

BRASILIANA  
volume 284

Direção: AMÉRICO JACOBINA LACOMBE

EDUARDO GALVÃO

# SANTOS E VISAGENS

um estudo da vida religiosa  
de Itá, Baixo Amazonas  
segunda edição

FICHA CATALOGráfICA  
(Preparada pelo Centro de Catalogação-na-fonte,  
Câmara Brasileira do Livro, SP)

Em convênio com o  
INSTITUTO NACIONAL DO LIVRO  
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CULTURA

G177s Galvão, Eduardo.  
2. ed. Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo  
Amazonas. 2. ed. São Paulo, Ed. Nacional; Brasília, INL, 1976.  
p. (Brasília, v. 284)

### Bibliografia.

1. Amazônia — Vida religiosa e costumes 2. Antropologia  
social — Brasil — Amazônia I. Instituto Nacional do Livro.  
II. Título. III. Série.

17. e 18. CDD:390.09811  
18. :301.2981  
CDU:39(811)

CCF/CBL/SP-76-0062

Índices para catálogo sistemático (CDD):

1. Amazônia : Antropologia cultural 390.09811 (17.)  
301.2981 (18.)
2. Amazônia : Antropologia social 390.09811 (17.)  
301.2981 (18.)
3. Amazônia : Costumes religiosos 390.09811 (17. e 18.)  
390.09811 (17. e 18.)
4. Amazônia : Vida religiosa : Costumes

41118

PASTA: 03  
COPIAS: 33  
R\$: 4,95

41118

COMPANHIA EDITORA NACIONAL

SÃO PAULO

390.098112  
G 181s

desligados de sua função dentro do sistema religioso e do papel que realmente desempenham na vida do caboclo.

Na coleta do material, utilizamos os clássicos métodos da antropologia, cuja base reside no contato direto e prolongado do investigador com a sociedade estudada, nas entrevistas pessoais e na observação participante. Ao interpretá-lo, no setor da vida religiosa não nos preocupou tanto o aspecto psicológico ou social. Buscamos ver até que ponto a religião do caboclo de Itá é condicionada por fatores sócio-econômicos, peculiares a essa sociedade rural e como ela atua no todo dessa cultura regional.

O professor Charles Wagley acaba de publicar *Amazon Town* (1) baseado sobre o mesmo material de campo, porém abrangendo a cultura total dessa comunidade. Nele está incluído um capítulo sobre a vida religiosa, que é aqui o assunto central. De nossa parte recorremos ao seu material para a descrição da vida econômica e social de Itá. Evitamos por desnecessário, em vista dessa explicação inicial, referências diretas àquele trabalho. Queremos agradecer ao professor Wagley a sua orientação quanto na pesquisa de campo e a seus conselhos e ajuda na elaboração do material. Embora a estreita colaboração, somos os únicos responsáveis pelos pontos de vista contidos neste livro. Somos também agradecidos aos professores Julian Steward e Gene Weltfish da Universidade de Columbia.

Particularmente agradeço a Cecília Wagley e minha esposa, Clara Galvão, que participaram das pesquisas e pela utilização das suas notas. Meus colegas Robert Murphy e Sidney Mintz muito contribuíram com sugestões e discussões. Os agradecimentos são extensivos a Orminda Ribeiro que datilografou o manuscrito e a Mário F. Simões que fez a revisão.

EDUARDO GALVÃO

Rio de Janeiro, 1954.

(1) Wagley, 1953.

## CAPÍTULO I

### Introdução

A Amazônia é das regiões brasileiras a que apresenta menor densidade de população, cerca de um habitante para cada quatro quilômetros quadrados. Pouco mais de um milhão e meio de pessoas distribuem-se pela vasta extensão compreendida pelo Amazonas e seus afluentes, que se esgalham em área superior a três milhões e meio quilômetros quadrados. Belém e Manaus são os dois grandes centros urbanos e nessas duas cidades abriga-se um quarto daquela população. O restante se encontra espalhado pelas margens dos rios. Algumas léguas para dentro das barrancas o território é desabitado. Cidades e povoados comunicam-se pela rede fluvial.

O ritmo de vida oscila entre as grandes enchentes da estação chuvosa, o "inverno", e a vazante do "verão". Nas chuvas o povo se recolhe aos sítios, aos povoados ou às cidades. Só trabalham os castanheiros, pois essa é a estação da safra, ou os canoeiros e tripulantes de barcos, visto a "água" ser melhor de viajar e as cachoeiras darem passagem. É um tempo de fome, de esperar pela roça amadurecer. O peixe ganha o alto dos rios ou se espalha pelas lagoas e alagados; a caça deserta, para dentro dos matos ou se entoca nas "ilhas". O verão é de mais fatura. É o tempo de limpar as estradas para o corte da borracha, do milho e dos legumes, de amarrar os cacuris para o peixe e de levantar barragem na boca dos igarapés. O caboclo deixa as "aldeias" para entrar no mato. Os barracões e os tapiris voltam a ser povoados.

A economia da região depende da exploração de produtos naturais, principalmente a coleta da borracha, da castanha, da piaçaba, do timbó, do corte de madeiras, da pesca e da salga do peixe. A agricultura é uma atividade para subsistência local, praticamente não pesa no mercado de exportação. Essa dependência sobre atividades coletoras determina o padrão demográfico. A maioria da população amazônica está distribuída pelos

pequenos povoados e sítios ou "freguesias", (2) em geral situados nos pontos de confluência de igarapés e pararáis, as estradas naturais que levam para os seringais e castanhais. Cada um desses povoados ou "freguesias", raramente conta com mais de duzentos habitantes, que se dispersam durante o fábriço da borracha. Essas freguesias têm um ponto de convergência, o barracão do seringalista, ou o comércio das pequenas cidades, sedes de distritos ou municípios. Ali residem os "patrões", donos ou arrendatários de terras, comerciantes, de quem os caboclos dependem para o "aviamento" de mercadorias, alimentos e instrumentos de trabalho e aos quais vendem o seu produto. O caboclo (3) não paga foro ou arrendamento, mas é obrigado a entregar toda sua safra de borracha ou de castanha ao patrão que lhe adiantou os meios de trabalho.

Juntamente com essas condições determinadas pelo ambiente geográfico e pelas técnicas que se utilizam para sua exploração, outros fatores imprimem características bem marcadas a essa região. Dentre esses, destacam-se os que se referem à formação étnica e cultural da população da Amazônia.

O vale era habitado por considerável massa indígena, a que se mesclaram portugueses e um pequeno contingente africano. Dessa amalgama resultou uma cultura regional, em que repontam, com mais intensidade do que em outras regiões brasileiras, as tradições ameríndias.

Entre os aspectos que distinguem a cultura do habitante rural da Amazônia, escolhemos para descrever a vida religiosa. Não apenas pelo que ela possa conter de local, de peculiar à Amazônia, porém pela função que representa na estrutura dessa sociedade rural.

O material aqui descrito refere-se a dados colhidos em uma pesquisa de campo realizada em Itá, comunidade situada no Baixo Amazonas. Ela se compõe de um núcleo urbano de cerca de quatrocentas pessoas e de freguesias, que convergem para

(2) Usamos neste contexto os termos *freguesia* e *sítio*, em sua definição regional. A *freguesia* é o conjunto de seringueiros ou roceiros que trabalham para um mesmo patrão, cujas barracas ou tapiris ocupam determinada área ou *situação*. O *sítio* é a denominação mais comum para o conjunto de roceiros. Entre os seringueiros as habitações ficam distantes umas das outras ao longo de um igarapé. As barracas de roceiros são guardadas tal como num povoado.

(3) Utilizamos o termo *caboclo* como denominação genérica para o habitante rural.

esse centro, cuja população total soma pouco menos de dois mil. As generalizações que tentamos são feitas na base de material comparativo e de nossa própria experiência em outras áreas.

O caboclo de Itá, como da Amazônia em geral, é católico. Não obstante, sua concepção do universo está impregnada de idéias e crenças que derivam do ancestral ameríndio. Essa mancha de ver o mundo não representa o simples produto da amalgamação de duas tradições, a ibérica e a do indígena. Essas duas fontes supriram o material básico de que evoluiu a forma contemporânea da religião do caboclo amazônico. Porém, o seu processo de desenvolvimento e a maneira como funciona esse sistema de idéias, não podem ser compreendidos através de uma simples enumeração e identificação dos elementos característicos das duas fontes primitivas. O processo de fusão desses elementos foi consideravelmente afetado pelas condições especiais do ambiente físico — a hileia amazônica, no que diz respeito à adaptação do homem e às técnicas utilizadas para explorar esse ambiente, e em consequência, a estrutura da sociedade que ali se desenvolveu. Na medida em que a organização sócio-econômica dos povoados e cidades se modificou sob o impacto de novas técnicas e novas modalidades de exploração do meio geográfico, essas mudanças se fizeram refletir nas idéias e instituições religiosas e imprimiu-lhes um caráter regional. A religião de um povo, a par de suas motivações psicológicas, mostra em suas instituições, como no processo de sua evolução, a influência de causas de natureza histórica e social.

As instituições religiosas de Itá traduzem os padrões sócio-culturais característicos do ambiente regional. Organizado na base do pequeno grupo local, o povoado, o sítio ou a "freguesia", o catolicismo do caboclo amazônico é marcado por acentuada devoção aos santos padroeiros da localidade e a um pequeno número de "santos de devoção" identificados à comunidade. O culto e os festivais organizados em honra desses santos são organizados pela freguesia na maior parte das vezes, o dia de festa não coincide com o calendário oficial da igreja católica, ou não próprio calendário local das outras comunidades dedicadas aos mesmos santos. O culto é dirigido pelas irmandades religiosas, instituições tradicionais que constituem o fulcro da organização local. Seus diretores e "empregados" são os homens de maior prestígio na comunidade.

Essa ênfase no culto dos santos e na organização de irmandades religiosas não constitui um característico exclusivo da re-

ligião do caboco da Amazônia, dada a difusão dessas instituições em outras áreas brasileiras. Um característico regional é a forte influência ameríndia que se revela em crenças e práticas religiosas dessa origem.

Entre essas crenças locais registramos as que se referem aos *currupiras*, descritos à semelhança de caboclinhos, que habitam a mata; aos *anhagás*, "visagens", na fala regional, que ora surgem sob a forma de um pássaro, ora como veados; de olhos de fogo, ou como simples aparição sem aspecto definido; à *cobra grande*, que aparece comumente como uma sucunju de grande porte, mas que também pode mostrar-se sob a aparência de um "navio encantado"; ao *matimpera*, outra "visagem" que se identifica por um pássaro negro, seu xeimbabo; aos *botos*, que se acredita sejam encantados e possam se transformar em seres humanos. Embora sua fama de sedutores de mulheres, são particularmente temidos por seu poder maligno; aos *companheiros do fundo*, "encantados" que habitam o fundo dos rios e igarapés; às *mães de bicho*, entidades protetoras da vida animal e vegetal. Além desses, cuja caracterização é bastante definida, existem muitos outros sobrenaturais a que o caboco denomina genericamente de "*bichos visagentos*", em geral associados a um acidente natural, o rio, o igarapé, ou um trecho da mata.

Destaca-se ainda a crença na *panema*, força mágica que incapacita o indivíduo para a realização de suas empreitadas, cuja fonte se atribui a mulheres grávidas ou menstruadas; a *pajelança* que reúne todo um complexo de práticas mágicas e baseia-se no poder de determinados indivíduos, os pajés, sobre as diferentes classes de sobrenaturais, que utilizam para a cura de doenças e para a feitiçaria; e o uso de *rezas* ou fórmulas mágicas para uma infinidade de propósitos.

Os "bichos visagentos" não recebem qualquer culto ou devoção. A atitude do caboco é de evitá-los tanto quanto possível ou de recorrer a técnicas de imunização ou de neutralização de seus poderes malignos. Os santos, ao contrário, recebem culto e deles o caboco se aproxima através de orações, de promessas e de atos festivos. Acredita-se que protejam a comunidade e o indivíduo.

A maioria das crenças não católicas do caboco amazônico deriva do ancestral ameríndio. Foram, entretanto, modificadas e influenciadas no processo de amalgamação com outras de origem ibérica e mesmo africana. A integração dessas crenças no corpo da moderna religião do caboco, não assumiu, porém, a

forma de "sincretismo" que se observa nos cultos afro-brasileiros (4) de algumas regiões do país. Comparada às manifestações religiosas dos povos sul-americanos em que predominou a influência espanhola, não se observa na religião do caboco aquela íntima integração entre práticas católicas e indígenas tão acentuada pelos diversos observadores. (5) No vale do Amazonas, o pajé é um bom católico, mas ele não mistura suas práticas com aquelas da igreja. A "pajelança" e o culto dos santos são distintos e servem a situações diferentes. Os santos protegem a comunidade e asseguram o bem-estar geral. Seus favores e sua proteção obtêm-se através de promessas e orações que propiciam sua boa vontade. Contudo, existem fenômenos que escapam à alçada ou ao poder dos santos, assim a *panema*, o "assombrado de bicho", o poder maligno do boto. Nestes casos somente o pajé, que dispõe de poderes e conhecimentos especiais é capaz de intervir com sucesso. Embora as crenças e instituições religiosas católicas e as de origem ameríndia sirvam a objetivos diferentes, elas se completam como partes integrantes de um mesmo sistema religioso. O caboco das freguesias não as distingue como forças opostas, para ele os santos e os bichos visagentos são entidades de um mesmo universo.

Os elementos ameríndios que integram a religião do caboco derivam dos povos que habitavam o vale anteriormente à expansão dos portugueses na região. Esses grupos indígenas partilhavam, em sua maioria, de uma mesma tradição cultural, a qual foi descrita por Steward (6) como do "tipo de Floresta tropical". As sociedades desse tipo não possuem uma estrutura de classe e estão organizadas primariamente em torno de famílias extensas ou de linhagens. Na religião observa-se a ausência de rituais complexos, sendo relativamente poucas as cerimônias comuns. A pajelança destina-se à cura de doenças e à prática de feitiçaria, serve a fins individuais. Embora essas semelhanças, as sociedades da floresta tropical distinguam-se umas das outras, por imprimirem maior ou menor ênfase nesses diferentes aspectos culturais. A diversificação é mais acentuada nos elementos que se podem considerar secundários ou acessórios.

Mesmo uma observação superficial das crenças não católicas do caboco amazônico é suficiente para permitir identificar-se

(4) Veja-se Ramos, 1940 e 1947.

(5) Veja-se Siegel, 1941, pp. 62-76.

(6) Steward, 1947, p. 100.

a maioria dos sobrenaturais "visagentos" e as crenças, a eles relacionadas, como de origem tupi-guarani. Essa conclusão leva logicamente ao problema de situar a importância cultural dos povos dessa filiação linguística na Amazônia. Entre as muitas sociedades tribais que habitavam o vale, por que os tupis influenciaram tão fortemente a cultura do caboclo?

A ocupação pelos antigos tupis foi compacta no Baixo Amazonas, mas o curso superior e grande número de afluentes eram habitados por tribos de outra filiação linguístico-cultural. Uma resposta ao problema talvez se possa encontrar no processo de *aldeamento*, posto em prática pelos missionários empenhados na catequese do gentio. Da fundação de aldeamentos tribais, sultou perderem as sociedades indígenas sua organização tribal. Levas de índios foram transferidas para as aldeias das missões, onde a vida passava a ser regulada por normas estabelecidas pelo missionário e onde se falava e ensinava a "língua geral", uma forma modificada do tupi-guarani. Essa "língua geral" usada a princípio quase que exclusivamente pelos missionários e seus índios aldeados, tornou-se em pouco tempo a língua de comércio e o meio de comunicação entre europeus e índios, a qual quer que fosse sua língua original. Mamelucos e portugueses adotaram e dela se serviam como língua familiar. O naturalista Bates, (7) que por aí viajou na década de 1850, observa que em toda a extensão do Amazonas se falava o "geral". Ainda nos dias de hoje, na região do rio Negro, podemos notar que ela ainda suplanta o uso do português. A identidade dos elementos básicos da cultura das tribos da floresta tropical e a padronização de organizações indígenas se fizesse por um e a padronização dos remanescentes indígenas se fizesse por um processo mais ou menos semelhante em todo o vale. O nível de desenvolvimento das diferenças entre as várias sociedades tribais foi assim promovido pela difusão de uma linguagem comum e pelo controle exercido pelos missionários. Alguns sobrenaturais tupis tiveram sua importância acentuada pelos missionários, que os identificaram a divindades cristãs. Tupá, um sobrenatural tupi ligado ao trovão, tornou-se o equivalente do deus cristão, oposto a Jurupari, um ser da floresta, apontado como a personificação do Diabo.

Apesar da importância desses conceitos indígenas, a nova cultura regional que emergiu na Amazônia foi predominantemente

(7) Bates, 1864.

mente orientada por idéias e por instituições históricas, modificando-se naquilo que exigiam as circunstâncias históricas e as peculiaridades do ambiente geográfico. Na Amazônia, o contato entre europeus e indígenas não resultou na adoção e assimilação gradual pelo índio de elementos culturais do Velho Mundo. Sociedades tribais desapareceram rapidamente, sendo sua população absorvida pelos centros coloniais. A cultura do aborígene influenciou a cultura mameluca que tomava forma, mas foi mantida a orientação pelo padrão europeu.

O sistema religioso que se desenvolveu como parte dessa cultura em formação teve seus elementos básicos no catolicismo ibérico do século XVI, acrescidos de outros, indígenas, principalmente tupis, modificados em sua amalgamação e desenvolvido pelas condições particulares do vale amazônico. Circunstâncias históricas levaram uma forma de catolicismo ibérico a confrontar-se com uma religião indígena; a dominação que exerceram colonos e missionários portugueses sobre os aborígenes deu margem ao desenvolvimento de uma cultura predominantemente ibérica, de que o catolicismo era uma das principais instituições, influenciando esse processo as novas condições do ambiente, e em particular, a estrutura sócio-econômica.

A descrição da vida religiosa do caboclo deixa perceber esses dois componentes, o ibérico e o indígena, principalmente porque nessa área a fusão desses elementos culturais não resultou num sistema ou ideologia religiosa extremamente unificada ou homogênea, tal como sucedeu em outras regiões da América. A integração dos elementos religiosos processou-se de modo desigual e por etapas que dependeram de fatores diversos, porém específicos ao ambiente amazônico, ou sejam — os recursos econômicos da floresta tropical, a organização das sociedades tribais, as técnicas primitivas de exploração do meio, a influência dos missionários, o caráter do catolicismo ibérico em confronto com a ideologia do aborígene e, finalmente, as características da sociedade mestiça de índios e brancos que emergiu e se desenvolveu na atual sociedade rural contemporânea.

Forças econômicas e sociais que penetraram o vale, vindas de fora, produziram mudanças no passado e continuam a operar no presente. As instituições religiosas das pequenas comunidades sofreram igualmente a influência desses agentes, tal como o resto da cultura.

Nas zonas rurais da Amazônia, como em todo o Brasil, observava-se a tendência para acentuar-se uma forma mais estrita

e ortodoxa de catolicismo. À medida que as áreas rurais estreitam suas ligações com os centros urbanos, a hierarquia eclesástica assume mais efetivamente o controle e a direção da vida religiosa. Extinguindo-se ou modificando-se as condições peculiares à vida rural, muitas crenças locais perdem sua função ou tendem a desaparecer diante da influência de novos conceitos difundidos pelas escolas e pelos centros de saúde pública. Crenças não católicas são degradadas e consideradas como "superstições" das classes economicamente inferiores.

Porém, essas mudanças não resultam exclusivamente de um processo de difusão de idéias e padrões culturais desenvolvidos nos centros urbanos e transmitidos aos povoados. Elas dependem, em muito, da diferença de estrutura social entre o centro urbano e o povoado. Num e noutro, idéias e instituições religiosas afetam de modo diverso e em grau diferente os vários segmentos em que a sociedade está dividida. Quando se modificam as condições de vida rural no sentido de urbanização, verifica-se na vida religiosa da comunidade o surgimento de um arranjo mais complexo, formal e diferenciado, função das características específicas ao novo ambiente social.

## CAPÍTULO 2

### *A comunidade e a região* (8)

Embora presente o Brasil uma unidade cultural, é fácil reconhecer em nosso território regiões que se distinguem por uma variante da cultura nacional. Paisagens diferentes exigiram adaptações diversas, e contingentes humanos de várias origens imprimiram sua contribuição a cada uma das áreas regionais. As marcas se revelam no tipo físico do habitante como nas suas tradições e hábitos. O equilíbrio variável entre as três principais correntes étnicas, o ameríndio, o europeu e o africano, que vieram formar nossa nacionalidade, a par de circunstâncias históricas que atuaram diversamente na faixa territorial, resultaram nessas variantes regionais da cultura brasileira. Todos nós estamos familiarizados com tipos humanos associados a determinadas áreas, o gaúcho da campanha sulina, o vaqueiro encourado do agreste, o sertanejo do Centro, o caboclo do Norte. Tipos que exprimem eles mesmos as diferentes regiões de que são característicos.

Sobre o número e a delimitação dessas áreas regionais divergem os estudiosos, dada a tendência de cada autor retratar o mapa em função de sua disciplina especial. Mas, de modo geral, há um assentimento sobre as diversidades geográficas e culturais do Brasil, e todas as tentativas até agora feitas para estabelecer divisões regionais concordam em considerar a Amazônia como uma área geográfica, étnica e culturalmente distinta. A grande bacia fluvial, o tipo especial de floresta — a hileia amazônica, o trópico úmido, o habitante em que predomina o ancestral tapuí, a economia com base na exploração

(8) *Comunidade* usamos aqui definindo a unidade territorial, sócio-econômica e religiosa que tem por centro a cidade de Itá. "Vizinhanças", "sítios" e "regueustias" designam os diversos aglomerados que mantêm estreitas relações com esse centro, e se consideram parte integrante da comunidade de Itá. Nesse sentido, distingue-se a comunidade da divisão administrativa, o município de Itá, o qual abrange várias comunidades.

de produtos naturais, como a borracha e a castanha, marcam definitivamente essa região com características peculiares e diversas daquelas de outras regiões.

Em algumas regiões do Brasil, especialmente aquelas do litoral, a introdução de cana-de-açúcar e o consequente desenvolvimento de plantações e engenhos modificou a orientação da colonização portuguesa de uma exploração mercantil para uma outra de caráter agrário. (9) O mesmo se verificou no sertão ou nos campos do Sul onde o desenvolvimento de grandes rebanhos deu impulso à pecuária e à formação de extensos latifúndios. O saque indiscriminado ao pau-brasil das florestas costeiras cedeu lugar ao trabalho metódico das plantações, a feitoria foi substituída pela casa-grande.

No vale amazônico essa mudança não se fez sentir na mesma intensidade ou com a mesma continuidade. Em grande parte desse território, pode-se dizer, sem risco de exagero, essa transformação não teve lugar. A agricultura de queimada, embora os esforços dos primeiros povoadores, não teve aí os mesmos resultados das áreas costeiras. A abundância de produtos naturais de interesse comercial, sobretudo as especiarias ou "drogas do sertão", como denominavam ao cravo, baunilha, salsaparilha, cacau, castanhas, madeiras, produtos animais, peles e óleos, impulsionou toda atividade para a coleta desses produtos, relegando a agricultura a um plano incapaz de garantir a própria subsistência local. Essa orientação para a economia extrativa foi mais tarde reforçada, quando processos industriais permitiram a utilização em larga escala do produto por excelência da Amazônia, a borracha.

Nas regiões onde a plantação ou a pecuária constituíram a base da economia colonial, desenvolveu-se um tipo de estrutura social estereotipado na *Casa-grande* (10) sede de engenhos e latifúndios. Na Amazônia é pouco acentuada a transição da feitoria colonial para o moderno "barracão" do seringueiro ou comerciante. A coleta de produtos naturais, atividade característica dos primeiros tempos de exploração do vale, domina até o presente. A família patriarcal, escravocrata e financeiramente independente da casa-grande, não se desenvolveu na Amazônia, exceto em algumas áreas como a do delta, onde se registrou

(9) Freyre, 1943, p. 77.

(10) Prado Júnior, 1945, p. 208.

(11) Freyre, 1943, p. 24.

um ciclo agrícola de pequena duração, logo sucobado pelas indústrias extrativas. (12) A posse de latifúndios foi menos importante na Amazônia em geral, predominando a ocupação temporária da terra com o objetivo de explorar-lhe os recursos naturais até a exaustão. O latifúndio nas regiões do interior da Amazônia é um desenvolvimento recente e ligado à indústria da borracha.

Um dos característicos da formação étnica da Amazônia foi o elevado contingente indígena. O índio foi ali usado em maior número e muito mais intensamente que em qualquer outra região do Brasil. E isso devido à dependência maior sobre ele do colono, a quem faltava o conhecimento da técnica da exploração dos produtos naturais e da floresta. (13) O uso de índios "domesticados", "descidos" e "resgatados" era mais econômico e produtivo para a penetração das florestas e a coleta de "drogas", como então eram chamados os produtos naturais, que a dispendiosa importação de escravos africanos, em sua maioria canalizados para as áreas de agricultura intensiva, onde os capitais eram maiores. A organização das expedições de coleta estava subordinada a épocas apropriadas, segundo o produto: cravo, baunilha, ovos de tartaruga. Uma pequena tropa de brancos, armados, e centenas de índios "mansos" deixavam periodicamente as vilas e povoados para espalhar-se pela floresta e colher as especiarias. Embora protegidos pelos sucessivos alvarás reais e com direito a paga, os índios, na realidade, serviam como escravos. Os aldeamentos missionários e as vilas coloniais constituíam verdadeiros entrepostos de mão-de-obra acessível, barata e superior à do escravo africano importado, por seu inestimável conhecimento da floresta e suas "drogas" e o beneficiamento destas.

Essa economia extrativa, porém, levou a constante dispersão da população devido ao rápido esgotamento das áreas exploradas. Os rios, ontem como hoje, servem de "estradas" para penetrar a floresta e é em suas margens que se vão fixar os escassos povoados. Não é por acaso que as atuais cidades da Amazônia estão situadas nas confluências e encontros de cursos de água. Dessas condições do meio ambiente, da exploração de produtos naturais, das técnicas de agricultura que não foram além de tentativas frustradas, resultou uma formação étnica e

(12) Prado Júnior, 1945, p. 209.

(13) Idem, p. 208.

cultural, de bases bastante diferentes da sociedade aristocrática do litoral ou dos latifúndios dos campos de criação. O atenuado de influências africanas, seja no tipo físico, seja nos padrões culturais do caboclo amazônico, a par da forte influência ameríndia, pode ser explicado por essas diferenças do ambiente físico e das técnicas usadas em sua exploração.

A exploração das antigas drogas foi em parte abandonada, assim a baunilha, o cravo, o cacau, a manteiga de tartaruga, fosse pela extinção do produto, fosse porque transplantado para outros locais e submetido a processos de cultivo intenso se tornou impróxima a sua coleta em estado nativo. Não mudou, porém, a orientação da economia, dirigida agora à coleta para outros produtos como a borracha e outras variedades de gomas, a castanha e a piaçaba. Manteve-se por isso o mesmo padrão de distribuição de população e as mesmas características de constituição e mobilidade.

Em algumas regiões da Amazônia, especialmente aquelas mais devassadas, como a região do delta, o processo de assimilação do indígena já se completou. Hoje aí existe apenas uma população cabocla de constituição e cultura já sedimentadas. Os raros grupos indígenas que aí se encontram vivem arredados da sociedade rural, não participam da economia local e geralmente estão sob a tutela de uma instituição federal, o Serviço de Proteção aos Índios. Em outras a amalgamação ainda se processa. É o caso do rio Negro, de onde o especial interesse sociológico, porque ilustra uma etapa do processo histórico da formação do povo e da cultura brasileira. Nas margens desse rio, entre os dois pólos, do ponto de vista cultural e étnico, a cidade de Manaus e as tribos do Uaupés e Igana, pode-se observar diferentes fases no processo de formação da sociedade cabocla. Manaus é o centro irradiador de elementos de cultura urbana, seus agentes, os comerciantes e especialistas em vários ramos de atividade, missionários, mecânicos, telegrafistas, os elementos através dos quais essa cultura penetra e se fixa na região. As tribos indígenas do alto fornecem o braço de trabalho na medida em que se incorporam à sociedade rural e absorvem essa cultura, contribuindo ao mesmo tempo para a persistência e fixação de elementos ameríndios já integrados aos hábitos de vida do caboclo. O imigrante português, ou o nordestino que aí vem se fixar, tende a orientar a vida local para os padrões urbanos, com os quais se mantém em contato, seja através de visitas periódicas às sedes municipais ou à própria capital, seja através

da literatura, do rádio e diferentes meios de difusão. Adquire, porém, novos hábitos de alimentação, participa integralmente do gênero de vida, passa a utilizar-se de uma língua nativa, a língua geral, uma forma modificada do tupi-guarani, adquire novas idéias religiosas, notadamente aquelas que dizem respeito aos "bichos" da água ou da mata, como de processos de tratamento e cura de doenças utilizados pelos pajés nativos. Casa-se geralmente com uma cabocla e sua prole reflete, por isso mesmo, a influência do ambiente cultural misto. Outro extremo é o dos iganeiros, designação que se dá aos índios das várias tribos do alto e que, atraídos pelos patões, descem o rio para trabalhar nos seringais ou piaçabais, para após um período que varia desde uma safra ou sejam três ou quatro meses, até anos, voltarem a suas malocas levando as inovações que resultaram de seu contato com os *carriás*. Muitos desses iganeiros fixam-se definitivamente junto aos povoados do curso médio e inferior, onde passam a viver como qualquer outro caboclo, exceto que conservam mais aparentes traços da cultura ameríndia.

Nos dias de hoje, em toda a extensão do vale amazônico o caboclo cultiva pequenas roças pelo processo de derrubada e queimada de um trecho da mata, de preferência: situado em lugar alto, livre das enchentes. O solo não recebe qualquer tratamento além da limpeza periódica do mato rasteiro. Os instrumentos utilizados são o machado e facão para derrubar e roçar ou três anos, quando se torna improdutivo, e então abandonado, o que exige novas derrubadas. O principal produto cultivado é a mandioca, a variedade chamada comumente "brava", que se presta melhor para o fabrico da "farinha-d'água", o alimento básico. O pescado, e, em escala muito reduzida, a carne de caça ou de pequenas criações de animais domésticos suplementam a parca dieta. As habitações, exceto nos centros urbanos, são construídas de madeira e palha, obtidas de palmeiras como a paxiúba, o buriti e o caraná. Geralmente a habitação se eleva sobre estacas para ficar a salvo das inundações periódicas. A principal peça do mobiliário é a rede de dormir, tecida da fibra de algodão, e savanas, como no rio Branco ou na ilha de Marajó onde a pecuária está bastante desenvolvida, limita-se a uns poucos animais domésticos como galinhas e porcos, esses, mesmos, tratados mais como "xerimbabos" do que fontes de rendimento econô-

mico. (14) A canoa, ou "montaria", e para as distâncias maiores o "motor" ou a lancha comercial, constituem os únicos meios de transporte. As estradas são os rios, "paraná" e igarapés. Toda a atividade econômica revolve em torno da coleta de borracha, da castanha, do timbó, da piaçaba e outros produtos da mata. Nas áreas mais recuadas do centro urbano, as transações na base de moeda cedem lugar às trocas em espécie e dependem de um sistema peculiar de "aviamento", ou seja, fornecimento a crédito nos "barracos" de comerciantes.

Como já foi acentuado, a maior parte da população amazônica está distribuída ao longo dos rios e seus tributários, onde se constituem pequenas comunidades rurais. Essas comunidades se compõem de pequenos povoados, "sitios" ou *freguesias*, na denominação local, cuja economia se baseia na coleta de borracha, castanha ou pequena agricultura de consumo local. A cidade ou "centro" da comunidade rural é uma pequena sede administrativa ou comercial. As *freguesias* se constituem de um reduzido número de famílias espalhadas pela margem dos igarapés e pequenos tributários. Uma *freguesia* raramente soma além de 150 indivíduos. O barracão do seringueiro, ou do patrão da *freguesia*, arrendatário ou dono das terras, é o centro da *freguesia*. Localiza-se em geral em ponto acessível a barcos maiores e mantém ligações com a cidade mais próxima ou, em alguns casos, com as firmas "aviadoras" de Belém ou Manaus. O patrão jamais é um fazendeiro ou agricultor. Ele é um comerciante. Os "fregueses" dedicam-se à coleta de borracha ou a pequenas plantações de mandioca. No Baixo Amazonas especialmente na região das ilhas, é comum o freguês combinar a coleta de borracha, aí de qualidade superior, com uma pequena agricultura de várzea; arroz, milho e feijão são os principais produtos cultivados. O sistema de transação que predomina, quer para sermivados, quer para roceiros, é o do aviamento. Sob esse sistema, os "fregueses" efetuam suas trocas exclusivamente com um patrão, ao qual entregam a borracha ou produtos cultivados, em troca de necessidades, como o sal, querosene, roupas, pólvora, ferramentas, etc. O período de trocas é marcado pela "quinzena", prazo variável entre 15 e 20 dias, dependente da escala dos moto-

(14) A criação de galinhas e porcos é feita principalmente com o objetivo de constituir uma reserva para os dias festivos, dificilmente se encontram à venda. É comum também tratar esses animais como de "estimacão", na mesma categoria de xerimbabos como os cachorros, macacos e papagaios. Uma moça informante, residente em Itá, tinha o maior orgulho de um porco que a acompanhava por toda parte.

res de transporte. O dinheiro em moeda raramente é usado, e os "fregueses" via de regra estão em débito permanente.

Esse padrão demográfico de pequenos povoados localizados junto às vias de comunicação, de modo a permitir uma exploração mais efetiva dos recursos naturais, pouco evoluiu sobre o do passado tendo em vista que a técnica de exploração econômica do meio em pouco ou nada se modificou.

A necessidade de mobilidade e dispersão da população imposta por esse tipo de economia impede a formação das "grandes famílias" características de outras zonas rurais do Brasil. Contudo, existem mecanismos ou instituições que possibilitam e estimulam o intercâmbio social entre as pequenas famílias. Entre eles, as irmandades religiosas, o culto dos santos e o sistema de compadresco. Na Amazônia, como também ocorre em outras regiões, especialmente no Nordeste, além dos padrinhos de batismo, de crisma e de casamento, existem o "padrinho" e o "compadre de fogueira". (15) O sistema de compadresco adapta-se também às relações entre fregueses e patrões, escolhendo aqueles, padrinhos e compadres entre estes últimos, o que lhes garante certa segurança econômica e social. Entre os fregueses, isto é, a massa de caboclos, o compadresco estabelece relações de parentesco fictício, mas de solidariedade real entre gente não aparentada por laços consanguíneos. Os laços de parentesco assim criados traduzem a necessidade de cooperação.

O desenvolvimento desse tipo de sociedade pioneira, em que os núcleos de povoamento são distanciados e cuja base econômica reside mais na coleta do que na produção agrícola, surgiu muito cedo na história da região. A comunidade de Itá no seu processo de formação como nas suas características atuais é representativa desse desenvolvimento regional.

Adiantando-se à ocupação portuguesa do vale amazônico, corsários holandeses e ingleses estabeleceram, nas primeiras décadas,

(15) Durante os festejos juninos, duas pessoas ligadas por amizade, ou em que uma delas se distingue por seu prestígio, passam de mãos dadas, por três vezes as tradicionais fogueiras, repetindo juntos uma fórmula semelhante à que transcrevemos: "S. João disse, S. Pedro confirmou, que N. Sr. Jesus Cristo ordenou que nós seremos compadres nesta vida e na outra." Os laços assim estabelecidos são levados muito a sério e as pessoas passam a tratar-se daí por diante pelo termo "compadres". Afirma-se que esse parentesco confirmado durante três anos sucessivos é tão ou mais forte que relações de parentesco verdadeiro. Aos compadres e padrinhos de fogueira não é permitido casar, tal como na igreja católica, entre padrinhos e afilhados.

cadras do século XVII, feitorias e fortificações no Baixo Amazonas, que alcançaram até a foz do rio Xingu. Uma dessas fortalezas, construída em sítio de aldeia indígena, <sup>(16)</sup> foi assaltada e capturada pelos portugueses, tornando-se, por sua posição estratégica, ponto de grande importância para o controle e fiscalização da navegação fluvial. Um hospital e um convento foram aí construídos por missionários. Itá, a pequena vila que então se fundou, recebeu o privilégio de uma legislação especial e não demorou a ocupar lugar de preeminência na administração da província.

Porém, com o desbravamento de novas regiões e a fundação de povoados e aldeias ao longo do curso do Amazonas, Itá perdeu em importância, tornando-se apenas uma vila entre muitas outras. Pouco se conhece de sua história durante os séculos XVII e XVIII, exceto por breves referências que a identificam à fisionomia geral da região, e que acentuam sobretudo "decadência" ou "estagnação". O advento da exploração da borracha veio trazer, já no século XIX, novo alento. Entre 1870 e 1912 a cidade tornou-se centro de ativo comércio. A população estimada, no século XVIII, em 700 indivíduos, sobe a 900 em 1840, e a 2.000 nos últimos anos daquele período. <sup>(17)</sup> Fala-se em 20 *casas de comércio* que aí se fundaram para ilustrar o ascenso progressista. Um jornal, semanário, circulava. Casas de jogo estendiam sua fama além dos limites da cidade e do município. A vida social era intensa para os patrões e seringueiros abastados. A construção de uma suntuosa sede municipal, pretendida como das maiores e melhores do Baixo Amazonas, foi iniciada. Ficou, porém, nos alicerces pela derrocada prematura da principal fonte de riqueza, a borracha.

Passada essa época de fastígio, Itá entrou em nova fase de declínio. Restam hoje, apenas quatro casas comerciais, de

(16) A maioria das cidades amazônicas contemporâneas tem essa origem. Diz Bernardino de Sousa (1874, p. 69): "A parte inferior do rio é habitada por gente civilizada, encontrando-se nela as povoações de Soussel, Pombal, Marará (que substituiu a antiga povoação de Veitos), Porto de Mós, Vilarnho do Monte, Tapará, Carrazedo e Boa Vista. Todos esses povoados que vêm em crescente decadência devem suas origens a diferentes tribos, outrora missionadas pelos Jesuitas e padres Capuchos da Piedade."

(17) Itá era relativamente bem povoada durante os dois primeiros séculos de sua fundação. Compare-se por exemplo com as estimativas dadas por Bernardino de Sousa (1834-1885): Porto de Mós: 600 hab.; Tapará: 300 hab.; Boa Vista: menos de 300 hab.; Marará: 100 hab.; Pombal: 300 hab.; Soussel: 206 hab.

pequeno capital. O jornal deixou de aparecer. A agência telegráfica foi suprimida. As comunicações fluviais com Belém e outras cidades tornaram-se irregulares. A população minguou para cerca de 400 indivíduos. Os dois mil, que se registram para o período anterior, <sup>(18)</sup> eram constituídos sobretudo de elementos transitórios — trabalhadores contratados ou atraídos para o serviço da borracha. Daí por diante a história de Itá repete, ainda, a de muitas cidades amazônicas despojadas subitamente de sua base econômica. A vida local permanece estagnada, registrando-se pequenas oscilações que dependem de altos e baixos na cotação da hévea. Em períodos de melhor preço, os moradores abandonam a cidade para colher o látex nas ilhas. Naqueles de recessão voltam-se para a terra firme para uma agricultura de consumo local. Com a deflagração da Segunda Guerra Mundial a borracha passa novamente a produto cotado e durante alguns anos experimenta-se breve prosperidade em Itá. De então para cá observa-se um reajustamento à agricultura. A situação em 1948, época desse estudo, era má. A farinha de mandioca, alimento básico na dieta local, não era produzida em quantidade suficiente sendo necessário importá-la em parte de Belém. A borracha, apesar dos preços desmoralizados, continuava a única fonte de crédito e de renda.

Itá possui atualmente cerca de quatrocentos habitantes na cidade, e 1.600 em toda a comunidade. É a sede de um grande município. A cidade "já teve" luz elétrica, porém hoje a usina está fora de ação. <sup>(19)</sup> Um único carro de boi é empregado no transporte de cargas no perímetro urbano. Canoas a remo ou a vela constituem o meio de transporte para fora da cidade, exceto pela linha de navegação comercial que aí faz escala cada 15 ou

(18) O total atribuído de 2.000 indivíduos resultava de uma população flutuante, cujo número oscilava segundo a época de colheita da borracha, mais rندosa durante o verão. Bates' (1864, p. 310) relata sobre Ega, que cerca de um quarto de sua população estava permanentemente ausente em expedições de coleta. Bernardino de Sousa (1874, p. 70) referindo-se a Porto de Mós escreve: "A população da vila é durante o inverno de 600 almas pouco mais ou menos, mas durante o verão fica quase deserta em consequência da emigração para os seringais". Sobre um outro distrito anota (p. 71): "Durante o verão (de setembro a janeiro) a população do distrito multiplica-se subindo a quatro e cinco mil pessoas, por causa da população adventícia que se acumula nos seringais das ilhas da Freguesia." Durante nossa estadia em Itá observamos esse fluxo de população da cidade para os seringais e destes para aquela.

(19) A informação se refere a 1948. No ano seguinte a usina foi recondicionada.

vinte dias. Os habitantes consideram a cidade atrasada e realizam a situação com argumentos que variam desde a maldição do lugar por um padre, até a críticas de caráter político à administração.

A cidade está situada num barranco elevado que domina o rio e defronta-se com um grande número de ilhas. O velho forte, já arruinado, e a igreja marcam seu limite a este, distantes cerca de um km do trapiche a oeste. Três ruas correm paralelas à margem do rio. A "primeira", a mais importante, é aberta para o lado do rio; as casas são rebocadas de barro e têm as paredes caiadas de branco ou azul, com a cobertura de telhas portuguesas. Nesta rua estão localizadas as três principais casas de comércio, a sede da prefeitura municipal, único sobrado da cidade, e meia dúzia de bangalôs modernos, residência de funcionários mais graduados, a agência de correios e a escola primária. Antigamente o lado do rio era ocupado por residências e casas comerciais, hoje demolidas à exceção de três prédios para o fim da rua.

A "segunda" rua é mais modesta. Nela existe uma taberna, estabelecimento de segunda ordem para a venda quase exclusiva de cachaca e fumo, algumas casas de reboco e telha, outras de palha ou de madeira ou de ambos esses materiais. Somente uma família de tradição reside nesta rua, os demais moradores são pequenos funcionários da municipalidade, além de um padreiro que também corta seringa, um sapateiro e dois carpineiros.

*Barracas* de teto e paredes de palha formam a "terceira" rua, habitada por seringueiros e roceiros. Esta não tem como as duas outras carpina regular; a rua não passa de um trilho aberto pela passagem continuada sobre o mato rasteiro. As casas estão fora de alinhamento. Um igarapé corta pelo fundo dessas barracas, separando a cidade propriamente dita das roças que entram pela mata. Travessas desabitadas e mal cuidadas cortam as três ruas. (20) Das duas praças que o lugar possui apenas uma é

(20) Essas três ruas possuem nomes tradicionais: a partir da primeira, S. Antônio, S. Benedito e S. Sebastião. Esses nomes foram recentemente substituídos pelos de figuras nacionais, mas o povo persiste em denominá-las por "primeira", "segunda", "terceira", não temos informações sobre a história dessas ruas, mas até fins do século XIX as cidades amazônicas eram tradicionalmente divididas em "cidade" e "aldeia", a primeira, residência dos brancos e manelucos, a última, dos índios. Tradição que ainda se observa em algumas cidades, Altamira, por exemplo, onde se chamam de aldeia a parte da cidade habitada pelos seringueiros, e em que denominam barracas de palha. Uma boa descrição sobre a aparência antiga das cidades da margem do Amazonas, é dada por Herbert Smith (1879, p.

capinada, por ocasião das festas de S. Antônio e de S. Benedito ou na expectativa de visita do governador do Estado. Um campo de futebol está situado na extremidade oriental, para os fundos da igreja.

Dois carreiros, um no rumo leste, outro, oeste, ligam Itá a Igarapé, Bacá, Pucuruí, Aldeinha, Jacupi e outras freguesias ou povoados de menor importância. Todos eles podem ser alcançados por via fluvial, a qual é, aliás, a preferida. Os moradores mais próximos, como os de Aldeinha e Jacupi vêm à cidade quase que diariamente para buscar gêneros, conversar nas tabernas, ou arranjar um biscate. Aqueles das freguesias mais distantes somente visitam a cidade uma vez em cada quinze ou vinte dias, para fazer a *quinzena*, (21) para entregar farinha ou borracha ao patrão e receber outros gêneros em troca. A gente que habita esses povoados está integrada à vida de Itá; convidam-se para as mesmas festas, passam dias em casa de um compadre das vizinhanças, trabalham para os mesmos patrões e preferem enterrar seus mortos nos cemitérios da cidade. Para além de Joojó e Pucuruí, os dois pontos extremos da comunidade, os habitantes das freguesias ou sítios vizinhos ligam-se a outras comunidades, isto é, têm seus próprios centros de atração e comércio, constituindo novas unidades. O mesmo se verifica com os povoados fronteiros a Itá, situados na outra margem do rio Amazonas, os quais formam uma comunidade à parte. O rio tem aí cerca de cinco quilômetros de largura e a travessia é considerada perigosamente nulas, pois os patrões de ambas as margens transacionam diretamente com Belém. Os da margem oposta vão a Itá somente na época de pagamento de impostos à municipalidade. Roceiros e seringueiros de outras comunidades vão a Itá por ocasião das festas de S. Antônio ou S. Benedito, este último, santo protetor dos seringueiros. Os habitantes de Itá, por sua vez evitam as festas do "outro lado", que classificam de "farras brabas".

A população da comunidade divide-se, segundo os moradores de Itá, em três categorias: a *gente da cidade*, que engloba todos os moradores urbanos; os *roceiros*, pequenos agricultores

(18) que assim conclui: "Nearly every Amazon town is divided into *cidade* e *aldeia*, city and village; the former is the modern town; the latter the original Indian settlement from which it sprang."

(21) *Quinzena* é o espaço de tempo combinado entre patrões e fregueses para troca de produtos. Coincide geralmente com a chegada dos inóculos comerciais, e oscila entre quinze e trinta dias.

dos sítios vizinhos; os *caboclos da beira*, seringueiros e habitantes das ilhas. A *gente da cidade* considera-se a melhor, sobre os roceiros afirmam serem "pobres, mas gente trabalhadora". Os *caboclos da beira* são ridicularizados, deles se diz que de tão habituados ao chão mole e alagado da várzea, sofrem horrivelmente quando pisam a terra firme de Itá. Fala-se também de suas maneiras desajeitadas e são a figura central de muitas anedotas. Essas categorias, embora baseadas em ocupação e residência e traduzam uma divisão de classes dentro da comunidade, trazem também um certo sentido de discriminação racial. A *gente da cidade* tende a exagerar os característicos mongolóides do roceiro e especialmente do *caboclo*, a quem chamam às vezes de *tapuo* e dizem que "tem o cabelo espeta-cajú", numa referência ao cabelo liso e duro do ameríndio, que fica "espelado" quando cortado rente. Na realidade, porém, a maioria dos habitantes da cidade apresenta em seu tipo físico tantos traços do ancestral indígena quanto o roceiro ou o *caboclo*. Negros, dependendo de sua posição social e ocupação são ora classificados entre a gente da cidade, ora entre os *caboclos*.

Entre a *gente da cidade*, isto é, moradores de Itá, observa-se uma estratificação social, já sugerida pela descrição das três ruas. A "primeira" é residência dos principais comerciantes, o prefeito, funcionários federais, como o coletor, o agente de correios, e funcionários graduados da municipalidade. A "segunda" por empregados municipais de baixo salário e uns poucos especialistas — sapateiros, carpinteiros e padeiros. Quase todos dessa rua, além de sua ocupação profissional, plantam uma pequena roça para subsistência. Na "terceira" moram roceiros, seringueiros e pescadores. Residência em uma dessas ruas define de imediato a posição social e econômica do indivíduo. Contudo, praticamente, se podem reconhecer apenas duas classes, que na própria denominação local são — a *gente de primeira* ou *brancos*, constituída pelos moradores da primeira rua e uma "família tradicional" da segunda rua; a *gente de segunda*, os residentes das duas outras. O termo — *brancos*, usado comumente para designar a classe superior é significativo de distinções sociais na base de cor da pele e tipo físico. Entre os *brancos*, porém, encontram-se indivíduos com acentuados característicos negróides ou mongolóides. A cor da pele não constitui barreira à ascensão social. Negros ou *caboclos* bem-sucedidos no comércio ou na política são considerados *brancos* do ponto de vista social. "O dinheiro embranquece a pele" é o comentário local. Características físicas são

usadas, o mais das vezes, de modo impreciso, para acentuar posição social inferior. Assim um carregador de água, branco como poucos na comunidade, era classificado como *caboclo*, no sentido racial e social dessa designação.

A distância social entre as duas classes foi mais acentuada em tempos passados. Hoje com o empobrecimento geral da população e desaparecimento das famílias abastadas, a *gente de primeira* está reduzida a menos de uma dúzia de famílias, cujos chefes derivam seu *status* social do prestígio de cargos públicos. São incapazes, porém, de manter a segregação e exclusividade que se fazia sentir nos velhos tempos nas festas e reuniões. Antigamente "*gente de segunda* não entrava em festa de *branco*, hoje já tem muita mistura, mesmo porque já quase não existem *brancos*". Festas do pessoal de segunda eram consideradas "farras", evitadas pela elite. (22)

Hoje, a tendência dos moradores de Itá é considerar *brancos* e usar o termo no seu duplo sentido social e racial, para os visitantes mais importantes, reconhecendo de certo modo o nívelamento social produzido pelas mudanças de condições de vida. Do ponto de vista da sociedade de Belém, todos os habitantes de Itá são considerados "caboclos" em igualdade com os moradores suburbanos. Diferenças de classe se manifestam pelo tipo de residência, vestimenta e alimentação. São praticamente nulas no que se refere à educação, pois além de um médico, residente temporário, e um representante da Coletoria Federal, nenhum dos habitantes possui instrução superior ao curso primário.

Apesar da borracha amazônica ter perdido sua importância no mercado internacional, e sua produção atual ser insuficiente para o consumo nacional, sua coleta continua como principal meio de vida para os *caboclos* do Baixo Amazonas. A vida em Itá tem oscilado entre o provento da seringa e a prática de uma agricultura incipiente, capaz apenas de satisfazer em parte às necessidades locais. A condição inferior da agricultura é devida, sobretudo, a dois fatores, o terreno e a técnica de amanhã. Itá está situada em terra firme, solo que, embora livre das enchentes, é arenoso e pobre. Afloramentos de laterite dificultam o trabalho. Presta-se, contudo, ao cultivo da mandioca, principal alimento. As ilhas já oferecem melhores condições. Terrenos baixos e

(22) Na realidade apenas às mulheres era isso condenado, pois os homens da "gente de primeira" tinham especial predileção pelos "balles de segunda", onde tinham mais oportunidade para aventuras amorosas.

periodicamente adubados pelo aluvião depositado pelas enchentes prestam-se ao plantio do milho, arroz e feijão. Essas colheitas são, entretanto, desfavorecidas pela limitação da área cultivável devido ao alagamento dos terrenos (23) e aos hábitos alimentares do caboclo do Baixo Amazonas, que as relega à condição inferior, preferindo a mandioca. O segundo fator negativo refere-se à técnica usada, o sistema de roças de queimada, que consome as reservas florestais e muito contribui ao depauperamento progressivo do solo já pobre. A avaliação do consumo dessas reservas pode-se obter computando-se a área cultivada por uma família. Anualmente, durante os meses de junho a agosto o indivíduo derruba e queima (24) uma área de mata de cerca de quatro *tarefas* (tareta é um quadrado de 50m de lado). Terrenos de mata virgem são preferidos, embora em Itá e suas *freguesias* o longo tempo de ocupação obrigue ao uso mais freqüente de capoeiras, consideradas menos produtivas. Setembro e outubro são os meses da queimada, que não raro se estende para além da área derrubada. O plantio se faz logo após as primeiras chuvas, em novembro. A mandioca é o principal produto cultivado na terra firme. Prefere-se a variedade chamada "brava" ou "venenosa", porque rende mais no fabrico da farinha. Embora algumas variedades exijam apenas seis meses, comumente a mandioca requer um ano para maturação, o que equivale a dizer que o indivíduo precisa, além das quatro *tarefas* que derruba anualmente, outras quatro do ano anterior para garantir a subsistência.

(23) A propalada riqueza natural do solo amazônico é e continuará a ser uma lenda, enquanto os atuais métodos de cultivo forem usados. Sobre a natureza do terreno diz Preston James (1942, p. 543): "Nas planícies tropicais onde o solo está exposto durante todo o ano à percolação da água sob condições de temperatura elevada, os minerais solúveis são lavados, restando apenas aqueles relativamente insolúveis como compostos de ferro e alumínio na superfície. Também as partículas de solo mais fino são arrastadas, deixando uma superfície mais grosseira que a original. Junta-se a isso o fato que a matéria orgânica que se deposita no terreno é rapidamente destruída, de modo que muito pouco dela se mistura às terras minerais para formar o húmus, e se terá uma idéia da pobreza inerente a essas terras. Somente nas planícies alagadas pelo rio, onde camadas novas são acumuladas em cada enchente, os terrenos são férteis."

(24) Esse tipo de agricultura, extensamente praticado em todo o Brasil é condenado por todos os autores que se dedicam ao assunto. Não há o que possa contar esse ponto de vista. É preciso atentar, porém, que é o único praticável nas atuais condições de vida do habitante rural que não dispõe de maquinaria, transportes e instrução geral ou especializada na conservação do solo. Não decorre da decantada "herança do indígena", do "Vício-do-fogo", mas da situação geral de miséria do povo do interior.

cia. Além de satisfazer às necessidades da família, é necessário produzir um excesso comercial, geralmente produto de mais quatro *tarefas*, o que corresponde a uma área total de 36.000m<sup>2</sup> por família. Seringueiros, via de regra, cultivam áreas bastante menores. Roceiros, que tiram o sustento da produção agrícola, plantam roças maiores. Os únicos instrumentos usados nesse tipo de agricultura são o machado, o facão e a enxada. Esses métodos, o equipamento e as condições do solo, são fatores que limitam a produtividade e o nível de população.

Na terra firme pratica-se agricultura mais intensiva que nos terrenos de várzea das ilhas. O arroz é o produto mais cultivado nestas, e geralmente destina-se à exportação. A mandioca, mesmo entre os caboclos das ilhas, predomina na alimentação e os faz depender da roça de terra firme. Embora as condições favoráveis nas ilhas, o fato da existência de seringueiras sem abundância e de qualidade "mais fina" diverge para a indústria extrativa energias que de outro modo seriam empregadas na agricultura. A atividade roceira é mais característica da terra firme, por esta se prestar melhor ao plantio da mandioca, e pela pobreza em "seringa" de boa qualidade.

Joojó, no extremo ocidental da comunidade de Itá, é uma freguesia de roceiros de terra firme. O povoado fica para dentro do igarapé de mesmo nome, cerca de duas horas da margem do Amazonas, em canoa a remo. Igual distância medeia entre a boca do igarapé e a cidade de Itá. As terras são altas, e consideradas boas para roça, embora a maior parte da mata virgem tenha cedido lugar a capoeiras, produto das contínuas derrubadas. Joojó, como em geral os sítios de roceiros, quando as condições o permitem, tem sua população, cerca de 150 pessoas, concentrada em um único povoado. As moradias, 19 ao todo, são caracteristicamente do tipo *barraca*, estrutura de madeira e palha, elevada em estacas de meio metro sobre o solo. Paxiúba, palmeira muito comum na região, fornece boa parte do material de construção. Um tronco com degraus escavados dá acesso à casa que não possui mais de um recinto fechado, o "quarto de dormir". As *barracas* estão alinhadas em duas fileiras de casas, duas *ruas*, cuja cabeceira, defronte ao porto é marcada por uma capelinha, a única construção de madeira lavrada e de cobertura de telhas na localidade. Ao lado da capela está a *ruanda*, ranhão avarandado de soalho de tábuas para os bailes e festas. Mais ao fundo, uma pequena barraca serve de escola e residência da professora.

As roças que circundam Joojó são maiores que as habitualmente encontradas em Itá. Cultiva-se a mandioca para a produção e venda de farinha. Existem algumas estradas de borracha e coleta-se o timbó, mas essas atividades são secundárias à agricultura. As terras de Joojó pertencem a um comerciante de Itá. Seus habitantes não pagam qualquer arrendamento, mas são obrigados, por um contrato não escrito, a vender sua produção e se abastecer ou *aviar* com esse comerciante. O mesmo sistema prevalece nos seringais. Rociões aproveitam uma ou outra oportunidade para vender farinha aos caboclos das ilhas, ou a regatões, o que é considerado ilegal. Antigamente tal prática resultava em intervenção policial e expulsão da terra. Hoje o sistema está mais ou menos desorganizado e os patrões já não dispõem dos mesmos poderes discricionários de outrora. Assim mesmo, a situação do roceiro e do caboco é bastante precária, porque vivem em débito permanente pelos aviaamentos que recebem a preços escorchantes.

Na outra margem do Amazonas, fronteiro a Itá existe um *barracão* de seringalista. É uma grande estrutura de madeira com a cobertura de palha. Está construído sobre estacas, próximo à margem. Um trapiche que avança pelo rio uns vinte metros além do barranco serve para a atracação de embarcações de comércio. O barracão está dividido em três peças principais, a primeira, logo à entrada, é a *taberna*, um quarto com balcão e prateleiras onde estão empilhados gêneros de toda a sorte — farinha, peixe salgado, carne seca, sal, açúcar, querosene, anzóis, linhas de pesca, facões, remédios, louça barata, fazenda e muidas de amarrinho. Em lugar de destaque está uma lista com o nome de 25 *fregueses*, caboclos que trabalham no seringal. A segunda peça é o *salão*, equipado com uma banca para refeições, cadeiras e um fogão a um canto. Habitualmente, aí dormem as crianças e rapazes da casa, e visitantes ou fregueses que pernoitam. E no salão, todo assalhado de tábua, que se realizam os bailes da freguesia. No extremo do *salão* está o *quarto*, pequena divisão fechada, onde dormem, o patrão, esposa e filhos menores. Num puxado, encostado à *taberna*, estão as balanças, os ferros de marcar as *bolás* de borracha e o estoque já seco e pronto para embarque. As vinte e cinco famílias de fregueses habitam em barracas espalhadas ao longo do igarapé, cuja boca no Amazonas, despeja ao lado do barracão. As barracas ou *tupitis*, como também são chamadas, possuem estrutura semelhante à dos roceiros de Joojó. Apenas dispõem de uma peça extra, afastada

da casa, simples armação de duas águas, onde o *leite* é defumado (operação de coagular o látex). As habitações distam umas das outras entre 200 e quinhentos metros, algumas vezes mais. Cada barraca controla duas *estradas*, pique aberto na mata que dá acesso a 100 ou 120 seringueiras. A entrada e saída dessas estradas ficam sempre próximas à *barraca*. É comum os seringeiros plantarem uma pequena roça de arroz, feijão ou milho para seu próprio consumo ou venda no barracão. Cada *barraca* produz em média 30 quilos de borracha por *quinzena* (espáço de quinze a vinte dias) que são trocados no barracão por farinha e outras necessidades. As famílias de seringueiros não gozam da mesma estabilidade que as dos roceiros. A maioria trabalha apenas durante o *inverno*, isto é, na estação seca quando as estradas não estão alagadas pelas chuvas, e a seringa produz mais *leite*. Mesmo os fregueses permanentes têm que mudar de local porque uma *estrada* produz regularmente, apenas durante cinco anos, após os quais é preciso descansar, isto é, abandonar a estrada por uns dois anos para que as árvores possam se refazer da sangria continuada. Os seringueiros são obrigados a uma mobilidade maior. Os fregueses desse barracão têm uma vida social própria e se consideram membros de uma comunidade que reúne seringais vizinhos. Raramente vão a Itá, exceto aqueles que aí residem durante o inverno, ou durante a festa de S. Benedito, o santo padroeiro dos seringueiros.

O "caboco da beira" e o roceiro partilham do mesmo padrão cultural, salvo diferenças naquilo que os obriga a duas ocupações diferentes. Suas habitações são construídas pela mesma técnica e com os mesmos materiais. A principal peça do mobiliário é a rede de dormir, além de uma banca de comer e tamborettes. A cozinha é a mesma, fogão feito de um jirau. Louça não passa de dois pratos para o casal, colheres e duas ou três "xícrinhas" de café, guardadas especialmente para as visitas. Completa a mobília uma mala para guardar "a roupa de ver a Deus" e as posses mais preciosas da família. O indivíduo, homem ou mulher, não possui, em geral, mais que duas peças de vestiário. O homem, um calção e camisa, usados diariamente para o corte da seringa; ou um terno branco para as festas; a mulher é mais rica, vai acumulando no baú os vestidos de cada ano, mas habitualmente veste apenas o vestido de trabalho e uma camisa de pano grosseiro por baixo. A dieta básica se compõe de mandioca, farinha e peixe, fresco ou salgado conforme a fortuna do dia, batata-doce, feijão ou arroz, excepcionalmente, completam a refeição, além do habitual cafezinho. Carne é mais difícil, uma

vez ou outra de caça, e cada quinze ou vinte dias, ou mais, de boi abatido na cidade. O único meio de transporte é a canoa de remo. Instrumentos usados para a extração de borracha são as *facas*, de tipo especial para cortar as seringueiras e tigelas de folha; na agricultura facões, machados e enxadas. Nas "freguesias" de borracha, como nos sítios de roceiros, existem indivíduos especializados como fazedores de canoas, carpinas, benzedores ou *paçês*, que, porém, tiram seu sustento da roça ou da coleta de borracha. Fazem biscoites, mas seu modo de vida é essencialmente o de um seringueiro ou agricultor. Como o roceiro, todo seringueiro conhece o mínimo de técnicas essenciais à vida local: construção de casa, roçado, pesca e corte de seringa. A maioria dos roceiros já trabalhou no corte da borracha e qual quer caboclo sabe derrubar uma roça. Muitos caboclos trabalham na borracha durante o verão, utilizando as folgas para fazer roça na terra firme ou na várzea. Existe, porém, um grande número que prefere viver nas cidades, onde constitui verdadeiros bairros. Na época apropriada vão ao patrão e contratam trabalho num determinado seringal. Mesmo quando trabalham permanentemente para um patrão, mudam com frequência de "situação" (estradas). Por isso mesmo, a família do caboclo seringueiro limita-se usualmente ao homem, sua companheira ou esposa e filhos menores. Os filhos jovens, se homens, são distribuídos para outros seringais; se mulheres, arranjiam casamentos ou uniões que as levam para fora da família. Exceto pelo compadresco, existe entre os seringueiros menos solidariedade e extensão de parentescos que entre os roceiros. A distância das barracas, que por necessidade têm que ser afastadas umas das outras, resulta em menos contato social e em menos vida em comum entre os seringueiros do que entre os roceiros. Entre os primeiros as festas de santo são menos frequentes e dependem mais dos "donos de santo", indivíduos que possuem uma imagem do santo de sua devoção.

Desse aspecto, o contraste entre a roça e o seringal é marcante. Nas freguesias de roceiros, a capela e a *ramada* constituem o centro da vida social. O povoado dos roceiros possui geralmente um santo padroeiro e, pelo menos, uma irmandade que se ocupa do culto. A direção da irmandade empresta-lhe uma estrutura social própria. As famílias são maiores e mais estáveis. Casamentos entre gente das freguesias vizinhas, ou da própria, resultam em laços de parentescos que ligam as diversas freguesias e famílias. O compadresco é desenvolvido até ao ponto de definir graus de idade, quase todas as pessoas da mes-

ma geração são compadres, os da geração imediata, afilhados. O trabalho cooperativo nas roças, através dos puxirões, em que um roceiro convida as famílias vizinhas para ajudá-lo, é um outro traço que induz maior solidariedade. A freguesia de roceiros é mais permanente e estável que a dos "caboclos da beira".

A gente da cidade tem especial orgulho de sua condição urbana. Uma das principais razões é ser a cidade sede do município, o que permite reunir funcionários públicos, livres de trabalho braçal. Por outro lado, a maior concentração de povo dá margem ao aparecimento e manutenção de especialistas. A cidade é dirigida por uma organização que obedece a padrões superiores àqueles regionais. Associações seculares têm maior poder que as religiosas. A posição do indivíduo depende mais de seu lugar na hierarquia municipal, de seu prestígio político, de posses e local de residência do que da sua extensão de parentesco, função na irmandade religiosa e labor, como acontece nas freguesias. Os *brancos*, gente da cidade, são procurados pela gente mais pobre para apadrinhar seus filhos. Sua proteção é sempre pedida para a realização de festas das freguesias. Existe, porém, um denominador comum, que reúne roceiros, caboclos e gente da cidade, é a vida religiosa. Dependendo de sua posição e residência, podem habitar freguesias ou cidades, barracas ou casas de telha, explorar ou serem explorados, mas todos acreditam nos mesmos santos e nas mesmas visagens do rio ou da mata.

*O processo de formação e mudança  
da religião do caboclo*

O processo de formação da cultura regional amazônica pode ser analisado segundo períodos históricos. Esses períodos não representam soluções de continuidade do processo geral, mas etapas de um fenômeno progressivo. As datas que se podem utilizar, funcionam como marcos; mais ou menos arbitrários e não se aplicam uniformemente em toda a extensão do vale. São significativas especialmente para aquelas regiões ribeirinhas do Amazonas e do curso inferior dos seus principais afluentes, desbravadas pelos primeiros colonos e ocupadas continuamente até o presente. Os períodos, por outro lado, não se caracterizam por um desenvolvimento gradual de ritmo uniforme. Ao contrário, intercalam-se aqueles de mudança e desenvolvimento lento, com outros de rápida transformação.

Nas primeiras décadas do século XVII, com apoio no Forte do Presépio fundado sobre o delta, os portugueses expandiram-se rapidamente pelo curso do Amazonas. Passados mais ou menos trinta anos o rio-mar havia sido explorado e a posse da coroa estendia-se até a região do Solimões onde hoje conviviam Peru, Equador e Brasil. A abundância de produtos naturais, em particular de especiarias, as chamadas "drogas do sertão" entre elas a salsaparrilha, o cravo, o cacau, a banilha, de grande procura no mercado europeu,<sup>(85)</sup> além de madeiras de construção e de produtos animais, levou ao estabelecimento de inúmeras feitorias, segundo a já velha experiência mercantil portuguesa. Ser-viam ao mesmo tempo de fortalezas que firmavam a conquista opondo-se às incursões dos corsários europeus e aos ataques do índio. Missões seguiram e muitas vezes se adiantaram às próprias feitorias com o objetivo de catequese e aldeamento do gentio, e seu controle espiritual e secular. A amalgamação do

(85) Prado Júnior, 1945, p. 208.

índio na sociedade colonial não se procedeu sem traumas. A escravidão, em massa, foi praticada sob os mais variados dis-farces, devido aos regulamentos que a proibiam. Daí os *descimentos*, os *resgates*, as *guerras justas*. O índio era a mão-de-obra cujo monopólio e controle foi objeto de acesa disputa entre missionários e colonos. A liberdade garantida ao indígena por decretos reais<sup>(86)</sup> desaparecia diante das imposições de trabalho compulsório.<sup>(87)</sup> Os aldeamentos, independentes ou construídos ao lado das feitorias, eram verdadeiros entrepostos e reservas do braço indígena para o trabalho nas expedições que se internavam na mata em busca das "drogas". Nas aldeias, como nas vilas que surgiram, o indígena era habitrado aos modos de vida europeus sob a pressão de severa disciplina.<sup>(88)</sup> As línguas nativas foram obliteradas e substituídas pela *língua geral*, forma modificada do tupi-guarani, introduzida e difundida pelos missionários e colonos, que a utilizavam em larga escala, a tal ponto que as autoridades intervieram para restabelecer o português como língua oficial.<sup>(89)</sup> O testemunho de Bates, que viajou pelo Amazonas já na segunda metade do século XIX, é bastante sugestivo das razões que esta linguagem lançou e da extensão do seu uso: "Todos os Tapuios semicivilizados das aldeias, e de fato os habitantes dos lugares retirados falam geralmente a Língua geral..."<sup>(90)</sup> O tupi é falado com pouca corrupção ao longo das margens do Amazonas numa extensão de 2.500 milhas.<sup>(91)</sup> E ainda hoje no rio Negro, o "geral" é a língua que predomina, seja sobre o português, seja sobre outros dialetos indígenas como o tucano e o macu.

Os fatos mais característicos desse período são: a desintegração das sociedades indígenas, a assimilação do nativo à sociedade colonial, a mudança da economia primária do aborigine, de uma produção para consumo interno para outra de ex-

(86) Ferreira Reis, 1942, pp. 25-27.

(87) Prado Júnior, 1945, p. 211.

(88) Entre os meios de persuasão que utilizavam os missionários para impor a fé e os costumes, o apóite era usado. Cf. Daniel, 1841, v. III, p. 48.

(89) Ferreira Reis, 1942, p. 38: "A língua portuguesa era hostilizada, pelos falares indígenas, que o genito não abandonava e o colóquio também já utilizava. Por editais e bandos enérgicos, Mendonça Furtado impôs a adoção de idioma europeu, que todavia só muito lentamente foi ocupando o lugar dos linguajarais nativos."

(90) Bates, 1864, p. 46. (Trad. do A.)

(91) Idem, p. 317.

portação para um mercado estrangeiro. Como os índios e malucos eram os únicos produtores, seu controle significava o controle da produção econômica do vale. Missionários, principalmente os jesuítas, obtiveram privilégios reais que lhes davam poder secular, político e religioso sobre os índios. Os colonos estavam igualmente interessados em dispor do braço indígena, único meio de exploração em larga escala da floresta. Encontravam, porém, o obstáculo do jesuíta que dominava nas aldeias e que também utilizava os índios em benefício próprio. A luta teve seu desfecho em 1759 com a expulsão dos jesuítas e a redução dos poderes das outras ordens missionárias. Esse fato inaugura um segundo período.

Na Amazônia, a expulsão dos jesuítas não afetou tão drasticamente a transformação de índios aldeados em caboclos como sucedeu em outras regiões do Brasil. Nestas, desorganizando-se as missões, os índios aldeados perdendo a liderança religiosa e secular do sacerdote, e seu papel na economia local já de muito sobrepujado pelo do escravo africano, voltaram em massa à vida tribal. Assim ocorreu na região do rio Pindaré, Estado do Maranhão, onde os índios teneteata, "descidos" para as aldeias missionárias no baixo curso do rio, com a expulsão dos jesuítas, abandonaram as reduções para ir habitar as matas das cabeceiras, onde reorganizaram a vida de suas aldeias, segundo os próprios padrões tribais, que mantêm até o presente. (92)

No Amazonas foi melhor sucedida a política de Pombal em incorporar as aldeias à colônia. Aquelas mais prósperas receberam o *status* legal de vilas ou de povoados. (93) Cada vila tinha sua câmara municipal, cujos representantes eram escolhidos entre os índios. Os povoadores estavam sob a tutela de um diretor, geralmente um colono ou um soldado. Fizeram-se também esforços para elevar o nível de civilização do índio, criando-se para isso um regimento especial baseado nos antigos regimentos das missões. (94) Essas vilas transformaram-se nas cidades da Amazônia de hoje. Entre as principais vilas citam-se as de Macapá, Oeiras, Melgaço, Portal Arraiolos, Espoende, Almeirim, Monte Alegre, Alter do Chão, Boim, Pinhel, Santarém, Vila Franca e Obidos, e aquelas criadas posteriormente, Acará, Chaves, Faro, Cimra, Ourém, Porto de Mós, São Caetano de Oativelas e

(92) Wagley e Galvão, 1949.

(93) Ferreira Reis, 1942, p. 37.

(94) Idem, pp. 37-38.

Soure. (95) Entre os fatores que favorecem a assimilação do índio e sua transformação no caboclo, podem destacar-se dois: o grande contingente de população nativa e o fato de ter o índio mantido na Amazônia sua importância na economia local desse tempo. Em outras regiões as populações indígenas, de menor número, foram dizimadas pelas guerras e doenças. Os remanescentes, despojados de sua função econômica pela introdução do escravo negro, ganharam o sertão.

Esse período foi definitivo para a integração do índio na sociedade mestiçada que se formava. O casamento entre portugueses e índios foi estimulado pelas autoridades, que concediam terras, forneciam instrumentos de lavoura e davam acesso a funções políticas a portugueses que se uniam legalmente às índias. (96) Embora numericamente superior ao colono, a cultura deste último dominou e se manteve através da imigração de gente da metrópole, especialmente açorianos. (97) Padrões culturais de origem lusa ou americana fundiram-se na cultura do mameluco, orientando-se, porém, pelos valores europeus. Os meios de produção permaneceram os mesmos do período anterior, praticava-se a coleta de produtos naturais e uma incipiente agricultura destinada principalmente ao consumo local. Registravam-se, porém, tentativas de melhoria da produção de alimentos e de cultivo de espécies nativas, como o cacau. Os índios e seus descendentes de uniões mistas são ainda a massa trabalhadora. Ao fim desse período já se havia desenvolvido um espírito regional capaz de fornecer a base para um movimento revolucionário de fundo nativista que foi a Cabanagem de 1834 a 1840.

A derrota dos cabanos pode ser tomada como marco inicial de novo período. Excetuam-se aquelas regiões mais isoladas, como a do Alto Solimões e rio Negro onde a mudança se fez sentir mais lentamente. A cidade de Ega, por exemplo, na foz do Tefé, tinha ao tempo da visita de Bates uma população de 1.200 pessoas. A metade desse número, constituída por mamelucos, Quarenta ou cinquenta portugueses brancos, um número menor de negros e mulatos, e o restante de índios. Uma quarta parte da população total achava-se permanentemente ausente da cidade,

(95) Idem, p. 38.

(96) Idem, pp. 39-40.

(97) Ramos, 1947, p. 104: "Desde a fundação de Presépio, cuidou-se da remessa de casais açorianos. Em 1620 e 1621, citam-se duas partidas de mais de duzentos açorianos que se repartiam pelas duas capitães do Estado do Maranhão. Em 1667 chegaram mais 700 pessoas e em 1676 outras 234, que foram diretamente transportadas para Belém." (107)

ocupada em explorações para a busca de drogas ou de produtos naturais.<sup>(98)</sup> Os índios ocupavam uma "aldeia" junto à cidade propriamente dita. A população indígena era ocasionalmente aumentada pela prática do resgate de cativos apreendidos pelas tribos das vizinhanças, sobretudo crianças.<sup>(99)</sup> Sobre estas últimas Bates anota: "É notável a rapidez com que selvagens de várias nações, cada uma delas falando línguas inteiramente diferentes, aprendem à sua chegada, a Ega, o tupi, que é o idioma comum."<sup>(100)</sup> A participação dos índios nos assuntos públicos de Ega era muito ativa. Essas observações feitas em 1850 ilustram o processo de mestiçagem já em fase adiantada, haja vista a predominância da população mameluca.

Os anos que seguem o movimento populoso da Cabaragem são de decadência e estagnação econômica. Muitos dos produtos, até então explorados, perderam seu valor comercial, ao mesmo tempo que a política da nação, agora independente, orientava-se sobretudo para o desenvolvimento das áreas do litoral, onde dominava o cultivo da cana-de-açúcar. Acentuou-se por algum tempo a marginalidade e isolamento da Amazônia que, ao tempo do domínio português, era compensada até certo ponto por suas relações diretas com a metrópole. Contudo, um outro produto da floresta gradualmente começou a absorver toda a atividade econômica, a borracha. O processo de coagulação e aproveitamento do látex, invenção do indígena, foi a princípio utilizado quase que exclusivamente para fins domésticos como a impermeabilização de tecidos e numa indústria incipiente de calçados. A descoberta do processo de sua vulcanização abriu imensas perspectivas para utilização na indústria. 1870 é o ano que a borracha ganha definitivamente a primazia nas exportações da Amazônia e finalmente do próprio Brasil, tornando-se um produtor-rei. O fastígio da borracha se prolonga até 1912, quando cai diante da concorrência das plantações feitas pelos ingleses no Oriente. Esse espaço de tempo é marcado pelas intensas mudanças que sofre a cultura regional. Massas de imigrantes, principalmente nortadinos refugiados das secas, penetram e se estabelecem na área, fazendo sentir o peso de sua própria cultura regional. E essa influência somente não foi mais forte pela natureza da empreitada e do ambiente geográfico amazônico. A distribuição irregular e esporádica das seringueiras impediu a concentração de grandes

massas em aglomerados urbanos. Mantve-se o padrão tradicional de pequenas freguesias, seu número, porém, muito aumentou. Diminuíram sensivelmente o isolamento e a dificuldade de comunicações, ao mesmo tempo que dos centros urbanos irradiavam-se influências culturais de figurino europeu.

O período termina abruptamente com a crise da borracha que estoura em 1912. Novamente estagnação e decadência. As freguesias se despoavam. Os meios de comunicação, o sistema de crédito, as atividades comerciais se desorganizam. Nos povoados há o retorno à pequena agricultura de consumo local. Embora a prego vil, a coleta de borracha ainda representa o único meio de aquisição de artigos importados. Ocasionalmente uma alta mantém a indústria latente.

Uma mudança social que se desenvolve no período áureo da borracha firma-se, porém, e empresta nova fisionomia às cidades e povoados. Os meios de produção não se alteraram basicamente, pois a atividade coletora foi ainda mais acentuada com a procura da borracha. A intensificação de atividades econômicas com um sistema original de crédito veio fornecer a base em que se desenvolveu um novo sistema de classes sociais. Despa-receram as distinções entre índios e brancos, na realidade distinções culturais e étnicas, porém que se refletiam na organização social, por estar situado o índio e seus descendentes imediatos no pé da escala. A hierarquia colonial e pós-colonial foi substituída por uma outra. Existiam agora os *caboclos*, coletores de borracha, recrutados entre índios, mamelucos, nordestinos e portugueses, e os *patões* ou financiadores, da mesma origem. A cidade e a "aldeia", tradicional divisão das povoações amazônicas, identificando na "cidade" o elemento branco ou mesclado, porém de cultura e situação social "branca"; na "aldeia", o índio *domesticado* desapareceu, cedendo lugar a um único grupo local segmentado em "gente de primeira" (comerciantes, funcionários de categoria, "famílias de tradição"), e "gente de segunda" (caboclos, roceiros ou seringueiros). Em algumas cidades de hoje ainda é comum as pessoas se referirem ao setor ocupado pelos seringueiros, que aí habitam durante a estação chuvosa, como a *aldeia*. A inferência, porém, é a da ocupação profissional e não de identificação a uma etnia. Reflete a condição econômica de assalariado.

Finalmente, em 1940, as nações democráticas empenhadas na guerra contra o nazismo voltaram suas atenções para a reserva de borracha natural da Amazônia. Novo surto, nova intensifica-

(98) Bates, 1864, pp. 310-311.  
(99) Idem, pp. 312 e 314.  
(100) Idem, p. 316.

ção de atividades comerciais. Numa tentativa de melhor planejamento organizaram-se programas de saúde e de desenvolvimento da agricultura. A Amazônia recebeu novo contingente humano. Os resultados não foram plenamente alcançados, pois o término das hostilidades e a recuperação das reservas orientais, marcaram também o ponto de interrupção de boa parte desses programas. O que restou, se continuado e ampliado, modificará forçosamente a cultura regional. Um exemplo, a introdução e divulgação de teorias científicas sobre doenças, assistência médica gratuita, resultado da ação do Serviço de Saúde Pública, tendem a substituir no conceito popular crenças e práticas tradicionais. Modificações na estrutura econômica, que permitam um aumento de população, ou a sua concentração em centros urbanos, resultarão em transformações da cultura do habitante rural. Ao analisar as diferenças entre uma instituição religiosa como a *Virmandade*, quando situada na freguesia ou no centro urbano, ficou evidente a influência do fator população na forma de sua estrutura. Modificado este, a irmandade assume nova organização, como de resto as demais instituições.

Esse rápido esboço do desenvolvimento histórico do Vale do Amazonas é sugestivo das forças atuantes no processo de formação da cultura do caboclo contemporâneo. A etapa inicial foi de aculturação seletiva da sociedade mista de colonos portugueses e índios, condicionada pela configuração e pelos padrões peculiares a essas duas culturas que entraram em contato, e à situação de dominância da primeira. O índio não teve um papel simplesmente passivo de continuar em suas sociedades nativas ou de adotar traços da cultura lusa para somar aos seus já tradicionais. O aborígene foi destribilizado e forçado a aceitar os padrões e instituições européias, dada sua situação de inferioridade como escravo, ou sob as contingências de uma população dominada. Sua contribuição à cultura da sociedade que então se formava foi importante por se referir sobretudo aos meios de controle do ambiente físico, como seja a agricultura, alimentos, meios de transporte, material e construção da habitação e uma infinidade de técnicas, que significavam os métodos essenciais para adaptação a um ambiente geográfico peculiar — a floresta tropical — desconhecido do colono português. Crenças e práticas religiosas também permearam a cultura original em formação, em particular aquelas que funcionavam como controles adicionais ou diziam respeito ao ambiente local. A língua, ou melhor, uma língua entre muitas, o tupi-guarani, foi outra contribuição do índio. Embora a importância e a amplitude da contribuição

americana, a cultura e sociedade que emergiram foram orientadas em direção aos padrões ibéricos. As técnicas, processos de agricultura como as próprias plantas cultivadas, foram adotadas pelos portugueses mas recondiçionadas de um sistema de consumo local para um de produção para venda de mercado comercial. As crenças religiosas sobreviveram, porém fora do seu contexto original. Foram incluídas e absorvidas em um sistema mais amplo e complexo, ou a ele subordinadas, o catolicismo ibérico. A superestrutura católica não foi fundamentalmente modificada, apenas enriquecida.

As crenças religiosas que têm origem nas culturas indígenas do vale e são hoje parte do patrimônio caboclo, modificaram-se sob a influência do cristianismo e do folclore europeu. Sob nova forma difundiram-se e integraram-se na cultura regional. Constituem parte tão essencial da vida religiosa, quanto as crenças católicas e respondem a necessidades emocionais condicionadas pelo ambiente e pelo grupamento social.

Sobrenaturais como os curupiras, o boto, os anhangás, podem ser identificados a suas fontes originais, o que tem aliás constituído a preocupação de estudiosos desde um Barbosa Rodrigues ou um Veríssimo de Matos, até os contemporâneos. É ponto pacífico que, em sua maioria, derivam de uma cultura bastante difundida no vale, a tupi-guarani. A difusão da "língua geral", utilizada na catequese, nas relações de comércio, e de um modo geral para a comunicação entre nativos e colonos terá sido um dos fatores decisivos na propagação dessas crenças e no seu possível recondiçionamento a uma forma de expressão tupi-guarani. Outras influências extranasivas se fizeram sentir, de fonte africana, ibérica, ou formas já abstrahidas que modificaram estas que se supõem tupis. É difícil, por exemplo, verificar até onde a crença no boto é de origem tupi e até onde foi modificada por elementos europeus. O mesmo se pode dizer de matintaperera identificado por Barbosa Rodrigues e Veríssimo com o curupira, ou o saci do Sul, mas que em Itá é um *becho visagento* da cidade enquanto o curupira o é da mata, duas personalidades distintas e é este o ponto importante porque define função. Além disso, matintaperera assumiu características que lembram mais o lobisomem europeu. O mesmo se pode dizer dos personagens, alvos, loiros, encantados que são os *companheiros do fundo*. A mesma influência sente-se na descrição de muitos outros sobrenaturais. A própria pajelança demonstra modificações com a adição de rezas, o ato de benzer, e em alguns

casos do uso de santos como espíritos familiares dos pajés das cidades.

O processo de mudança desse fundo indígena na religião do caboclo não pode ser reconstruído em detalhe, mas é possível inferir-se algo de uma comparação entre a situação de Itá e a de outras regiões onde nos dias de hoje ocorre fenômeno semelhante. Assim, por exemplo, o confronto das crenças e instituições do caboclo da Amazônia com aquelas dos índios teneteareas, do Estado do Maranhão. (101)

Os teneteareas habitam o Estado do Maranhão, ao longo do rio Pindaré, a este do delta amazônico. Oferecem interesse especial porque se encontram em uma fase de transição de índios tribais em caboclos, processo semelhante àquele de muitos grupos indígenas da Amazônia. Esses índios apresentam, por outro lado, grande semelhança em sua cultura com a dos tupinambás do litoral e de um número de outros grupos tupis que habitam o Amazonas. Do ponto de vista da religião, os seguintes padrões podem ser apontados como básicos: (102)

- a) crença em heróis culturais, algumas vezes chamados "avós", que transformaram o universo no que ele é hoje. São, porém, criaturas demasiadamente remotas que já não possuem controle sobre o que criaram ou transformaram. Não recebem culto;
- b) crenças em seres sobrenaturais da mais variada descrição, assim *Marangyua*, espécie de demônio da floresta (corresponde ao curupira dos tupinambás e de outros grupos tupis); *Yocan*, dono da água (*Yara* ou *uira* dos tupinambás); os espíritos dos mortos e muitas outras criaturas. Acredita-se que estes seres sejam os donos ou habitam um setor do ambiente natural;
- c) todos os animais possuem um espírito que se supõe maligno aos homens;
- d) ritos de passagem, celebrando o nascimento, a puberdade e a morte, e ritos propiciatórios para a agricultura, a caça e a pesca;
- e) pajés (*payé* ou *paré*) intermediários entre o homem e os sobrenaturais.

Estes são usados como espíritos familiares que ajudam ao pajé nas curas ou lhe dão poder para as práticas de feitiçaria. Na cura é essencial o uso do tabaco, das massagens, e da extração,

(101) Veja-se Wagley & Galvão, 1949, caps. V, VI e VII.

(102) Sobre os tupinambás ver Métraux, 1928, pp. 7-31, 57-94; Ste-ward, 1948, v. III, p. 895, v. V, pp. 706-708.

através de sucção pela boca, de objetos malignos. O maracá é um instrumento exclusivo dos pajés.

- f) predominam as práticas dirigidas a objetivos que favorecem o indivíduo, a cura por exemplo;
- g) ausência de ritual complexo envolvendo o culto em templos ou santuários e a existência de uma classe de sacerdotes.

Embora as semelhanças entre esses aspectos básicos da religião tenetearea e a dos tupinambás e outros grupos tupis do século XVI, existem diferenças que se explicam em termos de variação tribal e da modificação das crenças religiosas dos teneteareas como resultado de contato com luso-brasileiros durante cerca de 300 anos. As diferenças e modificações que se podem atribuir ao contato interessam mais de perto à presente análise. Os teneteareas não são católicos; eles mantêm até o presente sua religião tribal. Contudo, influências cristãs são aparentes e se aceituaram à medida que esses índios se transformam em caboclos brasileiros. Entre seus heróis culturais, Tupá, um sobrenatural secundário em antigos tempos, pertilha atualmente da maioria dos feitos da criação promovidos por Maira, o herói principal. A razão aparente reside no fato que Tupá foi tomado e traduzido pelos missionários como o símbolo do Deus cristão. Jurupari, um demônio da floresta, segundo os teneteareas, é identificado ao Diabo, e suposto ter criado as coisas más. (103) Alguns seres são descritos à semelhança de lobisomens, assim Pé de Garrafa, Cupé Lobo, prováveis acréscimos recentes à religião tenetearea. (104) Em algumas aldeias desses índios, a sexta-feira santa é considerada um dia aziago para a caça. Cerimônias como as festas do mel ou do milho foram abandonadas naquelas aldeias mais expostas ao contato com brasileiros. (105) A razão desse fato não deriva da influência cristã, mas da pressão de contingências econômicas que já não permitem o mesmo tempo de lazer e de certo modo desorganizaram os agrupamentos sociais.

O ponto focal da religião tenetearea é a pajelanga. (106) A persistência desse traço tem sua explicação, talvez no fato de ser esta um traço cultural dos brasileiros vizinhos dos teneteareas.

(103) Wagley & Galvão, 1949, pp. 174-175.

(104) Wagley & Galvão, 1949, p. 106.

(105) Idem, p. 175.

(106) Idem, p. 173.

Os brasileiros têm pajés que dançam e cantam ao ritmo de maracás para chamar os espíritos familiares, entre eles mãe-d'água (*Yvum dos tenetearas*) e alguns santos como S. Pedro e S. Antônio. Acredita-se que um objeto maligno introduzido no corpo da vítima é a causa da doença. Defumação, massagens e sucção constituem os métodos de cura pelos pajés. Os pajés brasileiros, algumas vezes, freqüentam as aldeias tenetearas para aprender com os especialistas destas os processos de cura.<sup>(107)</sup> A pajelanga, porém, perde terreno à medida que se desce o rio Pindaré em direção a S. Luís onde predominam práticas de origem afro-brasileira. Contudo, mesmo na capital do Estado as pajelangas têm muitas características daquelas dos vizinhos brasileiros dos tenetearas.<sup>(108)</sup> A orientação da religião teneteara para o xamanismo, o abandono das cerimônias tradicionais, o empréstimo de idéias cristãs, e a aceitação e difusão da pajelanga entre os brasileiros levarão provavelmente a uma situação mais ou menos semelhante àquela da Amazônia durante os séculos XVII e XVIII. O ritual católico, sem dúvida, será aceito com mudanças mínimas pelo índio teneteara em substituição ao seu. Por outro lado, a pajelanga tende a persistir porque já é parte integrante, embora com algumas características modificadas, da cultura regional do caboclo maranhense.

Há, porém, uma diferença entre o processo de formação da cultura do caboclo amazônico e do abrambrileiramento do índio teneteara. Este passa gradualmente de sua cultura tribal à cultura brasileira, a sociedade nativa, porém, ainda persiste à parte da sociedade rural brasileira. Todo o processo de aculturação e de mudança cultural tem centro na sociedade e cultura aborígenes. É a transformação de um povo com tradição tupi-guarani em participante de uma outra tradição onde já existem elementos comuns.

Na Amazônia em geral, o processo se iniciou com a destruição da configuração cultural e social do aborígene. As diferentes culturas tribais foram niveladas dentro da nova organização da aldeia missionária ou da vila colonial. Muito da cultura indígena persistiu, mas sob um arranjo diferente e em que a base não era mais a tribo, porém a sociedade colonial portu-

(107) Wagley, 1948, p. 11.

(108) Eduardo, 1948, p. 102.

guesa. Nas povoações mistas a orientação dirigia-se para valores e padrões europeus. Houve assim, em contraste com a situação dos tenetearas, uma etapa intermediária, ou seja, o nivelamento de diferentes tradições tribais na aldeia missionária e o que se poderia chamar, à falta de outro termo, a *tipinização* dessas tradições pela difusão da "língua geral"; daí a uma segunda etapa de assimilação à cultura regional tal como se desenvolveu até o presente.

Do ponto de vista da religião, as etapas de mudanças refletem o processo geral. Crenças indígenas mantiveram-se em muitas instâncias, porém, não como uma religião à parte, mas integradas ao catolicismo e sem atingir essencialmente sua ideologia. Este sofreu mudanças, sem dúvida, mas devido a outros fatores. Seu conteúdo original, acentuando o culto dos santos, não se modificou devido às influências das religiões ameríndias. Esse caráter do catolicismo ibérico mantém-se de resto no Brasil e em outras repúblicas sul-americanas onde as sociedades indígenas, pela complexidade de sua cultura ou número de sua população, influenciariam mais fortemente que em nosso país a configuração social. O caboclo da Amazônia não classifica nenhuma dessas crenças não-cristãs, como *tupynias* ou *indígenas*, aceita-as como parte de sua religião católica. As mudanças de estrutura decorrem principalmente do processo de mudança de uma sociedade rural contemporânea. Empréstimos ou adições de elementos de uma e outra cultura são fatores secundários nessas mudanças.

Nas sociedades indígenas da Amazônia, o catolicismo, e em particular o culto dos santos, foram introduzidos desde os primeiros tempos da conquista lusa. Sem um corpo de ritual complexo que pudesse competir com o que lhe era imposto pelo missionário e colono, e mais ainda, deslocado de sua aldeia nativa e de sua sociedade tribal, o aborígene adaptou-se e assimilou o ritual cristão, acrescentando-lhe apenas alguns elementos acessórios, sem modificá-lo em sua essência.

O padre João Daniel, em seu *Thezouro*,<sup>(109)</sup> descreve, entre outras coisas a religião dos índios "domesticados" ou mansos. Nota que, embora a prática de ritos pagãos, eles eram católicos, religião que "profissão pelo Baptismo nas aldeias, povoações, e Missões, em que com grande zelo dos seus Missionários são ins-

(109) Daniel, 1858, v. 2.

truidos e praticados...” (110) Referindo-se às festas salienta que “Os dias porém mais solenes nos Índios mansos, em que mais desbanção são nas quatro festas mais principais do ano, que são: Natal, Pascoa da Resurreição, Pascoa do Espírito Sancto, e dia do Orago da sua igreja, porque nestes dias o juiz e mais mordomos se enpenhão até mais não poder”. (111) Sua descrição dessas festas lembra as que ainda hoje se realizam nas modestas freguesias e povoados a julgar por esta citação. “E posto que o dia do Orago seja o proprio, comtudo tambem nas ditas pascoas hade arder a Missão em festas, danças, bailes e beberromias, não só por commemoração, mas por muitos dias e oitavas, sub poena de o juiz ser censurado e notejado, dos mais; porém já com a communicação dos brancos fazem mais vistosas estas festas, e mais regulares, especialmente se tem algum que os dirija.” (112)

Um século depois, outro viajante, Bates, descreve impressões semelhantes sobre uma cidade do Alto Amazonas, Ega, a que já nos referimos. Nessa povoação, relativamente isolada, índios e brancos participavam igualmente da vida social e econômica. Nas práticas religiosas, observa o especial fervor com que eram guardados os dias santos, salientando a mistura de diversas indígenas com cerimônias introduzidas pelos portugueses. (113) A festa da padroeira de Ega, S. Teresa, celebrava-se como a maioria das outras durante dez dias. (114) Após a novena havia um baile em casa do organizador da festa. Bates destaca os festivais juninos, em honra a S. João, pelo brilho e animação das danças e mascarados. (115) Chama atenção para o fato de existirem diferenças nas festas realizadas no interior e aquelas a que assistiu em Belém, a cidade mais importante da província. Na zona rural havia uma relação mais estreita entre o culto dos santos propriamente dito e a festividade que incluía, além do baile, um repasto público. Também a *folia*, grupo de músicos que percorrem a freguesia em busca de esmolas para o santo, era mais comum no interior. (116)

- (110) Idem, p. 485.
- (111) Idem, p. 360.
- (112) Idem, p. 360.
- (113) Bates, 1864, p. 289.
- (114) Idem, p. 284.
- (115) Idem, p. 284.
- (116) Idem, p. 53.

120

Alguns anos mais tarde Herbert Smith, descrevendo uma aldeia de “índios” (\*) habitada por cerca de 25 famílias, próxima da cidade de Monte Alegre, observa que costumes tradicionais e aqueles introduzidos pelos missionários eram mantidos com grande zelo. Nessa aldeia celebrava-se anualmente a festa do santo padroeiro. Duas ou três semanas antes do dia do santo, iluminava-se a capela e o povo reunia-se todas as noites para uma ladainha. (117) Esses são exemplos que demonstram ter o catolicismo se firmado como religião oficial, mesmo naquelas vilas de população mista ou predominantemente indígena.

Cruz, na sua compilação de crônicas de Belém do século passado, refere-se aos festejos tradicionais com que se celebravam os santos na cidade ou em suas vizinhanças. Nestas S. Tomé era considerado o padroeiro da população pobre. Todos os anos eram eleitos *juizes* para a festa e uma *folia* recolhia as esmolas. Junho era mês de muitas festas, de que se destacava a de S. João, Fogueiras, a dança do boi-bumbá, e mais tarde os cordões de pássaros davam a nota característica desses festivais. Era durante os festejos de junho que amigos passavam a fogueira para estabelecer relações de compadresco. Uma das festas mais importantes era a do Divino, que se iniciava com a elevação de um grande mastro votivo na praça da Sé. Segundo Arthur Viana, citando por Cruz, a festa do Divino foi introduzida em 1848, ganhando daí por diante grande prestígio sobre as já tradicionais. (118) O uso de mastros votivos foi, segundo esse autor, introduzido com a festa do Divino, generalizando-se mais

(\*) Convém reparar que “índios” ou “aldeias de índios” são denominações muito usadas pelos viajantes estrangeiros que percorreram a Amazônia, durante o século passado. Na realidade não se referem a índios tribais ou a aldeias segregadas. As descrições sugerem uma população nativa já integrada à cultura regional. Smith, por exemplo, assim descreve uma festa nessa “aldeia”: “A grande festa se realiza na noite de sábado. Durante o dia grupos chegam de todas as direções trazendo na cabeça sua roupa de *ver à Deus*.” (p. 393.) “No domingo pela manhã há um intervalo, durante o qual é servido farto almoço. Uma *rês* foi abatida para a ocasião.” (p. 394.) “Com a música de um violino e uma pequena guitarra de cordas metálicas, dançam valsas e quadrilhas rísticas de modo até gracioso.” Um outro viajante, Edwards (1847, pp. 159-160), relata a novidade de uma “dança indígena”. Refere-se a uma festa realizada em sala iluminada por lamparinas de óleo, com bancos ao longo das paredes, freqüentada por convidados vestidos de branco. A dança assemelha-se a um fandango. A música se constitui de tambores e uma guitarra. Contrastem-se essas descrições de “índios” — com as nossas dos moradores das freguesias.

- (117) Smith, 1879, p. 393.
- (118) Cruz, 1945, p. 171 e segs.

121

tarde para as outras festas de santo. Cruz transcreve um documento que se refere a esses mastros, no qual o diretor de trabalhos públicos reclama ao presidente da província contra o "abuso que tem lugar nessa cidade". O que aborrecia ao diretor eram os buracos deixados abertos e seu medo de que os mastros atrasassem raios como já sucedera uma vez. Uma das características da festa do Divino era ser patrocinada por um *protetor* do santo, enquanto as outras festas o eram pela igreja. (119)

Essas descrições do catolicismo amazônico mostram que a despeito de mudanças em muitos aspectos da cultura regional, a forma de religião introduzida por missionários e colonos e que se distingue pela acentuação do culto dos santos, permanece essencialmente a mesma. Essa distinção não é exclusiva da Amazônia, mas comum a todo Brasil e a muitas regiões da América Espanhola e do sul da Europa. (120) Como já foi anotado, a relativa ausência de um cerimonial complexo ou de ritual elaborado entre as sociedades indígenas, ademais niveladas pelo processo de assimilação nas missões, facilitou a adoção e integração do cerimonial católico, cuja forma e conteúdo pouco se modificaram. As transformações mais significativas, quando se compara a religião nos tempos coloniais com a do moderno habitante, advêm da mudança de uma sociedade colonial em uma sociedade rural contemporânea. Essa mudança teve lugar no tempo e no espaço, os fatores que a compeliram são de natureza histórica e ecológica. Nas atuais freguesias, o ritmo geral de mudança é lento e resulta principalmente do isolamento e do reduzido grupo de habitantes que as compõem. A limitação do grupo social está diretamente ligada às possibilidades do ambiente físico em função das técnicas usadas em sua exploração. Essas condições favorecem a conservação de traços arcaicos da cultura e são mesmo tempo maior integração de seus vários aspectos. Para usar os termos de Redfield, e confirmando suas observações, a *desorganização* da cultura, e em particular a crescente *secularização* de suas instituições religiosas são menos sentidas nas áreas rurais, onde o isolamento é maior. (121) As freguesias de Itá são unidades bastante homogêneas, onde as festas de santo e outros traços característicos da religião se acham bem integrados entre si e com o restante da cultura. Nas festas de santo, por exemplo, o levantamento do mastro, as ladainhas e novenas, o

(119) Cruz, 1945, p. 173.

(120) Gillin, 1949, p. 208.

(121) Redfield, 1941, pp. 132-155, *passim*.

repasto, o baile, patrocinados pelos juizes nomeados pela irmandade, são partes essenciais de um todo único — o culto dos santos. E o grupo local, através de seus representantes — os *juizes*, *mordomos* e *diretores*, que patrocinam e leva a efeito a realização de todo o processo, desde as orações até detalhes, como a seleção da música do baile. As festas de santo são mais que uma simples comemoração, constituem promessas coletivas cuja realização deve obedecer à norma tradicionalmente consagrada. Caso contrário será um ato de desrespeito ao santo.

Na cidade, como se depreende da descrição das festas de S. Benedito e S. Antônio, a dissociação de elementos é flagrante. As orações e atos religiosos são realizados na igreja, a orientação geral da festa depende do conselho do sacerdote visitante. Conceitos de profano e de sagrado se impõem ao participante ao classificar os diferentes aspectos da festa. Distinguem-se assim, como atos religiosos, as ladainhas realizadas na igreja, em contraposição ao divertimento profano oferecido pelos bailes. Alguns sacerdotes se opõem vigorosamente à realização destes últimos. Mesmo permitidos ou organizados à revelia da autoridade eclesiástica, têm lugar em residências particulares onde se cobram ingressos dos participantes. (122) Na festa de S. Benedito, em que ainda se conserva o baile público na *ramada do santo*, a frequência é recrutada entre a *gente da segunda*. A direção do *samba* cabe aos foliões ou "escravos" desse santo. Os "brancos" podem freqüentar e dançar o *samba* na ramada, mas em geral preferem divertir-se em locais exclusivos dessa classe. Os bailes de "primeira" ou de "segunda" são inteiramente profanos.

Também se observam modificações no funcionamento e organização das irmandades religiosas. No Brasil, em geral, estas instituições floresceram como "ordens terceiras", órgãos auxiliares e diretamente dependentes da igreja. Em tempos coloniais, como atualmente, as irmandades constituíram organizações extremamente poderosas nos centros urbanos. Em algumas regiões existem irmandades exclusivas de classe e de cor. Assim havia aquelas onde somente se admitiam mulatos ou negros. (123) Kidder, assim as descreve: "Compõem-se geralmente, de leigos, e denominam-se 'Ordens Terceiras', como por exemplo a Ordem Terceira do Carmo, da Boa Morte... Uma jóia razoável e uma

(122) Um exemplo é o do barracão da Vila Nova, sede da irmandade de N. S.ª das Dores, que é alugado pelos diretores a empreitadas de bailes durante as festas de S. Antônio e S. Benedito. Cobram-se cinco cruzeiros pela entrada.

(123) Smith, T. L., 1946, pp. 700-701.

subscrição anual são exigidas de todos os membros, cada qual ficando com o direito de ser auxiliado pelo fundo geral em caso de doença e pobreza, assim como para os funerais em caso de morte... Em resumo, logo depois do Estado, são os mais eficientes auxiliares que sustentam os estabelecimentos religiosos do país".<sup>(124)</sup> Esse caráter das irmandades consenou-se até o presente. Algumas transformaram-se em associações de tal modo poderosas que, recentemente, desafiarão e se opuseram à tutela eclesiástica na administração de seus bens. Esse tipo de instituição foi sem dúvida comum na Amazônia, mesmo naquelas regiões mais isoladas, como se depreende do testemunho de Rodrigues Ferreira que transcreve os estatutos de uma irmandade organizada no rio Negro no século XVIII.

As duas maiores irmandades de Itá, localizadas na zona urbana, têm cemitérios exclusivos para seus associados, e a maioria daquelas das freguesias tem uma cláusula em seus estatutos que provê uma missa de sétimo dia por alma dos irmãos falecidos. Mas, se originalmente introduzidas na zona rural com o caráter de ordens terceiras, tiveram que se adaptar às condições locais e possivelmente jamais funcionaram como órgãos diretamente auxiliares da igreja ou como associações beneficentes. Grandes e poderosas irmandades do tipo descrito por Kidder ou das que ainda se encontram em nossas cidades, não podem desenvolver-se nas freguesias onde é baixo o nível econômico e a população é extremamente reduzida. Nos povoados, cujos habitantes raramente atingem a número superior a 150, além da grande mobilidade dos moradores, função de sua atividade coletiva, atrofiaram-se as funções beneficentes ao mesmo tempo que as ligações com os centros eclesiásticos tornaram-se extremamente frouxas. Faltava aos associados segurança econômica e estabilidade profissional capaz de permitir o desenvolvimento de um fundo social. Isoladas do controle eclesiástico direto que se fazia sentir quase que exclusivamente sobre os centros urbanos ou semi-urbanos, transformaram-se em instituições locais que assumiram a direção dos cultos religiosos e lhes deram feição própria. Nas freguesias, as irmandades, instituições basicamente globetivos religiosos, adquiriram uma função social extremamente importante, deram ao grupo local uma estrutura formal. Constituem o "governo" do povoado, a posição dos associados segundo sua função na irmandade reflete seu prestígio na vida social do grupo.

(124) Kidder, 1941, v. 1, p. 122.

124

As mudanças que se observam na organização das festas, no culto dos santos, e nas irmandades não são devidas principalmente ao que se poderia classificar frouxamente de aculturação dos centros urbanos, isto é, à difusão de novos padrões e atitudes desenvolvidas nas cidades. As transformações resultam de fatores peculiares à estrutura social urbana e à das freguesias rurais. A perda e substituição de elementos resultantes de influências citadinas são comparativamente poucas. O isolamento das freguesias tem contribuído, por outro lado, para uma conservação mais acentuada de elementos arcaicos. Mas o isolamento, em si mesmo, não é uma causa, é antes consequência desses fatores que se poderiam classificar de históricos e geográficos. Como já foi visto, instituições religiosas como as econômicas e as sociais dependem na sua estrutura e função do número de indivíduos que compõem a comunidade e de sua distribuição espacial. Essas características são determinadas pelo ambiente geográfico, as técnicas utilizadas em sua exploração e os meios de subsistência que disso resultam e permitem a ocupação e distribuição espacial de determinado número de indivíduos. O contraste que mais se evidencia foi descrito comparando-se as freguesias especializadas em roças, em que os caboclos tendem a agrupar-se num povoado, e aquelas dos seringais onde as condições da indústria obrigam a considerável dispersão.

Na cidade, as irmandades são organizadas muito frouxamente. Falta-lhes diretorias estáveis ou efêmeras e não reúnem a maioria do grupo local. Sua fisionomia regional mantém-se sobretudo pelo esforço ou atuação da *gente de segunda*, como no caso dos foliões de S. Benedito. Refletem de modo evidente a estruturação social em que se distinguem duas classes, S. Antônio é o santo dos *brancos*, S. Benedito, da *gente de segunda*. Existe ainda o fato daquele primeiro santo ser de cor branca, o que lhe garante, em face do preconceito racial que se manifesta em Itá, ascendência sobre S. Benedito que é preto. Além dessas duas irmandades existem associações seculares, tais como os partidos políticos, a instituição municipal e dois clubes de futebol, que as sobrepujam como organismos ativos na vida social.

As irmandades das freguesias são melhor organizadas no sentido de constituir grupos de maior coesão e estabilidade. Os *diretores* ou *empregados* têm função de destaque. Praticamente todos os moradores da localidade pertencem à irmandade do

125

lugar. Não existem graduações entre as irmandades que significam diferenças de classe social. Distingue-se o prestígio e *status* do indivíduo segundo a função que ocupa na hierarquia da instituição. Não existem santos "brancos" ou "negros", ou melhor, sua definição como tal. Em uma população predominantemente cabocla, isto é, mista, a distinção de cor é mais atenuada, e possivelmente não se reflete sobre as instituições locais. Além de tudo, na falta de outras associações, as irmandades são, nas freguesias, a única e exclusiva forma de organização de seus habitantes.

## CAPÍTULO 7

### *Mudanças na vida religiosa*

O ambiente geográfico, as técnicas de sua exploração pelo homem, o forte contingente ameríndio, cultural e biológico, em prestaram a Amazônia uma feição muito característica. Dificuldades de comunicações com as demais regiões do país têm dada de os tempos coloniais imprimido certa condição de marginalidade a essa grande área. O caboclo, produto de mestiçagem luso-índia, predomina e é mais peculiar à Amazônia que a outras regiões do Brasil, onde outros elementos povoadores, africanos e europeus de origem não portuguesa, embora também se misturando ao índio e ao português, deixaram mais vivos os traços de sua influência, fosse no tipo físico, fosse na formação da cultura regional.

A dominância do caboclo tem levado a estereótipos que caricaturam o moderno habitante da Amazônia como índio, ou atribuem à cultura regional uma qualidade de "indígena". Não obstante o caboclo revelar em sua pele amorenada, nos cabelos pretos e lisos, nos olhos rasgados, no seu tipo baixo e troncuado, uma ascendência indígena próxima, ele não se considera índio e tampouco seus hábitos podem ser identificados aos do aborigine. O caboclo não tem orgulho ou vergonha do ancestral que habitava as malocas, simplesmente ignora ou não se preocupa com esse fato. Somente entre as chamadas elites de alguns centros urbanos maiores, a exemplo, Manaus, há uma tendência para valorizar o ancestral e as tradições tapuias.

Os índios tribais que ainda hoje existem na Amazônia estão localizados no alto dos rios, em áreas distantes e de acesso difícil. Em sua maioria, não participam, senão esporadicamente da vida social local ou nacional, e vivem sob a tutela de uma instituição federal, o Serviço de Proteção aos Índios. A cultura dessas sociedades tribais dificilmente influenciará, no sentido de contribuir com elementos novos, o modo de vida do caboclo, principalmente porque seus traços culturais mais passíveis de

adaptação, já de há muito foram assimilados pelo mestiço luso-indio, que os tomou de culturas indígenas hoje extintas. Entretanto, em certas regiões, assim a do rio Negro, onde ainda se concentram muitas tribos, a presença do índio, e a sua gradual passagem para a sociedade cabocla, contribui para avivar as tradições indígenas na cultura do brasileiro e assim acentuar a fisionomia regional. A região do rio Negro oferece aliás uma das melhores ilustrações do processo de integração de duas culturas em uma tradição regional. Desde meado do século XVII os portugueses se estabeleceram em suas margens, fazendo recuar a população indígena mais rebelde e trazendo para as vilas e missões o elemento mais dócil. O "descimento" de índios era o processo de conseguir braços para o trabalho. A "língua geral" foi introduzida como língua franca, e domina, até o presente, entre os caboclos. Os índios dos rios Içana, Uaupés, e afluentes, são ainda hoje atraídos pelos comerciantes, que periodicamente visitam as aldeias, e retornam com grupos de dez até trinta índios para o trabalho nos seringaais ou para o corte de piçaba. Parte desses índios consegue voltar a suas aldeias, os restantes, presos aos "patrões" por dívidas, permanecem nos sítios destes ou se reúnem em pequenos povoados, onde se misturam gentes de várias tribos, e em que a subsistência depende dos mesmos métodos que o do caboclo e onde não é mais possível manter a organização tribal. A própria língua nativa cede à "língua geral" e ao português. São comuns os casamentos com caboclos. Esse processo de assimilação tende a acentuar-se com a melhoria de meios de comunicação. Há vinte anos atrás eram necessários cerca de dois meses para alcançar o "alto" em batelões a remo. Hoje, motores modernos fazem em uma semana o mesmo percurso. Referimo-nos a tribos que de há muito mantêm contatos pacíficos, pois o mesmo processo não se verifica para aquelas mais arredias que hostilizam o caboclo e por ele são hostilizadas. Dificilmente serão assimiladas.

Embora o forte contingente ameríndio na cultura regional, as comunidades caboclas da Amazônia não se distinguem das de outras regiões do Brasil, da mesma forma que tais culturas desertas como "Recent Indian", para Guatemala e México, ou aimarás e quéchuas na região andino. A dualidade e contraste entre *ladinos* ou crioulos de cultura, francamente europeizada, e índios ou *mestizos* de tradição hispano-índia, característicos de outras áreas do Novo Mundo, não se apresentam aqui. Nessas áreas, embora, essas categorias também exprimam condições econômicas diversas, o *ladino* como elite, o índio como *hacendado*,

o elemento diferenciador por excelência entre as comunidades, como entre estas e os centros urbanos mais desenvolvidos, reside na diversidade e fixação de um sem-número de culturas aborígenes, e no seu grau de amalgamação com a cultura europeia.

Na Amazônia, onde não se desenvolveram civilizações como a Azteca, a Maia ou a Inca, o grosso da população indígena foi absorvido pela sociedade colonial portuguesa, o índio foi "descido" como escravo ou como trabalhador nas expedições em busca de "drogas do sertão" ou para as vilas e missões. O contato permanente entre índios e portugueses deu margem a ampla mestiçagem, e os traços da cultura indígena fundiram-se aos da portuguesa, na sociedade mameluca que emergiu. Assim, as diferenças que se observam entre as comunidades amazônicas e entre estas e as de outras regiões do Brasil, não derivam propriamente de diferenças culturais que pudessem ser atribuídas à segregação de sociedades que se distinguissem como "índias" ou "brancas". Resultam de variantes quanto à localização dessas comunidades em relação aos centros urbanos, ao tipo de exploração dos recursos de cada área, e da estrutura econômica que divide a sociedade regional em classes sociais. Embora a influência indígena sobre a população mista de europeus e índios, a cultura da sociedade que então se constituiu, foi desde o início orientada por padrões ibéricos, adaptados às circunstâncias do ambiente geográfico e condicionados em sua integração pelos fatores históricos que marcaram o desenvolvimento dessa extensa área.

As características do ambiente amazônico não eram favoráveis ao desenvolvimento de agricultura em larga escala, como cultura da cana-de-açúcar no Nordeste. Porém, a abundância de produtos naturais, as chamadas "drogas do sertão", que gozavam de grande aceitação no comércio europeu, orientou a incipiente economia local para a coleta de produtos como o cacau, cravo, salsaparilla e outros produtos semelhantes. Esse tipo de economia, como já foi apontado, influenciou consideravelmente a formação e constituição da população da Amazônia, o seu padrão de distribuição demográfica, e a cultura regional. O índio, como escravo ou trabalhador, foi retirado de suas aldeias tribais e transplantado para as vilas, fundadas sobre padrões portugueses. A integração do indígena na sociedade colonial processou-se mais pela adição de uma camada social inferior de escravos e trabalhadores do que pela inclusão de uma minoria étnica subjugada. Escravos africanos, cuja influência cultural e

racial é tão marcante nas regiões de plantação, na Amazônia foram importados em número extremamente pequeno. Não eram apenas onerosos para uma área de pequeno desenvolvimento agrícola, como de fato o índio, os substituiu com vantagem no tipo de exploração econômica que aí predominava. A cultura regional amazônica não demonstra por isso influência africana tão marcante como em outras áreas brasileiras.

O ambiente geográfico, contudo, por si só não foi o fator que moldou a cultura cabocla. Esse ambiente permanece como uma constante de condições físicas, as quais as populações aborígenes se tinham adaptado, desenvolvendo uma tecnologia e uma organização social próprias, que antecederam a dominação lusitana. Os portugueses, no seu esforço de se ambientar a esse meio, utilizaram-se em muitos setores das técnicas adaptativas desenvolvidas pelo índio. Ao mesmo tempo, trouxeram um equipamento tecnológico próprio, um sistema de governo e de estrutura social, e uma nova configuração de valores sociais, religiosos e outros que impuseram ao gentio. O ambiente geográfico precisa ser encarado não como uma constante, mas como uma variável, cujas limitações dependem do nível tecnológico e dos objetivos sociais da comunidade que nele se fixa.

A formação da cultura cabocla da Amazônia foi um processo contínuo, que teve seu ponto de partida com a chegada dos europeus no século XVII. Nesse contínuo histórico, distinguem-se períodos marcados por desenvolvimentos cruciais. E cada uma dessas etapas teve seu efeito distinto no presente. Conquanto a continuidade do processo histórico não permita uma demarcação exata entre um período e outro, as características peculiares a cada um desses estágios de desenvolvimento podem ser definidas em termos de datas que os englobam. Esses estágios ou períodos indicam os fatores diferenciais que, no tempo, contribuíram para formar a cultura cabocla contemporânea e o sistema religioso, um aspecto dessa cultura.

O primeiro período, o da expansão portuguesa, mais ou menos entre 1620 e 1759, é marcado pelo estabelecimento das missões; a introdução do catolicismo entre os povos nativos; a tentativa de supressão da religião indígena; a difusão do tupi-guarani como língua geral; e a substituição de numerosos padrões culturais indígenas por outros europeus, o que se fez sob a vigilância e orientação de missionários jesuítas e de colonos. A catequese, os *descimentos*, *resgates* e *guerras justas* abalararam as sociedades nativas e favoreceram o processo de deculturação do indígena, isto é, a perda de elementos aborígenes,

e o de aculturação, ou seja, a aquisição de elementos europeus. Os colonos, por seu lado, adotaram as técnicas de agricultura do índio, passaram a se utilizar de mandioca e outros alimentos dessa origem, e a explorar os produtos naturais do "sertão", que os índios já conheciam e utilizavam. Uma parte desse processo de amalgamação de culturas foi a mudança fundamental que as sociedades indígenas sofreram sob a dominação dos europeus — a economia de subsistência desenvolvida pelas sociedades tribais foi modificada para uma economia de produção para um mercado externo. Juntamente com o impacto da catequese religiosa e o da "domesticação" pelo colono, essa mudança na economia abalou profundamente a estrutura social aborígine. A religião do índio, um sistema bem integrado, ao tempo do contato com os portugueses, sofreu da mesma forma a influência dessas forças desagregadoras.

Durante o período seguinte, 1759 a 1840, as aldeias missionárias e as feitorias foram as bases que permitiram o desenvolvimento de vilas e cidades, ao mesmo tempo que o índio "domesticado" se integrava mais profundamente à sociedade mame-luca. Foi durante esse período que o catolicismo impôs-se definitivamente como a religião do tupio, ou caboclo. O período termina com a Cabanagem, movimento nativista desencadeado em Belém, mas que foi sobretudo uma revolução da massa rural, e que demonstra o grau de consciência regional já atingido por essa população.

Entre 1840 e 1912, situa-se o terceiro período, marcado, principalmente pelo desenvolvimento da indústria da borracha. A importância crescente desse produto e o seu comércio foram decisivos para romper o isolamento em que se encontrava a região. Imigrantes, em sua maioria dos estados do Nordeste, entraram em grande número na Amazônia. Sob a influência conjugada do comércio florescente e do influxo de imigrantes, sofreu a cultura do habitante rural novas modificações. A exploração econômica do vale, ainda baseada na coleta de um produto natural, a borracha, condicionou o desenvolvimento das atuais *freguesias*, sítios e povoados.

A partir de 1912, quando se registra a derrocada da borracha no comércio internacional, até 1940, abre-se um período de decadência e estagnação. Volta a Amazônia a seu isolamento anterior, e são muito poucas as influências de fora que alcançam as comunidades rurais.

Em 1940, com o advento da Segunda Guerra Mundial, repete-se em escala reduzida nova corrida para a coleta de bor-

raça. O Governo Federal passa a se interessar pelo desenvolvimento da Amazônia e inaugura-se um período de progresso tecnológico e de planejamento científico para mudança das condições de vida do caboclo. Programas, como os elaborados pelo Serviço Especial de Saúde, pelo Instituto Agrônômico do Norte, e outras instituições federais ou estaduais atualmente reunidos no plano mais amplo da *Valorização Econômica da Amazônia*, foram postos em prática. Tais programas, embora a improvisação e a solução de continuidade que se faz sentir em alguns setores, têm, pelo menos em potencial, capacidade de afetar e modificar a cultura regional do caboclo. A introdução e divulgação de explicações científicas sobre as doenças, a facilidade de acesso aos médicos e a medicamentação dos Postos de Saúde, a extirpação de endemias, terão influências sobre práticas populares como a pajelanga, que objetiva a cura de doenças. A integração de práticas religiosas e de medicina típica da cultura do caboclo, tende a se alterar. E, da mesma forma outros aspectos da vida religiosa, como aqueles ligados diretamente ao ambiente. Melhorando as comunicações com os grandes centros urbanos, a igreja católica, sem dúvida, estenderá sua influência e fará todo o esforço para suplantá-la forma popular de religião.

Essas etapas históricas se verificaram nas comunidades situadas ao longo do rio Amazonas e seus afluentes principais. Nas áreas mais isoladas, como no alto curso dos rios Tapajós, Xingu, Negro e outros, somente agora está-se fazendo sentir o impacto de alguns desses fatores que mencionamos na descrição dos diferentes períodos. Os índios tribais que habitam essas paragens mais distantes ainda não participam plenamente da economia regional. Trabalham ocasionalmente na coleta de borracha ou de castanha, mas as sociedades tribais ainda se mantêm intactas. Ainda assim, com o avanço de seringueiros e castanheiros, e em alguns casos se antecipando a estes, seguem missionários com o ideal de cristianização desses grupos.

Em contraste com essas áreas remotas, a introdução de novas idéias e de novas forças sociais e econômicas está bastante adiantada nos centros das vizinhanças imediatas de Belém, Manaus e outras cidades principais. Não se pode assim aplicar de maneira uniforme o mesmo critério de divisão em período que adotamos, para todas as comunidades do vale amazônico. Tampouco, poderemos concluir que, para as áreas isoladas, se repetirão as mesmas etapas de desenvolvimento, observadas nossa generalização. Novas condições, o impacto do industria-

lismo e de novas correntes sociais, modificarão o processo, qualquer forma, porém, a análise dos diferentes fatores, que caracterizaram o desenvolvimento dos períodos, tais como os descrevemos numa tentativa de generalização ampla, e o seu confronto, com os que agora são introduzidos e postos em operação, permitem uma compreensão mais exata de direção do fenômeno de mudança cultural que ocorreu e ocorre na população cabocla da Amazônia.

A religião, como uma parte integral da cultura, sofreu no seu desenvolvimento a influência das mesmas forças que atuaram sobre a cultura em geral, durante cada um dos períodos mencionados. A religião do caboclo de Itá tem que ser vista dessa forma. Durante o primeiro período, o da expansão portuguesa, o catolicismo foi introduzido na área. Os índios, escravizados ou sob a severa disciplina dos missionários, foram proibidos de praticar sua religião tribal. Os padres, contudo, admitiram modificações no ritual católico de modo a torná-lo mais compreensível aos índios. Inovações como danças portuguesas, e sobretudo *autos* populares adaptados e incluído, ao lado dos santos, personagens da mitologia e folclore indígena, eram representados nas missões. O culto dos santos, os festivais e as irmandades religiosas foram amplamente difundidos pelos padres. As crenças nativas, que persistiram entre os índios catequizados ou "domesticados" foram de certo modo padronizadas pela difusão de uma "língua geral", o tupi-guarani.

Durante o período seguinte, que se poderia denominar de colonial, o controle secular e religioso dos missionários foi quebrado, e o poder da igreja consideravelmente reduzido. Em muitos casos isso significou para um número de comunidades a ausência de uma direção organizada e centralizada. Foi provavelmente durante esse período que as irmandades tomaram a liderança da vida religiosa nas comunidades rurais mais isoladas e tornaram-se uma força integrativa e de coesão social. Muitas crenças aborígenes deixaram de ser exclusivamente do índio, adotadas que foram pelo mameluco. Nas áreas de controle mais efetivo pelos colonos portugueses, os índios desapareceram como etnia ou grupo cultural. E também cessou de existir a dualidade de religiões, a do índio catequizado ou "domesticado" e a do português. Surgiu uma forma local de catolicismo, a que estavam integradas ou fundidas algumas crenças ameríndias.

Durante o período de exploração comercial intensiva da borracha, o rápido aumento de população levou a modificações

na estrutura de instituições como as irmandades religiosas, e ao mesmo tempo a maior facilidade e freqüência de comunicações abriram caminho para influências mais acentuadas dos centros urbanos sobre o meio rural. A antiga forma de catolicismo, que se desenvolvera e estabilizara no período anterior, foi modificada pela influência de cultos afro-brasileiros, do protestantismo e das várias formas de espiritismo. Porém, a própria natureza da indústria da borracha não deu margem à formação de centros urbanos, ao contrário, favoreceu a multiplicação de *freguesias*, reforçando assim o padrão demográfico tradicional de pequenos núcleos de população pela extensa região. Em algumas áreas chegou mesmo a suprimir o desenvolvimento da agricultura local de subsistência.

Os nordestinos, que alguns autores, talvez com exagero, calculam em duzentos mil entrados na Amazônia, para aí trouxeram uma forte tradição católica praticamente sem influências ameríndias. Esses povoadores terão contribuído para imprimir uma direção mais ortodoxa ao catolicismo local. Por outro lado, sua influência não foi tão acentuada como o número de imigrantes poderia sugerir. Devido ao sistema econômico, a massa de nordestinos disseminou-se pelas pequenas freguesias para coleta de borracha, pelos mesmos métodos usados pelo caboclo. Assim essa influência cultural diluiu-se restringindo-se à atuação de pequenos grupos ou mesmo de indivíduos sobre uma área extremamente extensa. Os próprios padrões e idéias religiosas que tenham transmitido ao caboclo, sofreram necessariamente adaptação às novas condições de vida permitidas pelo ambiente e pela economia da Amazônia.

No período de decadência que se segue, as instituições e crenças religiosas do caboclo permaneceram relativamente estáveis, quando não regrediram à forma mais simples. As irmandades que se tornaram ricas durante a "alta" da borracha, voltaram à condição anterior de recursos parcos, quando não se desorganizaram pela falta de associados. A população das cidades e das comunidades rurais decresceu, e aumentando o isolamento, o catolicismo tornou-se mais local, menos subordinado ou influenciado pela hierarquia da igreja. O declínio da "gente de primeira" terá favorecido o ressurgimento das crenças do caboclo. O *curador* ou o pajé voltaram a atuar com mais liberdade.

Em 1940, inicia-se o período atual. As influências que se fazem sentir ameaçam novamente a organização e integração das crenças. É um período que apenas se inicia, mas sobre o

qual se pode presumir que à medida que se tornarem mais continuadas e mais fortes as influências de fora, especialmente aquelas de natureza tecnológica e científica, diminuirá a importância dessas crenças e de sua integração à vida total do grupo.

A história do desenvolvimento da moderna religião cabocla, como da cultura a que pertence, não é a de um processo uniforme e gradual da difusão de conceitos de nossa civilização ocidental, que teriam se transmitido dos grandes centros urbanos, daí para as sedes das comunidades regionais e destas para as freguesias e sítios. Ao contrário, ao período de mudança acentuada, interpueram-se outros de relativa estabilidade ou de transformação pouco apreciável. As modificações na cultura regional foram provocadas em grande parte por fatores como a catequese religiosa, a escravização do índio, a política colonial e a corrida da borracha, fatores que tiveram sua origem e forma desencadeadas por forças localizadas fora da região amazônica, isto é, na metrópole portuguesa, na Capital Federal e nos grandes centros internacionais de comércio e indústria. Contudo, a resultante da atuação dessas forças adquiriu características locais, condicionadas pelo ajustamento que se fazia necessário ao ambiente geográfico em função das técnicas utilizadas para sua exploração.

## CAPÍTULO 8

### Nota final

Embora seja relativamente pobre o material comparativo para outras comunidades da Amazônia, nosso estudo da religião de Itá, permite considerar as seguintes conclusões.

I. A religião cabocla de Itá revela no seu conteúdo atual como no seu processo de formação, a manifestação local de um fenômeno mais amplo e característico da Amazônia brasileira.

II. Essa religião é basicamente uma forma de catolicismo, cujas instituições principais, assim o culto dos santos, as irmandades religiosas, as "festas de santo", derivam da cultura ibérica peculiar ao século XVI. Essas instituições foram modificadas e condicionadas no seu desenvolvimento regional por fatores especiais que caracterizaram a formação e o desenvolvimento da cultura do caboclo da Amazônia.

III. O culto dos santos — os santos padroeiros e os de devoção das freguesias e centros urbanos — é o ponto focal sobre o qual se centraliza a devoção do grupo. Esse culto se exprime principalmente através das "festas de santo" em que participa toda a coletividade. As festas são organizadas pelas irmandades religiosas. Essas irmandades são instituições locais. Nas freguesias e sítios, além de suas funções religiosas, assumem as de organismo social que dá ao grupo uma estrutura básica de coesão. Na comunidade, isto é, a reunião de um grupo de freguesias e sítios, essas irmandades são instituições localizadas, no sentido de que determinados santos, festas e irmandades são peculiares a uma comunidade e independentes de outras comunidades. Com exceção de uns poucos santos de devoção geral, cada comunidade possui o seu calendário de festejos, e os santos são representados por imagens locais e considerados entidades diferentes daquelas de seus homônimos de outras comunidades. Cada comunidade tende a duplicar as

instituições das outras comunidades, sem que exista de fato uma integração dessas instituições dentro de um corpo de igreja regional ou nacional.

IV. A religião do povo de Itá inclui um grupo de crenças cuja origem é devida ao outro componente da cultura amazônica — o índio. Essas crenças se referem a seres e conceitos que têm a ver diretamente com o ambiente local. Os habitantes de cada comunidade acreditam na existência de criaturas como os *currupiras*, os *botos*, os *companheiros do fundo*, os *anhangás* e outros, que "moram na água ou na mata" das vizinhanças. Em contraste com as atitudes que orientam as relações dos homens com os santos, esses sobrenaturais não recebem culto. São considerados malignos e evitados ou controlados por intermédio de técnicas especiais. O xamanismo, ou *pajelança*, é na religião contemporânea a instituição mais importante que deriva da contribuição cultural do ameríndio. Embora tenha sido acrescida de elementos como as orações cristãs, o controle dos santos pelos pajés ou a inclusão de santos na categoria de espíritos familiares, passíveis de controle tal como os sobrenaturais da água e da mata, a *pajelança* permanece um dos elementos indígenas menos modificados.

V. Nas comunidades rurais, o culto dos santos e a prática da *pajelança* não se opõem como forças contraditórias. São parte do mesmo fenômeno, a religião do caboclo, porém, diferem na sua função específica. O culto dos santos supre o caboclo de meios de atingir o bem-estar geral, boas colheitas, boa saúde e a segurança da coletividade e do indivíduo. Solicita-se a intervenção do santo realizando-se festas coletivas em sua homenagem. A *pajelança* serve para curar doenças que afligem o indivíduo e cuja causa se acredita seja devida à ação de sobrenaturais malignos ou à feitiçaria. Serve também para livrar o indivíduo de desgraças pessoais, como no caso de ser vítima da *penema* ou recobrar-lhe a *sombra* (alma, espírito) quando fica "assombrado de bicho" (perda da sombra). Em tais casos não se recorre à intervenção dos santos, e sim ao pajé que dispõe de poderes adequados a essas situações através do controle de espíritos familiares. A *pajelança* responde a uma necessidade básica de tratamento e cura, uma vez que se acredita que as doenças resultam da ação de causas sobrenaturais, fora do controle e do poder dos santos.

VI. Atualmente a tendência da religião do caboclo é para orientar-se para uma forma mais estrita e ortodoxa de catolicismo. As irmandades, embora continuem a existir, são consideradas profanas pelos padres católicos. Contudo, a progressiva dissolução ou desorganização dessas irmandades não é devida unicamente à pressão dos sacerdotes. Um fator mais importante para essa mudança é a gradual transformação da população rural que, dispersada pelas freguesias, tende a se concentrar em centros mais densamente povoados. A melhoria de meios de comunicação e transporte promove o enfraquecimento de instituições locais. Crenças e costumes são suplantados por outros de difusão mais ampla. Instituições nacionais passam a atuar mais efetivamente sobre as regionais. Justamente com esse processo, a introdução de novas técnicas e a difusão de conhecimentos científicos através dos postos de saúde e das escolas, invade gradualmente a órbita de conhecimento e crenças mantidas pelo caboclo. Nas cidades, o povo ainda recorre aos pajés para a cura de doenças e malefícios, porém, por garantia, procura também o médico. Em outros casos, o caboclo vai procurar o médico premidido por circunstâncias de pressão social, a exemplo, a perseguição policial aos pajés que, por isso, abandonam as cidades para refugiar-se nas freguesias mais distantes. A população na cidade é uma espécie de "último recurso" dos grupos de classe baixa, cuja maior contingente é formado por caboclos que emigram do interior para o centro urbano. O que não impede que algumas vezes seja um recurso esporádico da gente das classes economicamente mais favorecidas. A população nas cidades, ao invés de constituir uma parte integral da religião como acontece em Itá, é uma alternativa aberta aos membros de uma classe social e está dissociada e em oposição ao corpo de idéias católicas.

VII. Finalmente, a formação dessa religião cabocla não foi um simples processo de adição ou perda de instituições e padrões peculiares aos seus dois principais componentes, a religião do indígena e o catolicismo ibérico. Teve lugar um processo de aculturação, condicionado pela configuração de cada uma dessas duas culturas, bem como por fatores históricos e ecológicos. O processo de adaptação e desenvolvimento de uma religião cabocla dependeu de fatores como a estrutura das freguesias rurais. A religião está funcionalmente relacionada à estrutura social, ao nível da população e ao padrão de sua distribuição, os quais por sua vez dependem das potencialidades

perdidas pela resultante da ação de técnicas utilizadas para exploração do meio. Nas freguesias, por exemplo, as irmandades são as únicas estruturas formais dentro do grupo e como tais proporcionam um mecanismo de coesão e de governo da unidade social. A religião das freguesias não é um culto familiar, nem um tipo de catolicismo formal dependente de uma hierarquia oficial, nem um aglomerado de sobrevivências ou de superstições. É uma religião da comunidade que se expressa pelo culto coletivo dos santos. Quando se passa a um outro nível, o dos pequenos centros urbanos, já se observa como em Itá, a devoção dividida entre um S. Antônio e um S. Benedito, divisão que se identifica com a linha de classes. O primeiro é o santo dos brancos; o último, o santo da gente de segunda, o advogado dos seringueiros. Nas freguesias o culto está centralizado no santo padroeiro, e dele participa todo o grupo. Nas cidades a popularidade dos santos reflete, via de regra, subdivisões do grupo social.

Também no ritual se observam mudanças semelhantes. Na passagem das freguesias para os centros urbanos, o ritual perde a integração de elementos, característica das freguesias, onde é organizado pelas irmandades. Nas cidades é nítida a separação dos elementos que o compõem. O repasto público e o baile perdem sua associação à novena e às rezas, transformando-se em iniciativas comerciais fora dos objetivos e do controle das irmandades. São distinguidos dentro de uma categoria profana, se opoem à parte do ritual considerada... sagrada.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAÚJO LIMA, J. F. *Amazônia, a terra e o homem*. Rio de Janeiro, 1937.
- AZEVEDO, Lúcio de. *Os jesuítas no Grão-Pará, suas missões e a colonização*. Lisboa, 1901.
- BARBOSA RODRIGUES, J. *Poranduba amazonense*. Anais da Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, 1890, v. XIV, fasc. 2.
- *Vocabulário indígena com a ortografia corrigida*. Complemento poranduba amazonense. Anais da Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, 1894, v. XVI, fasc. 2.
- BAYES, Henry Walker. *The Naturalist on the River Amazon*, 2.<sup>a</sup> ed., Londres, 1864.
- BEIMAR, A. de. *Voyage aux provinces brésiliennes du Pará et du Amazonas en 1860*, Londres, 1861.
- BERNARDINO DE SOUSA, Francisco. *Comissão do Madefra, Pará e Amazonas*, Rio de Janeiro, 1884-1885.
- BERTHOLET, Alfred. "Religion", *Encyclopaedia of Social Sciences*, Nova York, 1937, v. 7, pp. 228-237.
- CÂMARA CASCUPO, L. *Geografia dos mitos brasileiros*. Rio de Janeiro, 1947.
- CARNEIRO, LEÃO, A. *A sociedade rural*. Rio de Janeiro, s/d.
- CARVALHO, José. *O mutuo cearense e o caboco do Pará*. Belém, 1930.
- CASTRO, Josué. *Geografia da fome*, 2.<sup>a</sup> ed., Rio de Janeiro, 1948.
- CLOUGH, R. Stewart. *The Amazon. Diary of a Twelve Month Journey up the River Amazon*. South American Mission Society, Londres, 1873.
- CRUIS, Gastão. *A Amazônia que eu vi*. Rio de Janeiro, 1930.
- CRUZ, E. *Etnimologia indígena*. "Na terra das jagabas". *Contos, mitos e folclore da Amazônia*. Revista do Instituto Histórico e Geográfico, Pará, 1936, v. X, pp. 387-508.
- *Belém: aspectos geo-sociais do município*. Rio de Janeiro, 1945, v. 1.
- DANTER, João. *Thesouro descoberto no marinho rio Amazonas*. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1840-1841, v. II, III e XII.
- EDUARDO, Otávio da Costa. "The Negro in Northern Brazil: A Study in Acculturation". *Amer. Ethn. Society*, 1948, n.º XV.
- EDWARDS, William H. *A Voyage up the River Amazon*. Nova York, 1847.
- FERRERIA REIS, Artur César. *História do Amazonas*. Manaus, 1931.
- *A política de Portugal no vale amazônico*. Belém, 1940.
- *Síntese da história do Pará*. Belém, 1942.
- *O processo histórico da economia amazonense*. Rio de Janeiro, 1944.

- FREYRE, Gilberto. "Some Aspects of the Social Development of Portuguese America" in *Concerning Latin American Culture*, editor C. Griffin, Nova York, 1940.
- *Casa-grande e senzala*, 4.<sup>a</sup> ed., Rio de Janeiro, 1948.
- GALVÃO, Eduardo. *Panem, uma crença do caboclo amazônico*, in *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, 1951, nova série, v. V.
- "Boi-bumbá, uma versão do Baixo Amazonas", in *Anhembi*, São Paulo, 1951, v. III, n.º 8.
- *Vida religiosa do caboclo da Amazônia*, in *Boletim do Museu Nacional*, n.º Antropologia n.º 15, Rio de Janeiro, 1953.
- GILPIN, J. "Mestizo America", *Most of the World*, editor R. Linton, Nova York, 1949, pp. 156-211.
- HANSON, Earl Parker. *The Amazon, a New Frontier*, Foreign Policy Association, Nova York, 1944. Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Rio de Janeiro.
- "Amazonas (Estado do)", *Dicionário histórico, geográfico e etnográfico*, Introdução geral, Rio de Janeiro, 1922, v. II.
- JAMES, Preston. *Latin America*, Nova York, 1942.
- KINDER, D. P. e Fletcher, J. C. *O Brasil e os brasileiros*, trad., S. Paulo, 1941.
- LE CORNTE, Paul. *L'Amazonie brésilienne*, Paris, 1922.
- LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Rio de Janeiro, Lisboa, 1943, v. III e IV.
- LEITE DE VASCONCELOS, J. *A figa, estudo de etnografia comparativa*, Porto, 1925.
- MAGALHÃES, Couto de. *O selvagem*, 2.<sup>a</sup> ed., Rio de Janeiro, 1913.
- MARTIUS, Karl F. P. von. *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros*, Rio de Janeiro, 1939.
- MELO MORAIS FILHO. *Festas e tradições populares do Brasil*, 3.<sup>a</sup> ed., Rio de Janeiro, 1946.
- MÉTRAUX, Alfred. *La religion des tupinambá*, Paris, 1928.
- MONTOVA, A. R. *Arte, vocabulário, tezoro y catecismo de la lengua guarany*, Leipzig, 1876, t. 3.
- MORAIS, Raimundo. *O meu dicionário de cousas da Amazônia*, Belém, 1981.
- NUNES, Osório. *Introdução ao estudo da Amazônia brasileira*, Biblioteca do Exército, Rio de Janeiro, s/d, v. CXLV.
- NUNES, Pereira. *A casa das Minas*, publicação da Sociedade de Antropologia e Etnologia, n.º 1, Rio de Janeiro, 1947.
- OBBERG, Kalerio. *The Terena and the Caduseo of Southern Mato Grosso, Brazil*, Institute of Social Anthropology Publ., Smithsonian Institution, 1949, n.º 9.
- ORICO, Osvaldo. *Mitos ameríndios. Sobrevivências na tradição e literatura brasileiras*, 2.<sup>a</sup> ed. rev., Rio de Janeiro, São Paulo, 1930.
- *Vocabulário das crenças amazônicas*, São Paulo, 1937.
- PEREGRINO, Umberto. *Imagem do Tocantins e da Amazônia*, Rio de Janeiro, 1942.
- PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*, São Paulo, 1945.
- RAMOS, A. *O negro brasileiro*, 2.<sup>a</sup> ed., São Paulo, 1940.
- *Introdução à antropologia brasileira*, Rio de Janeiro, 1947.
- REDFERD, Robert. *The Folk Culture of Yucatan*, Chicago, 1941.
- SANTA ROSA, H. A. *História do rio Amazonas*, Pará, 1922.
- SCHAURZ, William I. *The Distribution of Population in the Amazon Valley*, *Geographical Review*, 1925, v. 15, pp. 206-225.
- *Rubber Production in the Amazon Valley*, Washington, 1925.
- SECRET, Morris. "Religion in Western Guatemala", *American Anthropologist*, 1941, v. 43, pp. 63-76.
- SMITH, Herbert H. *Brazil: the Amazon and the Coast*, Nova York, 1879.
- SMITH, T. Lynn. *Brazil, People and Institutions*, Baton Rouge, Louisiana State Univ. Press, 1946.
- SPIK, J. B. von e MARTIUS, Karl F. P. von. *Travels in Brazil in the Years 1817-1820*, Londres, 1824.
- STEWART, Julian. "American Culture in the Light of South America", *South-west Journal of Anthropology*, 1947, v. 3, pp. 85-107.
- "Culture areas for the Tropical Forests", *Handbook of South American Indians*, 1948, v. 3, pp. 883-901.
- "South American Cultures; an Interpretive Summary", *Handbook of South American Indians*, 1949, v. 5, pp. 669-768.
- STRADILLI, Ermanno. *Vocabulário da língua geral português-nheengatu-portuguez*, Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Rio de Janeiro, 1929, t. 104, v. 158.
- THOMAS, Ewbank. *Life in Brazil*, U.S. Office of Inter-American Affairs, Nova York, 1856.
- "Settlements in the Amazon Valley", *Strategic Index of America*, Washington, 1943.
- VERTISSIMO DE MARIOS, José. "As populações indígenas e mestiças da Amazônia", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 1887, t. 50, fl. 1.
- *Estudos brasileiros (1877-1885)*, Pará, 1889.
- VIANA MOOG, Clodomir. *O ciclo de ouro negro: impressões da Amazônia*, Porto Alegre, 1936.
- WAGLEY, Charles. "Xamanismo tapirapé", *Boletim do Museu Nacional*, n.º Antropologia, Rio de Janeiro, 1943, n.º 3.
- "Brazil", *Most of the World*, editor R. Linton, Nova York, 1949, pp. 212-270.
- "The Indian Heritage of Brazil", *Brazil, Portrait of a Half Continent*, editores T. Lynn Smith e Alexander Marchant, Nova York, 1951.
- *Amazon Town. A Study of Man in the Tropics*, Nova York, 1953.
- WAGLEY, Charles e Galvão, Eduardo. *The Tenetehara Indians of Brazil*, Nova York, 1949.
- WALLACE, A. Russel. *A Narrative of Travels on the Amazon and Rio Negro*, Londres, 1853.
- WHEFFEN, Thomas. *The Northwest Amazon*, Londres, 1915.
- WILLEMS, E. Cunha. *Tradição e transição em uma cultura rural do Brasil*, São Paulo, 1947.