribo dos Mundurucus, que só a sua presença os afungentará...veem cheio de esperaça e justa razão pedir que V.Exa. estabeleça uma colonia de índios Mudurucus...somente nos seis

⁴ LEAL. Direitos e processos diferenciados de territorialização, 2013.

primeiros meses...um ano depois de estabelecida a colônia o aumento da safra da borracha será tal que o Estado será embolsado do Capital...Rio Madeira, 19 de novembro de 1896 (Diário Oficial, 1897 appud LIMA, p.137, 2016).

Em 1910, por exemplo, por volta de 11 horas da manhã do dia 19 de julho, os Parintintin atacaram o lugar São Sebastião do Tapucú matando com 40 flechadas o velho de nome Ildefonso de tal de 60 anos de idade. Quando foram atrás do corpo o encontraram sem cabeça.

Além deste que morreu, uma senhora também foi flechada no pé, mas conseguiu fugir. Muitos instrumentos de guerra foram encontrados espalhados pela área, tais como peconhas e flechas envenenadas. O proprietário do lugar abandonou o sítio e foi residir em Manaus com sua família (Jornal do Comércio, 25 de julho de 1910).

Do caso mencionado acima se depreende duas situações. A primeira é a de que se associou sempre aos Parintintin o fato de serem sanguinários antropófagos, fato discutível por autores que atribuem essa imagem negativa e estereotipada ao fato de que muitos queriam justificar a entrada na área Parintintin, atribuindo-o a eles essa imagem monstruosa que precisava ser exterminada. Nesse aspecto cabe mencionar que a prática de cortar a cabeça, fazer o escalpo ou até mesmo a antropofagia deve ser pensada no contexto do ritual e não como resposta instintiva destes índios.

Outro aspecto é que os Parintintin foram bem sucedidos em barrar em vários momentos a entradas de castanheiros e seringueiros em suas terras, aspecto este demonstrado com a mudança de comerciantes que abandonavam as áreas após o ataque Parintintin.

Os trabalhadores do seringal Três Casas, propriedade

de Manoel de Souza Lobo⁵, tentaram atrair os Parintintin em 1913, mas foram rechaçados pelos índios. Conforme relato de Curt Nimuedajú,

Na mesma época [1913], mais ou menos, começou Manoel de Souza Lobo, proprietário dos seringais Três Casas, no Rio Madeira, a estender as suas explorações para o Sul e o Sudeste, chegando, desta forma, a bacia do Rio Mayci. Como uma guerra aberta aos Parintintin teria sido incompatível com a exploração industrial dos seringais, cauchaes e castanhais desta zona, Manoel Lobo compreendeu que estava no seu interesse próprio, fazer todo o possível para assanhar os índios, por isso proibiu que atirasse contra eles, sem necessidade eminente e deixou por diversas vezes presentes, já além do Micy-Mirim, sofreu um ataque⁶.

Em 1917 os Parintintin conseguiram inviabilizar a produção da borracha após um ataque realizado no dia 18 de julho de 1917 no seringal Cabral, de propriedade do Cel. Francisco Bayma. Neste dia os seringueiros acordaram cedo para as atividades diárias e logo deram de encontro com numerosos índios pertencentes as etnias: Parintintin, Mataneri e Pareci.

Depois de renhido combate morreram José Nascimento e Manoel Raimundo com os corpos crivados de flechas envenenadas. O primeiro corpo os seringueiros ainda conseguiram resgatar e o enterraram na margem do rio, mas o segundo fora arrastado pelos índios para o centro da mata sendo impossível a retomada.

Segundo o informante do Jornal do Comercio, com medo

⁵ Nascido em Uruapiara, Manuel de Souza Lobo (†1944) estudou contabilidade na França e tinha predileção pelas letras. Seu pai, João Miguel da Fonseca Lobo, abonado comerciante português que se instalara no Madeira na década de 1870, relacionara-se com uma índia Parintintin, mãe de Manuel de Souza Lobo (ALMEIDA, 1981). Com o retorno de Souza Lobo da França os negócios da família no rio Madeira ficaram sob sua responsabilidade, pois seu pai havia se retirado para Fortaleza (CE), retornando à Manaus em ocasiões especiais, como na ocasião do Congresso Comercial Industrial e Agrícola organizado em 1910 e do qual foi um dos palestrantes (MIRANDA, 1990, p. 288).

⁶ Nimuedajú. Os índios Parintintin do rio Madeira, 1992, p. 212.

de novos ataques, os seringueiros do rio Aripuanã praticamente paralisaram o fábrico da borracha neste período (Jornal do Commercio, 12 de agosto de 1917).

Até aquele momento as experiências de atração haviam fracassado, quando novamente o seringalista Manoel de Souza Lobo decide ampliar as áreas de exploração de borracha e castanha avançando sobre o rio Mayci. A estratégia de Manoel Lobo, proprietário do famoso seringal Três Casas, foi de financiar a ação do SPI para não apenas se apossar dos territórios ricos em recursos naturais, mas de utilizar a força de trabalho dos próprios índios na exploração dos recursos.

O entendimento de Manoel Lobo era de que o conflito aberto com os Parintintin seria prejudicial aos seus interesses comerciais, o que o fez adotar uma prática não menos autoritária de atração “pacífica” dos índios.

De acordo com os estudiosos dos Parintintin⁷, José Portátil da Silva, muito próximo ao Marechal Rondon, fez a primeira tentativa de ir ao encontro dos Parintintin em busca da pacificação. No início dos anos 1920 intensificaram o desejo pacificar os índios e enviaram o engenheiro Sylvestre do Amarante, destacado para o levantamento topográfico no rio Mayci a pedido do SPI.

Foi nesse contexto que Curt Nimuendaju foi convidado em 1921 pelo inspetor do SPI no Amazonas Bento Lemos para pacificar os Parintintin. Contanto com o apoio do pessoal de Manoel Lobo, que desejava que o posto de pacificação ficasse dentro de suas terras⁸, os trabalhos foram iniciados com total apoio de Souza Lobo.

A estratégia inicialmente bem sucedida da pacificação mostrou-se desastrosa para o próprio Nimuendajú, pois contribui

⁷ Ver: Nimuendajú (1982); Pereira (1979); Lima (1992); Melo (2009).

⁸ Embora contando com a amizade de Nimundajú, tal proposta feita por Manoel de Souza Lobo foi rejeitada. A sede foi estabelecida no rio Mayci-mirim.

para que vários grupos de seringueiros adentrassem o território até então protegido dos Parintintins, sendo que o grande beneficiado desse processo foi o próprio Manoel de Souza Lobo.

Os seringais e castanhais controlados por Manoel Lobo foram posteriormente alvo de litígio e desavenças com a família Monteiro dona de grandes seringais como o Paraíso e o Pádua.

O próprio ajudante de Nimuendajú, José Garcias Freitas tornou-se um dos mais violentos apresadores de índios, maltratando os Parintintin. O relatório elaborado duas décadas depois da pacificação pelo inspetor Eugênio Chauvin de 1941 nos ajuda a avaliar o empreendimento do Serviço de Proteção. Segundo Chauvin, o território ocupado pelos Parintintin agora lamentavelmente estão nas mãos de usurpadores. Diz o autor que,

Aquelas terras de nossos patrícios que mantinham ocupação primária e que deveriam pelo menos, ser o prêmio da pacificação, tornaram-se imediatamente propriedade particular. Isso importou em reduzi-los à escravidão [...] Vendidas as terras pelo governo do Estado, tornaram-se os nossos índios, como os servos da gleba medieval, o objeto da exploração sistemática dos nossos proprietários. E é lamentável que, entre antigos serventuários do SPI, como ali se encontra o sr. Garcia de Freitas, que acompanhou os trabalhos de pacificação. Todos os esforços deveriam ser empregados para que reintegrar aos Parintintin e o Piranhans nas suas propriedades antigas. Mantê-los delas despojado teria sido melhor não pacificá-los⁹ (CHAUVIN *apud* MELO, 2009, p. 164).

A triste constatação de Carlos Eugenio Chauvin, antigo participante do Congresso Comercial, Industrial e Agrícola realizado na cidade de Manaus em 1910, é resultante de um relatório do final da década de 1930 que revela as atrocidades cometidas por comerciantes e extratores, moradores das cidades de Manicoré, Borba e Humaitá.

⁹ CHAUVIN *apud* MELO. SPI – A Política Indigenista no Amazonas, 2009, p. 164.

O consórcio de assassinos envolvia não só antigos encarregados do SPI, como também pessoas que prestavam serviços esporádicos e que só conheceram o Madeira por conta destas atividades públicas, como é o caso de Tancredo Monteiro da Costa, que desde que seu tio, Rego Monteiro, torna-se governador na década de 1920 vinha explorando seringais e castanhais em áreas indígenas.

Os documentos também apontam para a presença de colonos não indígenas dentro da área de abrangência dos postos do SPI. Isso ocorre por conta da preocupação do governo com os extratores que passavam a abandonar os seringais com a crise e que havia direcionado uma reduzida verba para os chamados flagelados.

Segundo Ana Flávia Santos quase todos os postos indígenas do rio Madeira mantinham colonos sendo que “no posto de vigilância do rio Maici, havia três barracas, no posto Rodolfo Miranda, permaneciam 12 colonos com suas respectivas famílias, sendo que 48 famílias haviam retornado aos seringais, no posto do rio Aripuanã haviam sido localizada 3 famílias¹⁰.”

As atitudes e as perspectivas de ação e reflexão de Curt Nimuendajú ou até mesmo de Bento Lemos, não condizem com a prática cotidiana de pessoas que representando o órgão governamental tratam de se aproveitar da relação de confiança que os povos indígenas passavam a depositar no poder público.

De acordo com o relatório parcial apresentado pelo SPI, documento copiado por Macedo de Souza informando que quando Alfredo José da Silva passou pelo Mayci e pelo Marmelos se depa-rou com um individuo chamado de José Alegrim Lopes, que se dizia poderoso e que por isso tinha impedido os índio Parintintin de retirarem a safra de castanha de áreas que pertenciam aos índios

¹⁰ SANTOS. Conflitos fundiários, territorialização e disputas classificatórias, Autazes (AM), 2009, p. 60.

e que desde 1921 funcionara o posto do SPI Manoel Amarante, em homenagem a este que demarcou a área dos índios.

Os índios aproveitaram para denunciar não só a Alegrim Lopes, mas também ao já conhecido José Garcia de Freitas por ter vendido castanhais e seringais a Lopes. Mais do que isso, Freitas tornara-se conhecido por atacar violentamente os Parintintin e os Diarú, matando homens e ferindo mulheres com vista à escravização destes índios (Relatório parcial apresentado ao Inspetor do MTIC no Amazonas em 1939)¹¹.

O próprio Nimuendajú, ainda na década de 1920, a partir de uma auto avaliação da política implementada entre os Parintintin lamenta profundamente o andamento dos trabalhos e o abandono que o governo deixou o grupo recém pacificado. Segundo Nunes Pereira, a falta de recursos que permitissem a continuidade do empreendimento traziam consequências temerárias para os Parintintin, que depois de pacificados e controlados, seriam agora alvo da investida dos seringueiros¹².

A questão que se coloca é que em muitos casos, a política de atração e pacificação foi prejudicial aos povos indígenas. Em que pese o cerco de paz ter sido aplicado como forma de proteger os índios e evitar a destruição total do povo, a pacificação, que no bojo traz o desarmamento dos Parintintin, contribuiu naquele momento para redução populacional e a intrusão do território destes índios.

A política indigenista representada pelo Serviço de Proteção ao Índio atuou sobretudo nas áreas em que estes representavam um entrave para frente extrativista em expansão extrativista. Vinha sendo assim desde meados do século XIX quando os rios mais impactados eram o Purus, Madeira e Juruá e no último quarto

¹¹ Gostaria de agradecer o pesquisador Joaquim Melo por ter cedido parte da documentação utilizada na pesquisa. Um conjunto importante de documentos relativos ao SPI foi também adquirido pelo Museu Amazônico (UFAM) e encontram-se no setor de microfimes.

¹² PEREIRA. Área cultural Tapajós-Madeira, 1980, 543.

do XIX os rios Negro e Branco passaram a ser alvos de uma política mais detida de controle estatal.

Analisando as situações de expansão da fronteira econômica na Amazônia do século XIX, J.P. de Oliveira afirma que a ação estatal possibilitou a abertura de um mercado de terras na região, a partir do processo de demarcação de terras indígenas. Nesse sentido, “a agência indigenista em geral atuou onde a presença e circulação de indígenas tornou-se perigosa aos interesses regionais, ou, ainda, onde aqueles pudessem inviabilizar grandes projetos governamentais com ferrovias, estradas e hidrelétricas”¹³.

Nesse sentido, a expansão do SPI para o rio Madeira se deu com a abertura de postos em áreas de ricos castanhais e seringais e quase todos durante a gestão de um dos mais longevos administradores do órgão no Amazonas, Bento Lemos.

Tabela I - Identificação dos postos do Serviço de Proteção ao Índio no rio Madeira

Nome do Posto	Localização/ano de fundação	Etnia
Rio Madeirinha	Rio Madeirinha – afluente do rio Roosevelt, 1922	Itogapuk
Manoel Miranda	Rio Autaz- Assú (aldeia Capivara), 1922	Mura
Antonio Paulo	Baixo Mayci, 1925	Pirahan
Emanuel Amarante	Médio Mayci, 1924	Parintintin
Capitão Portátil	Mayci Mirim, 1921	Parintintim
Laranjal	Margem esquerda do rio Mari-Mari (Borba) 1930	Mundurucu
Lago da Josefa	Baixo rio Madeira , 1928	Mundurucus

Elaborado por Davi Leal a partir das fontes fornecidas por Joaquim Melo, 2009.

Uma característica comum a todos esses postos é que eles eram ricos em seringais e castanhais e alvo constante de tentativa de intrusão por parte de não índios. Num período já de retração econômica da borracha, os castanhais tornaram alvos tanto do interesse do Estado, quanto do desejo dos comerciantes locais.

¹³ OLIVEIRA. O paradoxo da tutela e a produção da indianidade, 2011, p. 35.

A situação dos Pirahan, Mundurucu e principalmente dos Parintintin é de grande exploração fora dos postos de pacificação do SPI. Neste ponto, A.C. de S. Lima tem razão quando afirma que uma visão crítica sobre a trajetória do SPI não pode escamotear que de fato a política implementada pelo governo serviu ao menos para construir um grande cerco de paz sobre os índios que estavam sob ameaça iminente da frente de expansão extrativista.

Todos os castanhais estavam sendo invadidos, com exceção daqueles que ficavam dentro da área de abrangência do posto, o que gerou inclusive duras críticas ao SPI de forma geral e a Bento Lemos¹⁴ em particular por ter erigido os postos em áreas densamente ricas em castanheiras.

A situação no Médio e Baixo Madeira, onde estão localizados os postos e o território Mura não é diferente da encontrada mais acima. Lá também os seringais e castanhais estão sendo intrusados por particulares que, a todo custo, tentam expulsar os índios de seu território.

Os Mundurucu e as tensões e conflitos no Posto Indígena de Laranjal

Diferente dos Parintintin, os Mundurucus estão aldeados no rio Madeira desde o início do XIX. O antigo aldeamento Mundurucu em Laranjal¹⁵ é transformado em posto indígena do SPI no ano de 1929¹⁶. Com extensa área, Laranjal reunia um conjun-

¹⁴ Como já demonstraram Santos (2009) e Melo (2007) Bento Lemos foi acusado de possuir seringais e castanhais no rio Madeira (seringal Pádua) e de ter se aproveitado dos povos indígenas. Sabe-se que o processo contra ele foi arquivado por falta de provas. A questão que se coloca é que a presença de um mediador externo com o SPI modifica de certo modo as relações de força na localidade e mobiliza os grupos contrariados no sentido de denegrir e retirar os sujeitos que obstaculizam a exploração e intrusão das áreas indígenas.

¹⁵ De acordo com o relato de Karl Von Spix (1981) foi em Canumã, região no baixo rio Madeira em que está situada a aldeia de Laranjal, que se estabeleceu a primeira missão dos índios Mundurucu naquele rio, fundada por volta de 1811 pelo carmelita Frei José Álvares das Chagas e que abrigava cerca de mil índios, sendo dirigida pelo padre secular de nome Antônio Jesuíno Gonçalves.

¹⁶ Expedito Arnaud (1974) publicou importante estudo sobre a relação entre os Mundurucu do rio Tapajós (PA) e o SPI. Nesse, muitos dos problemas observados no rio Madeira aparecem no contexto do rio Tapajós.

to de aldeias menores como as de: Cipó, Laranjal, Paca, Laguinho, Caiaué, Tauaquéra, Castanhalzinho e Piracatinga.

Conforme Melo, em 1930 o posto já contava com dois barracões para festejos e dezoitos moradias, onde vivam 142 indígenas que trabalhavam em 2 roças de uso comum. Segundo o relatório elaborado por Bento Lemos em 1930 o posto de Laranjal era também reconhecido por grandes festas em que os índios ensaiavam suas danças clássicas e foi justamente no dia de festejo que ocorreu o assassinato de um dos mais importantes comerciantes de Laranjal¹⁷.

O fio condutor para a análise da relação etnopolítica dos Mudurucu com os comerciantes e colonos que viviam dentro do posto indígena é uma decisão do Tribunal de Justiça, publicada no livro de decisões e julgados do TJAM e que envolve o assassinato de um comerciante no posto de Laranjal, situado no município de Borba, interior do Estado do Amazonas.

O fato desse crime ter sido cometido dentro de um posto indígena do SPI, território ocupado pelos índios Mundurucu desde o início do século XIX, nos possibilita refletir sobre como esse grupo étnico tupi estabelece uma leitura política das imbricadas relações de poder que permeiam o cotidiano do posto, em um contexto marcado pela presença de famílias de colonos não indígenas e de comerciantes.

No dia 21 de junho de 1938, por conta de uma festa no aldeamento de Cipó, pertencente ao posto do SPI de Laranjal, em homenagem a São Marçal, Militino de Souza e Silva, delegado de índios em Cipó e seu filho Durvalino de Souza e Silva se envolveram no assassinato do comerciante de nome Amadeu Fontenele Olimpio, residente em Laranjal e que tinha ido “prestigiar” a festa.

Imediatamente presos pelos policiais que faziam a segurança da festa, Militino (o pai), foi indiciado por ser o mentor do crime e o filho de 18 anos Durvalino por ter desferido as facadas de

¹⁷ MELO, p. 196.

levaram o comerciante Amadeu a óbito. Na sua defesa, Militino Silva fornece pistas que nos ajudam a entender o contexto do conflito em que estavam envolvidos os Mundurucus, a vítima e os acusados e que remetia não apenas ao controle de castanhais no limite entre os dois aldeamentos indígenas, mas as formas como os índios acionavam a etnopolítica para resolver os problemas do cotidiano.

A desavença entre Amadeu Olímpio e Militino de Souza tem início quando, no mesmo período do ano anterior (1937), na festa de São João realizada no aldeamento de Laranjal, os índios do outro aldeamento, Cipó, foram xingados e expulsos por Amadeu Olímpio que disse que eles não eram bem vindos à localidade. Nessa ocasião, Militino estava resolvendo problemas em Manaus e só soube do ocorrido quando chegou ao aldeamento do Cipó e ouviu as queixas dos índios contra Olímpio.

No ano seguinte, por conta dos festejos de São Marçal (29/06/1938) na aldeia de Cipó, Amadeu Olímpio decide visitar a festa dos Mundurucu e espalha para os vizinhos, dias antes da festa, que lá iria e que não teria problema. Ainda de acordo com o denunciado, o pai de Amadeu Olímpio, o senhor de nome Adolfo Manoel Olimpio, havia comprado um castanhal em Mari-Mari, fronteiro com o aldeamento de Cipó e extremado com as demarcações em Laranjal, e estava proibindo os índios de Cipó de tirar castanha na ilha do Caimbé. Segundo Militino, Caimbé ficava fora das possessões de Adolfo Olimpio e que seu dono Firmino de tal nunca se opôs que os todos os caboclos (*sic*) tirassem castanha dali e que essa proibição na última safra havia prejudicado os índios de Cipó.

No dia da festa, por volta das 21 horas, Amadeu Olímpio aparece acompanhado por um sócio de nome Manuel Candido da Silva. Ao percebê-los no aldeamento os índios avisam a Militino da Silva que Amadeu Olimpio encontrava-se no terreiro e que não queriam que o comerciante de Laranjal permanecesse na festa pois ainda não tinham esquecido o que ocorrera no ano anterior. Após

uma discussão entre os dois citados e aproveitando do tumulto causado pelo acúmulo de pessoas, Durvalino de Souza, filho de Militino, desferiu uma facada certeira em Amadeu Olimpio, matando-o na hora. De acordo com o documento consultado, Durvalino é julgado e condenado à reclusão e Militino é condenado por ser o autor intelectual do crime.

Etnicidade e agenciamento Mundurucu em Laranjal

Este breve relato retirado do livro de Decisões e Julgados do Tribunal de Justiça do Amazonas para o ano de 1938 permite refletir sobre um conjunto de aspectos que envolve a fronteira étnica, a etnopolítica, o cotidiano dos postos do SPILTN, o papel das festas entre índios, o conflitos por recursos naturais no território étnico e as formas de agenciamento dos índios nesse imbricado contexto.

O primeiro dado a se destacar é o deslocamento da mediação no que se refere a atuação dos agentes sociais responsáveis pela aplicação da política de tutela. Com a criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais a partir de 1910, os responsáveis diretos pela aplicação da política do SERVIÇO no território indígena passaram a serem os chamados delegados de índios. Indicados pelo Inspetor Regional, esses delegados poderia ser alguém saído das fileiras do exército, antenado com as diretrizes ideológicas positivistas do SPI, ou poderiam ser recrutados no seio de famílias de influencia política e econômica local que pressionavam para ter indicado um de seus membros como delegado do posto indígena, mas que não possuía nenhuma identificação com as diretrizes do SERVIÇO.

Nesse sentido, a dinâmica local na qual estavam inseridos os agentes do serviço era bastante contraditória, pois como bem demonstrou Oliveira (2011) analisando o caso Ticuna do Alto Solimões, os encarregados pelos postos de atração e pacificação variavam muito no que tange a aproximação ao espírito e ideologia do Serviço, ao ponto do autor estabelecer uma classificação distinguin-

do entre aqueles que como Manuelão encarnavam a proposta do SPI no PIT (Posto Indígena Ticuna) e eram aceitos na comunidade e outros que agiam de acordo com os interesses locais, usurpando as terras indígenas e explorando-os como mão de obra¹⁸.

Tal como mencionado entre os Parintintin, havia a permissão por parte do governo para que colonos não indígenas pudessem se instalar na área de abrangência do posto. Essa forma de gestão dos postos indígenas contribuiu para que interesses antagônicos aos dos índios ganhassem espaço dentro dos territórios indígenas, a despeito da justificativa oficial de que era necessária a manutenção de trabalhadores próximos as áreas de extração, pois muitos estavam abandonando os seringais para suas cidades de origem ou para Manaus.

O aspecto mais importante que a fonte permite analisar refere-se as formas de agenciamento da situação empreendida pelos Mundurucu. O fato deles terem sido expulsos da festa de São João no ano de 1937 pode ser encarada como uma declaração de guerra para esses tupi. Quando no ano seguinte Amadeu Olímpio, o provocador, decide visitar o aldeamento em cipó, os índios rapidamente lembram do ocorrido na festa do ano anterior e correm para pressionar o administrado do posto, o senhor Militino de Souza, a dar uma resposta, expulsando da área Amadeu Olímpio.

O assassinato do comerciante no contexto da festa é como uma “ritual de vingança” para os Mundurucu. Eles estavam desejosos pela cabeça de Amadeu Olímpio e embora ele não tenha sido morto pela mão de um Mundurucu, a pressão exercida pelos índios como forma de agenciamento da relação de força resultou na vingança sem que nenhum índio pudesse ser acusado diretamente pelo crime. O delegado do posto de Cipó foi acusado de ser o mentor e o seu filho foi condenado pelo crime.

O crime no contexto da festa também marca as fronteiras

¹⁸ OLIVEIRA, 2011, pp. 434/435.

étnicas. Ali estavam os comerciantes, o delegado do posto indígena e os Mundurucu. As próprias festas de santos, comuns no interior da Amazônia, configuram-se não apenas como momento de trocas, onde laços de reciprocidade são confirmados, mas trazem também a possibilidades de tensões latentes emergirem, afinal esses momentos lúdicos e pouco regulados da vida social dão margem a violência, pois tocam em valores fundamentais da cultura¹⁹.

Como pano de fundo de todas essas tensões estava à proibição imposta aos Mundurucu de Cipó de coletar castanha em territórios que não eram reconhecidamente pertencentes à Ama-deu Olimpo e seu pai, Afonso Olímpio. Esses castanhais eram frequentados coletivamente pelos Mudurucu e agora estavam sendo esbulhados por comerciantes não indígenas que desde 1912 tinham recebido autorização para trabalhar na área de atuação dos postos.

É nesse contexto que os Mura, Parintintin, Piharans e Mundurucu adentram as chamadas décadas de “crise” vendo seus territórios coletivos sendo imprensados e espremidos por comerciantes e fazendeiros que atrás de castanhas, madeira e pasto deslocam os índios para os fundos do terreno ou os obrigam a abandonarem os rios e territórios tradicionalmente ocupados.

Conclusão

O padrão de relação política dos índios Parintintin e Mundurucu diante da entrada de comerciantes e posteriormente dos órgãos governamentais nos territórios étnicos difere e modifica-se no tempo e espaço para cada uma das etnias mencionadas. A estratégia Parintintin durante o todo o século XIX e nas décadas iniciais do século XX foi fazer a guerra. Os motivos variam desde a identificação do intruso como inimigo que deve ser combatido à defesa dos territórios em que os Parintintin ocupavam e usavam os recursos naturais para produção e reprodução da vida.

¹⁹ FRANCO, 1997, p. 46.

A década de 1920 significou o momento da pacificação com a atração empreendida por Nimundajú. Foi também o período em que os Parintintim se desarmaram e se tornaram mais vulneráveis diante dos constantes ataques de usurpadores de seus territórios.

Para os Mundurucu, o processo foi diferente. A guerra Mundurucu teve seu auge no século XVIII, sendo que desde o século XIX eles vinham sendo aldeados pelos missionários²⁰. Os próprios Mundurucu aproveitam-se dessa relação para combater outros grupos étnicos de quem eram inimigos. Nesse sentido, a entrada dos Mundurucu no rio Madeira obedece a dupla lógica das guerras. Deslocam-se por conta da guerra contra outros povos no rio Tapajós ao mesmo tempo que são deslocados para o Madeira para combater Mura e Parintintin.

A criação do posto indígena Mundurucu de Laranjal em 1929 se dá em uma área que reunia esses índios desde o século XIX. Esses territórios, transformados em postos do SPI foram os que permaneceram sob o controle dos índios, embora nunca tenham deixado de ser alvo de esbulho, tentativa de invasão por parte de pecuaristas e comerciantes influentes que moravam nas cercanias dos postos.

A história da relação entre essas duas etnias e a atuação do Serviço de Proteção ao Índios no rio Madeira ainda está para ser escrita. O desafio que se coloca é recuperar os índios como sujeitos de sua própria história e a partir de processos em que a etnopolítica e cosmovisão desses grupos ocupem um papel de destaque na análise.

Fontes

JORNAL do Comércio, 25 de julho de 1910.

JORNAL do Comércio de 12 de agosto de 1917.

²⁰ SANTOS, 2009.

LIVRO de Decisões e Julgado do Superior Tribunal de Justiça do Amazonas (Período 1937-1939). Typografia Phenix, rua Joaquim Sarmiento 78, Manaus.

Referências

ALMEIDA, Raimundo Neves de. **Retalhos Históricos e Geográficos de Humaitá**. 2ª. Ed, Porto Velho: o autor, 1981.

ARNAUD, Expedido. **Os índios Mudurukú e o Serviço de Proteção aos Índios**. In: **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Belém, 06 de dezembro de 1974.

BASTOS, Tavares. **O vale do Amazonas: a livre navegação do Amazonas, estatística, produção, comercio questões fiscais do vale**. Belo Horizonte, Itatiaia, 2000.

FRANCO, Marya Sylvia de Carvalho. **Homens Livres na Ordem Escravocrata**. São Paulo: Unesp, 1997.

FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **O SPI no Amazonas: política indigenista e conflitos regionais (191-1932)**. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2007.

LEAL, Davi Avelino. **Direitos e processos diferenciados de territorialização: os conflitos pelo usos dos recursos naturais no rio Madeira (1861-1932)**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia/UFAM. Manaus, 2013.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. **Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Rio de Janeiro: Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. Reconsiderando poder tutelar e formação do Estado no Brasil: notas a partir da criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais. In: FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **Memórias do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967)**. Rio de Janeiro: Museu do Índios, 2011.

LIMA, Daniel Barros de. **Representações do seringueiro na imprensa amazonense: cotidiano e vivências no mundo da borracha (1890-1920)**. Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia/UFAM. Manaus, 2016.

MELO, Joaquim. **SPI – A Política Indigenista no Amazonas**. Manaus: Edições do Governo do Estado, 2009.

MENGENT, Patrick. Notas sobre as cabeças Mundurucu. In: CASTRO, Eduardo Viveiros de, CUNHA, Manuela Carneiro (Org). **Amazônia: etnologia e história indígena**. São Paulo: USP/FAPESP, 1993.

MIRANDA, Bertino de. **Annaes do Congresso Commercial, Industrial e Agrícola de 1910**. Manaus: Associação Comercial do Amazonas, 1990.

MURPHY, Robert. **Headhunter's heritage: social and economic change among the Mundurucus indians**. Berkeley, Los Angeles, University California, 1960.

NADER, Laura. **Harmonia Coercitiva: a economia política dos modelos jurídicos**. In: **Anais do XIX Reunião da Associação Brasileira de Antropologia**, 2009.

NIMUENDAJÚ, Curt, Os índios Parintintin do rio Madeira. In: **Textos escolhidos**. São Paulo: Loyola, 1992.

PEREIRA, Manuel Nunes. Área cultural Tapajós-Madeira. In: **Moronguêta: um decameron indígena**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O paradoxo da tutela e a produção da indianidade: ação indigenista no Alto Solimões**. In: FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **Memórias do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967)**. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2011.

SANTOS, Ana Flávia Moreira dos. **Conflitos Fundiários, Territorialização e Disputas Classificatórias, Autazes (AM), Primeiras Décadas do Séc. XX**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ. Rio de Janeiro. 2009

SPIX, John, MARTIUS, Carl. **Viagem pelo Brasil: 1817-1820**. Tradução: Lúcia Furquim Lahmeyer. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia/São Paulo: USP, 1981.

Comércio, tributação e disciplina do espaço público do Território do Acre Federal

Francisco Bento da Silva¹

Introdução

A tributação é tão antiga quanto a própria civilização e a organização dos seres humanos em sociedades. O próprio termo imposto, já traz na sua semântica o peso de significado bastante negativo, pois expressa “imposição”, algo que alguém ou um ente jurídico “impõe” porque tem o direito de “impor”.

Era praxe no mundo antigo e medieval que os cobradores de impostos andassem sempre acompanhados de soldados para fiscalizarem e confiscarem (daí, deriva a palavra Fisco) os bens e a produção dos camponeses e aldeões presos às terras senhoriais

¹ Professor Adjunto III do Centro de Filosofia e Ciências Sociais e do Mestrado em Letras: Linguagem e identidade, da Ufac. Texto apresentado originalmente no *IX Congresso da Sociedad Latino Americana de Estudios sobre America Latina y Caribe*, Rio Janeiro/UERJ, em 2005.

que, geralmente, não conseguiam cumprir as exorbitantes obrigações tributárias que lhes eram exigidas. Em alguns casos, ocorriam revoltas que geralmente eram sufocadas e debeladas pelo aparato militar ou paramilitar de determinado senhor².

É somente no princípio do século XII, que surgem na Europa duas peças jurídicas célebres que intentavam colocar freios e limites na capacidade do Estado e dos governantes em tributarem³. A primeira é a chamada Magna Carta, editada a contragosto pelo Rei inglês João Sem-terra em 1215, que procurava instituir um limite ao poder de tributar da Coroa inglesa. É sob inspiração desta Magna Carta que uma década depois surge outra proposição jurídica, chamada de Declaração dos Direitos (*Bill of Rights*). Ambas as peças partiram de imposições dos Senhores Feudais, temerosos diante das revoltas dos servos em virtude dos impostos que eram cobrados de maneira excessiva e autoritária. Antes de ter sido uma concessão voluntária, estas peças representaram por parte da nobreza inglesa uma forma de entregar alguns anéis para não perder os dedos⁴.

Mais tarde, com as mudanças gestadas no campo do chamado Direito Natural e Constitucional, — que deram a base jurídico-organizacional do Estado Moderno — foram se colocando limitações, regulando os despotismos e os excessos ligados à cobranças de Impostos. Gradativamente vão se estabelecendo os princípios fundamentais que passam a reger a relação entre Estado e sociedade; as limitações, as obrigações e as responsabilidades de cada um: do Estado e do cidadão, das definições e dos limites do chamado interesse público e privado. Ou seja, concebe-se como princípio que o Estado para exercer suas funções de “res publica” (coisa pública)

² ORDINE, *A evolução dos Tributos na História da humanidade*, 2004. Disponível em: www.ibsth.org.br.

³ Não me refiro aqui ao sentido moderno de Estado-nação. Mas a todo e qualquer poder constituído que atribui a si a capacidade de exercer a tributação sobre a maioria dos sujeitos sob seu governo ou mando.

⁴ ORDINE, 2004.

não poderia, e nem pode, prescindir da tributação, um dispositivo necessário para que ele consiga arrecadar e prover os recursos necessários para a manutenção do aparato administrativo-burocrático, bem como realizar obras e atender demandas de interesses coletivos dos governados. Isto vai dar origem ao moderno “Direito Tributário e as normas técnicas adequadas de tributação, segundo o princípio da capacidade contributiva individual do cidadão”⁵.

Domínios, disciplinas e conflitos na *région de las gomas*

Só nesta perspectiva mais ampla é possível entendermos, como em fins do século XIX, o interesse pela região acreana vai estar conjugado ao comércio ligado a empresa extrativista e à necessidade de cobranças de impostos e tributos por parte daqueles que se sentiam no direito ter o *dominium* do Acre. Há a tentativa de se estabelecer um controle da “casa”, de territorializar um espaço que até poucas décadas aparecia nos mapas como *tierras non descubiertas*. Se levarmos em consideração que a palavra domínio deriva do latim *domus* (casa), nos é permitido afirmar, metaforicamente, que embora a casa/*domus* (Acre) pertencesse por direito legal aos bolivianos, ela era ocupada por outros inquilinos: fundamentalmente por brasileiros que viviam na região acreana desde muito antes da querela se exacerbar em conflito bélico.

E é através desta ocupação à gandaia — como se expressou Euclides da Cunha — que os interesses comerciais trazem junto à necessidade de regulação do espaço territorial do Acre, passando este a existir como um Território⁶, que por excelência não podia prescindir de disciplina e ordenamento das relações econômicas, sociais e políticas. São os interesses econômicos e comerciais os principais atrativos para que, nos dizeres de Euclides da Cunha, “uma vaga expressão geográfica, um deserto empantanado, a esti-

⁵ ORDINE, 2004.

⁶ No seu sentido eminentemente jurídico-político. Cf. HAESBAERT, Território, cultura e des-territorialização, 2001.

rar-se sem limites”⁷ fosse se transformando em objeto de disputas entre nações, interesses privados do capital internacional e pessoas que queriam apenas sobreviver em uma região que desde o Tratado de Ayacucho (1867) pertencia legalmente à Bolívia, mas que devido a questões de ordem geográfica, que impunha a este país a falta de domínio humano do território, ele foi sendo ocupado principalmente por brasileiros errantes, deserdados, pobres e aventureiros de todas as espécies. Enfim, de gentes em busca de riquezas e melhorias de vidas.

O produto comercial de maior interesse era a borracha, extraída das abundantes seringueiras [*hevea brasiliensis*] nativas que abasteciam o mercado europeu com insumos fundamentais para a emergente indústria automobilística. Isto logo desperta o interesse boliviano em ter o domínio de fato do seu território legal, garantir sua soberania e regular o comércio de borrachas exportadas, de víveres e outros produtos importados de Manaus e Belém para abastecerem os trabalhadores amazônicos ligados à produção de borracha na *región de las gomas*⁸.

A respeito desta busca de regulamentação fiscal por parte da Bolívia, o periódico manauara *Jornal do Comércio* relata que no final do ano de 1898, o ministro boliviano no Brasil, José Paravicini, viaja do Rio de Janeiro até Manaus para dialogar com o governo do Amazonas sobre a melhor forma de efetivar “o estabelecimento de Alfândegas Mixtas no território contestado entre o Brasil e a Bolívia na região do Acre”⁹. O que resultou a partir daí foi a instalação, pelo governo da república boliviana, de uma aduana na Vila de Puerto Alonso (atual Porto Acre) no dia 02 de janeiro de 1899, cuja administração foi confiada ao cônsul Moisés Santivañez. Tal medida visava disciplinar, ordenar e tributar a comercialização da borracha que saía da região acreana e estabelecer ali cobranças de Impostos

⁷ CUNHA, A margem da história, 2000, p. 25.

⁸ TOCANTINS, Formação histórica do Acre, 1979.

⁹ GOYCOCHEA, O espírito militar na questão acreana, p. 31, 1941.

das mercadorias enviadas para a esta mesma região oriundas basicamente das praças comerciais de Manaus e Belém.

Durante três meses e vinte três dias da administração boliviana, o posto aduaneiro arrecadou uma vultosa quantia líquida de 2.824:053\$000 [Dois mil, oitocentos e vinte e quatro contos e cinquenta e três réis]¹⁰.

A instalação desta aduana desagradou sobremaneira os seringueiros brasileiros estabelecidos na região, que articulados com as Casas Aviadoras e o governo do Amazonas e, desgostosos com as taxações executadas pelo país andino, dão início a primeira querela entre os brasileiros do Acre e os bolivianos no final do século XIX. Uma das figuras centrais deste primeiro movimento insurreto é o espanhol Luiz Galvez de Árias, que em 14 de julho de 1899 proclama o Estado Independente do Acre, — criando um novo país de sujeitos que se consideravam desamparados pela pátria brasileira, — dotando-o de todo um aparato burocrático e, entre tantos outros órgãos administrativos, cria o Ministério da Fazenda através do Decreto nº 10, de 20/07/99, capítulo 11, artigo 02º, estruturado com o seguinte organograma: Departamento de Finanças, Tesouro Público, Mesa de Rendas, Coletorias e Regências, Casa da Moeda e Dívidas do Estado, tendo como ministro Joaquim Domingos Carneiro¹¹. A partir deste momento, eram os brasileiros/acreanos querendo ter o controle pleno sobre a cobrança de Impostos e regulando todo o aparato fiscal, monetário e fazendário do Território acreano disputado por muitos donos/interessados. O Acre, que antes de 1867 era terra de ninguém, deixa momentaneamente de ser boliviano e torna-se o “Acre dos acreanos”¹².

¹⁰ TOCANTINS, 1979, p. 375.

¹¹ ACRE. Galvez e a República do Acre, 2002.

¹² O termo aqui usado não se refere a aspecto do nascimento, mas de autonomia tanto em relação à Bolívia, quanto ao Brasil. O substantivo “Estado” acompanhado do adjetivo “Independente” reflete a intenção de procurar dar ao Acre o estatuto de ser governado pelos “locais”. Senão de nascimento, mas acima de tudo com interesses econômicos e políticos estabelecidos na região, vivendo e sobrevivendo no lugar, regendo a região.

No entanto, o Estado Independente proclamado por Luís Galvez tem vida curta e dura apenas alguns meses e acaba quando, a partir de pressões do governo brasileiro, são restituídos novamente os direitos bolivianos sobre o Acre. Isto não significou o fim das insatisfações dos seringalistas locais diante da tentativa de domínio boliviano. Em 06 de agosto de 1902 tem início a chamada Revolução Acreana, envolvendo de um lado seringueiros brasileiros, arregimentados pelos patrões seringalistas e de outro, o Exército boliviano querendo manter seu frágil e ameaçado domínio sobre a região acreana.

Estes ânimos exacerbados já eram latentes de muito antes. Desde o ano de 1895 que o governo boliviano tinha criado uma Lei visando regulamentar também a posse privada da terra pelos que habitavam a região acreana. Isto aparece no Relatório produzido pelo engenheiro civil Carlos Carneiro Leão de Vasconcellos, onde este faz um memorial da ocupação das terras do Acre e se expressa nos seguintes termos:

em cumprimento as leis votadas pelo congresso Boliviano e sancionada a 11 de dezembro de 1895, don Lino Romero, nomeado Delegado Nacional en el Territorio Del Acre y Alto Purus¹³, com poderes amplos de verdadeiro dictador, fez publicar a 09 de abril de 1902, em Puerto Alonso um decreto concedendo um prazo vexatório de seis mezes, a contar de 01^o de maio próximo, para que os donos de terras dessem o registro os processos de medição e demarcação de suas propriedades, sob pena de, em deixando de fazer, perderem os direitos de legítimos proprietários ¹⁴.

Era uma tentativa do governo boliviano, através da autoridade da Lei, regular os espaço territorial do Acre, o uso da terra e sua posse na região acreana ocupada quase na sua totalidade por brasileiros, que nenhum interesse tinham em cumprir tal medida

¹³ Os grifos são meus. Os governadores do Território do Acre a partir de 1921, quando há a unificação Departamental, também eram chamados de Delegados da União, o que só reforça o caráter autoritário dos chefes executivos designados para governarem o Acre, boliviano e brasileiro.

¹⁴ VASCONCELLOS, *As terras e propriedades do Acre*, 1905, p. 04.

que a consideravam arbitrária. Alguns meses depois eclode o conflito aberto, estabelece-se o *front* nas múltiplas fronteiras territoriais em litígio, disputa e construção. Cabe aqui considerar que esse conceito de fronteira partilha de múltiplas dimensões, seja no plano político-jurídico, culturalista, econômico ou naturalista. Enfim, no plano material e imaterial¹⁵.

Regulação e autoritarismo no Território: Comércio e Tributação no Acre Federal

Após o fim da Revolução Acreana e o desfecho da querela em favor dos brasileiros, referendado pelo Tratado de Petrópolis no ano de 1903, é a vez do Estado brasileiro começar a organizar administrativamente o seu novo Território. Nas medidas protocolares iniciais já há um ordenamento burocrático, que procura disciplinar a questão fiscal dos produtos comercializados (importados e exportados) na região. Com o Tratado de Petrópolis, o governo brasileiro também se compromete em indenizar a Bolívia em 02 milhões de Libras esterlinas, valor que seria pago com o que fosse arrecadado com a cobrança do imposto de 23% sobre o valor da borracha saída do Acre. Uma soma considerável se atentarmos para o fato do Acre ser o terceiro maior exportador entre todas as unidades federativas da União. Embora, na prática fosse o primeiro, pois a borracha que oficialmente entrava no compute alfandegário do Pará e Amazonas – boa parte dela – provinha das terras acreanas e áreas do entorno. Assim, compreende-se o estatuto de “Território Federal” dado ao Acre e que mantinha-o tutelado pelo governo central da República brasileira.

Com o fim dos conflitos com os bolivianos, José Plácido de Castro, caudilho e líder do movimento insurrecional conhecido como Revolução Acreana é então designado governador do Acre Meridional¹⁶ (25/01/1903 a 03/04/03). Investido do cargo, baixa

¹⁵ Haesbaert (2001).

¹⁶ O Acre Meridional compreendia a região situada ao sul do paralelo 10º 20'. O general do Exército brasileiro, Olympio da Silveira, foi designado para administrar o Acre Setentrional, ao norte do

imediatamente um decreto, em 10 de abril, transferindo para a cidade Xapury¹⁷ a sede do seu governo provisório e a Alfândega Fiscal para o seringal Capatará. O fato deste seringal pertencer-lhe, talvez expressasse claramente a tênue fronteira que separava os interesses públicos dos privados já naqueles tempos, além de trazer a marca do autoritarismo e do personalismo que se implanta nas plagas acreanas com a disciplinarização do território, feita amiúde por militares em cargos civis e pela coerção aberta dos levantes armados, que foram uma constante durante o período inicial do processo de formação/construção do Acre como parte integrante do território brasileiro.

Estes procedimentos são confirmados, em tom elogioso, pelo engenheiro Carlos Vasconcellos, um contemporâneo do coronel Plácido de Castro, que ressalta com as seguintes palavras o que ele considerava como virtudes deste último: “foi indubitavelmente um chefe de potencia bellica, de facto, amplamente autoritária, tanto que fez recrutamentos, arregimentou pessoal, cobrou impostos, nomeou auctoridades militares, civis e judiciárias (...) e exigiu sempre a maior obediência as suas ordens”¹⁸. Bastante claro para um elogio.

Após o fim dos dois governos provisórios (coronel Plácido de Castro e general Olympio da Silveira) e daquela breve divisão administrativa, o presidente Rodrigues Alves (1902/1906), através do Decreto Lei nº 5.188, de 07 de abril de 1904, cria três Departamentos Administrativos (Alto Acre, Alto Juruá e Alto Purus), cada um deles tendo autonomia através dos seus respectivos prefeitos departamentais para executar cobranças de impostos através das Mezas de Rendias Federaes. O primeiro Departamento instalado é o do Alto Acre, em 18 de agosto de 1904.

No relatório da prefeitura do Departamento do Alto Acre

paralelo 10º 20' e da linha do Javary-Beni.

¹⁷ Designada pelos bolivianos de Mariscal Sucre.

¹⁸ VASCONCELLOS, 1905, pp. 12-14.

(composto pelas Villas Rio Branco e Xapury), sob a administração do prefeito coronel Raphael Augusto da Cunha Mattos (18/08 a 31/12 de 1904), consta que a Meza de Rendas Federaes era dirigida pelo advogado Thomaz Coelho de Almeida. As atribuições oficiais deste órgão eram “fiscalizar e arrecadar impostos e rendas, de acordo com os artigos 04^o e 07^o da lei Orgânica da Prefeitura”. Foi instituído também o cargo de cobrador de impostos de indústria, profissão e consumo, que segundo o prefeito, era imprescindível pelo fato de que “a Meza de Rendas e os Postos Fiscaes estavam impossibilitados de effectuarem as cobranças”¹⁹.

De acordo com Cunha Mattos, os devedores de impostos teriam que se dirigir espontaneamente a Mesa de Rendas para pagarem seus tributos, coisa que não faziam: primeiro, porque não se interessavam em pagá-los; segundo, devido à vasta extensão do território havia a dificuldade geográfica e de transportes para realizar com eficácia este empreendimento, seja por parte dos contribuintes ou por parte dos Fiscais. Em relação aos Fiscais, o prefeito atribui-lhes a “falta de idoneidade”, o que gerava corrupção e desvio de dinheiro público advindo dos Impostos cobrados.

As somas monetárias arrecadadas com impostos nas Mesas de Rendas eram grandiosas. Só para efeito demonstrativo, o supracitado Relatório menciona a quantidade de borracha taxada nos dez primeiros meses do ano de 1904: 1.594.377 kg de borracha fina; 210.713 kg de sernamby; 96.350 kg de caucho, totalizando 1.948.745 kilos de borracha²⁰. É interessante também um dado tributário que o prefeito aponta: a exportação da borracha extraída das seringueiras era taxada em 01% *ad valorem*, enquanto que o caucho²¹ (explorado unicamente por peruanos) pagava um tributo de 03%, o triplo do que pagavam os brasileiros: era uma forma le-

¹⁹ MATTOS, Relatório da Prefeitura do Departamento do Alto Acre relativo ao período decorrido entre 18 de agosto e 31 de dezembro de 1904, 1906, pp. 07/08.

²⁰ MATTOS, 1906, pp. 07/08.

²¹ A borracha derivada do caucho era considerada de qualidade inferior e sua exploração redundava na derrubada da árvore, o que não acontecia com a seringueira.

gal, mas de fato uma excrescência jurídico-fiscal, para desestimular e “punir” os caucheiros peruanos, já que a borracha extraída do caucho era pouco valorizada; por sua vez, procurava beneficiar e incentivar a produção nos seringais acreanos e, portanto, beneficiar os brasileiros. Uma medida que trazia embutida de forma subliminar seu caráter patriótico da pior forma.

Finalizando o seu relatório, o prefeito explicita o que ele considerava deficiente na Mesa de Rendas e nos Postos Fiscaes e propõe uma nova organização fiscal e tributária para o Departamento do Alto Acre, inclusive sugestionando a vinda de especialistas em tributação para auxiliarem os funcionários das repartições locais em suas funcionalidades e afazeres cotidianos. Afirma que talvez o mais correto seria transferir a Meza de Rendas para a Cidade de Boca do Acre (AM), suprimindo assim os Postos Fiscaes do Alto Purus e do Alto Acre, excetuando o posto do rio Abunã, por ser afluente do rio Madeira.

Desta forma, ficaria a cobrança de Impostos situada em uma localidade para onde confluía, através dos rios, quase que a totalidade da borracha produzida no Acre e exportada para Manaus e Belém. Mas somente alguns anos depois é que a Meza de Rendas Federaes, que ficava em Rio Branco, foi transferida para Boca do Acre e se mantiveram os Postos Fiscais nos rios Abunã, Antimary, Macapá e Riozinho de Pontes.

Além dos impostos aduaneiros, as Mezas de Rendas situadas nos Departamentos também arrecadavam dinheiro advindo das cobranças pelas autenticações com estampilhas²² e da venda de Selos Fiscais para selar recibos, passes, procurações, promissórias, petições, contratos, certidões, etc. Com isso, o Estado Nacional buscava ter pleno controle das ações de caráter jurídico-fiscal que estavam relacionadas com a suas prerrogativas de outorgar, dar anuên-

²² Estas geralmente estavam em falta, pois eram fabricadas na Inglaterra. O mais comum era o uso de Selos de verbas confeccionados em papel.

cias ou validade legal aos diversos atos do direito público e privado sob sua jurisdição no Território Federal do Acre.

Pincelando algumas edições do jornal *Folha do Acre*, este afirma que nos anos iniciais da primeira década do século XX, a União recolheu entre os anos de 1903 e 1909 um total de 57.781:242\$980 (cinquenta e sete mil, setecentos e oitenta e um contos, duzentos e quarenta e dois mil e novecentos e oitenta réis), referentes à cobrança de Impostos sobre a borracha produzida no Acre, com uma média de 8.254:463\$283 por ano, ou 687:871\$940²³ mensais. Uma soma considerável. Só a renda de 1910 estava projetada para atingir a soma de 20.000:000\$000 (vinte mil contos de réis). Somente no primeiro trimestre de 1910, o Acre registrou a exportação de 3, 256 milhões de quilogramas de borracha²⁴.

Nas décadas iniciais do Território, as administrações das Mezas de Rendas nos Departamentos do Acre eram exercidas quase que basicamente por militares ou veteranos de alta patente da Revolução Acreana, — muitos tornados grandes seringalistas após a refrega —, que em muitos momentos conjugavam e enfeixavam e suas pessoas todas estas características. O mesmo acontecia com os cargos intermediários de escrivães e guardas aduaneiros.

As tentativas de rupturas com o ordenamento institucional eram freqüentes. Havia corriqueiramente denúncias de casos relacionados ao contrabando de borracha por parte de seringalistas bolivianos e brasileiros, que tentavam driblar a vigilância do Fisco federal e as constantes intimações judiciais para recebimentos de taxações e impostos não pagos espontaneamente. O jornal *Folha do Acre* relata um caso ocorrido na região do Rio Abunã, quando foi preso o boliviano Ricardo Fayer, morador da localidade Fortaleza, no lado boliviano do Abunã, e que teve sua lancha apreendida pelas autoridades brasileiras quando se deslocava com mercadorias

²³ Estatísticas. *Folha do Acre*, edição nº 01, 04/08/10, p. 04. Fundação Biblioteca Nacional. Site: memoria.bn.br

²⁴ Idem.

consideradas irregulares. Para “proceder rigoroso inquérito” sobre o ocorrido, foi designado pelo coronel Joaquim Freire da Costa, administrador da Meza de Rendas do Alto Acre, o escrivão e major Bellarmino de Mendonça Filho, que ouviu o guarda do Posto Fiscal do rio Abunã, Jeremias Paulino de Oliveira e o sargento Domingos Ferreira de Matos, comandante da diligência que prendeu o “contrabandista” boliviano²⁵.

As insurgências, os desagrados e o mal-estar entre a população, principalmente entre os comerciantes, contra o pagamento de impostos aparecem freqüentemente nos jornais acreanos. No Alto Juruá, na cidade de Cruzeiro do Sul, o jornal *O Juruense*²⁶ ressalta um ocorrido que envolveu um comerciante identificado na matéria como sendo o “Turco Ismael”, que nos dizeres do referido periódico “leza o fisco e ainda desrespeita o funcionário da Fazenda”. O referido fiscal chamava-se Antônio Cardoso Guimarães, elogiado pelo jornal como funcionário prestimoso com sua função e que agia sempre alertando para que os comerciantes não cometessem infrações fiscais em sua jurisdição. O jornal, pega o caso do “turco Ismael” e generaliza dizendo que “alguns negociantes tem se demonstrado recalcitrantes, persistindo no intuito de lesarem o fisco, destacando-se entre eles os turcos”. Nestas generalizações com altas doses de xenofobia, todos os sírios, libaneses, marroquinos, etc (“os turcos”) são chamados ainda de “audaciosos e malcreados toda vez que têm de tratar com o fisco”. A matéria parece dar a entender que os sonegadores eram apenas os comerciantes identificados como “turcos” e não, brasileiros natos.

O estopim do caso teve início quando o fiscal adentrou a loja de Ismael acompanhado de um marinheiro e começou a examinar suas mercadorias, verificando que algumas estavam sem os Selos fiscais. Segundo o jornal, quando o fiscal lhe chamou a atenção,

²⁵ Aduaneiras. *Folha do Acre*, 10/10/10, p. 02. Fundação Biblioteca Nacional. Site: memoria.bn.br.

²⁶ O sr. fiscal do Imposto de consumo é desacatado por um turco. *O Juruense*, 15/11/17, p. 02. CDIH/UFAC.

foi desacatado “audaciosamente pelo turco” que lhe empurrou para fora do seu comércio. Para manter sua autoridade, naquele momento arranhada, o fiscal solicitou a ajuda da polícia, que chegando ao local nada fez, já que o próprio delegado Manoel Lopes da Cruz, — na presença de Cardoso Guimarães —, só se prontificou a “estudar o caso”. Quando os ofendidos recorreram a prefeito do Departamento, Teixeira da Costa, este também não quis criar problemas com o “turco” Ismael e se prontificou em acompanhá-lo até a delegacia.

As posturas adotadas pelo delegado e pelo prefeito foram relatadas pelo jornal como atos de solidariedade ao “audacioso turco” e um desprestígio ao fiscal Cardoso Guimarães. Atos de apoio a um “extrangeiro suspeito e insolente, atentado aos brios de brasileiros, que não podem consentir que turcos ou estrangeiros de qualquer nacionalidade desacatem as autoridades do paiz que nós acatamos e respeitamos”²⁷. Pelo “corpo mole” do delegado e do prefeito, podemos levantar a hipótese de que o “turco Ismael” não era um comerciante qualquer, possuía certamente bons relacionamentos ou grande consideração por parte das autoridades executivas locais. Permite também afirmar que a distinção identitária, baseada na nacionalidade (“turcos” versus acreanos/brasileiros), não explica a contento a distinção entre “nós” e os “outros”.

A primeira hipótese não é de toda absurda, pois os “turcos” se constituíram em grandes comerciantes em todo o Território do Acre. Em Rio Branco, capital do Acre, eles se estabeleceram no Segundo Distrito, em um bairro que antigamente se chamava Beirute. Uma homenagem a uma terra distante, de imigrantes desterritorializados e que procuravam também se “fazerem” social e economicamente nos confins da Amazônia. Só para ter uma idéia da presença destes imigrantes no comércio acreano, em especial Rio Branco, o jornal *O Futuro*²⁸ em 1921 listou os principais contribuintes do Impostos de Indústria e Profissão do ano anterior, onde se

²⁷ Idem.

²⁸ Lançamento do imposto de indústria e profissão de 1921. *O Futuro*, 27/03/21, p. 03. CDIH/UFAC.

destacam os sobrenomes de origem “turca”. Entre parêntesis estão os valores devidos à Receita por cada um deles: Mustapha Yamani (105\$000); Amin Jureidini (70\$000); Nahum Vieira (140\$000); José Aleme (105\$000); Ali Abed (392\$000); Medin Sadin Bader (140\$000); Tufic Tanir (84\$000); Mamed Jalul (84\$000); Arif Hahmud (84\$000); Alexandre Caihah (140\$000); Mamed & Salim (140\$000); Alexandre Jalul (210\$000); Abdala Cheab (210\$000); Mahmud Sacor (210\$000); Calil & Almeida (420\$000); Miguel Fecury (420\$000); Mahssen Teiner (140\$000); Libede & Damani (140\$000); Mamed Cabene (140\$000); Massber Baôeb (140\$000); Direnni Assmar (420\$000); Checric Asscar (210\$000); Abden Kisem (210\$000); Camilo Jarud (140\$000); Mamed Escandrame (420\$000); Abdon Kizen (105\$000); Miguel Kahil (42\$000); Nagib Iamane (140\$000); Kasen Gandor (210\$000); Ramio Belichá (700\$000); Mamed Dancar (140\$000); Mamhmud Sacor – filial (140\$000); Tufic Catar Aiache (140\$000); Azis Abucater (140\$000); Raphael Belichá (140\$000) e Aluen Araque (480\$000). Ao todo, uma soma de 7.165\$000, representando 42% de todo montante a ser arrecadado no ano fiscal de 1921.

Quase todos estes comerciantes estavam estabelecidos no Segundo Distrito da cidade de Rio Branco, na Rua Cunha Mattos²⁹, logradouro que margeia o lado direito do rio Acre e onde ficavam as principais casas comerciais da cidade. Estes comerciantes abasteciam com seus diversos produtos a zona urbana e, principalmente os vastos seringais acreanos e colônias adjacentes. Além das casas comerciais, os “turcos” eram donos de batelões e outras embarcações utilizadas para transportar mercadorias para o aviamento dos barracões nos seringais, e também “vendê-las” e regateá-las com os seringueiros e os ribeirinhos; na volta, traziam como pagamento principalmente borrachas e castanhas³⁰.

²⁹ Como se vê, uma homenagem ao primeiro prefeito do Departamento do Alto Acre, coronel Raphael da Cunha Mattos.

³⁰ Havia outros produtos em menor quantidade que eram exportados do Acre para as praças de Manaus e Belém: jarina, algodão, couros de animais silvestres, copaíba, etc.

Quase todos os comerciantes tinham suas próprias embarcações, é o que podemos perceber na listagem publicada no jornal *Correio do Acre*³¹ de 1923, onde a Capitania dos Portos, através de edital, convoca todos os proprietários para fazerem registros e tirarem licenças para suas embarcações. Mais uma vez, destacam-se nos nomes dos convocados, os de origem árabe. Alertava ainda para a punição àqueles que não cumprissem com a determinação legal: após vencido o prazo de 15 dias, as embarcações seriam apreendidas e vendidas em leilão público, conforme preconizava o artigo 487 do regulamento da Capitania dos Portos.

Com a unificação Departamental em 1921, o Território do Acre continuou sofrendo ainda a incidência da taxa de 10% sobre a borracha, tributo que era cobrado pelo Estado do Amazonas para “manufaturá-la” antes de exportá-la: a manufatura consistia em corte, lavagem e secagem. Isso faz com que o governador Hugo Carneiro (1927/1928) durante o seu mandato solicite oficialmente ao presidente do Amazonas, Ephigênio Salles, a isenção da cobrança de impostos sobre a borracha acreana³². Dizia ele agir em nome dos interesses dos produtores de borracha e dos comerciantes locais, que reclamavam contra esta taxa de imposto, que encarecia ainda mais a competitividade da borracha acreana no mercado internacional. O Acre era, entre as unidades federativas, a que possuía o maior coeficiente per capita de população tributada (117\$708), ficando bem à frente do Amazonas (71\$080), segundo colocado (Mesquita Júnior, 2004, p. 39).

Todos os Impostos cobrados pela Meza de Rendas a partir do ano de 1925 passaram a ser regulados por uma lei específica³³. Existiam três tipos de Impostos: Imposto de Consumo, Imposto de Circulação e Imposto Sobre a Renda.

³¹ Capitania do Porto: edital. *Correio do Acre*, 29/04/23, p. 04. CDIH/UFAC.

³² *Folha do Acre*, de 27 de setembro de 1927, p. 07. Fundação Biblioteca Nacional. Site: memoria.bn.br.

³³ Lei nº 4.984, de 31 de dezembro de 1925.

1) O Imposto de Consumo: entravam neste rol produtos como gêneros alimentícios, vestimentas, fumo, bebidas alcoólicas, móveis, armas de fogo, brinquedos, artefatos de borracha e couro, combustíveis, eletro-eletrônicos e importados; 2) O Imposto de Circulação trazia o seguinte texto: “as petições apresentadas a qualquer repartição da União, devem ser selladas com 2\$000, os recibos comuns de importâncias até 1:000\$000 levam \$600 de sello e de qualquer importância superior a 1:000\$000, sellam-se com 1\$000”; 3) Imposto Sobre a Renda: este Imposto incidia sobre “capitales inmobiliários” e isentava somente as pessoas físicas com renda inferior a 6:000\$000³⁴.

Em um edital expedido no dia 01^o de junho de 1926, o escrivão da Meza de Rendas Federaes do Alto Acre, Izidoro da Cunha Pereira, convocava todos os “commerciantes, industriaes, capitalistas, empregados, enfim, todos que exercem uma profissão ou vivem de economia própria a virem nesta repartição para retirarem o formulário para declaração e cobrança do imposto de renda referente ao ano de 1925”³⁵. Neste mesmo período, era ainda atribuição da Meza de Rendas imprimir livro-talões de recibos para selagem mediante autorização da Delegacia Fiscal do Thesouro Nacional do Amazonas e Acre³⁶, administrando ainda os selos utilizados para oficializar todos os documentos públicos.

Impostos também eram cobrados sobre o gado boliviano, importado pelo Acre tanto para o consumo de carne e seus derivados, como para criação. O Decreto Lei 4.855, de 05 de setembro de 1924, concedia isenção fiscal por um período de três anos para o gado boliviano que entrasse no Brasil com destino ao Mato Grosso e ao Amazonas. Em 1927 este decreto deixa de vigorar e o então

³⁴ Imposto de consumo. *Folha do Acre*, 14 de março de 1926, p.03. Fundação Biblioteca Nacional. Site: memoria.bn.br.

³⁵ Mesa de Rendas Federaes: edital sobre o imposto de renda. *Folha do Acre*, 13/07/26, p.04. CDIH/UFAC.

³⁶ Durante o governo de Hugo Carneiro (1928-1930) a Meza de Rendas foi administrada pelo coronel Marcos José de Carvalho Oliveira. Ver: Carneiro (1930).

governador do Território do Acre, Hugo Carneiro, envia um ofício ao Senado Federal solicitando que este reedite o Decreto exaurido e deixe somente o Acre incluído em tal benefício. Justificava tal necessidade pelo fato da produção gomífera está em crise e que tal medida, segundo o governador, se configuraria em uma benesse de caráter humanitário³⁷, pois o Acre não dispunha da criação de gado *vaccum*.

O deputado federal Dorval Porto, envia então um telegrama ao governador Hugo Carneiro informando-lhe que a bancada amazonense havia apresentado um Projeto favorável aos interesses acreanos relativos ao gado boliviano, sendo que o projeto já tinha sido aprovado na Comissão de Finanças e aguardava apenas entrar na pauta de votações³⁸. Esta medida visava acima de tudo baratear os custos relativos ao preço da carne bovina fresca, que era muito escassa e cara e que raramente fazia parte da dieta alimentar da maioria da população local.

Durante todo o período Territorial, seja na fase da vigência dos Departamentos (1904/1920) ou na fase da unificação departamental (1921/1962), o Acre teve sua disciplina fiscal regulada pela União, que tinha a soberania de exercer controle dos Impostos e do poder político-administrativo. Enfim, tutelava e controlava de maneira significativa a existência política do Território e conseqüentemente a vida dos seus habitantes.

Considerações finais

As transformações sociais e econômicas ocasionadas pela “ocupação à gandaia” das terras acreanas geraram também transformações espaciais, territoriais e culturais, permeadas de conteúdos simbólicos que foram moldando as identidades dos múltiplos

³⁷ O imposto sobre o gado da Bolívia e a ação do Sr. governador do Território. *Folha do Acre*, 06/01/28, p. 02. Fundação Biblioteca Nacional. Site: memoria.bn.br.

³⁸ Isenção de imposto sobre o gado boliviano. *Folha do Acre*, 13/01/28, p. 03. Fundação Biblioteca Nacional. Site: memoria.bn.br.

sujeitos sociais que foram se estabelecendo nessa região. Também se constituíram múltiplos territórios, com relações permeadas de antagonismos e de poderes diferenciados que foram “fazendo o lugar” e também, disciplinando, marcando e “geografando” (para usar uma expressão de Carlos Walter Porto Gonçalves) o Acre, os brasileiros do Acre e os acreanos na periferia da Amazônia, esta que por sua vez se estabelece também como periférica em relação aos ideais de modernidade e da República brasileira, tanto no plano geográfico quanto simbólico.

No Acre a fronteira é estabelecida essencialmente a partir do conflito e do autoritarismo. Com bem afirma o geógrafo Porto-Gonçalves, toda fronteira tem sua origem numa batalha, num *front*, no seu sentido pleno da palavra – seja ele simbólico ou militar. Portanto, o Acre foi sendo moldado a partir de um *front* aberto pelas lutas travadas pelo domínio territorial, político, econômico e demográfico entre bolivianos e brasileiros³⁹.

A fronteira artificializada foi tornando-se naturalizada, quase uma providência da história e da deusa Clio que permitiram ao Acre “ser brasileiro por opção” como até os dias de hoje se decanta. No Acre nunca se procurou esconder o *front* que o constituiu como parte integrante da nação brasileira, ele é inclusive alçado à condição de orgulho no hino acreano. Isto redundava em percebermos uma multiplicidade de “Acre”: um Acre-de-ninguém, quando aparecia nos mapas como tierras non descubiertas; um Acre-boliviano, legalizado pelo Tratado de 1867; um Acre-acreano, fruto da “revolução de 14 de julho” de Luiz Galvez e um Acre-brasileiro, instituído a partir do Tratado de Petrópolis. Pelas limitações deste texto e do enfoque, não nos aprofundaremos nesta discussão identitário-patriótica-regionalista.

Ou seja, formaram-se múltiplos territórios cindidos também em suas múltiplas significações, que expressavam a tentativa de se buscar o acesso e o controle das dimensões do vivido e do sim-

³⁹ PORTO-GONÇALVES, Da Geografia às Geo-grafias, 2001, sp.

bólico, através das relações de poder geradas *no* e sobre o território que foi se constituindo em apropriação e dominação, geradora de conflitos e de hierarquias.

No Acre, a territorialidade foi sendo feita desde os primeiros momentos por brasileiros, um território tecido nestas relações antagônicas de poder. Um Território que não era um “vazio demográfico”, nem um vazio simbólico porque aqui já habitavam inúmeras tribos indígenas que foram dizimadas ou isoladas de participação na apropriação sócio-econômica, política e jurídica do Acre a partir do fim do século XIX e início do XX.

Toda essa regulação fiscal, tributária, jurídica, sócio-econômica e política sobre o novo Território incorporado ao Estado Nacional visava estabelecer o controle sobre os espaços (físico e social) de maneira organizacional, procurando “polir” com práticas e costumes as formas de vivências e relações sociais, cujo poder de exercer este domínio ficava a cargo do Estado e dos aparatos burocráticos criados para serem o *locus* específico desta regulação, através do seu corpo burocrático de funcionários. Mas ao mesmo tempo em que o Estado “polia”, ele também “policiava”. Palavras de mesma raiz semântica que se inserem na ótica do Estado Moderno, que passa a disciplinar e polir os indivíduos para serem “homens bons e de Bem” e, monopoliza a violência para ordenar e regular os inadequados a ordem estabelecida.

Bibliografia

ACRE. **Galvez e a República do Acre**. Rio Branco. Fundação Elias Mansour, 2002.

CARNEIRO, Hugo Ribeiro. **Relatório de governo apresentado ao exmo. Sr. Dr. Augusto Viana do Castelo, ministro da Justiça e Negócios Interiores**. Rio de Janeiro. Imprensa Oficial, 1930.

CUNHA, Euclides. **A margem da história**. Rio Branco-Acre: Fundação Cultural do Estado do Acre, 2000.

GOYCOCHEA, Castilho. **O espírito militar na questão acreana**. Volume XXXVIII. Rio de Janeiro. Biblioteca do Exército, 1941.

HAESBAERT, Rogério. “Território, cultura e des-territorialização”. In ROSENDAHL, Zeni & CORRÊA, Roberto Lobato [orgs.]. **Religião**,

Território e Identidade. Série Geografia Cultural. Rio de Janeiro. Eduerj, 2001.

MATTOS, Raphael Augusto da Cunha. **Relatório da Prefeitura do Departamento do Alto Acre relativo ao período decorrido entre 18 de agosto e 31 de dezembro de 1904.** Anexo H. In BRAZIL. Ministério da Justiça e Negócios Interiores. Relatório apresentado ao presidente dos Estados Unidos do Brasil pelo ministro Dr. J. J. Seabra. Volume II. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, março de 1906.

MESQUITA JÚNIOR, Geraldo. **Cruzeiro do Sul: edição comemorativa do centenário – 1904/2004.** volume II, Tomo I. Brasília-DF. Gráfica do Senado Federal, 2004.

ORDINE, Roberto Mateus. **A evolução dos Tributos na História da humanidade.** on line: www.ibsth.org.br, 2004.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Da Geografia às Geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades. Texto apresentado na II Conferência Latino-americana e Caribeña de Ciencias Sociales. Guadalajara – México. 36 pp. Mimeo, 2001.

TOCANTINS, Leandro. **Formação histórica do Acre.** Volume I. 3ª edição. Rio de Janeiro: Cilização brasileira, 2001.

VASCONCELLOS, Carlos Carneiro Leão de. **As terras e propriedades do Acre.** Rio de Janeiro: Typographia da Papelaria União, 1905.

Muraida: a voz do colonizador através da religiosidade

Renato Luiz Gomez Silva

“Quem me dera ao menos uma vez, provar que quem tem mais do que precisa ter quase sempre se convence que não tem o bastante, fala demais por não ter nada a dizer.”

Índios – Legião Urbana

Discurso e poder

Sabe-se que o fator principal de diferenciação do homem em relação aos demais seres vivos é a linguagem. A partir dela o homem estabelece a comunicação no meio em que vive: a sociedade. A partir das relações sociais o homem fundamenta suas ideias através da linguagem formando seu discurso.

O termo “Discurso” provém do Latim. Vem da palavra *discurrere* que sugere um movimento para trás e para frente, tal como o movimento da prática discursiva. Como podemos verificar no dicionário Houaiss:

(...)

3 série de enunciados significativos que expressam a maneira de pensar e de agir e/ou as circunstâncias identificadas com um certo assunto, meio ou grupo;

4 Rubrica: filosofia.

raciocínio que se realiza pela sequência que vai de uma formulação conceitual a outra, segundo um encadeamento lógico e ordenado;

5 Derivação: por metonímia.

a exposição do raciocínio assim conduzido;

(...)

(Dicionário Houaiss, versão digital)

Dentre os significados apontados, o termo discurso sempre possui relação com a transmissão de uma mensagem, porém sabe-se que nem todo o discurso transmite a mensagem tal qual seu receptor a concebeu, enfraquecendo essa definição. Nestes significados o termo passa a conduzir ideias, conceitos e raciocínios, mas para Michel Foucault, filósofo, teórico social, filólogo, crítico literário e um dos teóricos da análise do discurso de vertente francesa (na realidade a análise do discurso francesa apropriou-se das teorias de Foucault), o discurso conduz a “vontade de verdade” e a “formação discursiva”. Para entendermos melhor, vejamos esses conceitos separadamente, iniciando pelo conceito de discurso. Dentro de toda sua obra teórica, discorre a respeito do discurso. Assim, procuramos a descrição que melhor se aplica ao discurso em sua forma dentro do trabalho de Foucault. Vejamos a definição que encontramos na obra *A Arqueologia do Saber*, publicada pela primeira vez em 1969:

Enfim - e este sentido foi finalmente privilegiado (com o primeiro que lhe serve de horizonte) -, o discurso é constituído por um conjunto de sequências de signos, enquanto enunciados, isto é, enquanto lhes podemos atribuir modalidades particulares de existência. E se conseguir demonstrar – como tentarei em seguida – que a lei de tal série é precisamente o que chamei, até aqui, *formação discursiva*, se conseguir demonstrar

que esta é o princípio de dispersão e de repartição, não das formulações, das frases, ou das proposições, mas dos enunciados (no sentido que dei à palavra), o termo discurso poderá ser fixado: conjunto de enunciados que se apoia em um mesmo sistema de formação; é assim que poderei falar do discurso clínico, do discurso econômico, do discurso da história natural, do discurso psiquiátrico¹.

Podemos afirmar então que para Michel Foucault o discurso é um conjunto de enunciados (ideias) que se apoia em um mesmo sistema de formação (vontade de verdade). Dessa forma, o discurso tem relação direta com o sistema em que se forma e se propaga.

Como se sabe, as relações humanas são fundamentais nas relações do discurso e vice-versa. Ou seja, forma-se um ciclo entre sua base, o discurso e o meio que é a formação discursiva. Essa formação discursiva é resultado desse ciclo entre o discurso que propaga o que Foucault chama de vontade de verdade (uma vez que o teórico rejeita o conceito de ideologia), conforme o teórico discorre em sua obra *A Ordem do Discurso*:

Enfim, creio que essa vontade de verdade assim apoiada sobre um suporte e uma distribuição institucional tende a exercer sobre os outros discursos – estou sempre falando de nossa sociedade – uma espécie de pressão e como que um poder de coerção².

Extraíndo das palavras de Foucault, vemos que a vontade de verdade é uma forma de poder coercitiva sobre os outros discursos ao seu redor, ou seja ela passa a ser um conjunto de conceitos que embasam um discurso e nas quais esse discurso se apoia e exerce seu poder. Para compreender melhor vamos definir o que é poder.

¹ FOUCAULT. *Arqueologia do saber*, 2008, p. 122.

² FOUCAULT. *A Ordem do Discurso*, 1997, p. 08.

A palavra poder vem do termo latino *potere* que significa a capacidade de exercer autoridade, mandar, deliberar, etc. Segundo o senso comum, o poder é a capacidade de se exercer influência sobre outrem, para que este exerça as vontades daquele. Desta forma, se fazem necessários elementos para o estabelecimento do poder, a forma como esse poder é estabelecido, que podem ser: a moral, a força física, oportunidade, autoridade e, entre outros, o que mais nos interessa dentre as definições, ter voz de mando. Esta nos interessa pelo fato de mencionar a voz, que imediatamente remete ao discurso, mas se observarmos todos os outros elementos, veremos que o discurso pode ser aliado a quase todas as demais noções, sendo inclusive fundamental para algumas como, por exemplo, a moral, onde o discurso apoiado na vontade de verdade pode resultar no poder.

Quando levamos ambos os termos para o contexto das relações sociais é fácil perceber sua proximidade a partir do ponto em que o poder também forma um ciclo com a vontade de verdade que o fundamenta, se utilizando dela para estabelecer-se e, conseqüentemente, fortalecendo-a. E isso ocorre através do discurso.

Como podemos inferir, o discurso e o poder têm e mantêm uma relação íntima, estando um ao lado do outro nas relações sociais e, portanto, também nas relações de dominação. Porém, esse poder advém daquele que emana o discurso, conforme expressa Foucault no início de *A Ordem do Discurso*:

Você não tem por que temer começar; estamos todos aí para lhe mostrar que o discurso está na ordem das leis; que há muito tempo se cuida de sua aparição; que lhe foi preparado um lugar que o honra mas o desarma; e que, se lhe ocorre ter algum poder, é de nós, só de nós, que ele lhe advém³.

Nesta passagem, Foucault não determina que “necessariamente” há um poder no discurso, mas em caso positivo, afirma

³FOUCAULT, 1997, p. 07.

que esse poder advém de “nós”. Esse “nós” refere-se aos emissores do discurso. E é nessa relação do emissor com o discurso que se evidencia a relação entre o discurso e o poder.

Já para Roland Barthes, escritor, sociólogo, crítico literário, semiólogo e filósofo francês, em sua obra *Aula*, não pode haver liberdade senão fora da linguagem, pois servidão e poder se confundem: “Na língua, portanto, servidão e poder se confundem inelutavelmente. Se chamamos de liberdade não só a potência de subtrair-se ao poder, mas também e sobretudo a de não submeter ninguém, não pode então haver liberdade senão fora da linguagem”⁴.

A partir desta constatação de Barthes, podemos entender que onde há discurso há poder, ou seja, em todas as relações sociais, em toda a sociedade, o discurso emana algum tipo de poder. O discurso é fundamental para as relações de dominação e poder. Através do discurso, o dominador estabelece um canal pelo qual ele utiliza a coerção de forma disfarçada. Voltando a Foucault, vejamos o que o autor nos fala sobre essa utilização do discurso nos sistemas de dominação:

Por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e o poder. (...) o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar. (...) o louco é aquele cujo discurso não pode circular como os dos outros: pode ocorrer que sua palavra seja considerada nula e não seja acolhida, não tendo verdade nem importância, não podendo testemunhar na justiça, não podendo autenticar um ato ou um contrato, não podendo nem mesmo, no sacrifício da missa, permitir a transubstanciação e fazer do pão um corpo⁵;

⁴ BARTHES. *Aula*, 1997, p. 15.

⁵ FOUCAULT, 1997, p. 10 e 11.

Nesse recorte teórico, Foucault deixa claro o entrelaçamento entre o poder e o discurso. O discurso é o poder, é o poder que se busca nos sistemas de dominação e nas relações sociais. Vimos que o discurso e o poder formam um ciclo com a vontade de verdade, uma vez que a fundamenta e através dela ambos se estabelecem. Entre si, possuem algo semelhante, caminhando lado a lado e chegando até mesmo a se confundirem quando exercendo coercitividade num sistema de dominação. Mas a sociedade possui mecanismos de censura, de segregação do discurso, ou seja, de coerção que podam o discurso e tentam separá-lo do poder. Vejamos:

(...) suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade⁶.

Através desses procedimentos que conjuram os poderes e perigos do discurso, o grupo social vigente consegue manter um discurso dominante, pois controla acontecimentos aleatórios que possam fundamentar o poder e a vontade de verdade em um discurso emergente que ameace o dominante. Além disso, o controle também estabelece os limites do discurso dominante para que não haja excessos. Um exemplo destes procedimentos são as leis.

Por meio dos sistemas de coerção, o discurso dominante garante o poder a quem o detém e a submissão da classe dominada. A coerção a que se destina o discurso é atribuída pelo poder que ele representa, formando um novo padrão, uma nova regularidade. Desta forma, criam-se novos enunciados a partir dessa coerção. Conforme discorre Foucault:

Poderíamos considerar, também, as séries de discursos que, nos séculos XVII e XVIII, referem-se à riqueza e à pobreza, à moeda, à produção, ao comércio. Trata-se, então, de conjuntos de enunciados muito heterogêneos,

⁶ FOUCAULT, 1997, p. 08/09.

formulados pelos ricos e pelos pobres, pelos sábios e pelos ignorantes, protestantes ou católicos, oficiais do rei, comerciantes ou moralistas. Cada qual tem sua forma de regularidade, e igualmente seus sistemas de coerção. Nenhum deles prefigura exatamente essa outra forma de regularidade discursiva que tomará forma de uma disciplina e chamar-se-á “análise das riquezas”, depois, “economia política”. É, contudo, a partir deles que uma nova regularidade se formou, retomando ou excluindo, justificando ou descartando alguns dos seus enunciados⁷.

Uma nova verdade que passa a embasar as relações sociais e se afirmar e se justificar por meio do discurso. Um exemplo clássico disso é o discurso religioso ao exercer coerção sobre determinado grupo de indivíduos. Suas crenças e ensinamentos serão tidos como verdade por aquele grupo. Caso alguns deles mudem de seguimento religioso, conseqüentemente, também mudarão de convicções e de verdades e a literatura é uma dessas instituições de poder que muito contribui com esse jogo de poder, pois pode se manifestar tanto em favor do poder vigente quanto do poder emergente, contribuindo para manutenção de um ou para ascensão do outro.

Como se sabe, a literatura tem como fundamento a sociedade, seja para se basear nesta, representando-a, ou como fator de mudança social. Desta forma, também sofre os impactos da coerção estabelecida pelo discurso/poder vigente. Foucault nos mostra como a coerção estabelecida na relação entre o poder e o discurso influenciou nos diversos campos sociais e científicos ao longo dos tempos, inclusive na literatura. Vejamos:

Penso na maneira como a literatura ocidental teve de buscar apoio, durante séculos, no natural, no verossímil, na sinceridade, na ciência também – em suma, no discurso verdadeiro. Penso, igualmente, na maneira como as práticas econômicas, codificadas

⁷ FOUCAULT, 1997, p. 68.

como preceitos ou receitas, eventualmente como moral, procuraram, desde o século XVI, fundamentar-se, racionalizar-se e justificar-se a partir de uma teoria das riquezas e da produção; penso ainda na maneira como um conjunto tão prescritivo quanto o sistema penal procurou seus suportes ou sua justificação, primeiro, é certo, em uma teoria do direito, depois, a partir do século XIX, em um saber sociológico, psicológico, médico, psiquiátrico: como se a própria palavra da lei não pudesse mais ser autorizada, em nossa sociedade, senão por um discurso de verdade⁸.

O discurso literário também estabelece relações com o discurso do poder, seja para enfrentar o poder vigente com um discurso emergente, seja para reforçar o discurso vigente, de acordo com o caso específico. Tomemos por exemplo a obra que é o objeto de estudo do presente trabalho dissertativo, *Muraida*, onde o colonizador, através de obra literária, propaga seu discurso religioso, mantendo-o no ciclo ideológico e justificando seu poder.

O discurso se molda diante da vontade de verdade (Foucault) que é veiculada por ele. Portanto, por mais que o discurso em *Muraida* possa ser uma deturpação da verdade dos indígenas subjugados, uma vez que os descreve como bárbaros e monstros pelo simples fato de não seguirem a religião católica e com o intuito de justificar a colonização, a partir do momento em que ele se propaga, se fortalece, conforme discorre Foucault sobre a retomada da consciência de si dentro da propagação do discurso:

O discurso nada mais é do que a reverberação de uma verdade nascendo diante de seus próprios olhos; e, quando tudo pode, enfim, tomar a forma do discurso, quando tudo pode ser dito e o discurso pode ser dito a propósito de tudo, isso se dá porque todas as coisas, tendo manifestado e intercambiado seu sentido, podem voltar à interioridade silenciosa da consciência de si⁹.

⁸ FOUCAULT, 1997, p. 18/19.

⁹ FOUCAULT, 1997, p. 49.

Do mesmo modo que todas as ciências convergem para apoiar este discurso, a literatura pode colidir ou concordar com o discurso ideológico vigente, passando a percepção do autor sobre a sociedade. Entretanto, como no exemplo abaixo, trazido por Foucault, em uma determinada época, os autores tiveram que se ocultar no anonimato para não sofrerem com os métodos coercitivos (violentos) da época, mas agora precisam ser desvendados para que se identifiquem suas relações pessoais com o discurso de suas obras. Eis o que nos esclarece Foucault:

Em contrapartida, na ordem do discurso literário, e a partir da mesma época, a função do autor não cessou de se reforçar: todas as narrativas, todos os poemas, todos os dramas ou comédias que se deixava circular na Idade Média no anonimato ao menos relativo, eis que, agora, se lhes pergunta (e exigem que respondam) de onde vêm, quem os escreveu; pede-se que o autor preste contas da unidade de texto posta sob seu nome; pede-se-lhe que revele, ou ao menos sustente, o sentido oculto que os atravessa; pede-se-lhe que os articule com sua vida pessoal e suas experiências vividas, com a história real que os viu nascer. O autor é aquele que dá à inquietante linguagem da ficção suas unidades, seus nós de coerência, sua inserção no real¹⁰.

Essas relações do autor com seu discurso ainda são negadas pelos estudos literários na contemporaneidade, muitas vezes com considerações equivocadas por considerarem a análise do texto apenas enquanto estrutura (estruturalismo), porém se utilizadas de forma correta, preservando o papel do autor, considerando-o esse que “dá à inquietude linguagem da ficção suas unidades, seus nós de coerência, sua inserção do real”, se tornam mais relevantes para dismantelar determinados traços colonizadores, quando consideradas as relações do texto com a sociedade e o discurso/poder vigente.

Roland Barthes, ainda em sua obra *Aula*, expõe sobre a

¹⁰ FOUCAULT, 1997, p. 27/28.

luta contra o poder vigente, mas contestando este papel dos intelectuais de lutar contra, uma vez que a luta é bem mais complexa. Conforme abaixo:

Alguns esperam de nós, intelectuais, que nos agitemos a todo momento contra o Poder; mas nossa verdadeira guerra está alhures: ela é contra os poderes, e não é um combate fácil: pois, plural no espaço social, o poder é, simetricamente, perpétuo no tempo histórico: expulso, extenuado aqui, ele reaparece ali; nunca perece; façam uma revolução para destruí-lo, ele vai imediatamente reviver, regerminar no novo estado de coisas. A razão dessa resistência e dessa ubiquidade é que o poder é o parasita de um organismo transsocial, ligado à história inteira do homem, e não somente à sua história política, histórica. Esse objeto em que se inscreve o poder, desde toda eternidade humana, é: a linguagem — ou, para ser mais preciso, sua expressão obrigatória: a língua¹¹.

Barthes não só desvencilha os intelectuais (aqui incluo a literatura) do papel de combatentes do discurso/poder vigente, como reforça o que trabalhamos até aqui sobre o discurso e o poder, uma vez que define o poder como parasita da língua, esta, nada mais é do que a forma pela qual o discurso se propaga. Ou seja, a partir da língua o discurso e o poder se estabelecem na sociedade e podem fundamentar a vontade de verdade que em contrapartida os fortalecem.

Se por um lado vimos em Foucault que o autor passa a ser importante para análise do discurso literário quando buscamos sua relação com o discurso/poder vigente, por outro percebemos em Barthes que, embora considere que não é papel do intelectual a luta contra o discurso/poder vigente, mas sim contra os poderes, pois Barthes parte da ótica de Foucault, admitindo que os poderes estão espalhados pelo sistema social, a relação do discurso com o poder é evidente. É com base nesses pilares que procederemos a análise do nosso objeto de estudo. Buscando as relações do autor

¹¹ BARTHES. Aula, 1997, p. 09 a 12.

com o discurso/poder vigente e como essa relação entre discurso e poder está presente na obra através do discurso colonial e colonizador.

A partir dessas relações de discurso e poder é que se fundamenta o Colonialismo com seu discurso de dominação, onde o colonizado é marginalizado, apresentado como um bárbaro. Para entender melhor sobre essa denominação, vejamos a noção do termo bárbaro na concepção de Auxiliomar Silva Ugarte em sua obra *Sertões de Bárbaros*:

Nos inícios da idade Moderna, a noção de bárbaro – que se alimentara das discussões empreendidas pelos teólogos da Igreja medieval, como Alberto Magno e Tomás de Aquino – havia adquirido dois significados em estreita relação quanto às suas formas de emprego: 1) servia para classificar todos os povos não cristãos; 2) servia igualmente, embora de modo mais vago, para descrever qualquer raça, independentemente de sua religiosidade, que viesse a se comportar de forma considerada selvagem u incivil. Em qualquer um dos casos, o termo aplicado aos grupos ou indivíduos assim descritos carregava o sentido de seres humanos imperfeitos e inferiores¹².

O uso desta denominação pelo colonizador é parte do discurso utilizado para inferiorizar e marginalizar o colonizado. Em todo o seu discurso o colonizador reforça as marcas de seu poder e tenta justificar o ato da colonização. Esse discurso pode tomar várias formas e vozes diferentes, mas sempre com o intento de justificar e instituir a colonização.

No terceiro canto de Muraida, o índio chamado Ambrósio e denominado por Wilkens como o “mensageiro celeste” usa o poder do discurso para convencer a tribo a converter-se, utilizando o argumento de que a religiosidade lhes fará puros e que continuarão fortes, mas com uma força diferente da anterior em função da purificação:

¹² UGARTE. *Sertões de Bárbaros*, 2011, p.48.

Levantai-vos! Parentes meus amados!
Despertai de letargo tão profundo!
Olhai, que para empresa sois chamados,
Que nome vos dará já em todo o mundo.
Temidos até agora, respeitados
Só fomos com desertos, bosques imundos.
Mas já o destino quer a nossa sorte
Que o mundo todo admire ao Mura forte¹³.

Repito que quem fala nessa passagem do poema é Ambrósio, o índio que serviu como intérprete, guia e mediador entre o povo indígena do qual era membro e, de certa forma, foi usado como instrumento para ‘amansar’ e convencer os demais a se submeterem ao processo ‘civilizatório’, ou seja, usou da confiança que os demais tinham nele para, através do poder discursivo, convencê-los a se entregar, uma vez que era um índio de outra tribo que fora murificado (convertido à cultura da nação Mura), mas não antes de ter contato com o colonizador e sofre influência deste. Ambrósio utiliza o discurso para enaltecer o “Mura forte”, mas essa força é a que vem da religiosidade colonizadora. Religiosidade esta que desconsiderou a religião seguida pelos índios, como se as tribos não possuíssem nenhum tipo de fé, tornando sua religiosidade invisível e colocando a religião católica como a única verdade. Fazendo o mesmo com a cultura e os costumes indígenas.

Por ser a ponte entre o colonizador e colonizado, a figura de Ambrósio é enalticida por Wilkens, como se ele fosse um enviado de Deus. Essa marca se faz presente por todo o poema, relacionando as figuras e passagens que atendiam aos interesses colonizadores com Deus em oposição às figuras descolonizadoras e/ou resistentes, que eram tachadas no mínimo de pagãs quando não relacionadas ao demônio. Seguindo essa premissa e aliando o discurso ao poder e à religiosidade, não à toa, na última estrofe de seu épico, Wilkens traz a seguinte assertiva:

¹³ WILKENS, Muraida, 2012.

Fundamenta a razão todo o discurso;
Em Deus se emprega toda a confiança;
Pende do Seu poder todo o recurso;
Os frutos já se colhem da aliança,
Apesar dos acasos no concurso.
Sempre os progressos a cantar disposto,
Aqui suspendo a voz, a lira encosto¹⁴.

A razão fundamenta todo o discurso e o poder está em Deus, ou seja, o poder de Deus é a origem da Razão e do discurso que provém do narrador, do poeta, do colonizador. Wilkens é a voz colonizadora por trás do eu lírico, o discurso vigente que se traduz no poema, e, ao fim, suspende a voz e encerra o discurso tendo atingido seu objetivo de colonização da nação Mura.

Faremos uma breve discussão sobre esses aspectos das reações entre discurso e poder/colonizador e colonizado. Em seguida, alinhavaremos esses aspectos em *Muraida*.

O processo de colonização e religiosidade pelo discurso

A teoria de Michel Foucault, em relação à noção de discurso também contribuiu para o desenvolvimento de uma das principais obras da teoria Pós-Colonial *Orientalismo* do estudioso palestino Edward Said (1935-2003) - trabalhou nos Estados Unidos como professor e crítico literário na Universidade de Colúmbia, Nova York - , conforme o mesmo demonstra em um trecho da referida obra:

Tomando o final do século XVIII como um ponto de partida muito grosseiramente definido, o orientalismo pode ser discutido e analisado como a instituição organizada para negociar com o Oriente – negociar com ele fazendo declarações a seu respeito, autorizando opiniões sobre ele, descrevendo-o, colonizando-o, governando-o: em resumo, o orientalismo como

¹⁴ WILKENS, 2012.

um estilo ocidental para dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente. Descobri que neste caso é útil empregar a noção de discurso de Michel Foucault, tal como é descrita por ele na *Arqueologia do saber* e em *Vigiar e punir*, para identificar o orientalismo. A minha alegação é que, sem examinar o orientalismo como um discurso, não se pode entender a disciplina enormemente sistemática por meio da qual a cultura europeia conseguiu administrar – e até produzir – o Oriente política, sociológica, ideológica, científica e imaginativamente durante o período pós-Iluminismo¹⁵.

Fica claro a partir das palavras de Said que o discurso está intrinsecamente ligado à teoria Pós-Colonial e conseqüentemente à colonização. Um exemplo claro desta relação, na qual o discurso e o poder se aliam buscando a imposição do segundo pelo primeiro é o da sociedade Europeia do século XVIII, onde França, Espanha, Portugal e Inglaterra se lançaram nas grandes navegações e, entre outras empreitadas, destinaram-se a colonizar os continentes Americano, Africano e Asiático. Sobre essa questão colonialista se faz necessário questionarmos, mas, afinal, o que é o colonialismo?

Começaremos com acepções abrangentes advindas do dicionário Houaiss e, logo em seguida, nos pautaremos nas ideias do estudioso palestino Edward Said (1935-2003):

- 1 criar colônia(s) ou transformar em colônia
- 2 habitar como colono
- 3 Derivação: sentido figurado.
alastrar-se por, propagar-se; invadir

Muitas vezes o termo colonialismo é confundido com o termo imperialismo. Porém, ambos têm significados diferentes. Conforme Edward Said em sua obra *Cultura e Imperialismo*, o primeiro é quase sempre uma consequência do imperialismo, é a implantação de colônias em territórios distantes, enquanto o segundo designa a prática, a teoria e as atitudes de um centro metropolitano

¹⁵ SAID. *Orientalismo*, 1991, p. 15.

dominante governando um território distante. Assim, o colonialismo é a tomada de territórios e a subjugação de seus povos e a formação de colônias, de núcleos religiosos, políticos e de indústrias de todo e qualquer tipo.

Para um dos principais teóricos do Pós-Colonialismo, Aimé Césaire, poeta, dramaturgo, ensaísta, político e teórico pós-colonial, em sua obra *Discurso sobre o colonialismo*, a colonização se define pelo que ela não é. Citemos um trecho em que Aimé Césaire esclarece o que significa colonização:

(...) o que é, no seu princípio, a colonização? Concordemos no que ela não é; nem evangelização, nem empresa filantrópica, nem vontade de recuar as fronteiras da ignorância, da doença, da tirania, nem propagação de *Deus*, nem extensão do *Direito*; admitamos, uma vez por todas, sem vontade de fugir às consequências, que o gesto decisivo, aqui, é o do aventureiro e do pirata, do comerciante e do armador, do pesquisador de ouro e do mercador, do apetite e da força, tendo por detrás a sombra projetada, maléfica, de uma forma de civilização que a dado momento da sua história se vê obrigada, internamente, a alargar à escala mundial a concorrência das suas economias antagonicas¹⁶.

A partir da definição de Césaire, percebemos que o Colonialismo é uma ação exploradora e repressora de uma cultura sobre outra, de um discurso sobre outro, é o apagamento do outro, deixando à margem, na invisibilidade, que se disfarça de evangelização, por exemplo, para amenizar e disfarçar as ações, justificando assim sua conduta e seus interesses políticos. Porém, a própria evangelização já é preocupante por na realidade ser uma imposição religiosa.

Portanto, com a obra *Orientalismo*, Edward Said traz a teoria Pós-Colonial para o mundo acadêmico, embora não tenha

¹⁶ CÉSAIRE. *Discurso sobre o colonialismo*, 1978, p. 14/15.

tido o precursor, uma vez que outros teóricos, como Frantz Fanon, por exemplo, já eram pesquisadores da teoria Pós-Colonial, Said inseriu o Pós-Colonialismo como teoria acadêmica fortalecendo o desejo de insurgência contra a dominação e a exploração colonial, estimulando a releitura dos precursores. Visando descolonizar os discursos e revelar os disfarces do discurso colonial, a Teoria Pós-Colonial se fundamenta exatamente na análise destes discursos impostos pelo colonizador para apresentar um “discurso emergente” de descolonização.

Com o advento da Teoria Pós-Colonial, a partir dos estudos de Edward Said que resultaram em sua obra *Orientalismo*, iniciou-se uma discussão sobre o termo Pós-Colonial que vai desde a escrita da palavra até o seu conceito. Por muito tempo se discutiu se o termo deveria ou não utilizar o hífen, ou ainda, se deveria ser grafado em um só vocábulo (Póscolonial). Com o fito de direcionar o presente trabalho dissertativo nos paradigmas dos estudos pós-coloniais, apresentamos os pilares da teoria Pós-Colonial, tendo em vista que utilizaremos, a partir de então, conceitos pós-colonialistas.

Os principais teóricos do Pós-Colonialismo são Albert Memmi, Aimé Césaire, Edward Said, Frantz Fanon e Homi Bhabha. Porém, somente com a chegada do Pós-Colonialismo à academia, valorizou-se a literatura produzida por escritores oriundos de povos colonizados, manifestando assim a resistência, conforme expõe Edward Said em *Cultura e Imperialismo*:

Os escritores pós-imperiais do Terceiro Mundo, portanto, trazem dentro de si o passado — como cicatrizes de feridas humilhantes, como uma instigação a práticas diferentes, como visões potencialmente revistas do passado que tendem para um futuro pós-colonial, como experiências urgentemente reinterpretáveis e revivíveis, em que o nativo outrora silencioso fala e age em território tomado do colonizador, como parte de um movimento geral de resistência¹⁷.

¹⁷ SAID. *Cultura e Imperialismo*, 1995, p. 328/329.

Conforme expõe Said, a teoria Pós-Colonial questiona as vozes colonizadoras e ouve o colonizado. A busca pela “voz”, conforme abordado anteriormente, é a busca pelo discurso, pelo poder do discurso, onde os personagens são o colonizador e o colonizado. Albert Memmi em *O retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*, retrata muito bem as figuras do colonizador e do colonizado. Memmi descreve o colonizador como alguém que visa unicamente o lucro, o privilégio e a usurpação do colonizado. Vejamos o colonizador nas palavras do próprio crítico:

Revela-se assim duplamente injusto: é um privilegiado e um privilegiado não legítimo, quer dizer, um usurpador. E, finalmente, não apenas aos olhos do colonizado, mas aos seus próprios olhos. Se objeta algumas vezes que privilegiados também existem no meio dos colonizados, feudais, burgueses, cuja opulência iguala ou ultrapassa a sua, o faz sem convicção. Não se o único culpado pode tranquilizar, mas não absolver. Reconheceria facilmente que os privilégios dos privilegiados autóctones são menos escandalosos que os seus. Sabe também que os colonizados mais favorecidos serão sempre colonizados, isto é, que certos direitos lhes serão eternamente recusados, que certas vantagens lhes serão estritamente reservadas. Em resumo, a seus olhos como aos olhos de sua vítima, sabe-se usurpador: é preciso que se acomode com esses olhares e com tal situação¹⁸.

Para Memmi, a figura do colonizador se divide em três níveis, utilizando a seguinte terminologia: O colonial ou pequeno colonizador, o colonizador de boa vontade e o colonialista. O colonial é o europeu, principalmente, que vem de longe e vive na colônia em situação equivalente à do colonizado, benevolente, não possui a atitude do colonizador em relação ao colonizado. Ou seja, o colonial é em grande parte misticismo, uma vez que o pequeno colonizador (o colonial) mantém o sistema colonial ao defender seus pequenos privilégios em prol de todo o sistema. É vítima de um sistema que

¹⁸ MEMMI. *O retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*, 1978, p. 26.

o explora, porém ele o defende em prol de benefícios menores que possa ter. Vejamos um pouco do que Memmi discorre sobre esses pequenos privilégios:

É que o privilégio é um negócio relativo: mais ou menos, porém, todo colonizador é privilegiado, pois o é *comparativamente* em detrimento do colonizado. Se os privilégios dos poderosos da colonização são ostensivos, os privilégios miúdos do pequeno colonizador, mesmo o menor de todos, são muito numerosos. Cada gesto de sua vida quotidiana o coloca em relação ao colonizado e por meio de cada gesto se beneficia de uma vantagem conhecida¹⁹.

O colonizador de boa vontade é o colonizador que reconhece o ato da colonização e se posiciona contrariamente a esta condição, mas sofre tanta pressão que é obrigado a partir da colônia, pois ou fica e passa à condição de colonizado ou aceita sua condição de colonizador.

Se todo colonial está em atitude imediata de colonizador, não é fatal que todo colonizador se torne um colonialista. (Memmi, 1977, p. 33). Ou seja, não existe meio termo, ou se aceita a condição de colonizador ou se renega e luta-se contra ela. Na concepção de Césaire, ninguém coloniza inocentemente. Eis um trecho de seu discurso que esclarece sua concepção acerca do ato de colonizar:

Onde quero eu chegar? A esta ideia: que ninguém coloniza inocentemente, nem ninguém coloniza impunemente; que uma nação que coloniza, que uma civilização que justifica a colonização – portanto, a força – é já uma civilização doente, uma civilização moralmente ferida que, irresistivelmente, de consequência em consequência, de negação em negação, chama o seu Hitler, isto é, o seu castigo²⁰.

A partir das palavras de Césaire, podemos perceber que

¹⁹ MEMMI, 1978, p. 27.

²⁰ CÉSAIRE. *Discurso sobre o colonialismo*, 1978, p. 21.

o colonizador tem consciência de seus atos e os justifica alegando inferioridade do colonizado. É o que Memmi chama de colonialista. O colonialista é o colonizador que aceita sua condição, inclusive defendendo a bandeira do colonialismo e justificando suas atitudes menosprezando o colonizado. Na citação a seguir podemos ver uma comparação entre o colonizador de boa vontade e o colonialista:

O colonialista não é, em suma, senão o colonizador que se aceita como colonizador. Que, em consequência, explicitando sua situação, procura legitimar a colonização. Atitude mais lógica, efetivamente mais coerente que a dança atormentada do colonizador que se recusa, e continua a viver na colônia. Um tenta em vão pautar sua vida, unificar e justificar sua conduta. Em resumo, o colonialista é a vocação natural do colonizador²¹.

A figura do colonizado a partir da visão do colonizador é denominada por Memmi como algo mítico. Uma vez que, conforme veremos adiante, o colonizador busca a segregação da figura do nativo (colonizado). Porém, para Memmi, esta mitificação, que é aceita pelo colonizado, contribui para a formação do retrato real do colonizado:

A ideologia de uma classe dirigente, sabemos disso, faz-se adotar em grande parte pelas classes dirigidas. Ora, toda ideologia de combate inclui como parte integrante dela mesma, uma concepção do adversário. Ao concordar com essa ideologia, as classes dominadas confirmam, de certa maneira, o papel que lhes foi atribuído²².

A exposição de Memmi nos remete imediatamente às relações entre discurso, poder e ideologia. Ou seja, a partir do discurso do colonizador, o colonizado assume seu papel de subalterno e isso fortalece a colonização, conseqüentemente, o poder, o discurso e a ideologia colonial. Decorrente desta condição de aceitação por

²¹ MEMMI, 1978, p. 52.

²² MEMMI, 1978, p. 83.

parte do nativo, se fortalece a exclusão deste dentro da sociedade colonial, estando o colonizado à margem das decisões, conforme expõe Memmi:

A mais grave carência sofrida pelo colonizado é a de estar colocado fora da história e fora da cidade. A colonização lhe veda toda participação tanto na guerra quanto na paz, toda decisão que contribui para o destino do mundo e para o seu próprio, toda responsabilidade histórica e social²³.

O colonizado perde sua voz, perdendo o discurso, perde o poder que dele advém, como explica Memmi²⁴: “O fato é que o colonizado não governa. Inteiramente afastado do poder, acaba, com efeito, dele perdendo o hábito e o gosto.”

A partir das definições de colonialismo, colonizador e colonizado que vimos até aqui, passaremos para a exploração do discurso colonizador. Para justificar suas atitudes colonizadoras, o colonizador se vale de um discurso preconceituoso perante o colonizado, deturpando sua imagem e buscando nessa deturpação a valorização da sua atitude como forma de melhorar a condição do colonizado. Geralmente, a discriminação do discurso colonial é de origem racial, conforme nos apresenta o indiano Homi Bhabha, Professor de Inglês e literatura americana, Diretor do Centro de Humanidades da Universidade de Harvard, em sua obra *O Local da Cultura* “O objetivo do discurso colonial é apresentar o colonizado como uma população de tipos degenerados com base na origem racial de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução”²⁵. Eis um exemplo dessa degeneração atribuída ao colonizado em *Muraida*:

De insípido manjar alimentando

A robustez, na vida vagabunda,

²³ MEMMI, 1978, p. 86/ 87.

²⁴ MEMMI, 1978, p. 89.

²⁵ BHABHA. *O Local da Cultura*, 1998, p. 111.

Perigos e trabalhos desprezando,
Só de fereza na miséria abunda
Todo o vigor dos tempos tolerando,
O maior bem na independência funda.
Sem lei, sem pouso e sem autoridade,
Só os acidentes tem da humanidade²⁶.

O Mura é descrito como um vagabundo, bárbaro e que vive sem leis, que “só os acidentes tem da humanidade”, ou seja, o que te pior pode haver no ser humano. Salienta-se, ainda sobre a fala de Bhabha e sobre o trecho do poema, que esses sistemas de administração e instrução são baseados na visão do colonizador, objetivando o alcance dos objetivos deste, sem que haja qualquer preocupação com o interesse e/ou o pensamento do colonizado.

Ao longo da história da humanidade, alguns colonizadores se valeram inclusive de teorias científicas para embasar o discurso colonial. Chegando a supor que alguns homens possuem a necessidade de serem colonizados, conforme expõe Césaire:

Pelo que toca ao senhor Mannoni²⁷, as suas considerações sobre a alma malgaxe e o seu livro merecem que se lhe preste atenção. Sigamo-lo passo a passo nas voltas e reviravoltas das suas sortezinhas de prestidigitação, e ele demonstrar-vos-á, claro como o dia, que a colonização se funda na psicologia; que pelo Mundo fora há grupos de homens atacados, não se sabe como, dum complexo que é mesmo preciso designar por complexo da dependência, que esses grupos são psicologicamente formados para ser dependentes; que têm necessidade da dependência, que a postulam, que a reclamam, que a exigem; que este é o caso da maior parte dos povos colonizados, e dos Malgaxes, em particular²⁸.

²⁶ WILKENS, 2012.

²⁷ Octave Mannoni, filósofo, etnólogo e psicanalista francês

²⁸ CÉSAIRE, 1978, p. 45/46.

Se faz necessário ressaltar que Octave Mannoni não era propriamente um colonizador, mas sim um pesquisador, e ressalte-se que ele crítica o colonialismo, porém sua vertente discursiva tende a fortalecer o discurso colonizador, pois, conforme vimos anteriormente, os intelectuais podem ser contrários ou favoráveis ao discurso/poder dominante. Observe-se que não há relação entre a visão de Mannoni e o exposto por Memmi em relação à aceitação da condição pelo colonizado, uma vez que Mannoni atribui esta condição de submissão a algo psicológico, reclamado pelo colonizado, enquanto Memmi fala da aceitação de algo já imposto. Mannoni afirma que os povos colonizados sofrem de um complexo, pois necessitam dessa relação de dependência do outro, é quase como se ele afirmasse que a culpa pela colonização é destes povos e não do colonizador, uma vez que afirma que eles não só dependem dessa relação, como também “a postulam, a reclamam e a exigem”, tudo em função desse complexo do colonizado.

Cumpre-nos ainda salientar que a exposição da teoria de Mannoni também não traduz o pensamento de Césaire, uma vez que é teórico Pós-Colonial, e vê tais justificativas como um desprezo, no qual o colonizador se embasa, vendo o outro como animal, para se dar “boa consciência”. Vejamos:

Quanto a mim, se recordei uns tantos detalhes dessas hediondas matanças, não foi por deleitação morosa, foi porque penso que estas cabeças humanas, estas colheitas de orelhas, estas casas queimadas, estas invasões góticas, este sangue que fumeja, estas cidades que se evaporam à lâmina do gládio, não é tão baixo preço que nos desembaraçaremos delas. Provam que a colonização desumaniza, repito, mesmo o homem mais civilizado; que a ação colonial, a empresa colonial, a conquista colonial, fundada sobre o desprezo pelo homem indígena e justificada por esse desprezo, tende, inevitavelmente, a modificar quem a empreende; que o colonizador, para se dar boa consciência se habitua a ver no outro o *animal*, se exercita a tratá-lo como *animal*,

tende objetivamente a transformar-se, ele próprio, *em animal*. É esta ação, este ricochete da colonização que importava assinalar²⁹.

Portanto, o discurso colonial tem como característica fundamental a deturpação da figura do colonizado por parte do colonizador para justificar sua conduta perante a sociedade e sua própria consciência.

Atrelando o conceito de bárbaros, eles delegaram aos jesuítas a catequização e conversão dos indígenas como forma de civilizá-los, do mesmo modo não foi a atitude dos espanhóis na colonização do restante da América Latina conforme expõe Césaire:

Prosseguindo a minha análise, verifico que a hipocrisia é recente; que nem Cortez, ao descobrir o México do alto do grande *téocalli*, nem Pizarro, diante de Cuzco (e muito menos Marco Polo, diante de *Cambaluc*), se proclamam os mandatários de uma ordem superior; que matam; que saqueiam; que possuem capacetes, lanças, cupidez; que os babujadores vieram mais tarde; que, neste domínio, o grande responsável é o pedantismo cristão, por ter enunciado equações desonestas: *cristianismo = civilização*; *paganismo = selvajaria*, de que só se podiam deduzir abomináveis consequências colonialistas e racistas, cujas vítimas haviam de ser os Índios, os Amarelos, os Negros³⁰.

Césaire deixa claro que a partir da união entre religião e dominação (poder), o pedantismo cristão, é que foram cometidas atrocidades contra os colonizados, justificadas pela definição colonizadora de que os colonizados eram selvagens por não seguir os preceitos do catolicismo. Podemos observar um claro exemplo dessa definição em *Muraida*:

Não se cansava o zelo e a piedade
De meios procurar mais adequados

²⁹ CÉSAIRE, 1978, p. 23/24.

³⁰ CÉSAIRE, 1978, p. 15.

A conversão de tal gentilidade,
Mas sempre os lamentava então frustrados.
Mil vezes, com o fervor da caridade,
Das religiões os filhos, animada,
Entre perigos mil e a mesma morte,
Se esforçavam buscar-lhes melhor sorte³¹.

A atribuição da gentilidade dos Mura à falta de religião nos versos de Wilkens demonstra a pertinência das palavras de Césaire. Césaire atribui ao pedantismo cristão a responsabilidade pela associação do paganismo à selvajaria, em decorrência desse pedantismo o colonialismo encontrou no cristianismo, especificamente no catolicismo, a justificativa que precisava e como consequência da catequização os índios também eram forçados a aprender a língua de seus colonizadores e realizar trabalhos pesados, sempre com os olhares preconceituosos e desconfiados sobre eles, conforme descreve o teórico Pós-Colonial:

Entre colonizador e colonizado, só há lugar para o trabalho forçado, a intimidação, a pressão, a polícia, o imposto, o roubo, a violação, as culturas obrigatórias, o desprezo, a desconfiança, a arrogância, a suficiência, a grosseria, as elites descerebradas, as massas aviltadas. Nenhum contato humano, mas relações de dominação e de submissão que transbordam o homem colonizador em criado, ajudante, comitê, chicote e o homem indígena em instrumento de produção. É a minha vez de enunciar uma equação: *colonização = coisificação*³².

Césaire enuncia a colonização como coisificação, uma vez que o colonizador busca o processo de aculturação do colonizado, tornando-o invisível na sociedade, sendo assimilado pela cultura da metrópole e submisso ao sistema colonial. Mas, como visto, essa coisificação precisava de justificativas para dar a “boa consciência”

³¹ WILKENS, 2012.

³² CÉSAIRE, 1978, p. 25.

ao colonizado e em *Muraida* não é diferente, conforme apresenta Yurgel Pantoja Caldas em seu artigo *Muraida entre história e ficção*, publicado na revista *Nau Literária*³³:

Trata-se, portanto, de uma peleja moral entre a fé católica e a irracionalidade bárbara dos índios em questão – já que no contexto geral do pensamento setecentista, ainda bastante influenciado pelo viés religioso, a falta de razão poderia estar relacionada à fatal ausência do Bem (Deus). Muhuraida aponta, assim, para um caminho que apresenta a violência sendo engendrada pela maldade dos índios Mura – fruto de seu próprio paganismo. Ou melhor, esse paganismo é quem cria a maldade que, por sua vez, amplia o caráter da violência praticada contra os brancos e índios não-Mura. Daí a necessidade da conversão/pacificação daquela população indígena³⁴.

Vejamos que a irracionalidade atribuída aos indígenas é uma suposição/justificativa do colonizador que taxa o índio como irracional, bárbaro, pagão para poder impor sua “pacificação”. Em *Muraida*, Wilkens enfatiza tanto o caráter religioso da conduta Mura atribuindo o início do processo de conversão a um anjo que desceu à tribo disfarçado de Mura para trazer a luz divina:

Já frustrados os meios que a brandura
Da religião e humanidade inspira.
Quando os da força desviar procura
Do Onipotente se suspende a ira,
Um paraninfo desce ao feliz Mura;
Disfarçado, anuncia a luz que gira
Da fé, na órbita eterna, sacrossanta;
O apóstata confunde, ao Mura espanta³⁵.

³³ Revista eletrônica de crítica e teoria de literaturas PPG-LET-UFRGS – Porto Alegre – Vol. 02 N. 01

³⁴ CALDAS. *Muhuraida: entre história e ficção*, 2006, p. 5 e 6.

³⁵ WILKENS, 2012.

Nos autos de Devassa Contra os índios Mura do Rio Madeira e nações do Rio Tocantins, documento enviado a Coroa portuguesa para solicitar a guerra justa contra a nação indígena Mura e outras nações do rio Tocantins, também temos um pouco da visão deturpada retratada pelo colonizador, sendo exposto inclusive esse caráter colonial, citemos mais um trecho dos Autos:

Sabe-se que eles os quais faziam das canoas suas casas, que como “Índios de corso” abrangeram uma grande área de ação que se estendia da fronteira do Peru até as Trombetas, que se destacaram nas tentativas de rechaçar a invasão dos civilizados em seus territórios, sendo aguerridos, destemidos, e usando táticas especiais de ataque, que, enfim, com suas incursões e “correrias” aterrorizaram a Amazônia do século XVIII, ficaram, no entanto, historicamente conhecidos como os grandes “vilões” dessa região. Essa inversão de valores deve-se ao fato, já conhecido por vários estudiosos de questões indígenas, da manipulação de estereótipos pelos colonizadores, numa tentativa de justificar as ações expansionistas praticadas, fato esse, aliás, que continua a ocorrer nos dias atuais, não sendo, assim, uma atitude apenas do passado³⁶.

Além de serem utilizadas para justificar a violência cometida contra os índios em guerras e o ato em si da colonização, enquanto forma de dominação, a deturpação da imagem indígena e a religiosidade serviam também como justificativa para a “socialização” do índio aos moldes da cultura portuguesa/europeia. Vejamos agora através do processo de colonização dos tupi-guarani retratado por Alfredo Bosi em sua obra *Dialética da Colonização* como era o processo de aculturação indígena:

A aculturação católico-tupi foi pontuada de soluções estranhas quando não violentas. O círculo sagrado dos indígenas perde a unidade fortemente articulada que mantinha no estado tribal e reparte-se, sob a ação da

³⁶ CEDEAM. *Autos de devassa contra os índios Mura do Rio Madeira e nações do Rio Tocantins (1738-1739)*, 1986, p. 1 e 2.

catequese, em zonas opostas e inconciliáveis. De um lado, o Mal, o reino de Anhangá, que assume o estatuto de um ameaçador Anti-Deus, tal qual o Demônio hipertrofiado das fantasias medievais. De outro lado, o reino do Bem, onde Tupã se investe de virtudes criadoras e salvíficas, em aberta contradição com o mito original que lhe atribuía precisamente os poderes aniquiladores do raio³⁷. (BOSI, 1992, p.66)

Percebe-se que o processo de catequização consiste em desmitificar as crenças indígenas e introduzir o catolicismo de forma enfática e através da definição de bem e mal, atrelando ao conceito de certo e errado como forma de também instituir as regras de convívio social portuguesa aos índios. “No universo escuro de Anhangá perfilam-se os *maus hábitos*: no caso, a antropofagia, a poligamia, a embriaguez pelo cauim e a inspiração do fumo queimado nos maracas³⁸”, ou ainda:

Tudo quanto se condenava como inspiração diabólica na vida das comunidades tupis — o uso e a celebração tribal da comida e da bebida, da dança e do canto, da oração e do transe — reverte positivamente a Eucaristia como expressão de um culto de teor interpessoal que se vale do alimento para santificá-lo³⁹.

Mas esse processo não se deu de forma simples, uma vez que estava atrelado ao desenvolvimento da alfabetização indígena na língua portuguesa. Essa transposição de vocabulários não era simples devido às peculiaridades do imaginário de cada cultura, conforme esclarece Bosi:

O projeto de transpor para a fala do índio a mensagem católica demandava um esforço de penetrar no imaginário do outro, e este foi o empenho do primeiro apóstolo. Na passagem de uma esfera simbólica para a outra Anchieta encontrou óbices por vezes incontornáveis. Como dizer aos tupis, por exemplo,

³⁷ BOSI, *A Dialética da Colonização*, 1992, p. 66.

³⁸ BOSI, 1992, p. 67.

³⁹ BOSI, 1992, p. 83.

a palavra *pecado*, se eles careciam até mesmo da sua noção, ao menos no registro que esta assumira ao longo da Idade Média europeia?⁴⁰

O resultado desse processo de aculturação era uma catástrofe anunciada, mas silenciosa.

Tudo quanto a fala de Guaixara vai nomeando como obras suas, o que representa se não o próprio sistema ritual dos tupis? E a ingestão do licor fermentado, e a dança prolongada noite adentro, são os adornos, e a pintura corporal vermelha e negra, e a tatuagem, e a plumagem, e o fumo, são as consultas ao pajé-oráculo, e a antropofagia. Acende-se aqui o conflito entre culturas. As religiões que tendem a edificar a figura da consciência pessoal unitária, como o judaísmo e o cristianismo, temem os rituais mágicos, tanto os naturalistas quanto os xamanísticos, suspeitando-os de fetichistas ou idolatras. Daí, a recusa de gestos que lembrem fenômenos mediúnicos ou de possessão e o horror de atos que façam submergir no transe a identidade pessoal. Há uma tradição multissecular de luta judeu-cristã (a que não escapou o islamismo) para depurar o imaginário; tradição que remonta a lei mosaica, aos profetas, as Cartas paulinas. E o medo do politeísmo ressurgente levou, na sua dinâmica, a ação extrema dos iconoclastas. A liturgia cristã europeia, na sua vertente mais moderna, protestante, afinava-se, desde o século XVI, pelo tom ascético de um calvinismo avesso a figuras e a gestos e, no limite, refratário a qualquer simbologia que não fosse o verbo descarnado das Escrituras. A relação com o transcendente aí se fazia mediante a leitura direta do texto, a nua palavra da Bíblia, só interrompida, em raros e bem marcados entretempos, pela sóbria entoação do canto sacro: nada mais. Foi nesse momento histórico de viragem para um culto mais intelectualizado que o cristão da Europa entrou em contacto com as práticas animistas da África e da América. As flechas do sagrado

⁴⁰ BOSI, 1992, p. 65.

cruzaram-se. Infelizmente para os povos nativos, a religião dos descobridores vinha municada de cavalos e soldados, arcabuzes e canhões. O encontro não se travou apenas entre duas teodiceias, mas entre duas tecnologias portadoras de instrumentos tragicamente desiguais. O resultado foi o massacre puro e simples, ou a degradação com que o vencedor pode selar os cultos do vencido⁴¹.

Diante das associações explicitadas até aqui, entre discurso, poder e religiosidade, passemos agora a analisar como isso se deu na literatura no Brasil no século XVIII, para aprofundarmos nosso olhar sobre a presença do discurso colonial religioso diretamente em *Muraida, ou o Triunfo da fé* de Henrique João Wilkens.

Bibliografia

AMOROSO, Marta Rosa. **Guerra Mura no século XVIII versos e versões: representações dos Mura no imaginário colonial**. Campinas: UNICAMP, 1991, Dissertação de Mestrado.

BATES, Henry Walter. **Um Naturalista no Rio Amazonas**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1979.

BHABHA, Homi. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BARTHES, Roland. **Aula**. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix, 1997.

BRASIL, Governo do. **Anais da Biblioteca Nacional**. Volume 109 - 1989. Rio de Janeiro: Ministério da Cultura, 1993.

BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. São Paulo: Vozes. 1992.

CALDAS, Yurgel Pantoja. **A construção épica da Amazônia no poema Muhuraida**. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2007, Tese de Doutorado.

_____. Muhuraida: entre história e ficção. In: **Revista Eletrônica de Crítica e Teorias de Literaturas**. Vol. 02 – Nº 01. Porto Alegre: UFRGS, 2006.

CAMÕES, Luís Vaz de. **Os Lusíadas**. São Paulo: USP, disponível em: <https://goo.gl/M7pDwe>. Acessado em 05/10/2015.

CÂNDIDO, Antônio. **O estudo analítico do poema**. São Paulo:

⁴¹ BOSI, 1992, p. 71/ 72.

Humanitas Publicações / FFLCH/USP, 1996.

CEDEAM. **Autos da devassa contra os índios Mura do Rio Madeira e nações do Rio Tocantins (1738-1739)**. Manaus: UFAM, Brasília: INL, 1986.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Sá da Costa Editora, 1977.

DUSSEL, Enrique. **O encobrimento do outro**. Petrópolis: Vozes, 1993.

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

_____, **Pele negra máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**. Rio de Janeiro, Ed. Loyola, 1997.

_____, **A Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro, Editora Forense Universitária, 2002.

GÓIS, Sales Maciel. Henrique João Wilkens: Um poeta pioneiro no Amazonas. In: **Mundo Amazônico**, nº 4 – p. 183 -197, 2013.

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

LANKFORD, Sâmua Campos. **Cabanagem: Linhas da história e entrelinhas da literatura**. Manaus: UFAM, 2012, Dissertação de Mestrado.

MEMMI, Albert. **O retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador**. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1978.

PEQUENO, Eliane da Silva Souza. Mura, guardiães do caminho fluvial. In: **Revista de Estudos e Pesquisas**, Vol. 03, nº 1/2 – p. 133-155. Brasília: Funai, 2006.

PRATT, Mary Louise. **Os Olhos do Império. Relatos de viagem e transculturação**. Bauru, EDUSC, 1999.

SAID, Edward. **Orientalismo**. São Paulo Companhia das Letras, 1991.

_____, **Cultura e Imperialismo**. São Paulo. Cia das Letras, 1995.

SIENA, Osmar. **Normas para elaboração e apresentação de trabalhos acadêmicos: projeto, monografia, dissertação e artigo**. - Porto Velho: [s.n.], 2011.

SOUZA, Márcio. **História da Amazônia**. Manaus: Valer Editora, 2009.

TODOROV, Tzvetan. **A Conquista da América: a questão do outro**. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

UGARTE, Auxiliomar Silva. **Sertões de Bárbaros**. Manaus: Valer Editora, 2011.

WILKENS, João Henrique. **Muraida**. Manaus: Valer Editora, 2012.

Saberes médicos, feiticeiros e curandeiros no Acre territorial (1904 a 1930)

Sérgio Roberto Gomes de Souza¹

A perspectiva deste artigo consiste em analisar a existência de possíveis relações entre a maneira frequente com que parte significativa dos habitantes do então Território Federal do Acre recorria à medicina popular, e a forma precária como os serviços públicos de saúde estavam estruturados na localidade.

O recorte cronológico utilizado corresponde ao período que vai de 1904 a 1930, escolha que possibilita o desenvolvimento de análises em dois momentos da história do Território: a fase de descentralização política e administrativa, caracterizada pela divisão do Acre em Departamentos sob a responsabilidade de prefeitos nomeados pelo governo federal, e a fase da centralização política e

¹ Professor Adjunto da Universidade Federal do Acre, Mestre em História do Brasil pela Universidade Federal de Pernambuco e Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo (USP).

administrativa, quando a chefia do Executivo passou a ser exercida por governadores.

As fontes históricas pesquisadas e analisadas foram, principalmente, relatórios oficiais produzidos por prefeitos departamentais e governadores do Território, enviados ao Ministério da Justiça e Negócios Interiores. Esses documentos traziam informações sobre comércio, censo populacional, saúde pública, instrução pública, transporte, entre outras temáticas. Jornais editados no Território, no decurso do período anteriormente mencionado, também se constituíram em importantes referências para as pesquisas e posterior elaboração deste trabalho.

Os serviços públicos de saúde no Acre

No dia 17 de novembro de 1903 foi assinado no palácio de Westfália, na cidade de Petrópolis (RJ), o tratado que reconhecia o Acre como Território brasileiro, denominado “Tratado de Petrópolis”. Segundo a historiadora Maria José Bezerra, participaram do ato Fernando Guachala e Cláudio Pinilla, pelo governo boliviano, e o Barão do Rio Branco e Assis Brasil, pelo governo brasileiro.²

O processo de ordenamento jurídico do território recém anexado foi conturbado. O governo federal tinha dúvidas quanto ao regime a ser definido e implantado para sua administração. De acordo com o historiador Francisco Bento da Silva, três alternativas foram consideradas: “ser o novo território administrado pela União; anexá-lo ao Estado do Amazonas ou elevá-lo à condição de Estado Autônomo da Nação brasileira” (SILVA, 2012, p. 31). A primeira opção prevaleceu, fortalecendo o domínio do governo federal na região e provocando profundos descontentamentos nas elites locais. Na sequência, o Território do Acre foi dividido em três departamentos: Alto Acre, Alto Purus e Alto Juruá.³

² BEZERRA, 2006, p. 78.

³ República dos estados Unidos do Brasil. Ministério da Justiça e Negócios Interiores. Serviço de Documentação. Estados, Territórios e Municípios; documentação. Rio de Janeiro: Imprensa

Mudanças na estrutura administrativa do Território só ocorreram a partir de 04 de abril de 1920 quando o então presidente da República, Wenceslau Brás, assinou o Decreto nº 14.383, extinguindo o modelo departamental e instituindo o regime de governadores, escolhidos e nomeados da mesma forma que os prefeitos que os antecederam. O primeiro a ser agraciado foi o potiguar Epaminondas Jácome, em 1º de janeiro de 1921 (SILVA, 2012).

Utilizando como referência a cidade de Rio Branco, sede do Departamento do Alto Acre até o ano de 1920 e, posteriormente, capital do Acre, observa-se que a troca de um modelo por outro, não significou alterações efetivas na estrutura administrativa do Território.

De acordo com Acauã Ribeiro, prefeito do Departamento do Alto Acre no ano de 1905, Rio Branco constituía-se em um espaço urbano incipiente. No local estavam sendo edificadas cinquenta prédios de madeira, que deveriam ser concluídos em um período máximo de um ano, com a ressalva de que todos com o “devido aspecto elegante e de acordo com as plantas aprovadas pela Intendência Municipal, conforme as respectivas posturas”.⁴

Disse ainda o administrador que, além dos prédios particulares em construção, estavam por chegar mais dois, esses pertencentes à União, encomendados à *Société des Constructions hygiéniques* de Paris, com previsão de entrega no decurso de 1905.⁵ A conclusão do relato é contraditória, já que em meio a “prédios elegantes” encontrava-se a cadeia pública, descrita como “uma ordinária barraca construída de paxiúba e coberta de palha”.⁶

Aproximadamente 22 anos após o relato de Acauã Ribeiro, o então governador do Acre, Hugo Ribeiro Carneiro, expressou,

Nacional, 1947, pp. 517 a 521.

⁴ RIBEIRO, 1905, P. 08

⁵ RIBEIRO, 1905, P. 08

⁶ RIBEIRO, 1905, p. 08.

em relatório enviado ao Ministério da Justiça e Negócios Interiores, seu desalento em relação à capital do Território que administrava. Na tentativa de melhor descrever o cenário que encontrara, utilizou como referência o Palácio do Governo, segundo ele, exemplo da situação de penúria da região:

Efetivamente, o velho barracão de madeira, o desconfortável pardieiro, ameaçadora ruína, desguarnecido de forro, com o telheiro mal seguro, cumieira carcomida pela ação demolidora do tempo e do abandono, portas remendadas, vidraças partidas, paredes, internas e externas, de tábuas apodrecidas e desalinhas, soalho sem fixidez, tudo a abalar na iminência de desabamento; imprestável mobiliário, bancas quebradas, cadeiras furadas, estantes partidas, máquinas de escrever inutilizadas, quadros sem molduras e já quase sem cores; tudo isso espelhava ao vivo, realmente, a situação material de todo o Território!⁷

Jornais editados no Acre nas três primeiras décadas do século XX, também publicaram matérias e artigos abordando problemas e carências existentes no Território. No dia 10 de novembro de 1922 o jornal *A Reforma*, editado no município acreano de Tarauacá, tratou sobre o primeiro ano da mudança administrativa do Acre. Lembra o periódico que, após ser recepcionado em Rio Branco sob aplausos e festejos, coube ao senhor Epaminondas Jácome a incumbência de instalar o novo regime.⁸ Para o citado jornal, no entanto, todo esse processo não passara de uma falsa evolução, que em nada mudara a situação do Território, tampouco de seus habitantes.⁹

No que se refere aos serviços de saúde, a falta de recursos, estrutura e profissionais habilitados destacavam-se, sendo aludidos de maneira recorrente, em matérias de jornais e documentos ofi-

⁷ CARNEIRO, 1930, pp. 66 a 67

⁸ *A Reforma*, 10 de novembro de 1922, ano V, nº184, p. 01.

⁹ *A Reforma*, 10 de novembro de 1922, ano V, nº184, p. 01.

ciais, como fatores que impediam a necessária organização e oferta da “assistência pública”. No dia 22 de outubro de 1911, por exemplo, o jornal *O Município*, editado na cidade de Tarauacá, publicou em sua edição nº 56 matéria sobre a situação da saúde pública no Departamento do Alto Juruá, definindo-a como preocupante. Entre os diversos tópicos abordados pelo periódico, destaca-se a falta de médicos, o que deixava a população à mercê “dos diagnósticos de curiosos e dos regimes das pílulas que tudo curavam”.¹⁰

A principal dificuldade, segundo *O Município*, estaria no comportamento desregrado da população, em relação a seus hábitos alimentares e ao consumo de bebidas alcoólicas e na falta de serviços de saúde, como se observa na seguinte passagem: “[...] já temos um bom contingente roubado da indústria extrativa, devido à falta de operações cirúrgicas”.¹¹ O cenário tornava-se propício para que os *touristes*, denominação dada a médicos que passavam curtas temporadas no Território exercendo o ofício, se deslocassem com frequência para a região, em busca de ganhos financeiros fáceis:

Curando pouco de saúde pública, tratam quase que exclusivamente de, com seus preços exorbitantes, locupletar-se regressando pouco tempo depois aos penates¹², com tendência a príncipe russo. Só a assistência pública poderá dar termo a este lastimável estado em que se acha exposta a saúde pública no Território.¹³

A limitada capacidade que tinha o poder público para promover ações de assistência na área de saúde gerava insatisfações na população. Em sua edição nº 366, de 30 de junho de 1921, o jornal *Folha do Acre*, editado na cidade de Rio Branco, deu publicidade a uma correspondência enviada por José Rego da Costa, recém-chegado à vila Brasília, então Distrito do município acreano

¹⁰ O Município, 22 de outubro de 1911, ano II, nº 56, p. 02.

¹¹ O Município, 22 de outubro de 1911, ano II, nº 56, p. 02.

¹² Sinônimo de casa, domicílio, lar.

¹³ O Município, 22 de outubro de 1911, ano II, nº 56, p. 02.

de Xapuri. Nos parágrafos iniciais, o autor descreveu o estado sanitário da localidade como precário, com o agravante de que a Delegacia de Higiene, responsável pelos serviços de assistência pública na região, não dispunha de “[...] um médico sequer para atender as necessidades do povo”¹⁴, fato que constatou a partir do momento em que viu frustradas, as tentativas de se realizar uma pequena intervenção cirúrgica em sua filha.

José Rego da Costa também comentou que costumava a circular por colônias agrícolas nas circunvizinhanças de Brasiléia, ressaltando que, durante as andanças, mantinha contato com os moradores dessas localidades, de quem costumava escutar reclamações sobre a situação de abandono em que se encontrava a saúde pública.¹⁵

O cenário não se modificava quando se tratava da sede da vila, caracterizada pelo recém-chegado morador como um local cercado por imensos igarapés onde, “entre emanções pútridas, proliferava em abundância a terrível *anophelina*”.¹⁶ A carta foi encerrada com um apelo às autoridades:

Faz-se preciso a permanência aqui de um médico para atender as necessidades desta cidade e do Alto Acre. É preciso, porém, que o médico preste seus serviços gratuitos aos necessitados e por isso deve ser um delegado de saúde pública com honorários para tal fim. É indispensável que no desempenho de sua missão ele coloque acima da pequenez dos seus interesses o bem estar da coletividade, prestando os seus serviços à pobreza, indo mesmo a colônia quando for chamado em sua presença.¹⁷

Na mesma edição, o referido jornal emitiu opiniões sobre os serviços de saúde em Rio Branco onde, segundo consta, era

¹⁴ Folha do Acre, 30 de junho de 1921, ano XI, nº 366, p. 01.

¹⁵ Folha do Acre, 30 de junho de 1921, ano XI, nº 366, p. 01.

¹⁶ Folha do Acre, 30 de junho de 1921, ano XI, nº 366, p. 01.

¹⁷ Folha do Acre, 30 de junho de 1921, ano XI, nº 366, p. 01

comum “encontrar pessoas chagadas e acometidas por outras enfermidades, oferecendo-nos o ensejo de não esquecermos que nossa população proletária estava se aniquilando”.¹⁸ Tal constatação, deu-se após profissionais do periódico realizarem visita a farmácia e ao consultório da assistência. No local, segundo relataram, viram, por todos os lados, os necessitados do serviço público a aguardarem por atendimento, em pé, sentados ou deitados, espera que nem sempre resultava em acolhimento, em decorrência do pequeno número de médicos e enfermeiros disponíveis.¹⁹

A dificuldade de acesso à assistência pública era, muitas vezes, agravada pela descontinuidade dos poucos serviços existentes. No caso de Rio Branco, o fechamento do hospital Augusto Monteiro provocou reações da população, que passou a pedir providências para que fosse reaberto. Correspondência com este fim, intitulada: “Por Amor a Deus”, dirigida às autoridades do Território e à “Sociedade Beneficente Plácido de Castro”, foi publicada pelo jornal *Folha do Acre*, em sua edição nº 368, de 14 de junho de 1921:

Como se deixa, senhor redator, em verdadeiro abandono aquela casa construída com tanto sacrifício pela população, que bastante concorreu para a execução daquela obra? O governador, não tendo recursos para manter o Hospital entregou-o a uma associação composta de humanitários cavalheiros que estão a espera dos medicamentos prometidos pelo senhor governador, medicamentos esses “que estão sendo esperados” e enquanto não chegam o pobre enfermo morre a míngua dos recursos, porque nem mesmo a assistência pública tem um vidro de remédio. Que miséria!²⁰

Um exemplo grotesco das dificuldades que tinham os que dependiam de auxílio do governo para a realização de tratamento de saúde, pode ser observado em nota publicada na edição

¹⁸ Folha do Acre, 30 de junho de 1921, ano XI, nº 366, p. 01

¹⁹ Folha do Acre, 30 de junho de 1921, ano XI, nº 366, p. 01

²⁰ Folha do Acre, 14 de julho de 1921, ano XI, nº 368, p. 03.

nº 369, do mesmo jornal. Tratava-se de um indigente que perambulava pela região central da cidade de Rio Branco e, desde algum tempo, andava com o corpo coberto por larvas. Sem receber auxílio de nenhuma instituição pública, ou mesmo particular, que poderia fazê-lo como um ato filantrópico, veio a falecer. A *Folha do Acre* registrou o óbito:

Ontem amanheceu morto o homem que, há uns dez dias, vinha todo comido por tapurús, agonizando dentro do coreto que demora na Praça Municipal. Morreu como um filósofo. Não pediu ajuda e nem se queixou, e só a polícia (a polícia somente) se incomodou com ele para que o corpo fosse sepultado.²¹

Os problemas eram tão explícitos, que mesmo as autoridades do Território admitiam a situação caótica dos serviços públicos de saúde. No dia 05 de outubro de 1928 o intendente do município de Cruzeiro do Sul, coronel Mâncio Lima, apresentou ao Conselho Municipal o relatório de sua administração. No tópico que tratava sobre saúde constava que as condições sanitárias do município não eram lisonjeiras.²² Segundo argumentou o intendente, mesmo na área urbana, há tempos, vinham ocorrendo casos de impaludismo, fazendo inclusive algumas vítimas fatais.²³

Se na cidade os casos fatais eram poucos, no interior eram frequentes. Conforme o relatório, o problema era que as populações dessas localidades viviam “sem a proteção dos recursos médicos mais rudimentares, lutando contra a absoluta falta de medicamentos”.²⁴ Faltava até mesmo o quinino, terapêutica corriqueiramente adotada no combate ao impaludismo, moléstia muito frequente na região. Também eram escassos, os remédios contra a verminose e leishmaniose, esta última denominada por Oswaldo Cruz, em relatório publicado no ano de 1913²⁵, como uma doença que caminha-

²¹ Jornal Folha do Acre, 21 de julho de 1921, ano XI, nº 369, p. 01.

²² O Rebate, 14 de janeiro de 1928, ano VIII, nº 205, p. 03.

²³ O Rebate, 14 de janeiro de 1928, ano VIII, nº 205, p. 03.

²⁴ O Rebate, 14 de janeiro de 1928, ano VIII, nº 205, p. 03.

²⁵ CRUZ, Oswaldo Gonçalves. Relatório sobre as Condições Médico-Sanitárias do Valle

va ao lado do impaludismo, “prestando mão forte, matando pouco, mas inutilizando enormemente”.²⁶

No período em que Mâncio Lima escreveu seu relatório, a Delegacia de Saúde Pública do município era dirigida pelo delegado interino, João Amaral, que, segundo consta, “apesar de não ser formado em medicina era muito trabalhador e procurava o bem estar da população”.²⁷ O órgão estava desprovido de um médico para realizar os serviços de assistência pública, o que levou o prefeito a enviar um radiotelegrama para o governador, solicitando a contratação de um profissional com a maior brevidade possível.²⁸

Não era tarefa das mais fáceis convencer médicos a mudar para o Acre, com a finalidade de prestar serviços nos órgãos de higiene. No ano de 1928, por exemplo, o então governador Hugo Ribeiro Carneiro enviou telegrama para o delegado de Higiene do município de Cruzeiro do Sul, onde se ler que devido às dificuldades de encontrar “profissionais competentes” para prover as necessidades daquela localidade, estava providenciando a ida, em comissão, do delegado de Higiene do município vizinho de Tarauacá.

O governador aproveitou para informar que mantivera contato com o Ministro da Justiça, de quem havia solicitado a vinda de médicos da Agência Nacional de Saúde Pública (ANSP), já que não conseguia encontrar quem estivesse disposto a exercer o ofício no Território, de maneira definitiva.²⁹

Os constantes atrasos dos vencimentos, provavelmente, contribuía para as recusas. Não era incomum, por exemplo, que jornais publicassem avisos com cobranças de salários, endereçados

do Amazonas, apresentado a S, Ex^a o Snr. Pedro de Toledo, Ministro da Agricultura, Indústria e Comércio, pelo Dr. Oswaldo Cruz. Rio de Janeiro: Typ. do Jornal do Commercio, de Rodrigues & C. 1913.

²⁶ CRUZ, 1913, P. 04

²⁷ O Rebate, 14 de janeiro de 1928, ano VIII, nº 205, p. 03.

²⁸ O Rebate, 14 de janeiro de 1928, ano VIII, nº 205, p. 03.

²⁹ O Rebate, 29 de abril de 1928, ano III, nº 138, p. 01.

ao poder público, como se observa na edição nº 384 da *Folha do Acre*, de 03 de novembro de 1921:

[...] a Delegacia Fiscal mandou para o governador deste Território o processo em que Joaquim da Cunha Fontenelle, por seu procurador, pede pagamento da quantia de 500\$ como médico da extinta Companhia Regional do Acre no ano de 1916.³⁰

Além disso, os valores das remunerações praticadas pareciam não ser atrativos. Na primeira década do século XX, quem recebia a melhor remuneração no Território era o médico Samuel Libanio, diretor de Higiene do Departamento do Alto Purus, cujo salário era de 1:500\$000 (MARIANO, 1908, p. 35). Nos demais departamentos, os valores eram bem inferiores. No Alto Acre, por exemplo, o salário mensal do diretor de Higiene era de 500\$000, abaixo do fixado para o secretário geral da prefeitura e o engenheiro, que recebiam 600\$000.³¹ No departamento do Alto Juruá, o valor ainda era menor, equivalendo a 300\$000.³²

Por outro lado, existem evidências de que os profissionais investidos nos cargos de diretor e delegado de Higiene, nem sempre eram muito atenciosos com suas atribuições na saúde pública, dedicando-se por maior período a negócios particulares. O prefeito do Departamento do Juruá, Gregório Thaumaturgo de Azevedo, por exemplo, registrou em seu relatório de 1906, que o delegado de Higiene contratado pela prefeitura, apesar de receber recursos do erário público, priorizava uma bodega e uma farmácia da qual era sócio.³³ De maneira mais abrangente, disse também que “os clínicos que por lá apareciam miravam somente os ganhos pingues e rápidos, não demonstrando nenhuma preocupação com o exame das condições climatológicas”.³⁴

³⁰ *Folha do Acre*, 03 de novembro de 1911, ano XII, nº 384, p. 02.

³¹ MATTOS, 1905, P. 27

³² *O Cruzeiro do Sul*, 03 de maio de 1906, ano I, nº 01, p. 03.

³³ AZEVEDO, 1906, p. 24

³⁴ *O Cruzeiro do Sul*, 17 de junho de 1906, ano I, nº 07, p. 05.

O fato de o poder público encontrar dificuldades para estruturar os serviços de saúde, pode ter contribuído, para que considerável parcela dos moradores do Acre intensificasse a busca por outras artes de curar, aumentando com isso o prestígio da medicina popular no Território.

A presença de práticas populares de cura no Brasil

Ações de cura fundadas em saberes tradicionais foram registradas no Brasil, desde o início da colonização. A partir do momento em que os portugueses iniciaram o processo de ocupação e exploração de sua possessão na América, viram-se às voltas com a necessidade de enfrentar as doenças que acometiam os patrícios que migravam para o Novo Mundo. Segundo Luiz Otávio Ferreira, as práticas de medicina que passaram a ser desenvolvidas foram forjadas a partir da “convivência e combinação de três tradições culturais distintas: indígena, africana e européia, com inexpressiva participação dos profissionais de formação acadêmica”.³⁵

Nos primórdios da colonização do Brasil, não foram os médicos formados que estiveram à frente das artes de curar. Esse ofício, predominantemente, ficou a cargo de “[...] curandeiros, feitiçeiros, raizeiros, benzedores, padres, barbeiros, parteiras, sangradores, boticários e cirurgiões”.³⁶

O número insuficiente de médicos para atender às demandas da população, constituiu-se em importante fator a propiciar a atuação de outros personagens, que passaram a assumir um papel antes reservado, exclusivamente, aos doutores em medicina³⁷. Ressalte-se que, à época, era difícil estabelecer rígidas fronteiras entre a medicina acadêmica e a medicina popular, considerando-se que a primeira “expunha uma concepção da doença e apregoava um arsenal terapêutico fundado numa visão de mundo em que coexistiam o natural e o sobrenatural, a experiência e a crença”.³⁸

³⁵ FERREIRA, 2003, p. 101

³⁶ FERREIRA, 2003, p. 101

³⁷ FERREIRA, 2003, p. 102

³⁸ FERREIRA, 2003, p. 102

A tradição da medicina popular não se esgotou com o fim do período colonial. Manteve-se durante o Império expressando-se, por exemplo, nas diversas formas de resistência desenvolvidas por parte da população às campanhas vacínicas. Sidney Chalhoub destacou que “a inoculação de pus variólico realizada por curiosos – talvez não só por eles – era prática comum tanto na Corte quanto no interior do país ao longo do século XIX”.³⁹ José Pereira do Rego, o Barão do Lavradio, presidente da Junta de Higiene do Império, foi um dos médicos que responsabilizaram a variolização por difundir o terror entre a população, que não conseguiria distingui-la com clareza da vacinação, e temia pela disseminação da doença. O Barão do Lavradio não externou nenhuma dúvida quando afirmou que esse era o principal fator que levava à recusa ao método profilático da vacina, contribuindo para o agravamento de uma epidemia de bexigas ocorrida em Pernambuco, no ano de 1873.⁴⁰

Opinião contrária a do Barão, no entanto, foi expressa por vacinador designado para atender um povoado denominado de Inhaúma. Segundo ele, um dos principais motivos para as negativas devia-se ao fato de que “muitos já se achavam vacinados e por isso não recorriam à vacina” (Ibidem). A afirmação reforça a concepção de que pessoas não formadas tinham participação efetiva em ações de imunização, e que os métodos que desenvolviam eram recebidos com credulidade por considerável parcela dos habitantes do Brasil imperial.

Nos registros feitos por médicos do Instituto Oswaldo Cruz, nas duas primeiras décadas do século XX, encontram-se importantes informações sobre a prática de medicina popular no Brasil republicano. Fonte histórica de grande relevância para pesquisadores que se interessam pela temática é o relatório denominado “Viagem Científica pelo norte da Bahia, sudoeste de Pernambuco, sul do Piauí e de norte a sul de Goiás”, de autoria de Belisário Penna

³⁹ CHALHOUB, 1996, p. 128

⁴⁰ CHALHOUB, 1996, p. 127

e Arthur Neiva. O documento foi publicado no ano de 1912, após expedição realizada por requisição da Inspetoria de Obras Contra a Seca, dirigida, no período, por Arrojado Lisboa. Em um tópico intitulado “Terapêutica Popular”, os pesquisadores descreveram práticas de cura que faziam parte do cotidiano de moradores de algumas das localidades visitadas que, em decorrência da impossibilidade de acesso a médicos e medicamentos convencionais, “procuravam auxílio da flora e fauna locais a fim de se tratarem”.⁴¹

As relações que as instituições públicas e setores letrados da sociedade brasileira mantiveram com a medicina popular foram caracterizadas por paradoxos. Os médicos, por exemplo, perceberam que não era possível simplesmente negá-la ou ignorá-la, devido à inserção e legitimidade dessas práticas, junto a grande parcela da população. Dessa forma, não podendo simplesmente denunciar o “charlatanismo” ou a “ignorância popular”, viam-se obrigados a dialogar com essa tradição, “disputando em condições desfavoráveis a autoridade cultural no campo da arte de curar”.⁴² Assim, a legitimidade do médico e da medicina como conhecemos nos dias de hoje, foi constituída em meio a um processo de intensa disputa, caracterizado por “dissensos, consensos e ampla negociação política entre médicos e outras categorias de curadores”.⁴³

O livre exercício das profissões constituía-se em objeto de questionamentos, desde o período do Império. Matéria publicada no dia 27 de março de 1881, no jornal *A Gazeta do Comércio*, editado no Rio de Janeiro, criticou duramente a concorrência que os curandeiros impunham aos médicos prejudicando, principalmente, os recém-formados. Inicialmente, o responsável pelo texto diz ter lido o último regulamento das Faculdades de Medicina, com base no qual percebeu que haviam sido ampliados os estudos práticos e criadas novas cadeiras de ensino. Em sua opinião, as mudanças

⁴¹ PENNA; NEIVA, 1912, p. 161

⁴² FERREIRA, 2003, p. 119

⁴³ FERREIRA, et al, 2001, p. 61.

representavam eminente sinal “de um futuro mais científico para o império”.⁴⁴

Mas, conforme a referida matéria existia um problema: todos esses rigores só eram empregados enquanto o brasileiro estudava. Depois de obtido o grau de doutor, o médico era lançado em uma sociedade “das mais vezes ignorante”, na qual não encontrava apoio algum das autoridades para exercer a profissão. O que acontecia era o inverso, já que daí por diante estabelecia-se “entre o médico que estudava e que sacrificava capitais, uma porta para o convívio com homens sem consciência que, na maioria das vezes, não sabiam sequer ler e escrever, os curandeiros”.⁴⁵

Até as primeiras décadas do século XX, a legislação brasileira não era clara em relação à regulamentação das práticas de cura. A análise de um caso ocorrido no Pará pode ser esclarecedora. No dia 1º de fevereiro de 1900, o jornal paraense *O Comercial* publicou decisão referente à ação proposta pelo representante da justiça pública, contra um curandeiro que exercia o ofício na cidade de Belém. De acordo com o periódico, o promotor Sampaio Viana havia denunciado o curandeiro Alexandre da Cunha por exercer ilegalmente a medicina. A denúncia não foi acatada pelo Juiz Viveiro de Castro. Como Sampaio Viana recorreu da decisão junto ao Conselho do Tribunal Civil e Criminal, o magistrado arguiu em seu despacho que se recusara a dar continuidade ao que fora proposto, por compreender que contrariava o que estava preconizado pela Constituição da República, que “garantia o livre exercício de todas as profissões, independente da prévia prova de capacidade e da exibição do diploma científico”.⁴⁶

Faltavam, na peça jurídica, na compreensão de Viveiro de Castro, evidências de que Alexandre da Cunha havia cometido estelionato, ou algum erro grave no exercício da profissão, únicos

⁴⁴ Gazeta de Notícias, 27 de março de 1881, ano VII, nº 84, p. 03.

⁴⁵ Gazeta de Notícias, 27 de março de 1881, ano VII, nº 84, p. 03.

⁴⁶ O Comercial, 01 de fevereiro de 1900, ano XIX, nº 04, p. 02.

fatores que poderiam incriminá-lo. Como lhe fora imputado somente o crime de ser curandeiro, e praticar medicina sem ter um “diploma científico”, estes fatores não foram concebidos como delito, mas como garantia constitucional.⁴⁷

As diferentes interpretações resultavam da diversidade de legislações construídas e implementadas no Brasil, com o intuito de regulamentar o exercício da medicina, farmácia, artes dentárias e realização de partos. O Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890, que reformou o Código Penal brasileiro, definiu o que se caracterizava como crime contra a saúde pública: “Art.156. Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos, a arte dentaria ou a farmácia; praticar a homeopatia, a dosimetria, o hipnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos”.⁴⁸

O supracitado Código ainda criminalizou o recurso ao espiritismo, a magia e seus sortilégios, quando utilizados para despertar sentimentos de ódio ou amor, curar moléstias, fascinar e subjugar a credulidade publica. Da mesma maneira os curandeiros, definição que abrangia os que prescreviam substâncias de qualquer natureza ou de qualquer forma preparadas, também foram impedidos de realizar seus ofícios.⁴⁹

A Constituição Federal de 1891, no entanto, definia no parágrafo nº 24 do artigo nº 72, que todos os nacionais e estrangeiros, residentes no país, tinham direito ao livre exercício de qualquer profissão moral, intelectual e industrial.⁵⁰ O texto da Lei que, para alguns, confrontava as proibições estabelecidas pelo Código Penal de 1890, contribuiu para múltiplas interpretações jurídicas. Questionou-se, a partir de então, a necessidade de praticantes das artes de curar serem portadores de diploma superior, ou apenas detentores de experiência comprovada.

⁴⁷ O Comercial, 01 de fevereiro de 1900, ano XIX, nº 04, p. 02.

⁴⁸ BRASIL, Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890.

⁴⁹ BRASIL, Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890.

⁵⁰ Constituição Federal do Brasil de 1891.

Jornais acreanos também produziram textos com o intuito de expor filigranas existentes nas legislações, caso da matéria publicada no dia 11 de julho de 1915 pelo jornal *O Cruzeiro do Sul*, editado na cidade de mesmo nome, cuja perspectiva foi demonstrar que o livre exercício de qualquer profissão, seja moral, intelectual e industrial, previsto no artigo nº 72 da Constituição brasileira de 1891, estava vinculado ao cumprimento de algumas regras, principalmente quando se tratava de ofícios nas áreas da saúde.⁵¹ Como referência para suas observações, o periódico utilizou o Decreto nº 5.156, de 08 de março de 1905, que normatizou o exercício das profissões de médico, dentistas e parteiras, exigindo a apresentação de títulos e diplomas legais.⁵²

Segundo *O Cruzeiro do Sul*, a mencionada legislação trazia fielmente o espírito da Constituição de 1891, considerando que a mesma, ao instituir o livre exercício da profissão, “não podia querer uma garantia que, pela sua desproporção, se transformasse em anarquia vindo, conseqüentemente, em prejuízo ao público”.⁵³ A compreensão era que viver em uma democracia não implicava desordem, o que, na opinião do jornal, caracterizaria a não exigência de título hábil que provasse a capacidade dos que se propunham a atuar em determinadas profissões. Tal fato, de acordo com a linha editorial do periódico, representaria “a anarquia e o desenfreamento do charlatanismo, com conseqüente perigo a que ficam expostas a sociedade civil e a saúde pública”.⁵⁴

Assim, havia leis no início do regime republicano no Brasil, que tornavam obrigatório o diploma ou o reconhecimento das autoridades, para o exercício de práticas de cura, mas não foi isso que ocorreu no dia a dia, como veremos, mais detidamente, para o caso do Acre.

⁵¹ O Cruzeiro do Sul, 11 de julho de 1915, ano V, nº 434, p. 02.

⁵² O Cruzeiro do Sul, 11 de julho de 1915, ano V, nº 434, p. 02.

⁵³ O Cruzeiro do Sul, 11 de julho de 1915, ano V, nº 434, p. 02.

⁵⁴ O Cruzeiro do Sul, 11 de julho de 1915, ano V, nº 434, p. 02.

Curandeiros e feiticeiros no Acre territorial

O exercício de outras artes de curar já fazia parte do cotidiano dos habitantes da região antes da chegada da empresa gumífera, na segunda metade do século XIX, bem como da incorporação do espaço ao território brasileiro, a partir de 17 de novembro de 1903.

Em um primeiro momento, constituíam-se em práticas desenvolvidas por populações indígenas, a partir de uma intensa relação com a fauna e flora existente nos territórios que ocupavam. Em 1926, o padre francês Constant Tastevin tratou desses saberes e fazeres, em relatório produzido durante viagem ao rio Tarauacá. Conforme o religioso:

Os índios conhecem um monte de remédios, todos eles extraídos de vegetais da floresta. Na travessia que fiz em suas companhias, de Transvaal à Revisão, não pude encontrar um só arbusto, uma só folha, um único cipó de que eles não conhecessem o nome e quase sempre as propriedades.⁵⁵

Notícias sobre o cultivo e utilização de plantas com fins medicinais, por indígenas que habitavam no Acre, também foram publicadas em jornais editados no Território. Em sua edição de nº 296, de 17 de janeiro de 1920, o jornal *Folha do Acre* produziu matéria intitulada “Nauiki”, relatando que era comum encontrar nos roçados das tribos, cuidadosamente cultivado, um arbusto de cerca de metro e meio de altura, salpicado por vistosas flores grandes e brancas, comumente chamado de *Nauiki*. De acordo com o periódico, o “civilizado” que observasse descuidadamente, geralmente pouco a par dos segredos da floresta, jamais suspeitaria das extraordinárias e surpreendentes propriedades da misteriosa planta. O uso de suas folhas, no entanto, depois de convenientemente preparadas, produziam inomináveis fantasias, sendo também dotadas de diversas propriedades terapêuticas.⁵⁶

⁵⁵ TASTEVIN, 1926, p. 193.

⁵⁶ Nauiki. *Folha do Acre*, 17 de janeiro de 1920, ano X, nº 296, p. 01.

Em se tratando da fauna, matéria publicada pelo jornal *O Município*, no dia 24 de agosto de 1932, trouxe informações sobre substância tóxica extraída de um sapo denominado “campú”. De acordo com o texto, os Cachinauás a utilizavam para fazer inoculações, em um processo onde o veneno era aplicado sobre escoriações na pele, com o objetivo de tirar panema⁵⁷ e dar felicidade.⁵⁸ Segundo o antropólogo Terry Aquino, a mencionada substância era também indicada no tratamento da febre, dor, amarelão e cansaço.⁵⁹

A partir da segunda metade do século XIX, às práticas curativas indígenas somaram-se outras, principalmente as que faziam parte do cotidiano de populações que habitavam no semiárido do Nordeste brasileiro, protagonistas de intenso movimento populacional em direção à Amazônia, para atuar como mão de obra na exploração do látex e produção da borracha.⁶⁰ Algumas das artes de curar, utilizadas por essas populações, podem ser encontradas no já citado relatório produzido por Belisário Penna e Arthur Neiva, a exemplo dos registros feitos durante suas passagens no interior do Piauí:

Em certos lugares do Piauí as mulheres do povo, quando dão a luz, costumam a ingerir uma beberagem onde entra a pimenta. A tesoura que serviu para cortar o cordão umbilical é colocada sob a cabeça da criança a fim de evitar o mal de sete dias (...). A capeba (*Heckeria Petalta L.*) assim como a *Solanun Paniculatum L.* (jurubeba), são utilizadas de vários modos para combater as moléstias de fígado, febres diversas e até a sífilis.⁶¹

A crise econômica que se abateu sobre as regiões produtoras de borracha, a partir do ano de 1912, gerando sérios problemas de escassez de mão de obra, pode ser apontada como importante fa-

⁵⁷ Termo utilizado na Amazônia para designar azar na caça ou na pesca (ALMEIDA et al, 2002, p. 679).

⁵⁸ *O Município*, 25 de agosto de 1932, ano XXIII, nº 882, p. 03.

⁵⁹ AQUINO et al, 2002, p. 608.

⁶⁰ BENCHIMOL, 1977, P. 181.

⁶¹ PENNA & NEIVA, 1912, p. 163 a164.

tor a propiciar processos mais intensos de aproximação, entre modos de vida tão heterogêneos. Uma das soluções encontradas pelos proprietários de seringais foi a gradual incorporação dos indígenas à vida econômica e social das unidades produtoras de borracha, o que terminou por intensificar as relações de troca de informações entre essas populações e os seringueiros. Segundo o antropólogo Mauro Almeida:

A constituição de famílias, a prática da agricultura e o fabrico da farinha; a caça e a pesca como verdadeiras instituições cotidianas; a criação de pequenos animais; a construção de técnicas adaptadas à floresta; o artesanato com cipós, palhas e outros materiais da mata; o conhecimento das ervas da região para curar doenças; as visitas e as festas; tudo isso fez parte, junto com o trabalho de extração do látex, desse modo de vida novo, que deu a essas pessoas a possibilidade de continuar na região sem a “assistência” anteriormente dada pelo patrão.⁶²

Observando a bibliografia que trata sobre o tema percebe-se que, entre o final do século XIX e início do século XX, período que corresponde à instalação e desenvolvimento da empresa gumífera, o recurso à medicina popular fazia parte da rotina de considerável parcela dos habitantes da Amazônia, desfrutando de grande prestígio. Segundo Ferreira Reis, índios, seringueiros e caboclos possuíam usos e costumes para o tratamento de seus males, valendo-se do curandeirismo a que se haviam habituado assente, basicamente, nas tradições dos pajés e no que as experiências lhes haviam ensinado.⁶³

Existe, no entanto, um aspecto a ser notado. Nos jornais editados no Território do Acre, nas três primeiras décadas do século XX⁶⁴, observa-se uma distinção entre os curadores que prescreviam

⁶² ALMEIDA et al, 2002, p. 121.

⁶³ REIS, 1953, p. 134.

⁶⁴ No decorrer das pesquisas, a edição mais antiga de um jornal produzido no Território do Acre, que foi encontrada, corresponde a nº 01, de 03 de maio de 1906, de um periódico denominado *O*

remédios caseiros, homeopáticos ou alopáticos, e os que recorriam ao espiritismo e a magia, com intuito de realizar curas, e praticar adivinhações e ritos que despertassem ódio ou amor. Os primeiros, geralmente, recebiam a denominação de curandeiros, enquanto os segundos, em algumas ocasiões, eram caracterizados como feiticeiros, não havendo, no entanto, um padrão para a utilização do termo.

Sobre os curandeiros, as abordagens eram dúbias, ora expressando o “eminente perigo” que representavam para os que procuravam esses serviços, ora enfatizando suas qualidades relatando, inclusive, casos de cura de enfermidades que não haviam sido resolvidas com terapêuticas indicadas por médicos. No segundo caso, buscava-se ressaltar a capacidade dos curandeiros de descobrir novos produtos medicinais, em meio a plantas e ervas que, após terem suas eficácias comprovadas, passavam também a ser utilizadas pelos médicos. Percebe-se, nesse caso, não uma relação de confronto, mas um processo de circularidade de saberes. A duvidade com que o tema era tratado pelos jornais, expressava-se em matérias e artigos, bem como em anúncios de medicamentos e uma variedade de outros produtos.

Assim, não era incomum haver publicações sobre a descoberta de cura definitiva para a lepra, tuberculose e outras doenças, por um curandeiro. Um desses casos, publicado no dia 07 de fevereiro de 1926 pelo jornal *O Rebate*, de Cruzeiro do Sul, em sua edição nº 165, diz respeito às atividades desenvolvidas pelo boliviano Pedro Molina. Segundo o periódico, Pedro Molina era um curandeiro que adquiriu destaque por realizar “admiráveis curas” no tratamento da lepra. Para tanto, utilizava de diversas beberagens e unguentos extraídos de vegetais, dos quais era o único conhecedor, de modo que guardava seu segredo a sete chaves.⁶⁵

O prestígio do boliviano cresceu, a partir do momento

Cruzeiro do Sul, editado na cidade acreana de mesmo nome.

⁶⁵ *O Rebate*, 12 de dezembro de 1927, ano VII, nº 165, p. 01.

em que começaram a ser disseminadas notícias sobre a constatação, por médicos que atuavam na cidade de Manaus, da cura definitiva de leprosos que receberam seus remédios e cuidados. Segundo o jornal *O Rebate*, os exames realizados nos enfermos detectaram que o bacilo havia sido completamente expurgado, fato caracterizado como “uma sensacional descoberta que estava impressionando extraordinariamente o corpo médico”.⁶⁶ Neste caso, chama atenção o título da publicação: “A lepra é curável: fato indiscutível”, devido o jornal creditar a suposta proeza, a um praticante de medicina popular.

Nos jornais acreanos pesquisados, as contestações ao ofício dos curandeiros podem ser encontradas, principalmente, em anúncios de farmácias, medicamentos ou consultórios médicos. Nesses casos, depreende-se que a perspectiva era estabelecer limites rígidos entre dois tipos de saberes. O primeiro, apresentado como saber técnico, confiável e eficaz, portanto, com legitimidade para intervir em situações de enfermidade e promover a cura, ou ainda recomendar medidas profiláticas, capazes de evitar doenças. O outro, geralmente apresentado como saber empírico, caracterizado como ameaça e representado pelas terapêuticas prescritas por curandeiros, que não dispunham de títulos e diplomas legais, e tinham por objetivo principal obter vultosos resultados monetários, através da comercialização de substâncias cuja eficácia não fora comprovada.

No intento de estabelecer diálogos com os conteúdos pertinentes ao tema em discussão, segue um anúncio de jornal, no qual se percebe o modo como os não habilitados para a preparação e prescrição de medicamentos, eram compreendidos. O anúncio da “Farmácia Acreana” (*anúncio 01*), de propriedade do farmacêutico Nilo Bezerra, veicula um alerta sobre os medicamentos prescritos ou preparados por leigos, os quais, segundo o texto em questão, poderiam trazer sérios problemas à saúde de quem os ingerisse. Recomendava-se, neste caso, o acautelamento do organismo, princi-

⁶⁶ O Rebate, 12 de dezembro de 1927, ano VII, nº 165, p. 01.

palmente dos filhos menores, evitando curandeiros, mezinheiros, e recorrendo apenas a profissionais “devidamente autorizados pela Saúde Pública”⁶⁷ que, de acordo com o texto, estariam à espera da população, no citado estabelecimento comercial.

Anúncio 01: Farmácia Acreana, localizada na cidade de Rio Branco (AC)

Pharmacia Acreana
Proprietario — **NILO BESERRA**, Pharmacéutico
RIO BRANCO — ACRE — TELEGRAMMA: — ACREANA

Desejais comprar drogas, productos químicos, especialidades pharmaceuticas **aviar o vosso receituário?**
Procurai a Pharmacia Acreana cuja direcção técnica está a cargo do seu proprietario e verificareis que os seus preços são de uma modicidade excepcional . . .

TOMAI NOTA: O resultado clinico do vosso receituário depende muitasvez do criterio profissional que o conteecciona.
Não percais tempo: ide hoje mesmo a **Pharmacia Acreana** para vos convencerdes do que vimos de afirmar.

Abandonai os mezinheiros, os leigos na materia, que nada mais fazem do que impingir aos incautos, as suas panacéas com o fim de obter resultados monetarios avultadissimos .

Os preparados officinaes, xaropes, pastilhas, pilulas depurativos, etc, aprezar de trazerem indicação na sua rotulagem, necessitam de competencia para bem ser applicados.

Lembraí-vos que qualquer formula medicamentosa **XAROPE, PILULAS, DEPURATIVO,** poderá trazer lesões bem serias ao vosso organismo.

Fugi dos curandeiros!!

ACAUTELAI O ORGANISMO DOS Vossos FILHOS CONTRA AS MÊZINHAS, CONTRA OS REMEDIOS QUE NÃO SEJAM INDICADOS PELO PROFESSIONAL, DEVIDAMENTE AUCTORIZADO PELA SAUDE PUBLICA.

Fonte: Jornal Folha do Acre, 23 de janeiro de 1927, nº 556, p. 03.

Os jornais editados no Território do Acre tinham uma abordagem diferenciada quando dizia respeito a pessoas que se propunham a resolver problemas dos mais diversos através da magia, do espiritismo e de outros sortilégios. Nesse caso, prevaleciam abordagens que, ora referiam-se a esses praticantes com ironia ou deboche, ora enfatizavam os aspectos negativos dos ritos sobrenaturais, supostamente realizados.

O anúncio que segue (*anúncio 02*), publicado na edição nº 690 do jornal *A Reforma*, de 21 de agosto de 1932, enfatiza a

⁶⁷ Jornal Folha do Acre, 23 de janeiro de 1927, nº 556, p. 03.

suposta ineficácia do uso de rezas e benzeduras⁶⁸, para curar doenças e mal-estar. Essas práticas foram caracterizadas como credíces que, se não faziam mal, também não resolviam os problemas dos enfermos. A publicação exalta as qualidades de um medicamento chamado Cafiaspirina, derivado da aspirina e produzida pela Bayer, empresa de nacionalidade alemã. Destaca-se na mencionada publicação, a imagem de uma “preta velha” realizando uma benzedura em uma moça branca, atormentada por uma dor de cabeça.

As vestes da benzedeira, sobressaindo-se o turbante que envolve a cabeça, o manto sobre o vestido branco, uma rústica sandália de couro e, observando de maneira mais acurada, o que parece ser, preso a sua cintura, o machado de Xangô, remetem a uma pessoa com poucos recursos materiais, importante referência para caracterizá-la como ignorante e, portanto, desprovida de saberes acadêmicos. O texto do anúncio trata as rezas com galhos de arruda e alecrim como ilusões, apenas promessas para problemas que só seriam resolvidos com o uso da substância sugerida, elaborada a partir de pressupostos técnicos e científicos.

⁶⁸ As *rezadeiras* ou *benzedadeiras* são mulheres que realizam as *benzeduras*, termo que abrange um repertório material e simbólico que pode ser bastante abrangente. Para executar esta prática, elas acionam conhecimentos do catolicismo popular, como “súplicas” e “rezas”, com o objetivo de restabelecer o equilíbrio material ou físico e espiritual das pessoas que buscam a sua ajuda. Para compor este ritual de *cura*, as rezadeiras podem utilizar vários elementos acessórios, dentre eles: ramos verdes, gestos em cruz feitos com a mão direita, agulha, linha e pano, além do conjunto de rezas. Estas podem ser executadas na presença do *cliente*, ou à distância. Em seu ofício, de amplo reconhecimento, essas mulheres “rezam” os males de pessoas, animais ou objetos, bastando apenas que alguém diga os seus nomes e onde moram. In: SANTOS, Francimário Vito dos. O ofício das rezadeiras como patrimônio cultural: religiosidade e saberes de cura em Cruzeta na região do Seridó Potiguar. Disponível no endereço eletrônico: <https://goo.gl/IRuW4A>, acessado em 09 de julho de 2014.

A Benzedura



UMA enxaqueca. A tia Joaquina promptifica-se em fazer umas rezas e benzeduras com galhos de arruda e alecrim. Pobre preta velha! Deixem-na na inocente illusão da sua crendice! Mas não deixem sofrer inutilmente a mocinha. Um ou dois comprimidos de **Cafaspirina** serão o bastante para aliviar-a dessa terrível dor de cabeça.

A **Cafaspirina** nunca deve faltar á cabeceira das senhoras, pois é precisa nas colicas proprias do sexo, nas dôres de cabeça e enxaquecas, como tambem nas de dentes e ouvido. Não affectam nenhum orgão e são absolutamente inoffensivas.

Fonte: A Reforma, 21 de agosto de 1932, ano XV, nº 690, p. 02

Outra forma dos jornais abordarem a referida temática era caracterizando estes saberes e fazeres como representações da “ignorância” e “superstição” de parcela considerável da população. No dia 1º de junho de 1919, o jornal *A Reforma*, em sua edição nº 56, publicou matéria criticando a crença no sobrenatural e na consequente influência das forças ocultas sobre o destino, fato que, conforme o periódico ocorria sobremaneira “entre mulheres e as classes menos cultas”.⁶⁹ A ciência, de acordo com o texto, “malgrado seu progresso, ainda não havia conseguido extirpar essas práticas do seio das sociedades civilizadas”⁷⁰, levando muitos a acreditarem piamente em feiticeiros e mandingueiros, a ponto de não vacilarem frente a conselhos e dicas da “tia Carolina” ou do “velho Didizeiro”, a quem fiavam o poder de falar-lhes sobre acontecimentos futuros de suas vidas, podendo prever “se casariam com o doutor fulano, se o maridinho elegante vai ao clube ou faz outras coisinhas a mais que seria inoportuno falar”.⁷¹

⁶⁹ A Reforma, 01 de julho de 1919, ano II, nº 56, p. 03.

⁷⁰ A Reforma, 01 de julho de 1919, ano II, nº 56, p. 03.

⁷¹ A Reforma, 01 de julho de 1919, ano II, nº 56, p. 03.

Ainda sobre a matéria em análise, o jornal acrescenta que a medicina, ciência que dependia de estudos longos e aprofundados, era quem mais sofria os efeitos da superstição, a exemplo “das célebres curas do professor Faustino Ribeiro Júnior, de quem tanto havia se ocupado a imprensa brasileira”.⁷²

O poder público acreano e a distinção entre medicina acadêmica e medicina popular

No Território do Acre, assim como fizera o governo federal, o poder público tentou criar mecanismos para restringir o exercício profissional na área de saúde, aos que eram considerados aptos, conforme estabelecia a legislação.

Referências à medicina popular podem ser encontradas nos relatórios das Prefeituras Departamentais. O prefeito do Alto Acre, José Plácido de Castro, por exemplo, fez constar em seu relatório de 1906 que a população do Departamento que administrava era constituída, em sua maioria, por ignorantes e supersticiosos, que tinham por hábito recorrer a métodos de cura não racionais, substituindo os médicos e os medicamentos recomendados pela ciência por práticas baseadas em preceitos religiosos e saberes empíricos, valendo-se de “promessas aos santos, rezas diversas e uma multidão de outros recursos ineficazes às prescrições dos profissionais”.⁷³

No Alto Purus, o prefeito Candido Mariano afirmou que a má fama atribuída ao clima da região devia-se, entre outras coisas, ao fato de que a medicina e o tratamento das moléstias ainda se encontravam em estado empírico, o que explicaria o fato de perecer, em maior número, “os que lançavam mão de todas as espécies de remédios para debelar o mal de que sofriam, que os tratados pelos processos racionais empregados pela medicina”.⁷⁴ Três anos

⁷² A Reforma, 01 de julho de 1919, ano II, nº 56, p. 03..

⁷³ CASTRO, 1906, p. 235.

⁷⁴ MARIANO, 1905, p. 11.

após, em seu relatório de 1908, Candido Mariano voltou a tratar do assunto, dessa vez, afirmando que os habitantes do Departamento que administrava aproximavam-se de práticas e praticantes da medicina popular, porque eram ludibriados em sua boa fé.⁷⁵

Em 1911, no Departamento do Alto Acre, o médico José Fabiano Alves, chefe do serviço de saúde pública, fez publicar um comunicado, na edição nº 61, do jornal Folha do Acre, informando que, de acordo com o artigo nº 41 do parágrafo primeiro, do regulamento da Secretaria Geral da Prefeitura, seriam realizadas fiscalizações, com o intuito de regularizar o exercício da medicina, odontologia, farmácia e obstetrícia, ressaltando que:

Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos, a arte dentária, ou a farmácia, praticar a homeopatia sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos e passível de prisão de um a seis meses e multa de 100\$000. E para esse fim a Repartição de Higiene desta Prefeitura, a partir de 1º de janeiro de 1912, promoverá a responsabilidade criminal de todo aquele que expor a venda substâncias medicamentosas sem ser em farmácias ou drogarias legalmente autorizadas.⁷⁶

Com a unificação dos departamentos e a centralização administrativa, ocorridos no Território do Acre no início da década de 1920, referências à medicina popular passaram a constar nos relatórios dos governadores. A maneira como o assunto foi abordado, diferenciava-se da forma como faziam os prefeitos. Neste “novo” cenário, além de posicionar-se de forma contrária a essas práticas, o poder público procurava demonstrar sua intenção de reprimi-las, mesmo que, na maioria das vezes, ficasse restrito ao campo formal das legislações que regulamentavam o exercício das profissões na área de saúde.

Especificamente durante a administração de Hugo Ribeiro Carneiro, foi divulgado o comunicado nº 295, de 19 de agosto

⁷⁵ MARIANO, 1908, p. 47.

⁷⁶ Folha do Acre, 22 de novembro de 1911, ano II, nº 61, p. 03.

de 1927, feito pelo delegado geral de polícia, pedindo providências contra pessoas não habilitadas que exerciam profissões de medicina e farmácia. Novo pedido de providências, agora feito diretamente pelo governador aos delegados auxiliares, foi publicado em outubro de 1927, na edição nº 596, do jornal *Folha do Acre*. O conteúdo é semelhante ao anterior, abordando, mais uma vez, o problema de pessoas sem diploma e títulos necessários, exercerem ofícios na área de saúde.⁷⁷

No entanto, apesar das constantes referências a legislações que tratavam sobre o tema, não foram encontradas evidências, nos mapas estatísticos criminais, publicados em jornais e documentos oficiais das prefeituras Departamentais e governo do Território, de que as ações de fiscalização anunciadas pelo poder público tenham resultado na aplicação de algum tipo de penalidade, principalmente prisão, para quem fosse pego praticando os mencionados “delitos”.

No relatório do prefeito do Departamento do Alto Juruá, Francisco D’Ávila, datado de 10 de fevereiro de 1906, encontra-se uma relação com o nome dos presos e os crimes praticados (*tabela 01*), a partir do qual se pode depreender que prevalecem os assassinatos e as tentativas de assassinato, não havendo, sequer, referência a prisões de curandeiros, feiticeiros, ou algo do gênero.

Tabela 01: Presos e respectivos delitos no Alto Juruá (1905)

Preso	Delito
João Francisco Marques	Ferimentos leves
Justino Coriolano da Rocha	Tentativa de morte
João Evangelista de Sant Anna	Morte casual
Francisco Nogueira	Morte casual
João Evangelista de Souza	Morte em defesa
Joaquim Alves do Nascimento	Morte
Francisco Esteves de Castro	Morte

Fonte: Relatório apresentado ao Ministério da Justiça e Negócios Interiores, pelo prefeito do Departamento do Alto Juruá, Francisco D’Ávila, em 10 de fevereiro de 1906, relativo ao segundo semestre do ano de 1905.

⁷⁷ Folha do Acre, 30 de outubro de 1927, ano XVI, nº 569, p. 03.

O prefeito do Departamento do Alto Acre, Gabino Besouro, em seu relatório de 1908, publicou um mapa com o movimento dos presos em Rio Branco (*tabela 02*), explicando que as informações de Xapuri não haviam sido enviadas em decorrência da falta de prática do serviço policial. Percebe-se, como nos demais casos, que ninguém foi preso por prática ilegal de medicina.

Tabela 02: Estatística da cadeia pública de Rio Branco (1908)

Motivo da prisão	Número de presos
Presos correccionais	25
Presos para averiguação	6
Presos por crimes de responsabilidade	1
Presos por crime de espancamento	1
Presos por crime de ferimento	1
Presos por crime de tentativa de morte	1
Presos por homicídio	13

Fonte: Relatório da Prefeitura Departamental do Alto Acre, apresentado pelo prefeito Gabino Besouro ao Ministério da Justiça e Negócios Interiores, no ano de 1908, p. 102.

No período dos governadores, não ocorreram alterações significativas no cenário anteriormente descrito. O relatório de governo de Cunha Vasconcelos, referente ao ano de 1925, por exemplo, não registra pessoas multadas ou presas, em decorrência da prática ilegal da medicina, ou de outros ofícios na área de saúde. Uma importante fonte de pesquisa, os “mapas de estatística criminal”, localizados nos anexos do documento, descrevem os delitos e registram as ocorrências a cada mês.

As informações (*tabela 03*), datadas de 05 de fevereiro de 1925, foram elaboradas pela Chefatura de Polícia do Acre e organizadas de acordo com modelo padrão, o que denota a existência de certa uniformidade, em todos os municípios, no modo de proceder a organização e apresentação das informações sobre os atos criminosos.

Tabela 03: Estatística criminal do município de Tarauacá (1925)

Chefeatura de Policia Anno de 1925

Mapa estatístico criminal de Municipio do Territorio do Acre

Meses	Amoçonas	Att. ao padre	Construmaria	Bando	Defloramento	Entrada em c.	Estupro	Evansio de Pru.	Furto	Homicidio	Injurias	Focos prob.	Morim	Corrupçao pbl.	Robos	Sarcas	Subversao pessa.	Teat. de hom.	Violação de c.	Total
Janeiro	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	2
Fevereiro	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	1
Março	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	2
Abril	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	2
Mai	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	2
Junho	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	4
Julho	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	1
Agosto	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	1
Setembro	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	15
Outubro	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	1
Novembro	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	1
Dezembro	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	15
Somma	1			4					2	3				2				3		15

Secretaria da Chefeatura de Policia do Territorio do Acre, Rio Branco, 5 de Fevereiro de 1925
 Execução do Ariva
 Oficial

Fonte: Relatório apresentado ao Ministro da Justiça e Negócios Interiores, pelo Governador do Território do Acre, José Thomaz da Cunha Vasconcelos. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1925. Acervo: Departamento de Patrimônio Histórico do Acre, p. 22.

Considerações finais

Assim, as fontes pesquisadas trazem importantes evidências de que, entre os anos de 1904 e 1930, continuou sendo significativo, entre os habitantes do Acre, o uso de saberes e fazeres relacionados às práticas de cura, constituídos, principalmente, a partir de relações empíricas com o espaço da floresta. Um dos fatores que contribuiu para que esse processo ocorresse, foi a frágil estrutura dos serviços públicos de saúde existentes no Território, o que dificultava o acesso à assistência médica e medicamentosa. A busca por outras artes de curar, nessa perspectiva, pode ser compreendida como uma importante estratégia de sobrevivência, considerando que, para muitos, as práticas de cura tradicionais passaram a representar a única alternativa, para fazer frente às moléstias que se manifestavam de forma endêmica e epidêmica na região.

Quanto ao governo acreano, este terminou por assumir uma postura dúbia. De um lado, estabelecendo um conjunto de nor-

mas e regras expressas por meio de leis, regulamentos e decretos, que definiam os indivíduos aptos a desenvolverem ofícios na área de saúde; por outro, mediante a incapacidade de ofertar serviços de saúde à população, o Estado terminou por agir com certa permissividade, não tendo sido encontrados, no decorrer das pesquisas, indícios de posturas mais rigorosas contra os que cometiam o delito de atuar como médicos, farmacêuticos, dentistas e parteiras, sem que fossem portadores, para tanto, da devida habilitação.

Fontes e Referenciais bibliográficos

Relatórios oficiais

BESOURO, Gabino. **Relatório da Prefeitura Departamental do Alto Acre, apresentado ao Ministério da Justiça e Negócios Interiores.** Imprensa Nacional, 1908.

MARIANO, Cândido José. **Relatório do Prefeito do Alto Purus apresentado ao Ministério da Justiça e Negócios Interiores, em 19 de agosto de 1905, pelo prefeito Cândido José Mariano.** Anexo H. In BRAZIL. Ministério da Justiça e Negócios Interiores. Relatório apresentado ao presidente dos Estados Unidos do Brasil pelo ministro Dr. J. J. Seabra. Volume II. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1905. Disponível em: <https://goo.gl/GIsIZp>. Acesso em 22 de janeiro de 2009.

_____, Cândido José. **Relatório do Prefeito do Alto Purus apresentado ao Ministro da Justiça e Negócios Interiores, Augusto Tavares de Lyra, em 30 de janeiro de 1908, pelo prefeito Cândido José Mariano.** Anexo H. In BRAZIL. Ministério da Justiça e Negócios Interiores. Relatório apresentado ao presidente dos Estados Unidos do Brasil pelo ministro Dr. J. J. Seabra. Volume II. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1908. Disponível em: <https://goo.gl/GIsIZp>. Acesso em 22 de janeiro de 2009.

MATTOS, Raphael Augusto da Cunha. **Relatório da Prefeitura do Departamento do Alto Acre relativo ao período decorrido entre 18 de agosto e 31 de dezembro de 1904.** Anexo H. In BRAZIL. Ministério da Justiça e Negócios Interiores. Relatório apresentado ao presidente dos Estados Unidos do Brasil pelo ministro Dr. J. J. Seabra. Volume II. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, março de 1905. Disponível em: <https://goo.gl/GIsIZp>. Acesso em 22 de janeiro de 2009.

RIBEIRO, José Marques Acauã. **Exposição dos fatos administrativos**

ocorridos na Prefeitura do Alto Acre. Anexo H. In BRAZIL. Ministério da Justiça e Negócios Interiores. Relatório apresentado ao presidente dos Estados Unidos do Brasil pelo ministro Dr. J. J. Seabra. Volume II. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, março de 1905. Disponível em: <https://goo.gl/GIsIZp>. Acesso em 22 de janeiro de 2009.

AZEVEDO, Gregório Thaumaturgo de. **Segundo Relatório semestral apresentado ao exm. Sr. Dr. José Joaquim Seabra, ministro da Justiça e Negócios Interiores, pelo coronel do corpo de engenheiros, Gregório Thaumaturgo de Azevedo, prefeito do Departamento do Alto Juruá.** Jornal O Cruzeiro do Sul, edição n^o 05, de 10 de junho de 1906; edição n^o 06, de 17 de junho de 2006, edição n^o 07, de 24 de junho de 1906 e edição n^o 10, de 15 de julho de 1907

CARNEIRO, Hugo Ribeiro. **Relatório apresentado ao Exmo. Sr. Dr. Augusto Vianna do Castelo, Ministro da Justiça e Negócios Interiores, pelo Governador do Território do Acre, Hugo Ribeiro Carneiro.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1930. Acervo: Centro de Documentação e Informação Histórica – CDIH da Universidade Federal do Acre – UFAC.

VASCONCELOS, José Thomaz da. **Relatório apresentado ao Ministro da Justiça e Negócios Interiores, pelo Governador do Território do Acre, José Thomaz da Cunha Vasconcelos.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1925. Acervo: Departamento de Patrimônio Histórico do Acre.

CRUZ, Oswaldo Gonçalves. **Relatório sobre as Condições Médico-Sanitárias do Valle do Amazonas, apresentado a S, Ex^a o Snr. Pedro de Toledo, Ministro da Agricultura, Indústria e Comércio, pelo Dr. Oswaldo Cruz.** Rio de Janeiro: Typ. do Jornal do Commercio, de Rodrigues & C. 1913.

Jornais

A Reforma, 10 de novembro de 1922, ano V, n^o 184, p. 01.

A Reforma, 21 de agosto de 1932, ano XV, n^o 690, p. 02

A Reforma, 01 de julho de 1919, ano II, n^o 56, p. 03.

Folha do Acre, 30 de junho de 1921, ano XI, n^o 366, p. 01.

Folha do Acre, 14 de julho de 1921, ano XI, n^o 368, p. 03.

Folha do Acre, 21 de julho de 1921, ano XI, n^o 369, p. 01.

Folha do Acre, 03 de novembro de 1911, ano XII, n^o 384, p. 02.

Folha do Acre, 23 de janeiro de 1927, n^o 556, p. 03.

Folha do Acre, 22 de novembro de 1911, ano II, n^o 61, p. 03.

Folha do Acre, 30 de outubro de 1927, ano XVI, nº 569, p. 03.
Folha do Acre, 17 de janeiro de 1920, ano X, nº 296, p. 01.
Gazeta de Notícias, 27 de março de 1881, ano VII, nº 84, p. 03.
O Comercial, 01 de fevereiro de 1900, ano XIX, nº 04, p. 02.
O Cruzeiro do Sul, 03 de maio de 1906, ano I, nº 01, p. 03.
O Cruzeiro do Sul, 17 de junho de 1906, ano I, nº 07, p. 05.
O Cruzeiro do Sul, 11 de julho de 1915, ano V, nº 434, p. 02.
O Município, 22 de outubro de 1911, ano II, nº 56, p. 02.
O Município, 25 de agosto de 1932, ano XXIII, nº 882, p. 03.
O Rebate, 14 de janeiro de 1928, ano VIII, nº 205, p. 03..
O Rebate, 29 de abril de 1928, ano III, nº 138, p. 01.
O Rebate, 12 de dezembro de 1927, ano VII, nº 165, p. 01.

Bibliografia

ALMEIDA, M. B.; CUNHA, M. C. (Orgs.). **Enciclopédia da Floresta**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BENCHIMOL, S. **Amazônia: um pouco antes e além depois**. Manaus: Humberto Calderato, 1977.

BEZERRA, M. J. **A invenção do Acre: de território a estado – um olhar social**. Tese (doutorado em História Social) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

CHALHOUB, S. **Cidade Febril: Cortiços Epidemias na Corte Imperial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CUNHA, M. C. (org.). **Tastevin, Parrissier: fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá**. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009.

FERREIRA, L. O. **Medicina impopular: ciência médica e medicina popular nas páginas dos periódicos científicos (1830 – 1840)**. In: CHALHOUB, Sidney (org.) **Artes e ofícios de Curar no Brasil**. Campinas, SP: Editora UNICAMP, 2003.

FERREIRA, L. O. et al. **A Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro no século XIX: a organização institucional e os molde de ensino**. In: DANTES, M. A. (Org.). **Espaços da Ciência no Brasil (1800 – 1930)**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2001.

FERREIRA, M. R.A **ferrovia do diabo**. São Paulo: Melhoramentos, 2005.

REIS, A. C. F. **O Seringal e o Seringueiro**. Rio de Janeiro: Documentário da vida rural nº 05, Ministério da Agricultura, Serviço de divulgação Agrícola, 1953.

RODRIGUES, I. **Caboclos na Amazônia: a identidade na diferença.** Novos Cadernos – NAEA, v. 09, n° 01, junho de 2006.

SANTOS, F. V. **O ofício das rezadeiras como patrimônio cultural: religiosidade e saberes de cura em Cruzeta na região do Seridó Potiguar.** Acessado através do site: <https://goo.gl/lRuW4A>.

SCHWEICKARDT, Júlio César. **As doenças tropicais e o Saneamento no Estado do Amazonas, 1890, 1830.** Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2011.

SILVA, F. B. **Autoritarismo e Personalismo no Poder Executivo Acreano 1921 – 1964.** Rio Branco, AC: EDUFAC, 2012.

TASTEVIN, C. **O Alto Tarauacá, 1926.** In: CUNHA, Manoela Carneiro da. **Tastevin, Parrissier: Fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá.** Rio de Janeiro: Museu do índio, 2009.

“Prostitutas” e “meretrizes”: narrativas sobre prostituição no Acre (1975 a 1985)¹

Altaíza Liane Marinho²

Introdução

Os enunciados a seguir, que poderiam constituir uma lista quase infinita, retratam parte do levantamento das narrativas jornalísticas sobre prostituição no período de 1975 a 1985, nos jornais *O Rio Branco*, *Gazeta do Acre* e *Varadouro*, as quais constituem, a propósito, o ponto crucial e inicial deste estudo.

- Papôco: Um bairro em extinção que teima em sobreviver (O Rio Branco, 07.01.1982);

¹ Esse texto faz parte do terceiro capítulo da minha dissertação de mestrado, intitulada “*Narrativas de papoucos, siribolos e pontapés: representações sobre prostituição em periódicos de Rio Branco*”, defendida em fevereiro de 2016 pelo Programa de Pós-Graduação em Letras: Linguagem e Identidade (PPGLI/UFAC).

² Mestre em Letras: Linguagem e Identidade (PPGLI/UFAC). E-mail: izamarinho1@gmail.com

- Acre exporta prostituição (Varadouro, quinzenal/ Nº 06);
- Meretriz embriagada é presa por arruaça (O Rio Branco, 19.07.1985);
- Motéis, Boates e similares a serviço da prostituição (Gazeta do Acre, 09.04.1978);
- Excesso de amor leva meretriz ao desespero (O Rio Branco, 08.04.1978);
- Meretriz desafia polícia e vê sol nascer quadrado (O Rio Branco, 13.07.1980);
- Mulheres soltam a franga no Espanta cão (O Rio Branco, 01.08.1980);
- Damas da noite presas no 1º DP (O Rio Branco, 13.08.1980);
- Briga de mariposas termina na gillete (Gazeta do Acre, 11.10.1980);
- Prostituição: Em Rio Branco virou uma profissão alternativa (O Rio Branco, 29.10.1980);
- Meretrizes aprontam e vão em cana no bairro 15 (O Rio Branco, 20.11.1980);
- *Caboclo enfezado espanca meretriz a soco e pontapés (O Rio Branco, 24.10.1985);*
- *O siribolo do papôco (Varadouro, quinzenal/ Nº 02);*
- *Mundana esfaqueou pedreiro (Gazeta do Acre, 18.04.1978);*

- *No Porta Aberta, meretriz reage e aplica navalha (Gazeta do Acre, 04.11.1978);*
- *Cachaça e mulher provoca sangue no Papouco (O Rio Branco, 22.05.1975);*
- *Meretrizes dão espetáculo na praça dos catraeiros (Gazeta do Acre, 13.11.1978);*
- *Estivador voltou do Papôco com vários socos e pontapés (Gazeta do Acre, 25.10.1980);*
- *Menores prostitutas acham a vida no papoco bonita (Gazeta do Acre, 25.11.1981);*
- *Damas da noite atacam xapuriense (O Rio Branco, 21.06.1985);*
- *Motorista esbofeteia meretriz e morre com facada no coração (O Rio Branco, 11.06.1985);*
- *Meretrizes brigam de faca por um Dom Juan (O Rio Branco, 21.03.1978);*
- *Meretriz virou saco de pancadas (O Rio Branco, 21.11.1980);*
- *Meretriz dá show de nudez (Gazeta do Acre, 04.11.1982);*
- *Mariposas brigaram pelo homem amado (O Rio Branco, 26.04.1981)*

Com efeito, Sarlo escreve que, “toda narração do passado é uma representação, algo dito no lugar de um fato”³. A proposta vem ao encontro do nosso pensamento, que é explicitado por meio da apropriação das narrativas dos jornais sobre “fatos” constante-

³ SARLO. *O tempo passado*, 2007, p. 93.

mente rememorizados na presentificação dos acervos, dos registros escriturários, que, por sua vez, “sempre funcionam e não podem ser eliminados”⁴. Refero a uma rememoração operante “sobre algo que não está presente, para produzi-lo como presença discursiva com instrumentos que não são específicos do trabalho de memória, mas de muitos trabalhos de reconstituição do passado”⁵. Um exemplo desses instrumentos consiste no jornal. Pensando dessa maneira, como se distanciar dos discursos produzidos pelos meios de comunicação?

Talvez, estejamos frente a um problema. Sarlo enfatiza que “quanto maior o peso dos meios de comunicação na construção do público, maior a influência que terão sobre essas construções do passado”⁶. A maneira de pensar essas produções por meio de representações nos permitiu tecer algumas observações acerca dos escritos jornalísticos.

As representações imaginárias sobre as mulheres acusadas de exercerem a prostituição, enfatizadas neste capítulo com o olhar direcionado às narrativas coletadas nos jornais *O Rio Branco*, *Gazeta do Acre* e *Varadouro*, referentes ao período de 1975 a 1985, não desmistificam o olhar estabelecido nos jornais do início do século XX, o que, curiosamente, nos convida a pensar: Passadas todas essas décadas, o que os jornais dos anos de 1970 e 1980 têm a dizer sobre aquelas, cujas “índoles” não condiziam com a moral e o espaço público estabelecido? As narrativas mudaram com o passar do tempo, ou melhor, sob qual percepção elas passaram a ser vistas e produzidas? São essas e outras questões que continuam nos conduzindo a olhar atentamente as narrativas sobre prostituição no Acre no século XX.

A cidade como lugar e espaço idealizado

A cidade de Rio Branco em meados de 1970 encontrava-

⁴ SARLO, p. 94.

⁵ SARLO, p. 99.

⁶ SARLO, p. 92.

se em meio ao “esvaziamento” do campo. Dentro de um “acelerado” processo de transição sociocultural e econômica “as mudanças levaram a população – e principalmente os migrantes – a um crescente empobrecimento, agravado pela alta concentração de renda, desagregando as relações de emprego e evidenciando as contradições entre capital e trabalho”⁷. Em *Cumprindo trajetos, refletindo sobre a memória: colonos e seringueiros migrantes em Rio Branco, Acre – uma abordagem antropológica (2010)*, a autora Laís Cardia, remete uma reflexão sobre a cidade de Rio Branco através das memórias de moradores do bairro Cidade Nova. Para Cardia,

a ocupação desordenada do espaço resultou num amontoado de casas. Não há ruas, sistemas de esgoto, energia elétrica ou qualquer outro melhoramento que reduza a insalubridade do local. Somente na parte da frente, o bairro conta com melhor infraestrutura, o que estabelece um grande contraste entre os moradores da parte baixa e os das *ruas de cima*, como os colonos e seringueiros se referem a esse espaço. Os moradores das *ruas de cima* também pertencem, como os próprios migrantes, a camada popular da sociedade, embora desfrutem de alguns “privilégios” em relação a eles. As famílias possuem, via de regra, pelo menos uma pessoa com trabalho assalariado e carteira de trabalho assinada e a maior parte das casas é de alvenaria. Tanto para os colonos como para os seringueiros, essa diferença de status, embora modesta, conta muito. Quando se comparam aos moradores das “*ruas de cima*” da Cidade Nova, sentem-se “*abandonados como cachorro de rua*” e não conseguem entender as razões para o abandono⁸.

A infraestrutura urbana novamente volta a ser o ponto crucial para o tão esperado progresso do lugar. Observemos que a administração da cidade prossegue a “maquiar” a parte central da cidade, ou mesmo as “*ruas de cima*”, como se referem os morado-

⁷ CARDIA. *Cumprindo trajetos, refletindo sobre a memória*, 2010, p. 49.

⁸ CARDIA, p. 54.

res do bairro Cidade Nova, ao reivindicarem as situações precárias da parte de baixo do bairro. Cardia (2010) descreve com precisão os processos em que no Acre se almejam fantasiosos projetos territoriais e urbanísticos um “progresso” e uma “modernidade”, que parecem por vários momentos, nunca chegar ou mesmo se situarem longe de uma realidade palpável.

“Planejar a cidade é ao mesmo tempo pensar a própria pluralidade do real”⁹, dizia o estudioso francês Michel de Certeau em *Práticas de espaços*, terceira parte do livro *A invenção do cotidiano: Artes de fazer*. Tal afirmação nos possibilitou caminhar entre o apagamento e a visualização de sujeitos existentes no espaço público. Como lidar efetivamente com a existência dessa pluralidade, que intervém na manutenção do planejamento da ordem e do enquadramento social e geográfico? Temos um número relevante de abordagens sobre a prostituição nos periódicos de circulação em fins do século XX.

Apoiada na *tríplice operação* apresentada por Certeau, podemos com clareza evidenciar a organização das cidades baseando-nos, fundamentalmente, nos discursos utópicos e urbanísticos. Esse conceito operatório sustentado sobre três eixos se concentra na produção de um espaço próprio; no estabelecimento de um *não tempo*; e, por fim, na criação de um sujeito universal¹⁰. A última questão muito nos interessa por suas particularidades e peculiaridades, tendo em vista que o sujeito universal a que se refere Michel Certeau é a própria *cidade* e a construção desse espaço, que está intrinsecamente relacionada à construção e produção dos sujeitos do/no lugar.

Nesse lugar organizado por operações “especulativas” e classificatórias, combinam-se gestão e eliminação. De um lado, existem uma diferenciação e uma redistribuição das partes em função da cidade, graças

⁹ CERTEAU. *A invenção do cotidiano*, 2014, p. 160.

¹⁰ CERTEAU, pp. 160/161.

a inversões, deslocamentos, acúmulos etc.; de outro lado, rejeita-se tudo aquilo que não é tratável e constitui, portanto, os “detritos” de uma administração funcionalista (anormalidade, desvio, doença, morte etc.), [...] lugar de transformações e apropriações, objeto de intervenções, mas sujeito sem cessar enriquecido com novos atributos: ela é ao mesmo tempo a maquinaria e o herói da modernidade¹¹.

Um indício da significação dessa discussão concerne nas próprias produções de sentidos binários, em que se concentram as projeções em torno do espaço disciplinador. A configuração sistemática dos sujeitos dos espaços reforça a sua condição de fatores de práticas condenáveis. E, nisso, o espaço “planejado” passa a ser pensado como em sendo um “quadro que tem como condição de possibilidade um esquecimento e um desconhecimento das práticas”¹².

Tal ação, associada à narrativização destas práticas, “seria uma ‘maneira de fazer’ textual, com seus procedimentos e táticas próprios”¹³, no dizer de Certeau. Assim, quando o autor da narrativa narra, ele cria, dando sentido ao procedimento “maneiras de fazer” textual. Neste caso, aplicando a análise às narrativas apresentadas pelos jornais, temos por um lado, um discurso enfatizando as práticas, julgadas como condenáveis; e por outro, banindo-as, desconhecendo-as como “práticas do espaço” (maneiras de frequentar um lugar).

“As práticas do espaço tecem com efeito as condições determinantes da vida social”¹⁴, de modo que aquilo que é considerado “degradante”, “impróprio” e “imoral”, corresponde a uma atenção necessária das autoridades. Nesse sentido, os escritos jornalísticos propagavam tal ação como medidas urgentes a serem to-

¹¹ CERTEAU, pp. 160/161.

¹² CERTEAU, p. 159.

¹³ CERTEAU, p. 141.

¹⁴ CERTEAU, pp. 162/163.

madras, como destacou o jornal *O Rio Branco*, em 09 de agosto de 1980:

“[U]rge das autoridades uma medida saneadora, que os juizados de Menores, através de seus órgão competentes, promovam batidas noturnas no sentido de tirar de circulação esses pequenos cidadãos de amanhã, que ainda, por uma razão distinta ou não, não se aperceberam do grande mal que estão proliferando”¹⁵.

A narrativa retrata o aumento desenfreado da prostituição na capital Rio Branco. A prostituição enquanto problema público foi relatada em 29 narrativas jornalísticas, apenas no ano de 1980 (sendo 8 narrativas somente no mês de agosto). Nessa mesma edição do jornal, sobre o apelo às autoridades, o editorial, conclui manifestando gestos de “consolo” para com a sociedade: “Será uma medida sadia, creiam”.

A função do jornal se faz justamente nesse sentido, de ser portador do desejo de acabar com esse “cancro social”, retirando essas mulheres desse mundo “cruel”, que assolam tanto as praticantes, quanto o lugar. Mas parece-nos que a vida cotidiana desses sujeitos requer muito mais do que uma simples descrição jornalística, do que os registros escritos e narrados por outros (por terceiros como policiais, delegados, jornalistas), que viram, que ouviram, que leram. Com base neste argumento, acreditamos que as práticas cotidianas dessas mulheres, das quais os jornais se apropriavam e desmitificavam, merecem um olhar diferenciado ou o seu lugar de direito.

Nosso interesse é problematizar a imagem dessa mulher produzida pelos estereótipos. Tais representações fazem-nos utilizar a passagem de Rago, com tamanha indagação e indignação. Vista por este viés, a mulher é visualizada simplesmente por impura, insubmissa ou mesmo louca, por abandonar os seus deveres de mulher submissa, pura, dona do lar, mãe:

¹⁵ O RIO BRANCO. Rio Branco, p. 03, 09/08/1980. Acervo do Museu Universitário da UFAC.

Mulheres de má vida, meretrizes insubmissas, impuras, insignificantes, o que fazer com essas loucas que recusam o aconchego do casamento, que negam a importância do lar e preferem circular enfeitadas pelas ruas, desnudando partes íntimas do corpo, exalando perfumes fortes e extravagantes, provocando tumultos e escândalos, subversivas que rejeitam o mundo edificante do trabalho, surdas aos discursos masculinos moralizadores e que perseguem a todo o custo a satisfação do prazer?¹⁶

Acreditamos que visualizar a discussão sobre prostituição, atrelada ao *espaço* e em decorrência dos sujeitos do lugar (práticas sociais e culturais), seja o caminho mais coerente a ser trilhado, para compreender o papel dessas mulheres na sociedade. Aprofundar essa compreensão sobre o estudo do cotidiano e suas práticas, faz-nos acreditar nas possibilidades de reflexão, podendo elas serem vistas como mulheres, que nas mais variadas astúcias cotidianas, sobreviviam a um *espaço* em constante reconfiguração, espaciais e de sentidos.

Na mesma semana, o editorial *O Rio Branco* destacou, sob o enunciado “Surge na cidade nova ’ZBM””, a seguinte notícia:

A chamada “Zona do Baixo Meretrício” – ZBM –, mais precisamente, “Papoco” na Zona Central da Cidade e “Espanta Cão”, na Isaura Parente, Estação Experimental, como também os bairros 6 de Agosto, Bahia, Palheral entre outros, passarão a receber maior atenção dos órgãos de segurança do Estado. Os últimos acontecimentos, envolvendo prostitutas menores e marginais mirins nas casas noturnas localizadas naquele trecho forçaram a Secretaria de Segurança em ação conjunta com a Polícia Militar, a tomar medidas severas no combate a violência urbanas. Para isso, segundo fontes policiais fidedignas, um plano piloto de efeito rápido será colocado em prática tão logo se defina, através de um levantamento completo que está

¹⁶ RAGO. *Do cabaré ao lar*, 1985, p. 85.

sendo feito, liberações de recursos pleiteados na última reunião dos Secretários de Segurança e Comandantes Militares de todo o país, em Brasília, com o ministro da Justiça, Ibrahim Abi-Ackel. A primeira zona a ser visitada pelos homens da lei que receberão ordens expressas de sanear a área, será a que engloba as casas de diversões e prostituição de menores, Espanta Cão, na Estação Experimental e Papoco na zona central da cidade. É que se verifica ali, uma grande incidência de criminalidade, como não bastasse a perturbação a ordem pública e social dos núcleos habitacionais dispostos na periferia. Outro aspecto discutido em recente encontro das autoridades policiais do Estado, foi a possível (imediata) transferência desses centros exploradores de menores para longe do perímetro urbano da capital. Na oportunidade, também se chegou a uma conclusão que os locais onde ocorrerem crimes, assaltos, arrombamentos, espancamentos de pessoas reconhecidamente idôneas e outras “fuziês” do gênero, passarão a receber simultaneamente uma maior cobertura [...]. Sabe-se que existe, na Vila, um casal vindo de fora explorando o lenocínio nas barbas das autoridades sem que as devidas providências sejam tomadas. Segundo alguns motoristas que lá frequentam, a “cama” custa 150,00 a hora e as dependências dos casebres não atendem as mínimas questões de higiene. Como não bastasse a escuridão que predomina no bairro, fato denunciado por vários deputados governistas, agora, a Vila Ivonete se transformou no mais novo centro de prostituição de menores da capital. Urge que uma medida seja tomada e venham a ser punidos, com isenção e rigor, os responsáveis por tamanha monstruosidade praticada, inclusive, os exploradores contam com a conivência de alguns moradores do lugar, em detrimento da sociedade¹⁷.

Práticas x espaço – o discurso evidenciado na narrativa

¹⁷ O RIO BRANCO. Rio Branco, p. 03, 14/08/1980. Acervo do Museu Universitário da UFAC.

jornalista. O que realmente interessa para o editorial? Se as práticas do espaço são determinantes no sentido social e o espaço é compreendido como “um lugar praticado”¹⁸, o que está no centro do debate é o *sujeito* do lugar, que Certeau chamou de “praticantes ordinários da cidade”¹⁹. Na narrativa acima observamos outro contexto imbuído de princípios “disciplinares”, “morais”, “higiênicos” e de “preocupação social”; ora, o eixo central se concentra no *espaço*. A preocupação do editorial não está na prostituição desenfreada, nas menores praticantes, nem mesmo na violência na cidade. O alerta da narrativa não está baseado no fim da prostituição e sim na transferência dos centros exploradores para longe do perímetro urbano da capital (ênfatisado com maior clareza na narrativa).

Outra narrativa, a partir da qual podemos enfatizar essa discussão, circulou em 06 de dezembro de 1980. Com o enunciado “Polícia marca ‘papoco’ de perto”, o editorial de *O Rio Branco* narrou a ação das autoridades, que tanto era aclamada pelos jornais:

A equipe de plantão durante a madrugada de ontem na Delegacia Central de Polícia, compareceu no baixo meretrício do Papoco, onde constatou diversas irregularidades e por o ambiente está muito carregado, fechou pela segunda vez consecutiva somente no decorrer desta semana os “inferninhos” ali existentes. A mesma equipe atendendo um telefone de moradores do bairro Quinze, se deslocou para um “brega” localizado nas proximidades do mercado do bairro, onde a presença de desordeiros e menores era muito grande e que por ordem do delegado de plantão, também teve suas portas fechadas. A “blitz” surpresa ocorreu nas primeiras horas da madrugada de ontem, principalmente no bairro do Papoco que agora está sob policiamento especial. Todos os locais fechados na madrugada de ontem no bairro do Papoco foram ameaçados, que se voltassem a infringir a lei teriam suas portas fechadas por tempo indeterminado e pagariam uma pesada multa. Não houve prisões²⁰.

¹⁸ CERTEAU, p. 184.

¹⁹ CERTEAU, p. 159.

²⁰ O RIO BRANCO. Rio Branco, p. 06, 05/12/1980. Acervo do Museu Universitário da UFAC.

Observemos que, em nenhum momento, a “aflição” que tanto as narrativas tentavam passar era baseada nos próprios escritos do jornal; a preocupação novamente está fundamentada no espaço público e como esse espaço estava sendo praticado. As medidas tomadas não se faziam em prol da condição feminina, ou da condição de serem menores de idade acusadas de praticarem a prostituição. É o espaço que é pensado na sua maior funcionalidade, no âmbito de um projeto urbanístico utópico; e é sob esse projeto que a cidade é visualizada e planejada. Sobre esta questão, assim afirma Certeau:

A linguagem do poder “se urbaniza”, mas a cidade se vê entregue a movimentos contraditórios que se compensam e se combinam fora do poder panóptico. A cidade se torna o tema dominante dos legendários políticos, mas não é mais um campo de operações programadas e controladas. Sob os discursos que a ideologizam, proliferam as astúcias e as combinações de poderes sem identidade, legível, sem tomadas apreensíveis, sem transferência racional – impossíveis de gerir²¹.

Nesta perspectiva, “os relatos exercem também o papel cotidiano de uma instância móvel e magisterial em matéria de demarcação”²². Assim, a *geografia do prazer* estava se constituindo e se expandido no centro da cidade, já que a Zona do Baixo Mere-trício estava aí localizada, abarcando o bairro conhecido como “Papoco”, ou bairro Dom Giocondo, juntamente com os bairros 06 de agosto, Quinze, Bahia, Palheiral, Estação Experimental, que juntos formavam, pelas narrativas das autoridades e os editoriais dos jornais acreanos, as *cartografias do prazer* na capital, evidenciando que a preocupação somente era alastrada e enfatizada em diversas narrativas quando se tratava de intervenções no espaço. A partir da reflexão de Certeau, compreendemos *espaço*, como:

o efeito produzido pelas operações que o orientam, o circunstanciam, o temporalizam e o levam a funcionar

²¹ CERTEAU, p. 161.

²² CERTEAU, p. 190.

em unidade polivalente de programas conflituais ou de proximidades contratuais. O espaço estaria para o lugar como a palavra falada, isto é, quando é percebida na ambiguidade de uma afetação, mudada em um termo que depende de múltiplas convenções, colocada como o ato de um presente (ou de um tempo), e modificado pelas transformações devidas a proximidades sucessivas. Diversamente do lugar, não tem portanto nem a univocidade nem a estabilidade de um “próprio”. Em suma, o espaço é um lugar praticado. Assim a rua geometricamente definida por um urbanista é transformada em espaço pelos pedestres. Do mesmo modo, a leitura é o espaço produzido pela prática do lugar constituído por um sistema de signos – um escrito²³.

Certamente, os discursos por detrás das performances disciplinares tecem a normalização “necessária” dos espaços, produzindo-se um discurso de legalidade nas intervenções das práticas. E nisso,

o discurso que leva a crer é aquele que priva do que impõe, ou que jamais dá aquilo que promete. Muito longe de exprimir um vazio, de descrever uma falta, ele o cria. Dá lugar a um vazio. Deste modo, abre clareiras; “permite” que se faça o jogo num sistema de lugares definidos. “Autoriza” a produção ‘de um espaço de jogo (*Spielraum*) num tabuleiro analítico e classificador de identidades²⁴.

Entre outras questões, o controle da cidade se estabelecia atrelado ao discurso modernizante. Introduzindo a questão essencial deste capítulo – as narrativas jornalísticas – alertaríamos para o sentido representativo visualizado no capítulo anterior, como forma de compreensão de uma criação/construção dos sujeitos, “daí a caracterização das práticas discursivas como produtoras de ordenamento, de afirmação de distâncias, de divisões”²⁵.

²³ CERTEAU, p. 184.

²⁴ CERTEAU, pp. 172/173.

²⁵ CHARTIER. *A história cultural*, 1990, p. 27-28.

É o caso estampado no jornal *O Rio Branco*. No famoso bar “Esquenta Cão”, localizado no bairro Estação Experimental, as “mundanas” (assim denominadas pelo jornal) Raimunda Ferreira Magalhães, Maria das Graças, Simone Ferreira e Maria Matos de Moura foram acusadas de causar de uma grande desordem a socos e pontapés no interior do bar. Isso acontece durante a madrugada fria de 01º de agosto de 1980 e é dito que essas mulheres após várias rodadas de bebidas fortes se desentenderam com a chegada de um galã, de nome não identificado pelo jornal. O noticiário intitulado “Mulheres soltam a franga no Espanta Cão”,²⁶ relata que, com a chegada do delegado e sua equipe de agentes, as mulheres acusadas de se prostituírem foram recolhidas ao xadrez do 1º Distrito Policial, onde passaram a noite.

Narrativas como essa percorrem, em grande parte das décadas de 1970 e 1980, as principais páginas dos jornais acreanos. O ordenamento dos espaços novamente entra em foco pelos noticiários. Logo, os acusados de práticas condenáveis²⁷ (que compreende todo e qualquer sujeito fora do ordenamento) são obrigados (legal e ilegalmente) a se enquadrarem ao estabelecido por aqueles que exercem o poder de comando do espaço público.

Narrativas do “outro” e do “lugar”

Pensamos que dialogar com os registros narrativos seja o percurso necessário e preciso para compreendermos o processo de como se dá e se produzem as representações sobre essas mulheres. Como enfatiza Certeau, “ainda que seja uma redundância, é necessário lembrar que uma leitura do passado, por mais controlada que

²⁶ O RIO BRANCO. Rio Branco, p. 3, 1º ago. 1980. Acervo do Museu Universitário da UFAC.

²⁷ MENEZES. *Os indesejáveis*, 1996, compreende esses sujeitos como indesejados, fatores de práticas condenáveis, “inimigos cotidianos das forças encarregadas da manutenção da ordem pública que, a partir de uma visão de mundo elaborada do alto, buscavam universalizar novos valores e comportamentos, ao mesmo tempo em que buscavam deter a explosão das contradições. Inseridos nos mundos do trabalho e do crime, os indesejáveis tornaram-se peças fundamentais no embate entre as forças da ordem e as da contestação sob suas diferentes formas”. (p. 91)

seja pela análise dos documentos, é sempre dirigida por uma leitura do presente”²⁸, logo, o registro histórico sempre está conduzido pelo presente, projetando significados para o futuro, ou mesmo, paradoxalmente, direcionando ao entendimento do passado como reflexo do presente.

Pensando sobre o que permanece na história, ou mesmo o que é permitido permanecer na história (através dos registros), é que acreditamos ser significante essa reflexão sobre o registro narrativo. Acreditamos ser no espaço (jornalístico) e na manifestação do *dito* e do *não-dito*, o local onde as representações sobre a prostituição são produzidas e manifestadas precipuamente através da relação conflituosa entre a prática e a escrita.

O ato de narrar é marcado por um “intercambio de experiência”, alerta Walter Benjamin. Com efeito, a “relação ingênua entre o ouvinte e o narrador é dominada pelo interesse em conservar o que foi narrado”²⁹. Sem dúvida, conservar as narrativas que trabalham o imaginário dos leitores seja o maior objetivo da preservação dos escritos jornalísticos, enquanto produtores e reprodutores de discursos.

Nessa perspectiva, destacamos três distintas características entre as narrativas jornalísticas coletadas: a primeira limita-se a representações cômicas relacionadas às mulheres que exerciam a atividade do meretrício, de modo que o *riso*³⁰ nesse contexto apa-

²⁸ CERTEAU, 2011, p. 08.

²⁹ BENJAMIM. *Magia e técnica, arte e política*, 1994, p. 210.

³⁰ BAKHTIN. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*, 2013. Nessa obra, Bakhtin discute a noção de riso desde o século XVII e XVIII. Na maioria dos casos apoiado na configuração literária, entendendo o riso caracterizado da seguinte maneira: “o riso não pode ser uma forma universal de concepção do mundo; ele pode referir-se apenas a certos fenômenos parciais e parcialmente típicos da vida social, a fenômenos de caráter negativo; o que é essencial e importante não pode ser cômico; a história e os homens que encarnam (reis, chefes de exércitos, heróis) não podem ser cômicos; o domínio do cômico é restrito e específico (vício dos indivíduos e da sociedade); não se pode exprimir na linguagem do riso a verdade primordial sobre o mundo e o homem, apenas o tom sério é adequado; é por isso que na literatura se atribui ao riso um lugar entre os gêneros menores, que descrevem a vida de indivíduos isolados ou dos estratos mais

rece como eixo fundamental de segregação, nomeação e exclusão; a segunda característica é referente às narrativas de denúncia dos casos de prostituição na cidade (normalmente, envolvendo menores de idade e uma preocupação com a imagem do espaço público); e, não menos importante, a terceira evidencia as notícias envolvendo a prostituição, relacionando-a à “criminalidade”, ou seja, narrativas sobre mulheres acusadas de prostituírem-se envolvidas em “brigas”, “confusões”, “contendas” e “desentendimentos”.

Entre as 155 narrativas jornalísticas sobre a prostituição coletadas durante a pesquisa, observamos e categorizamos as mesmas nos três eixos temáticos descritos acima. Organizadas dessa maneira, conseguimos visualizar essas narrativas e apresentá-las em um panorama geral, da seguinte forma, conforme os três exemplos a seguir:

a. Narrativas cômicas:

Mudo espancado por não saber conquistar meretriz.

Um mudo não identificado pela polícia conhecido como José de tal, sexta-feira à noite na rua Seis de Agosto, foi esbofeteado pela meretriz Judite Paulino de Oliveira (43 anos, solteira), porque não soube conquista-la. O fato aconteceu por volta das 22 horas e se não fosse a intervenção de Dionei José Vitório, o mudo teria esfaqueado a meretriz que ainda levou corte no braço esquerdo além de arranhões pelo rosto. A versão que consta na polícia é de que num bar da Seis de Agosto, a meretriz e o mudo bebiam em mesas diferentes. Em certo momento o mudo se apaixonou pela meretriz, passando a fazer gestos amorosos, sem que a conquistada entendesse os sinais³¹.

b. Narrativas criminais:

baixos da sociedade; o riso é ou um divertimento ligeiro, ou uma espécie de castigo útil que a sociedade usa para os seres inferiores e corrompidos” (pp. 57-58). Essa noção aplicada por Bakhtin às apreciações literárias, tomamos e inserimos na configuração das narrativas jornalísticas.

³¹ O RIO BRANCO. Rio Branco, p. 03, 13/07/1980. Acervo do Museu Universitário da UFAC.

Meretriz que esfaqueou o braçal está sendo procurada.

A polícia procura a meretriz Maria do Rosário de Oliveira (19 anos, solteira, residente no bairro da Bahia), acusada de ter esfaqueado na madrugada de domingo no bairro Seis de Agosto o beberrão Nelson Novaes de Queiroz (34 anos, solteiro, sem residência fixa), que recebeu uma facada no estômago, sendo medicado no Pronto Socorro de Rio Branco. O esfaqueamento teria ocorrido durante uma bebedeira, por ter sido a mulher agredida pela vítima. A meretriz, que na semana passada, fez outra vítima no mesmo local deverá ser presa e processada criminalmente no 2º Distrito Policial e desta feita dificilmente escapará de ser enviada à Penal. Maria do Rosário de Oliveira já estava internada no Hospital de Base de Rio Branco por sofrer das faculdades mentais sendo liberada no ano passado. Desde então, passou a frequentar a zona de baixo meretrício do bairro Seis de Agosto, onde é bastante conhecida. Na semana passada, ela desentendeu-se com a meretriz Josicléia Santos e a esfaqueou em duas oportunidades. Foi custodiada no 2º Distrito Policial, sendo liberada por ser primária. Por volta de 2 horas da madrugada de domingo, ela estava no bar “Maciste” localizado no bairro Seis de Agosto de onde saiu embriagada para um outro bar próximo. Lá encontrou com “briteiro” Nelson Novaes. Tomaram algumas doses e Nelson convidou a mulher para lhe acompanhar até o cubículo onde mora no bairro da Base. A mulher recusou-se e levou um violento tapa no rosto, indo contra o solo. Levantou-se e foi novamente agredida, mas desta feita revidou com uma facada certa no estômago do agressor, que ao perceber que estava ferido, passou a gritar por socorro. Maria Do Rosário, fugiu e desapareceu antes da chegada da polícia. A vítima recebeu assistência no Pronto Socorro de Rio Branco³².

³² GAZETA DO ACRE. Rio Branco, p. 07, 10/08/1982. Acervo do Museu Universitário da UFAC.

c. Narrativas de denúncia:

Damas da noite.

A outrora pacata “Plácido de Castro”, na frente da Polícia Militar, tornou-se um dos principais pontos de encontros da cidade. Todas as noites, grupos de menores “prostitutas” circulam por seus jardins floridos à cata de mais um viajante ou quem sabe, de um Rodolfo Valentino. O que se sabe, e os registros policiais comprovam isso, é que ninhadas de menores “prostitutas” desfilam diariamente por aquele logradouro público, concebido para oferecer ao acreano reflexões no que diz respeito ao lazer, e, mais profundamente, ao conforto, tendo como principal motivo a procura da tão longínqua paz de espírito (...). Se tornou costumeira a presença de “quarentões”, disfarçados de ovelhas “travoltearem” pela Praça “Plácido de Castro” nas intermináveis noites acreanas. Sabe-se disso, mas nenhum cidadão por mais conservador que seja ainda não se pronunciou a respeito. E olhem que todos tem obrigação de zelar pelo patrimônio. Os chamados “quarentões” estimados em mais de uma dezena, todas as noites se dirigem aquele logradouro público. E o pior é que premeditam as suas investidas e quase sempre, a maior vítima é a menor desprotegida que circula e faz ponto ali. Os seus carrões, dirigidos em alta velocidade, perturbam o sossego público entre outras benesses. Ali, sem que ninguém atente para o problema, menores são incentivados a prática incontestada da prostituição. Isso se repete todas as noites, na praça “Plácido de Castro”³³.

Assim lastimava o editorial do *Gazeta do Acre*, em 09 de abril de 1978: “O aumento desenfreado de boates de motéis em nossa capital, exige uma fiscalização rigorosa das autoridades competentes, que, até agora, permanecem de braços cruzados, sem nada fazerem no sentido de coibir esse cancro social”³⁴, por razão

³³ O RIO BRANCO. Rio Branco, p. 03, 09/08/1980. Acervo do Museu Universitário da UFAC.

³⁴ GAZETA DO ACRE. Rio Branco, p. 03, 09/04/1978. Acervo do Museu Universitário da UFAC.

do “descaso” das autoridades, segundo o periódico, na década de 1970, na cidade rio-branquense, alguns comércios serviam de “fachadas” para o reduto da prostituição, que se alastrava de maneira incontrolável.

O Mercado Velho, conhecido atualmente por Novo Mercado Velho (após a sua revitalização, em 2006, pelo Governo do Estado), era na década de 1970 um espaço sustentado por bares, salões, pensões, botequins e casas de prostituição. Acusado em diversas narrativas de ser um reduto da prostituição, como destaca o jornal *Gazeta do Acre*: “enquanto isso, os exploradores do lenocínio, escondidos atrás do manto de comerciantes honestos, enriquecem do dia para a noite sem serem molestados”³⁵, e segue:

O mais grave, no entanto, é que esses “comerciantes” se utilizam na maioria das vezes de menores, que são diabolicamente envolvidas, e acabam se entregando sem qualquer reação à prostituição. O que vemos hoje em Rio Branco, é realmente estarrecedor. Moças de tenra idade, quase crianças, frequentando esses antros de corrupção onde se depravam e são exploradas criminosamente. Não é preciso citar exemplos. A realidade é por demais contundente. Os chamados motéis de curta permanência e as boates de aliciamento surgem diariamente, sem que ninguém faça algo para coibir esses abusos. Se alguém se der ao trabalho de fazer uma visita a esses “respeitáveis” estabelecimentos, por certo verá que a maior parte deles é assiduamente frequentada por menores de idade que são oferecidas como um objeto qualquer a quem pagar mais. É inacreditável, absurdo e inaceitável que providências não sejam tomadas para punir esses exploradores, responsáveis diretos pela desgraça de muitas jovens. Essas pobres e inocentes criaturas são envolvidas numa trama bem urdida, quando não servem mais, são atiradas impiedosamente na rua da amargura. Nossa briosamente juventude encontra-se entregue a sanha desses

³⁵ GAZETA DO ACRE, 1978.

marginais do sexo, e implora que alguém faça alguma coisa.³⁶

Em contrapartida, o mesmo editorial divulgou em 25 de novembro de 1981, a narrativa intitulada “Menores prostitutas acham a vida no papoco bonita”³⁷, em que apresenta outro discurso sobre as “jovens”, que até aquele momento “imploravam” por medidas de ajuda. Com nomes fictícios, A. M. de 17 anos e E. de 14, moradoras na Zona Baixo Meretrício, relatam narrativas diferenciadas das demais estampadas nos noticiários na década de 1970 e 1980. Se no ano de 1978, essas jovens pediam ajuda, como noticiou o jornal *Gazeta do Acre*; em 1980, elas burlavam todas as medidas de controle e de ordem.

Dessa maneira, os mecanismos de resistência, para os quais Certeau chamou atenção, por serem definidos pelos “mesmos [sujeitos], de uma época para a outra, de uma ordem para outra, pois continua vigorando a mesma distribuição desigual de forças e os mesmos processos de desvio servem ao fraco como último recurso, como outras tantas escapatórias e astúcias, vindas de ‘imemórias inteligentes’”³⁸ são os mecanismos de burla, praticados pelas mulheres acusadas/praticantes da atividade do meretrício.

“Nos sábados, eu e mais algumas colegas, vamos para as festas na Assemurb, no Rio Branco e no Nosso Clube. No Nosso Clube, eu pago Cr\$ 300,00 para entrar. É muito bom lá”³⁹, relatava A. M., conforme transcrito no editorial, segundo o jornal *Gazeta do Acre*. A menor, que era tida como moradora do Papoco havia três anos, vinda de Tarauacá, afirmava de acordo com esse periódico:

Aqui é bem tranquilo, gosto de tudo e de todos. Moro num quarto alugado, pago Cr\$ 500,00 por semana. Como de pensão, a comida é boa, tem arroz, feijão, bife, pago Cr\$ 300,00 o prato. É difícil eu sair daqui para

³⁶ GAZETA DO ACRE, 1978.

³⁷ GAZETA DO ACRE. Rio Branco, p. 7, 25 nov. 1981. Acervo do Museu Universitário da UFAC.

³⁸ CERTEAU, 2014, p. 18.

³⁹ GAZETA DO ACRE. Rio Branco, p. 07, 25/11/1981. Acervo do Museu Universitário da UFAC.

passar, quando estou cheia, pego o ônibus e vou bater em Porto Velho, quando lá me enche, volto para cá. As vezes também viajo para Brasileia, acho Cobija muito bonita⁴⁰.

Conforme afirma Certeau, “na cultura ordinária, a ordem é exercida por uma arte, ou seja, ao mesmo tempo exercida e burlada”⁴¹. Essa concepção, aplicada cotidianamente, faz das práticas sociais e culturais, um “estilo de trocas sociais, um estilo de invenções técnicas, um estilo de resistência moral”⁴². Trata-se de elaborar astúcias e lutar contra a ordem por intermédio das práticas cotidianas, sociais e culturais.

Partimos da discussão sobre *culturas*, pautando-nos no que diz Raymond Williams, em *Marxismo e Literatura*, e pensando-as como “processo social constitutivo, que cria ‘modos de vida’ específicos e diferentes”.⁴³ A compreensão de cultura/culturas, que por muito tempo permaneceu como uma problemática de sentido duplo se deve à constituição dos conceitos apresentados por Williams, que interagem com uma dada “história e experiência em transformação”.⁴⁴

Neste estudo, dialogamos com a/as cultura/culturas, compreendendo-a/as como um campo de produções e práticas em constante movimento, que se produzem e reproduzem cotidianamente. Ora, “as ações culturais constituem movimentos. Elas inserem criações nas coerências legais e contratuais; inscrevem trajetórias, não indeterminadas, mas inesperadas, que alteram, corroem e mudam pouco a pouco os equilíbrios das constelações sociais”⁴⁵.

As descrições de espaços (sociais/culturais) e os sujeitos

⁴⁰ GAZETA DO ACRE, 1981.

⁴¹ CERTEAU, 2014, p. 19.

⁴² CERTEAU, 2014, p. 19.

⁴³ WILLIAMS. *Marxismo e literatura*, 1979, p. 25.

⁴⁴ WILLIAMS, p.18.

⁴⁵ CERTEAU. *Cultura no plural*, 2011, p. 250.

do lugar são elementos mais propícios a serem observados nas narrativas dos jornais, pois lançam mão do “real” cotidiano e das práticas humanas, apenas levando em consideração o eixo norteador baseado em projeções dos sujeitos e percepções do lugar.

Diferentemente das questões observadas nos jornais *Folha do Acre* e *Commercio do Acre*, ambos do início do século XX, que de maneira unânime apresentavam suas reportagens apenas nas páginas policiais (concentradas no eixo temático criminal), os jornais *Rio Branco*, *Varadouro* e *Gazeta do Acre* apresentam outro discurso, que engloba em sua maior dimensão os outros dois aspectos: a denúncia e a comicidade ao abordarem o tema da prostituição. Através dos relatos dos policiais, dos escrivães, dos delegados e, em menor medida, dos sujeitos, seguimos o labirinto do “mundo” da prostituição, através da percepção das narrativas jornalísticas.

Os jornais, como já vimos discutindo, constroem e produzem uma imagem da prostituta, primordialmente através do viés dramático, seguindo as características mais viáveis. Dessa maneira, a prostituta é associada a uma figura de mulher “coitada”: “imatura, ela é uma pessoa desorientada que se perdeu na vida e que precisa dos socorros dos especialistas para reencontrar o bom caminho e reintegrar-se a sociedade”⁴⁶.

O fenômeno da prostituição sempre foi alvo de inquietações, repulsa e preocupação moral e social. As prostitutas, *transgressoras da lei*,⁴⁷ que “reinem o imaginário dos homens, preenchem suas noites e ocupam seus sonhos”, escreve Perrot⁴⁸, são marcadas por múltiplas representações e estereótipos, que fazem referência rotineiramente às questões sociais e econômicas, como forma de exclusão, segregação e marginalização.

Em *Os prazeres da noite*, Margareth Rago apresenta um

⁴⁶ RAGO, 1985, p. 87.

⁴⁷ PERROT. *Os excluídos da história*, 1992.

⁴⁸ PERROT, 1992, p. 167.

levantamento bastante relevante acerca dos estereótipos em torno da prostituição. A proposta por ela estendida nos quatro capítulos do livro – *Brilhos, Opacidades, Labirintos e Dramaturgias* – assume uma posição justamente inscrita num caráter teórico, entendendo a prostituição, “sobretudo em sua dimensão simbólica, isto é, enquanto espaço de projeções e fantasmas”⁴⁹.

Quando a prostituição aparece como problema público? A partir do momento em que passa a ser visualizada no espaço público como interferência nos princípios éticos e morais. O imaginário sobre a prostituição visto nessa dimensão problemática e associado à configuração “fantasma”, decorre da leitura feita da prostituição como um “problema público”, do qual emerge em grande parte dos contextos no exato momento da “urbanização” e do crescimento socioeconômico⁵⁰.

Não obstante, observamos diversas vertentes do fenômeno da prostituição vinculadas aos espaços de subjetividades das fontes documentais do estudo. Rago faz um alerta sob esta ótica, afirmando que “inscrita na ordem jurídica, a prostituição associa-se ao crime, inscrita na ordem médica, vincula-se à doença”⁵¹. Em suas considerações, declara ainda que,

o interesse que a prostituição suscitou entre médicos, juristas, criminologistas, literatos e jornalistas, desde meados do séculos XIX, esteve estreitamente ligado à preocupação com a moralidade pública e, mais especificamente, com a definição dos códigos de conduta da mulher, num momento de intenso crescimento urbano-industrial⁵².

Reflexão estereotipada sobre as mulheres acusadas/praticantes de prostituição coincide perfeitamente com as representações produzidas sobre os negros e os índios: “Um dos traços mais

⁴⁹ RAGO. *Os prazeres da noite*, 2008, p. 28.

⁵⁰ RAGO, 2008, p. 42.

⁵¹ RAGO, 2008, p.16.

⁵² RAGO, 2008, p. 21.

característicos da personalidade da mulher pública, na visão dos médicos, é a preguiça, a aversão ao trabalho e a perseguição desenfreada do prazer”⁵³. A essa última característica, o jornal *Varadouro* enfatizou em duas narrativas intituladas “Acre exporta prostituição” e “Da mata ao prostíbulo”.

Em dezembro de 1977, o periódico quinzenal *Varadouro* destacou em sua capa principal a fotografia de uma jovem afro-indígena (Figura 1), acompanhada do enunciado “Acre exporta prostituição”; o editorial dedicou três páginas à denúncia sobre a prostituição na capital acreana. Na mesma edição, outra narrativa, intitulada “Mulheres sem charme”, que faz uma reflexão baseada no questionamento: quem é a mulher acreana? o *Varadouro* enfatizou a discussão sobre a mulher.

A fotografia principal do jornal reflete a preocupação que se tinha, ou se fazia ter, sobre a prostituição na sociedade acreana. Benjamim considera como momento decisivo da fotografia a relação entre o fotógrafo e sua técnica, no sentido de que as “fotos orientam a recepção num sentido predeterminado [...], elas orientam o observador”⁵⁴. Assim, a fotografia da jovem afro-indígena não identificada pelo editorial é acompanhada por entrevistas de pessoas que residem nas proximidades do bairro Papôco e no próprio bairro, que por sua vez é generalizado pelas narrativas como a Zona do Baixo Meretrício e as próprias mulheres acusadas de se prostituírem, como podemos observar no excerto a seguir:

Um senhor de nome Machado, que explora o “negócio”, numa imunda casa nos barracos do Papôco, afirmou inclusive que 90 por cento de suas mulheres são menores de idade. Meninas de 14, 13 e até 12 anos o procuram diariamente pedindo uma vaga, um quarto onde possam morara e ganhara alguma coisa entregando o seu corpo. “Se fosse atender a todas – diz ele – não tinha quarto que chegasse” [...]. A história de cada uma dessas meninas que se amontoam nos

⁵³ RAGO, 2008, p. 89.

⁵⁴ BENJAMIM, p. 174.

prostíbulos de Rio Branco contem sempre os mesmos ingredientes: miséria, fome, falta de instrução, fugas das garras de um machão, desajuste familiar, busca de liberdade... incluindo muitas vezes a passagem pela residência de alguma madame, no papel de doméstica, onde além de trabalharem como escravas, o patrão ou o filho do patrão ainda as perseguia para a libidinagem. A sociedade de Rio Branco se comporta diante do problema como as demais sociedades brasileiras: rotula as meninas que “caem na vida” de desavergonhadas, vagabundas e inúteis, sem perceber que os mais dignos de seus representantes (profissionais liberais, doutores, comerciantes bem sucedidos, universitários e ou outros), quando podem, desfilam em seus veículos sorrateiramente, como osga atrás de mariposa, para com o seu dinheiro e prestígio alimentarem o “negócio”, mantendo um relacionamento amoroso com essas mulheres, por algumas horas, (ao lado de uma máquina registradora), como se, depois de lavadas as suas mãos, nada tivesse acontecido⁵⁵.

Figura 1 – Capa do jornal *Varadouro*



Fonte: Acervo do Museu Universitário da UFAC

⁵⁵ VARADOURO. Rio Branco, p. 07, 05/12/1977. Acervo do Museu Universitário da UFAC.

Associada à questão econômica, grande parte das narrativas relatam a prostituição, seguindo os clichês já conhecidos: “moças que vieram de seringais”, “deseestrutura familiar”, “estratégia de sobrevivência” e “sustento ou aumento de renda”. Não se sabe ao certo se uma dessas falas destacadas no excerto abaixo, seja da jovem estampada na capa do *Varadouro*; na narrativa em si, em nenhum momento o jornal faz menção à jovem da capa.

“Fiquei sem pai cedo. Ele morreu em Feijó porque não tinha condição de tratar-se em Rio Branco. Minha mãe ficou criando seis filhos, e eu era a mais velha. Ela trabalhava como domestica, nós vivíamos passando fome. Eu precisava ajudar e comecei essa vida”. Maria Pereira.

“Meu pai trabalhava na colônia e veio pra rua. Não tinha profissão, então ficou como diarista. Porque ganhava pouco, voltou para o campo. Ficamos na cidade, eu e meus irmãos, brigando por causa de tanta miséria, fome. Meus irmãos me batiam, era aquela cachorrada. Aí eu sai de casa. Já faz dois anos que estou nessa vida”. Lúcia Souza.

“Minha mãe não pode me colocar na escola. Sinto muito não ter aprendido. O saber é coisa boa pra todo mundo. Mas veja eu...”. Maria de Fátima.⁵⁶

Em “Da mata ao prostíbulo”, narrativa publicada no jornal *Varadouro* que circulou em 06 de fevereiro de 1978, novamente o jornal fez referência às mulheres indígenas (se a presença feminina era um problema no espaço público, a presença feminina indígena se tratava de um grande problema público). Dessa vez, a narrativa jornalística alertava para o grande número de indígenas no centro da cidade, e, sobretudo, indígenas que se prostituíam: “É necessário, quanto antes, que a Funai cumpra suas promessas, antes que as terras acreanas se transformem numa fazenda e os índios em mendigos, prostitutas, biscateiros”⁵⁷, concluía o editorial do *Varadouro*.

⁵⁶VARADOURO. Rio Branco, p. 07, 05/12/1977. Acervo do Museu Universitário da UFAC.

⁵⁷VARADOURO. Rio Branco, p. 13, 06/02/1978. Acervo do Museu Universitário da UFAC.

Novamente visualizamos o apelo feito pelos jornais às autoridades responsáveis, como medidas a serem feitas em nome de uma sociedade que muito pouco tinha voz nos periódicos da cidade rio-branquense. Na abordagem geral, o jornal alertava a sociedade sobre o risco corrido por aquelas “pessoas do bem” em conviverem com a comunidade indígena, ainda mais quando essas mulheres eram praticantes do meretrício. Segundo a narrativa:

São mulheres indígenas da tribo dos Apurinãs que vivem, há anos, no baixo meretrício de Rio Branco. São oito, dez, vintes... ninguém sabe quantas. Há quem afirme, baseado em pesquisas sumárias, que, na periferia de Rio Branco, vivem cerca de dois mil índios. Se esse número for real, o de mulheres índias que vivem da prostituição certamente será mais elevado. É uma questão quase lógica dentro do processo de integração, no qual o índio sempre ocupa os piores lugares no estrato de uma sociedade classista. Na verdade, essas oito, dez mulheres que se conseguiu contactar nos bairros do Papôco e Seis de Agosto são sobretudo produtos acabados de um longo e calculado processo de dominação a que foram submetidas as tribos indígenas do Acre. Se era esse o destino que a civilização reservou para elas, conseguiu. Então, viva a civilização! Porque Maria José, Maria das Graças e outras “marias” que vendem seus corpos como força de trabalho estão perfeitamente “integradas”.⁵⁸

Remeter a prostituição a um problema público faz dela uma barreira a ser demolida e o jornal se apropria desses discursos produzindo e reproduzindo representações, através dos sentidos propagados em suas narrativas. Os estereótipos são difundidos em grande medida em torno dos “princípios” éticos e morais. Tomando por base algum plano simbólico, essas narrativas tendem a classificar, nomear e conceituar essas mulheres, que, seja por um processo cultural, social ou econômico, se fazem “fora” deste ordenamento cotidiano articulado à moral e à ética. Com isso, nossas leituras das

⁵⁸ VARADOURO. Rio Branco, p. 13, 06/02/1978. Acervo do Museu Universitário da UFAC.

narrativas sobre prostituição dos jornais *O Rio Branco*, *Varadouro* e *Gazeta do Acre* construíram-se a partir da reflexão de Rago, pensando que a “figura da prostituta poderá ser estrategicamente redefinida, aparecendo como parâmetro de *limite* para o comportamento feminino no espaço urbano”⁵⁹.

Dois mecanismos principais nos conduzem para essa reflexão. Primeiramente, essa definição de parâmetro não reflete a outra questão a não ser na busca de controle das “não prostitutas”, das “mulheres honestas”, “puras”, “submissas”, “donas do lar”. Produz-se, como forma de alerta, simultaneamente, tecendo a sociedade sobre o “não permitido”, “proibido”, “incorreto”. Mais que um discurso sobre as ditas “prostitutas”, as narrativas produzem representações sobre as “não prostitutas”, colocando em destaque o a relação *proibido X permitido*, a fim de afastá-las dos espaços corrompidos pelas mulheres acusadas de praticarem a comercialização sexual. Por outro lado, vemos a resistência tenaz (de autoridades e meios de comunicação) em produzir um *espaço*, o que implica na limpeza dos sujeitos do lugar. O discurso se constrói e se produz propagado para delimitar lugares, como mecanismo de controle. Conforme observa Certeau:

A presença e a circulação de uma representação (ensinada como o código da promoção socioeconômica por pregadores, por educadores ou por vulgarizadores) não indicam de modo algum o que ela é para seus usuários. É ainda necessário analisar a sua manipulação pelos praticantes que não a fabricam. Só então é que se pode apreciar a diferença ou a semelhança entre a produção da imagem e a produção secundária que se esconde nos processos de sua utilização⁶⁰.

Dessa forma, a afirmação que poderíamos fazer está no movimento de produção e reprodução de sentidos, de significados. Porquanto nos parece que a produção e reprodução de representa-

⁵⁹ RAGO, 1985, p. 63.

⁶⁰ CERTEAU, 2014, p. 39.

ções presentes nas narrativas jornalísticas aproximam-se de uma dada “realidade” (aclamada pelos editoriais, estampadas cotidianamente em suas capas, e pelas autoridades), mesmo sendo ela planejada, pensada e imaginada.

Trazemos, portanto, como possibilidade de reflexão a existência de outras histórias, outras vivências, outras narrativas, pois a “realidade do passado não são os eventos transcorridos, mas os textos – verbais e não verbais – que o passado legou; portanto, não corresponde ao fato, mas a sua transfiguração em discurso”.⁶¹

Referencias

Fontes primárias

GAZETA DO ACRE. Rio Branco, 1978/1981. Acervo do Museu Universitário da UFAC.

O RIO BRANCO. Rio Branco, 1980/1982/1985. Acervo do Museu Universitário da UFAC/Acervo do Jornal O Rio Branco.

VARADOURO. Rio Branco, 1977/1978. Acervo do Museu Universitário da UFAC/Acervo da Biblioteca da Floresta.

Bibliografia

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**: o contexto de François Rabelais. Trad. Yara Frateschi Viera. São Paulo: Hucitec, 2013.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura história da cultura. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.

CARDIA, Laís Maretti. **Cumprindo trajetos, refletindo sobre a memória**: colonos e seringueiros migrantes em Rio Branco, Acre – uma abordagem antropológica. Rio Branco: Edufac, 2010.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. **A cultura no plural**. Trad. Enid Abreu Dobransky. Campinas: Papirus, 2011.

CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações.

⁶¹ ROCHA. Roger Chartier – a força das representações, 2013, p. 165.

- Trad. Maria Manuella Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.
- MENEZES, Lená Medeiros de. **Os indesejáveis**: desclassificados da modernidade. Protesto, crime e expulsão na Capital Federal (1890-1930). Rio de Janeiro: EdUERJ, 1996.
- PERROT, Michelle. **Os excluídos da história**: operários, mulheres, e prisioneiros. Trad. Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- RAGO, Margareth. **Os prazeres da noite**: prostituição e códigos da sexualidade feminina em São Paulo (1890-1930). São Paulo: Paz e Terra, 2008.
- _____. **Do cabaré ao lar**: a utopia da cidade disciplinar: Brasil 1890-1930. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.
- ROCHA, João Cezar de Castro (Org.). **Roger Chartier – a força das representações**: história e ficção. Chapecó (SC): Argos, 2013.
- SARLO, Beatriz. **O tempo passado**: cultura da memória e guinada subjetiva. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e literatura**. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

Altaíza Liane Marinho: Possui Graduação em História (Licenciatura) pela Universidade Federal do Acre (2013) e Mestrado em Letras: Linguagem e Identidade pela UFAC (2016). Atualmente é professora substituta de História no Instituto Federal do Acre – IFAC e pesquisadora do Grupo de Pesquisa História e Cultura, Linguagem, Identidade e Memória – GPHCLIM.

Davi Avelino Leal: Professor do Departamento de História da Universidade Federal do Amazonas (DH -UFAM). Licenciado em História pela Universidade Federal do Amazonas, mestre e doutor em Sociedade e Cultura na Amazônia (UFAM). Atua na área de História da Amazônia, com pesquisas voltadas para os Movimentos Sociais na Amazônia e temas relacionados ao rio Madeira. Desenvolve atividades no âmbito do Ensino e da Pesquisa no Programa de Pós-Graduação Mestrado Profissional em Ensino Tecnológico do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas (IFAM).

Francisco Bento da Silva: Possui graduação em Ciências Sociais, com habilitação em Ciência Política, pela Universidade Federal do Acre (1998); mestrado em História pela Universidade Federal de Pernambuco - UFPE (2002) e doutorado em História na Universidade Federal do Paraná - UFPR (2010). Professor do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Acre - UFAC. Atua como professor na graduação dos cursos de bacharelado em História e licenciatura em História. É professor do curso de Pós Graduação em Letras: Linguagem e Identidade - PPGL/UFAC.

Geraldo Magella Menezes Neto: Possui Graduação em História (Bacharelado/Licenciatura) pela Universidade Federal do Pará (2009) e Mestrado em História Social da Amazônia pela UFPA (2012). Atualmente é Doutorando em História Social da

Amazônia pela UFPA. Professor da graduação e da pós-graduação em História da Faculdade Integrada Brasil Amazônia (FIBRA) e do ensino fundamental da Secretaria Municipal de Educação de Belém (SEMEC).

Hélio Rodrigues da Rocha: Possui graduação em Letras-Inglês pela Universidade Federal de Rondônia (1998), graduação em Letras-português pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (1989), mestrado em Letras- Linguagem e Identidade pela Universidade Federal do Acre (2008) e doutorado em Teoria e História Literária pela Universidade Estadual de Campinas (2011). Pós-doutorado em História Social pela Universidade Federal do Rio (2016). Atualmente é professor na Universidade Federal de Rondônia e coordenador do Programa de Pós-Graduação Mestrado Acadêmico em Estudos Literários (desde fevereiro/2014).

Mara Genecy Centeno Nogueira: Possui graduação em História pela Universidade Federal de Rondônia (1987), Mestrado em Geografia pela Universidade Federal de Rondônia (2008) e Doutorado em Geografia pela Universidade Federal do Paraná (2015). Professora do Departamento de História e do Mestrado em Estudos Literários da Universidade Federal de Rondônia – UNIR e pesquisadora do Centro de Documentação e Estudos Avançados sobre Memória e Patrimônio de Rondônia – CDEAMPRO/UNIR.

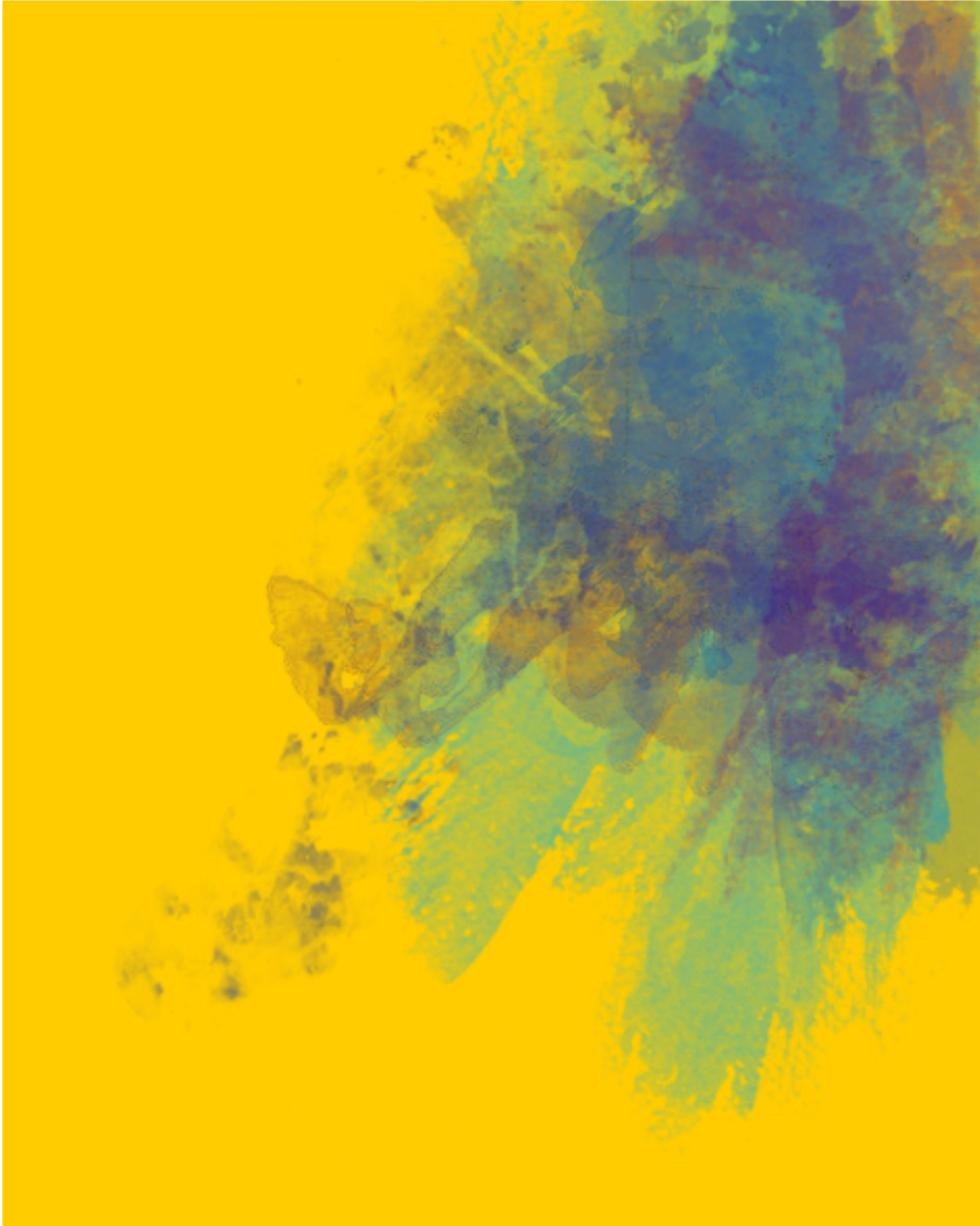
Pabla Alexandre Pinheiro da Silva: Possui graduação em História pela Universidade Federal do Acre (2002) e mestrado em Linguagem e Identidade (2016) pela mesma universidade. Atualmente é técnica em assuntos educacionais do Instituto Federal do Acre – IFAC.

Renato Luiz Gomez Silva: Graduado em Letras Português e Respectives Literaturas pela Universidade Federal de Rondônia (2008). Mestre em Estudos Literários pela Universidade Federal de Rondônia (2015). Analista Judiciário - Revisor Redacional do Tribunal de Justiça do Estado de Rondônia.

Sônia Maria Gomes Sampaio: Possui Graduação em Letras/UNIR, Especialização em Literatura Brasileira pela Pontifícia Universidade Católica-PUC/MG, Mestrado em Educação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1998) e Doutorado em Educação Escolar no eixo de Gestão Pública pela Universidade Estadual Paulista (2010). Professora do Departamento de Línguas Vernáculas e do Mestrado em Estudos Literários da Universidade Federal de Rondônia – UNIR e pesquisadora do Grupo de Estudos em Literatura, Educação e Cultura: Caminhos da Alteridade – LEC-CA/UNIR.

Sérgio Roberto Gomes de Souza: Graduado em História pela Universidade Federal do Acre (1993), Mestre em História pela Universidade Federal de Pernambuco (2002), Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo (USP) (2014) - área de concentração: História da Ciência e da Técnica. Professor Adjunto do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Acre, atuando no curso de graduação em História com as disciplinas História Moderna, Historiografia da Amazônia e História do Acre.

Formato: 16x23 cm
Tipografia: Georgia 12/16
Formato: PDF



ISBN: 978-85-68914-12-0



9 788568 914120