

CAPÍTULO I

Introdução

A Amazônia é das regiões brasileiras a que apresenta menor densidade de população, cêrca de um habitante para cada quatro quilômetros quadrados. Pouco mais de um milhão e meio de pas-soas distribuem-se pela vasta extensão compreendida pelo Amazonas e seus afluentes, que se esgalham em uma área superior a três milhões e meio quilômetros quadrados. Belém e Manáus 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 deshabitado. 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 fartura. É o tempo de limpar as estradas para o corte da borracha, do milho e dos legumes, de armar 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 "freguezias" (2), em geral situados nos pontos de confluência de igarapes e paranás, as estradas naturais que levam para os seringais e castanhais. Cada um desses povoados ou "freguezias", raramente conta com mais de duzentos habitantes, que se dispersam durante o fabrico da borracha. Essas freguezias têm um ponto de convergência, o barracão do seringueiro, ou o comércio das pequenas cidades, sedes de distritos ou municípios. Aí 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 fôro ou arrendamento, mas é obrigado a entregar toda sua safra de borracha ou de castanha ao patrão que lhe adiantou os meios de trabalho.

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 grupadas tal como num povoado.

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

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 amálgama 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 freguezias, que convergem para 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 maneira 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 êsse sistema de idéias, não podem ser compreendidos através de uma simples enumeração e identificação dos elementos característicos às 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 a adaptação do homem e às técnicas utilizadas para explorar êsse ambiente, e em consequência, a estrutura da sociedade que aí se desenvolveu. Na medida que a organização socio-econômica dos povoados e cidades se modificou sob o impácto 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 socio-culturais característicos do ambiente regional. Organizado na base do pequeno grupo local, o povoado, o sítio ou a “freguezia”, 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 freguezia na maior parte das vezes, o dia de festa não coincide com o calendário oficial da igreja católica, ou o 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 “empre-

gados” 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 religião do caboclo 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 *anhangas*, “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 sucuriju de grande porte, mas que também pode mostrar-se sob a aparência de um “navio encantado”; às *matinta-perera*, outra “visagem” que se indentifica por um pássaro negro, seu xerimbabo; aos *bôtos*, 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; as *mães de bicho*, entidades protetoras da vida animal e vegetal. Além desses, cuja caracterização é bastante definida, existem muitos outros sobrenaturais a que o caboclo denomina genéricamente 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*, fôrça mágica que incapacita o indivíduo para a realização de suas empreitadas, cuja fonte se atribui a mulheres grávidas

ou mesntruadas; 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 caboclo 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 caboclo 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 caboclo amazônico deriva do ancestral ameríndio. Foram, entretanto, modificadas e influenciadas no processo de amalgamação com outras de origem ibérica e mesmo africanas. A integração dessas crenças no corpo da moderna religião do caboclo, 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 caboclo 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

4) Veja-se Ramos, 1940 e 1947.

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

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 bôto. 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 caboclo das freguezias 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 caboclo 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, pelo menos no que se referia a aspectos básicos de cultura, 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 comunais. 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, distinguíam-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.

6) Steward, 1947, p. 100.

Mesmo uma observação superficial das crenças não católicas do caboclo amazônico, é suficiente para permitir identificar-se 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, porque 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 *aldeiamento*, posto em prática pelos missionários empenhados na catequese do gentio. A fundação de aldeamentos resultou 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, qualquer que fosse sua língua original. Mamelucos e portugueses a adotaram a dela se serviam como linguagem 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, pudemos notar que ela ainda suplanta o uso do por-

7) Bates, 1864.

tuguês. A identidade dos elementos básicos da cultura das tribos da floresta tropical, e a padronização de organização dos aldeamentos permitiu que o reajustamento dos remanescentes indígenas, se fizesse por um processo mais ou menos semelhante em todo o vale. O nivelamento 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. *Tupã*, 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 orientada por ideias e por instituições lusas, 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 aborígine 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 nos catolicismo ibérico do século XVI, acrescidos de outros, indígenas, principalmente tupis, modificados em sua amalgamação e desenvolvimento 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 sôbre os aborígenes, deram 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 socio-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 no 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, observa-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 eclesiástica assume mais efetivamente o controle e a direção da vida religiosa. Extinguindo-se ou modificando-se as condições peculiares á vida rural, muitas crenças locais perdem sua função

ou tendem a desaparecer diante da influencia 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.

Porem, 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 II

A comunidade e a região (8)

Embora apresente 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 extrema 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 êles mesmos as diferentes regiões de que são característicos.

Sôbre o número e a delimitação dessas áreas regionais divergem os estudiosos, dada a tendência de ca-

8) *Comunidade*, usamos aqui definindo a unidade territorial, socio-econômica e religiosa que tem por centro a cidade de Itá. "Vizinhanças", "sítios" e "freguezias", designam os diversos aglomerados que mantem estreitas relações com êsse 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.

da autor retalhar o mapa em função de sua disciplina especial. Mas, de modo geral há um assentimento sobre as diversidades geográficas e culturais do Brasil, e tôdas 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 clima tropical, o habitante em que predomina o ancestral tapuio, a economia com base na exploração 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 conseqüente 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 mesmo dizer, sem risco de exagero, essa transição 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

9) Freyre, 1943, p. 77.

especiarias ou “drogas do sertão” como denominavam ao cravo, baunilha, salsaparrilha, de cacau, de castanhas, de madciras, de produtos animais, peles, oleos, etc. impulsionou toda atividade para a coleta desses produtos (10), 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* (11), sede de engenhos e latifúndios. Na Amazônia, é pouco acentuada a transição da feitoria colonial para o moderno “barracão” do seringalista 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 um ciclo agrícola de pequena duração, logo sufocado 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 á indústria da borracha.

Um dos característicos da formação étnica da Amazônia foi o elevado contingente indígena. O índio foi

10) Prado Junior, 1945, p. 208.

11) Freyre, 1943, p. 24.

12) Prado Junior, 1945, p. 209.

aí usado em maior número e muito mais intensamente que em qualquer outra região do Brasil. E isso devido a dependência maior sobre êle 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, etc. 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 á 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 a 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 exaurimento 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 d'água. Dessas condições do meio ambiente, da exploração de

13) *idem*, p. 208.

produtos naturais, das técnicas de agricultura que não foram além de tentativas frustradas, resultou uma formação étnica e 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 tornasse improdutiva a sua coleta em estado nativo. Não mudou, porém, a orientação da economia, dirigida agora a 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 polos, do ponto de vista cultural e étnico, a cidade de Manaus e as tribos do Waupés e Içana, pode-

se observar diferentes fases no processo de formação da sociedade cabocla. Manáus é o centro irradiador de elementos de cultura urbana, seus agentes, os comerciantes e especialistas em vários ramos de atividade, missionários, mecânicos, telegrafistas, etc., 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 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-guaraní, adquire novas ideias religiosas, notadamente aquelas que dizem respeito aos "bichos" da água ou da mata, como de processos de tratamento e cura de doenças utilizados pelos pagés nativos. Casa-se geralmente com uma cabocla e sua prole reflete por isso mesmo a influência do ambiente cultural misto. Outro extremo é o do Içaneiro, designação que se dá aos índios das várias tribos do alto e que atraídos pelos patrões, 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 á suas malocas levando as inovações que resultaram de seu contato com os *cariúas*. Muitos desses Içaneiros 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 derruba e roçagem, e a enxada. Cada trecho de terreno é usado apenas dois 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 paxiuba, 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, tucum ou buriti. A criação de gado exceto nas regiões de campos 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, êsses, mesmos, tratados mais como "xerimbabos" do que fontes de rendimento econômico (14). A canoa, ou "montaria", e pa-

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 "estimação", na mesma categoria de xerimbabos como os cachorros, macacos e papagaios. Uma nossa informante residente em Itá, tinha o maior orgulho de um porco que a acompanhava por toda parte.

ra 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 “barracões” 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, “sítios” ou *freguezias*, 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 *freguezias* se constituem de um reduzido número de famílias espalhadas pela margem dos igarapés e pequenos tributários. Uma *freguezia*, raramente soma além de 150 indivíduos. O barracão do seringalista, ou do patrão da *freguezia*, arrendatário ou dono das terras, é o centro da “*freguezia*”. 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 “*freguezes*” dedicam-se à coleta de borracha ou à pequenas plantações de mandioca. No Baixo Amazonas especialmente na região das ilhas, é comum o *freguez* combinar a coleta de borracha, aí de qualidade superior, com uma pequena agricultura de vazante; arroz, milho e feijão são os principais produtos cultivados. O

sistema de transação que predomina, quer para seringueiros, quer para rocciros, é o do aviamento. Sob êsse sistema, os "freguezes" efetuam suas trocas exclusivamente com um patrão, ao qual entregam a borraça ou produtos cultivados, em troca de necessidades, como o sal, querosene, roupas, polvora, ferramentas, etc. O período de trocas é marcado pela "quinzena", prazo variável entre 15 e 20 dias, dependente da escala dos motores de transporte. O dinheiro em moeda raramente é usado, e os "freguezes" via de regra estão em débito permanente.

Esse padrão demográfico de pequenos povoados localizados junto ás vias de comunicação, de modo a permitir uma exploração mais efetiva dos recursos naturais, pouco evoluiu sôbre 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 êsse 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 êles, as irmandades religiosas, o culto dos santos e o sistema de compadresco. Na Amazônia, como também ocorre em outras regiões, especialmente o Nordeste, além dos padrinhos de batismo, de crisma e de casamento, existem o "padrinho" e o "compadre de fogueira" (15).

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 vêzes as tradicionais fogueiras, repetindo juntos uma fórmula semelhante a que transcrevemos — "S. João disse, S. Pedro confirmou, que N. S. Jesus Cristo ordenou que nos 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 termos de "compadres". Afirma-se que esse parentesco confirmado durante três anos sucessivos é tão ou mais

O sistema de compadresco, adapta-se também às relações entre freguezes e patrões, escolhendo aquêles, padrinhos e compadres entre êstes últimos, o que lhes garante certa segurança econômica e social. Entre os freguezes, 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 dêsse 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 dêsse desenvolvimento regional.

Adiantando-se à ocupação portuguesa do vale amazônico, corsários holandeses e ingleses estabeleceram nas primeiras décadas 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 (16) 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 privi-

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.

16) A maioria das cidades amazônicas, contemporâneas, tem essa origem. Diz Bernardino de Souza (1874, p. 69): "A parte inferior do rio é habitada por gente civilizada, encontrando-se nela as povoações de Souzel, Pombal, Maruá (que substituiu a antiga povoação de Veiros), Porto de Moz, Villarinho do Monte, Tapará, Carrazedo e Boa Vista. Todos êsses povoados que vem em crescente decadência deve suas origens a diferentes tribus, outrora missionadas pelos Jesuitas e padres Capuchos da Piedade".

légio de uma legislação especial e não demorou a ocupar lugar de proeminência 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 á 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 2000 nos últimos anos daquele período (17). Fala-se em 20 *casas de comércio* que aí se fundaram para ilustrar o ascenso progressista. Um jornal, semanário, circulava. Casas de jôgo estendiam sua fama além dos limites da cidade e do município. A vida social era intensa para os patrões e seringalistas 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 pequeno capital. O jornal deixou de aparecer. A agência telegráfica foi suprimida. As

17) Itá era relativamente bem povoada durante dos dois primeiros séculos de sua fundação. Compare-se por exemplo com as estimativas dadas por Bernardino de Souza (1874, pp. 70177) — Porto de Moz: 600 hab.; Tapará: 300 hab.; Boa Vista: menos de 300 hab.; Maruá: 100 hab.; Fombal: 300 hab.; Souzel: 206 hab.

comunicações fluviais com Belém e outras cidades tornaram-se irregulares. A população minguou para cerca de 400 indivíduos. Os dois mil que se registra para o período anterior (18), eram constituídos sobretudo de elementos transitórios — trabalhadores contratados ou atraídos para o serviço da borracha. Dai 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 “hevea”. Em períodos de melhor preço, os moradores abandonam a cidade para colher o latex 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 á agricultura. A situação em 1948, época deste estudo, era má. A farinha de mandioca, alimento básico na dieta local, não era produzida em quantidade suficiente sendo necessário importa-la em parte de Belém. A borracha, apesar dos preços desmoralizados, continuava a única fonte de crédito e de renda.

18) O total atribuído de 2000 indivíduos resultava de uma população flutuante, cujo número oscilava segundo a época de colheita da borracha, mais rendosa 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 Souza (1874, p. 70) referindo-se a Porto de Moz escreve: “A população da vila é durante o inverno de 600 almas pouco mais ou menos, mas durante o verão fica quasi 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 Freguezia”. Durante nossa estadia em Itá observamos esse fluxo de população da cidade para os seringais e destes para aquela.

Itá, possui atualmente, cêrca de quatrocentos habitantes na cidade, e 1600 em tôda a comunidade. É a sede de um grande município. A cidade "já teve" luz elétrica, porém hoje a usina está fora de ação (19). 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 vinte dias. Os habitantes consideram a cidade atrasada e racionalizam a situação com argumentos que variam desde a maldição do lugar por um padre, até a críticas de caráter político á 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 cêrca de um km. do trapiche a oeste. Três ruas correm paralelas á margem do rio. A "primeira", a mais importante, é aberta para o lado do rio; as casas são rebocadas de barro e tem 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 cachaça e fumo, algumas casas

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

de rebôco e telha, outras de palha ou de madeira ou de ambos esses materiais. Sòmente uma *família de tradição* reside nesta rua, os demais moradores são pequenos funcionários da municipalidade, além de um padeiro que também corta seringa, um sapateiro e dois carpinas.

Barracas de teto e paredes de palha forma 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 sôbre 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 deshabitadas e mal cuidadas cortam as três ruas (20). Das duas praças que o lugar possui apenas uma é 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, Pucurui, Aldeinha, Jacupi e outras freguezias ou povoados de menor importância. Todos êles podem ser alcançados por via fluvial, a qual

20) Essas três ruas possuem nomes tradicionais; a partir da primeira, Santo 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" ou "terceira". Não temos informações sôbre 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 mamelucos, a última, dos índios. Tradição que ainda se observa em algumas cidades, Altamira, por exemplo, onde se chama de aldeia a parte da cidade habitada pelos seringueiros, e em que dominam barracas de palha. Uma boa descrição sôbre a aparência antiga das cidades da margem do Amazonas, é dada por Herbert Smith (1879, p. 118) que assim conclue "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".

é, aliás, a preferida. Os moradores mais próximos, como os de Aldeinha e Jacupi vem a cidade quase que diariamente para buscar gêneros, conversar nas tabernas, ou arranjar um biscate. Aquêles das freguezias mais distantes somente visitam a cidade uma vez em cada quinze ou vinte dias, para fazer a *quinzena*, (21) como dizem, isto é, entregar farinha ou borracha ao patrão e receber outros gêneros em troca. A gente que habita êsses 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 Jocojó e Pucuri, os dois pontos extremos da comunidade, os habitantes das freguezias ou sítios vizinhos ligam-se a outras comunidades, isto é, tem 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 perigosa. As relações comerciais entre as duas comunidades são praticamente 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. Rocios e seringueiros de outras comunidades vão a Itá por ocasião das festas de S. Antônio ou S. Benedito, êste último, santo protetor dos seringueiros. Os habitantes de Itá, por sua vez evitam as festas do "outro lado", que classificam de "farras brabas".

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

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 dos sítios vizinhos; os *caboclos da beira*, seringueiros e habitantes das ilhas. A *gente da cidade* considera-se a melhor; sôbre os roceiros afirmam serem “pobres, mas gente trabalhadora”. Os *caboclos da beira* são ridicularizados, dêles se diz que de tão habituados ao chão mole e alagado da várzea, sofrem horivelmente 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 mongoloides do roceiro e especialmente do *caboclo*, a quem chamam as vezes de tapuio e dizem que “tem o caboclo espeta-caju”, numa referência ao cabelo liso e duro do ameríndio, que fica “espetado” 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 tres 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 padeiro. 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 nivelamento 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. Diferentes de classe se manifestam pelo tipo de residência, vestimenta e alimentação. São praticamente nulas no que se refere a educação, pois além de um médico, residente temporário, e um representante da Coletoria Federal, nenhum dos habitantes possuía instrução superior ao curso primário.

Apezar 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 as necessidades locais. A condição inferior da agricultura é devida, sobretudo, a dois fatores, o terreno e a técnica de manejo. 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 periodicamente adubados

22) Na realidade apenas às mulheres era isso condenado, pois os homens da “gente de primeira” tinham especial predileção pelos “bailes de segunda” onde tinham mais oportunidades para aventuras amorosas.

pelo aluvião depositado pelas enchentes presta-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 os hábitos alimentares do caboclo do Baixo Amazonas, que as relega a 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* (tarefa é um quadrado de 50 mts. de lado). Terrenos de mata virgem são preferidos, embora em Itá e suas *freguezias* o longo tempo de ocupação obrigue ao uso mais frequente de capoeiras, consideradas menos produtivas. Setembro e Outubro são os meses

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 grosselra 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 humus, 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 contrariar 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 maquinária, transportes e instrução geral ou especializada na conservação do solo. Não decorre da decantada "herança do indígena", do "vício do fôgo", mas da situação geral de miséria do povo do interior.

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. Além de satisfazer às necessidades da família, é necessário produzir um excesso comerciável, geralmente produto de mais quatro *tarefas*, o que corresponde a uma área total de 36.000 m², por família. Seringueiros, via de regra, cultivam áreas bastante menores. Rocceiros, 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 a 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.

Jocojó, no extremo ocidental da comunidade de Itá, é uma freguezia de roceiros de terra firme. O povoado fica para dentro do igarapé de mesmo nome, cêrca de duas horas da margem do Amazonas, em canôa a remo. Igual distância medeia entre a bôca 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 capoeirões, produto das contínuas derrubadas. Jocojó, como em geral os sítios de roceiros, quando as condições o permitem, tem sua população, cêrca de 150 pçsoas, concentrada em um único povoado. As moradias, 19 ao todo, são caracteriticamente do tipo *barraca*, estrutura de madeira e palha, elevada em estacas de meio metro sôbre o solo. Paxiuba, palmeira muito comum na região, fornece boa parte do material de construção. Um tronco com degráus 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 *ramada*, ranchão avarandado de soalho de táboas para os bailes e festas. Mais ao fundo, uma pequena barraca serve de escola e residência da professora.

As roças que circundam Jocojó 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 Jocojó 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 êsse comer-

ciante. O mesmo sistema prevalece nos seringais. Roceiros 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 caboclo é bastante precária, porque vivem em débito permanente pelos aviamentos 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 sôbre 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 tôda a sorte — farinha, peixe salgado, carne seca, sal, açúcar, querosene, anzois, linhas de pesca, facões, remédios, louça barata, fazenda e miudezas de armarinho. Em lugar de destaque está uma lista com o nome de 25 *freguezes*, 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 freguezes que pernoitam. É no salão, todo assoalhado de táboa, que se realizam os bailes da freguezia. No extremo do *salão* está o *quarto*, pequena divisão fechada, onde dormem, o patrão, esposa e filhos menores. Num puxado, encostado á *taberna*, estão as balanças, os ferros de marcar as *bolas* de borracha e o estoque já sêco e pronto para embarque.

As vinte e cinco famílias de freguezes habitam em barracas espalhadas ao longo do igarapé, cuja bôca no Amazonas, despeja ao lado do barracão. As barracas ou *tapiús*, como também são chamadas, possuem estrutura semelhante a dos roceiros de Jocojó. Apenas dispõem de uma peça extra, afastada da casa, simples armação de duas águas, onde o *leite* é defumado (operação de coagular o latex). As habitações distam umas das outras entre 200 e quinhentos metros, algumas vêzes 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 seringueiros 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* (espaço 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 *fabrico*, isto é, na estação seca quando as estradas não estão alagadas pelas chuvas, e a seringa produz mais *leite*. Mesmo os freguezes permanentes têm que mudar de local porque uma *estrada* produz regularmente, apenas durante cinco anos, após os quais é preciso descançar, 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 freguezes desse barracão têm uma vida social própria e se consideram membros de uma comunidade que reúne seringais vizinhos. Raramente vão a Itá, exceto aquêles que aí residem durante o inverno, ou durante a festa de S. Benedito, o santo padroeiro dos seringueiros,

O "caboclo da beira" e o roceiro partilham do mesmo padrão cultural, salvo diferenças naquilo que os obriga 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 tamboretas. A cozinha é a mesma, fogão feito de um jirao. Louça não passa de dois pratos para o casal, colheres e duas ou três "xicrinhas" 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 cafêzinho. Carne é mais difícil; uma vez ou outra de caça, e cada quinze vinte dias, ou mais, de boi abatido na cidade. O único meio de transporte é a canôa 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 "freguezias" de borracha, como nos sítios de roceiros, existem indivíduos especializados como fazendeiros de canôas, carpinas, benzedores ou pajés, que, porém, tiram seu sustento da roça ou da coleta de borracha. Fazem biscates, 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 qualquer 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 arranjam casamentos ou uniões que as levam para fora da família. Exceto pelo compadresco, existe entre os seringueiros menos solidiedade e extensão de parentescos que entre os roceiros. A distância das barracas, que por necessidade têm que ser afastadas uma 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 sobre os "donos de santo", indivíduos que possuem uma imagem do santo de sua devoção.

Dêsse aspecto, o contraste entre a roça e o seringal é marcante. Nas freguezias 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 freguezias vizinhas, ou da própria, resultam em laços de parentescos

que ligam as diversas freguezias e famílias. O compadresco é desenvolvido até ao ponto de definir graus de idade, quase tôdas as pessoas da mesma geração são compadres, os da geração imediata, atilhados. 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 *freguezia* 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 tem maior poder que as religiosas. A posição do indivíduo depende mais de seu lugar na hierarquia municipal, de seu prestígio político, de posse e local de residência, do que na sua extensão de parentesco, função na irmandade religiosa e labor, como acontece nas freguezias. 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 freguezias. 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 freguezias ou cidades, barracas ou casas de tolha, explorar ou serem explorados, mas todos acreditam nos mesmo santo e nas mesmas *visagens* do rio ou da mata.

CAPÍTULO III

Os santos

A maioria dos habitantes de Itá professa o catolicismo. Excetua-se uma família de origem judaica e reduzido número de *crentes*, como aí chamam aos protestantes. Estes, porém, não possuem templos ou locais de culto.

Os católicos têm a sua igreja e um sem número de capelas.

A comunidade tem a sede de sua paróquia muito distante, ficando mesmo, fora do município. Duas vezes por ano por ocasião das festas de S. Antônio, em junho, e S. Benedito, em dezembro, um padre missionário faz a visita de desobriga. As visitas do paroco, como excepcionalmente de sacerdotes que por aí passam de viagem, são ocasiões importantes e que se aguardam com interêsse, pois o povo as aproveita para realizar batizados e casamentos.

S. Antônio, a quem a cidade foi dedicada desde os primeiros tempos de sua fundação é o padroeiro. Da antiga igreja, construída no século XVII, nada resta. A nova, construída no mesmo local, foi recentemente reformada. De linhas sóbrias e boa altura é a edificação mais imponente de toda a região. Está sob a guarda de uma zeladora que, além de cuidar pessoalmente da limpeza e ornamentação da nave e dos altares, coleta donativos, fiscaliza e promove obras de conservação e o mais importante, reúne os fieis aos domingos e dias

santificados para ladainhas e novenas. É uma senhora de meia idade, professora de Itá, e que se distingue pelo extremado apêgo ao que chama de "leis canônicas". Por isso, critica acerbamente quaisquer atividades religiosas que na sua interpretação fujam à observância daquelas "leis". Mesmo o pároco visitante recebe sua admoestação quando bonancheiramente admite certas práticas que ela considera profanas. Os homens de Itá raramente vão á igreja. Isso é obrigação das mulheres.

O culto dos santos

A forma de catolicismo atualmente praticada em Itá, traduz muito de sua origem ibérica arcaica, distinguindo-se por uma ênfase peculiar no culto dos santos, festas de santos, e irmandades religiosas (25). Nas festas como na organização das irmandades, elementos sagrados e profanos se misturam. Deus e Cristo recebem culto e reverência, porém são considerados entidades demasiado remotas (26). A devoção individual ou da comunidade se faz sentir sôbre os santos, ou mais explicitamente sôbre as imagens dêsses santos. Como símbolos de culto religioso essas imagens, ou simples cromos, têm lugar de maior proeminência que a cruz. Alguns dêsses santos, representados pelas imagens locais, são considerados patronos ou *advogados* de profissões (27). Assim S. Tomé, é advogado dos

25) Gillin, 1949, p. 208.

26) Verissimo faz a esse respeito uma observação interessante — "Eles não conhecem nem veneram a um Deus único embora trino... O próprio Espírito Santo a quem culturam, não é mais que um santo para eles... Jesus Cristo não tem a importância que lhe é assinalada pela teologia católica, é apenas o Menino Deus, um outro fetiche..."

(Verissimo de Mattos, 1887, p. 361)

27) Sobre a função dêsses santos em Portugal escreve Leite e Vasconcellos (1925, p. 13): "As vêzes recorre-se a um santo por causa da analogia da doença com o sofrimento que o santo

roceiros, S. Benedito, dos seringueiros (28). Outros, o são dos sítios, povoados ou freguezias.

O culto dos santos padroeiros de ocupações ou especialidades, depende de iniciativa individual do devoto. Já o culto dos santos padroeiros de freguezias e sítios, é função da coletividade, que se faz representar pela irmandade religiosa, que anualmente realiza um festival em honra do patrono. Existem ainda os chamados "santos de devoção", de menor importância que os padroeiros, mas que recebem culto e cujas irmandades também realizam festas anuais. A imagem do santo, em geral antiga e que constitui uma herança tradicional da localidade, é essencial ao culto. Acredita-se que determinadas imagens tenham poderes especiais, capacidade de milagres e de maravilhas que outras idênticas não possuem. Em Itá, por exemplo, todo o culto a S. Benedito é dirigido para a imagem que está depositada no altar da igreja. Nas *freguezias*, como na cidade e na própria igreja existem outras imagens do mesmo santo, nenhuma, porém, considerada milagrosa (29). Dizem os habitantes — "Existe um S. Benedito pequeno que está sendo reincarnado na cidade X, mas é filho do que está na igreja. Um

teve em seu martírio: assim S. João Batista é advogado da cefalalgia, porque o degolaram; Santa Luzia, de molestias oculares, porque lhe arrancaram os olhos..." Quanto ao Brasil não é preciso insistir. S. Cristovão se encontra no painel do carro mais vagabundo ao "raho de peixe".

28) S. Benedito acumula ainda as funções de padroeiro da cidade, na devoção da gente de segunda. Ainda af se nota a distinção de classes, S. Antônio é o padroeiro oficial, santo dos *brancos*, S. Benedito, é dos caboclos e pretos. Não obstante, os próprios *brancos* reconhecem o santo preto mais milagroso.

29) Verissimo de Mattos (1887, p. 360) relata: "Na freguezia de Erere, comarca de Monte Alegre, ha um Santo Antônio, objecto de grande devoção dos povos circunvizinhos, e tido por muito milagroso; no mesmo districto no lugar Surubiju, existe um outro que, no tempo que la andei, segundo voz geral estava-o sendo mais que seu homonymo do Erere".

pretão grande e sério. O pequeno chega a sorrir para a gente, mas o pretão é sério”.

As imagens de santo, em geral de massa ou madeira importadas de Belém, são propriedade de um indivíduo e passadas de geração em geração como herança muito prezada. São os “donos de santos” ou “protetores”. Em geral ocupam a função de zeladores nas irmandades. Ao indivíduo é reconhecido o direito em caso de mudança de levar consigo a imagem, mesmo quando esta é por tradição a padroeira do lugar. Nestes casos se a imagem é considerada “milagrosa”, o dono do santo não tem dificuldade em fundar nova irmandade no povoado onde vai se estabelecer. De outro modo, o culto ao santo torna-se obrigação do indivíduo. Essas mudanças, são porém pouco frequentes, porque via de regra a freguezia evita todos os esforços para não ser despojada da imagem do seu santo padroeiro.

A comunicação ou aproximação com o santo para dêle se obter auxílio se faz sobretudo através das ladainhas e novenas, independente de tratar-se de orações na igreja ou capela, ou nos pequenos oratórios domésticos. Praticamente, tôdas as casas posuem um pequeno altar, onde á falta de imagens, são exibidos cromos e figuras de santos recortadas de livros ou almanaques. O dono ou dona da casa quando deseja prestar uma homenagem ao santo de sua devoção, convida alguns amigos e vizinhos para uma ladainha e prepara café, beijos e bolinhos, para servir após a reza. Somente as crianças quando aprendem a orar, rezam individualmente diante do oratório. Ladainhas, mais comumente sob a forma de novena, são em geral realizadas em pagamento de uma promessa. O indivíduo pede ao santo pela cura de uma doença que o aflige ou a alguem da família, por uma boa colheita, etc., prometendo-lhe uma novena, e não raro peças de fita colorida e

velas de cêra. Durante o mês de dezembro, por exemplo, terminado o plantio das roças, os lavradores realizam novenas como promessa para obter uma boa colheita.

As próprias festas de santo podem ser consideradas promessas coletivas com o objetivo do bem estar da comunidade. Acredita-se firmemente que se o povo não cumprir com sua obrigação ao santo, isto é, festejá-lo na época apropriada, êle abandonará a proteção que dispensa. Aquêles que custeiam com seu dinheiro as despesas das festas tem a convicção que o santo retribuirá êsse sacrifício. Feita a promessa seu cumprimento é mandatório, sob pena do santo retaliar com castigos ao que foge á obrigação assumida. O tema mais comum dos relatos de milagres é o da punição de um faltoso pelo santo a quem fizera uma promessa e deixara de pagar.

Existe um padrão de atitudes e de relações para com os santos que se define sob a legenda de *respeito*. Compreende as festas realizadas na ocasião devida, o cumprimento das promessas, as ladainhas e novenas, e atos como benzer-se diante da imagem, dispensar-lhe o melhor lugar da casa, ou no caso de viagem, na canoa.

Os santos, podem ser considerados como divindades que protegem o indivíduo e a comunidade contra os males e infortúnios. A relação entre o indivíduo e o santo baseia-se num contrato mútuo, a promessa. Cumprindo aquêle sua parte do contrato, o santo fará o mesmo (30). Promessas "são pagas" adiantadamente,

30) Esses conceitos e atitudes não são exclusivos do caboclo amazônico, mas característico, em geral das várias formas de catolicismo. Compare-se, por exemplo, a descrição de Willems (1947, p. 106) do culto de santos observado em Cunha, uma comunidade rural do Estado do Rio: "Geralmente acredita-se na intervenção direta dos santos, como também em sanções diretamente aplicadas por eles. Dai o costume de invocar não a mediação de um santo

para se obrigar o santo a retribuir sob a forma do benefício pedido (31).

Todavia, os santos, embora seus poderes, não atendem a tôdas as necessidades e setores da vida e do ambiente local. O indivíduo e a comunidade, apela para outras crenças, que reunidas àquelas cristãs, forma do todo da religião. O catolicismo é na sociedade rural da Amazônia, uma superestrutura, uma ideologia, que se sobrepõe a crenças locais, porém por si só incapaz de responder a tôdas as exigências do meio.

Santo Antônio e São Benedito

Santo Antônio é o padroeiro de Itá. Os padres qui visitam a cidade mantêm a tradição e encorajam a devoção. A imagem do santo ocupa o altar mór, da igreja a êle dedicada. Todos os anos celebra-se uma grande festa em sua homenagem. Um outro santo, porém, S. Benedito, é o mais querido na devoção do povo. Devotos de S. Antônio procuram dirimir-lhe o prestígio, afirmando-o "santo de pretos", com a intenção manifesta de situar o seu culto como próprio a uma condição social inferior. Acrescentam que "não tem casa própria, vivendo de favor na casa de Santo

junto a Deus, mas a sua interferência direta". (p. 111): "O recurso mais comum para proporcionar o sobrenatural é a promessa". (p. 115): "O cumprimento da promessa traz a graça solicitada mas a inobservância acarreta a punição... Ouvimos a história de um festeiro que ficou com o dinheiro do santo e depois de dois meses morreu". (p. 116): "Independente de se tratar ou não de promessa, a execução do ritual em que haja elementos religiosos, impõe aos participantes a obrigação de evitar tudo que possa diminuir o "respeito" á prática e suscitar a cólera dos poderes sobrenaturais invocados".

31) Não observamos em Itá a prática de outros meios de compellir os santos, a exemplo, a que registra Veríssimo de Mattos (1887, p. 360) — "Santo Antônio é vítima de insultos e sevícias, feitas com a maior sinceridade e fé, já para que chova, metendo-o nua, já para acharem um objeto perdido, amarrando-o, batendo-o, exilando-o do oratório..."

Antônio”, ou “Santo Antônio é seu superior que preto foi feito para servir aos brancos”, em alusão a côr do santo. Os que o cultuam, respondem por seu lado que “é certo, S. Benedito vive em casa de Santo Antônio, mas é êle quem paga a casa”. De fato, o santo recebe esmolas não só da gente da cidade, como de tôdas as freguezias, mesmo daquelas situadas fora da comunidade de Itá; êle é “advogado dos seringueiros”. O culto de S. Benedito é generalizado em todo o Baixo Amazonas (32), mas sua imagem de Itá é tida como muito milagrosa. Atende não sòmente a seus protegidos, os seringueiros e roceiros da vizinhança, como ao barqueiros, pescadores e donos de embarcações. A zeladora da igreja, estima em cêrca de 500 quilos de borracha, a contribuição anual dos seringueiros, além das esmolas em dinheiro. Os foguetes, que tradicionalmente os navegantes disparam ao passar pelo barranco da Igreja, e a êle dedicados, constituem testemunho original do seu prestígio. A irmandade de S. Benedito, foi a maior e mais rica de Itá. Sua festa é o acontecimento mais notável do todo o calendário religioso e secular da região. S. Antônio é pobre, sua festa embora prestigiada pelos padres católicos e pela população da cidade “não dá nem para pagar as despezas com a ornamentação da igreja”, no dizer da zeladora, sua devota fervorosa.

Conta-se que S. Benedito quando jovem vivia em casa de Cristo. Era escravo. Ajudava na cozinha e servia a mesa do Senhor e dos outros santos. Gente pobre aparecia sempre na porta do Senhor para pedir um pedaço de pão. Benedito apiedou-se dêles e decidiu dar-lhes alguns pães dos que deveria levar para

32) Devoção semelhante se registra no século XIX dirigida para S. Tomé, padroeiro dos mestiços (veja-se Bates, 1864, p. 53). No Baixo Amazonas, êste culto desapareceu, provavelmente substituído pelo de S. Benedito.

a mesa. Mas os outros santos se aperceberam e desconfiaram que Benedito surrupiava o pão. Falaram ao Senhor. A princípio êle não quiz acreditar, porém foram tão insistentes as queixas que decidiu-se a vigiar Benedito para surpreendê-lo. Postou-se junto á porta, e ao aproximar-se Benedito com uma trouxa, interpe-
lou-o sôbre o que conduzia, certo que eram os pães. Benedito teve medo e mentiu ao Senhor dizendo que eram flores. Êste mandou que as mostrasse, e viu que Benedito dissera a verdade pois eram flores que êle carregava. Um milagre transformara os pães em flores. Diante da prova Cristo repreendeu severamente os outros santos pelo fuxico (33).

A fama de milagreiro apoia-se em muitos episódios locais e de data relativamente recente. O povo os considera milagres do santo. Relativamente, pouca atenção é dada a curas, que a princípio, o grande número de ex-votos depositados na igreja faz supor constituísem o tema predileto. As narrativas acentuam um outro aspecto do poder do santo, o de fazer cumprir as promessas que lhe são feitas ou punir aquêles que lhe faltam ao respeito. Um desses milagres é assim relatado: "Quando S. Benedito (sua imagem) voltava com a *folia* de uma viagem de coleta de es-
molas, passou pelo barracão de um comerciante. Os fregueses que aí estavam quizeram receber o santo e enviar uma canoa para saudar a *folia*. O patrão não estava interessado e negou a canoa e hospedagem á *folia*. Quando esta já seguia adiante o barracão ruiu sôbre a água, com prejuizo de tôda a mercadoria. O patrão salvou-se nadando. Arrependido e compreendendo que ofendera ao santo que dêsse modo o casti-

33) Esse episódio, em outro contexto, é geralmente atribuído a Sta. Izabel.

gara, fêz a promessa de que se nada mais lhe acontecesse e voltasse a gozar de prosperidade, ofereceria muitas velas e esmolas ao santo. No ano seguinte, já estabelecido com novo barracão, deu pousada à folia que aí passava e fêz uma grande festa em honra ao santo”.

Uma outra história assim corre — “Um certo João M., morador do outro lado do rio, estava muito doente. Fêz promessa a S. Benedito de oferecer-lhe o seu pêso em borracha. Já havia recuperado a saúde quando a folia do santo parou em sua casa. Recebeu-a e pediu que depositassem a imagem do santo na balança, anunciando que prometera dar a êste borracha equivalente ao pêso de sua imagem. Esta era, naturalmente, a imagem pequena que os “foliões” transportam em canoa. Ninguém duvidou, sabiam apenas que fizera uma promessa. João começou a empilhar a borracha, mas imediatamente todos perceberam que o peso estava ultrapassando de muito o da imagem. Os braços da balança continuavam pendidos para o lado do santo. Quando afinal atingiram equilíbrio, o homem entre curioso e arrependido trepou na balança. Seu peso equilibrava com o da pequena imagem. O santo o fazia pagar o voto tal como prometera”.

De outra feita um patrão ofereceu um bezerro a S. Benedito (34). Dois anos mais tarde quando a folia passou por sua casa para recolher a promessa, o bezerro se transformara numa das melhores novilhas de todo o rebanho. O homem imaginou um meio de burlar

34) Antigamente era costume dos negociantes que possuíam algum gado dedicarem todos os anos uma rez a S. Benedito para que o santo zelasse pela saúde e segurança do rebanho. Essas reses eram marcadas com ferro especial e recolhidas pela “folia”. A carne era consumida na grande festa anual. Hoje em dia essa forma de promessa tende a desaparecer, sobretudo pela desorganização da “folia”.

o santo, e ordenou que fosse abatida uma outra novilha, magra e pequena. Os “foliões” embarcaram a rez abatida e já largavam o porto quando a novilha que o charlatão prometera originalmente, lançou-se à água e acompanhou a canoa. Vendo seu truque descoberto, entregou-a á folia. S. Benedito fêz com que êle pagasse duas rezes ao invés de uma.

Quando a imagem de S. Benedito foi embarcada em uma chata para ser “encarnada” em uma cidade próxima, o comandante fez com que depositassem a imagem no porão do barco. Ao largar do trapiche a chata não obedeceu ao leme e rodou rio abaixo. O comandante não conseguiu atinar com a causa, pois estava tudo em ordem. Finalmente, um dos passageiros que assistira ao embarque do santo, fez lembrar ao comandante que a falta de respeito com S. Benedito, colocando-o junto à carga, talvez fôsse a causa do desgoverno. O comandante, logo reparou a falta, mandando que a imagem fôsse instalada em altar improvisado numa cabine. Tomada essa providência, a chata obedeceu imediatamente ao comando do piloto e prosseguiu viagem normal.

Um outro milagre é o do aparecimento dos santos nas ruas de Itá. Antônio conta que seu avô ao voltar de uma pescaria já tarde da noite, avistou dois vultos junto à mangueira grande. Vestiam batina e andavam sem fazer qualquer barulho de passos. Acompanhando os vultos até o fim da rua viu que entravam na igreja. As luzes se acenderam para se apagar pouco depois. O avô de Antônio foi para casa. De manhãzinha foi á igreja para tirar suas dúvidas. Examinando as imagens de S. Antônio e S. Benedito viu que tinham os pés sujos de terra, o que o convenceu que fora mesmo os santos que avistara na vespera.

Durante a revolução, um soldado que estava de sentinela na saída da rua que dá para o trapiche, avistou dois vultos que caminhavam em sua direção. Intimou-os a parar. Não obedeceram, êle disparou o fuzil. Ainda assim não pararam. Passaram por êle, que amedrontado percebeu não tratar-se de gente. Contou o fato aos companheiros e alguém lembrou que talvez fôsem os santos que estivessem andando na rua, como o fazem às vêzes. Na igreja, encontraram a imagem de S. Antônio com um furo de bala de fuzil.

Irmandades

O culto do santo padroeiro, e dos santos de devoção é organizado e dirigido pelas irmandades. Essas associações são fundadas em princípios semelhantes aos que regem sua congêneres dos centros urbanos, as *ordem terceiras*. Caracterizam-se, porém, por completa autonomia das autoridades eclesiásticas que, aliás, consideram-nas profanas, e por não possuírem objetivos de beneficiência. As irmandades de Itá são inteiramente dedicadas ao culto dos santos. Os leigos que as dirigem não têm qualquer relação com os padres, preferindo evitá-las. Alguns, são por isso mesmo, considerados herejes pelo catolicismo oficial. Os festivais que realizam para cultuar o santo, e que incluem além das rezas, baile e comedoria, são objetos de crítica severa dos sacerdotes. Embora essas pressões, as irmandades continuam a florescer. Enquanto algumas desaparecem ou se desorganizam, novas surgem. Na própria cidade, onde as duas tradicionais irmandades de S. Antônio e de S. Benedito estão se desmantelando, duas outras recém-fundadas, a de Sant'Ana do Jacupi e a de Nossa Senhora das Dôres, estão em franco progresso.

Não foi possível reconstituir a história das duas principais irmandades da cidade. Provavelmente resultaram da própria atividade eclesiástica na promoção de *ordens terceiras*, e foram organizadas como órgãos auxiliares da igreja. Isto por razões que serão expostas adiante e que diferenciam essas duas irmandades urbanas daquelas das freguezias.

As irmandades das vizinhanças de Itá devem sua organização à iniciativa de indivíduos que assim cumprem uma promessa, ou no caso de santos padroeiros, ao esforço do pequeno grupo que funda a freguezia e erige um “santo de devoção” em padroeiro da localidade. O “promesseiro” que faz voto de festejar um santo de quem espera uma graça, geralmente procura continuar a realizar a festa nos anos que se seguem ao da promessa. Convida amigos e vizinhos para ajudá-lo e, se bem sucedido, isto é, dá uma boa festa e o santo é acreditado milagroso, o passo seguinte é a fundação de uma irmandade. Caso contrário, a festa é descontinuada ou passa a uma pequena celebração de caráter particular.

A história das duas irmandades mais recentes ilustra variantes desse processo. Entre os anos de 1934 e 1935 Itá atravessou um período de desgraças. Um incêndio destruiu várias moradias e grassou uma febre desconhecida que “trazia dôres”. Foi grande o número de vítimas da febre. Morena, uma jovem da terceira rua, teve um sonho em que N. S. das Dôres apareceu-lhe e falou — “Vocês esqueceram de mim, vocês não têm rezado para mim, talvez eu pudesse ajudar”. A moça contou o sonho à irmã e a uma senhora que sabia possuir uma velha imagem de Nossa Senhora das Dôres. Reuniram-se parentes e amigos para rezar uma ladainha à santa “ao menos por uma noite”. A

idéia encontrou éco entre a gente aflita, que contribuiu com escolas, e Maria, irmã de Morena, pôde organizar uma festa de três dias (35), e uma novena. No ano seguinte Maria resolveu continuar com a novena e a festa, que é realizada em setembro. Com o mesmo grupo que a apoiaria, fundou uma irmandade de modo a perpetuar a devoção. Eleita procuradora da organização pôs mãos á obra. O prefeito, embora de religião israelita, "gostava muito dessas festas". Instado por Maria, cedeu a maior parte da madeira necessária á construção de um barracão para abrigar o altar da santa e servir aos bailes. Um compadre de Maria, bom festeiro e de grande popularidade em tôda a vizinhança, eleito *mantenedor* da irmandade, fez correr uma lista de donativos e recolheu Cr\$ 800,00 o bastante para completar a construção. Assim surgiu o barracão da "Vila Nova", denominação sugestiva do ressurgimento da quase abandonada "terceira rua". Outras imagens foram confiadas á guarda da procuradoria e o altar é dos maiores que existem em Itá. Um "juiz" aceitou o encargo da festa, que desde então passou a celebrar-se todos os anos. Em ordem de importância é atualmente a terceira festa de tôda a comunidade. A irmandade conta com vinte e cinco irmãos contribuintes, quase todos recrutados entre gente da segunda e terceira ruas. Gente de tôda as freguezias acorre à festa e contribui com donativos para a manutenção do barracão.

Jacupi é das mais antigas freguezias de Itá. Está situada a menos de meia hora de marcha a pé da cidade. Teve seu apogeu durante a alta da borracha, mas atualmente está reduzida a apenas quatro famílias. A irmandade de sua padroeira, Sant'Ana, data de

35) As festas menores tem a duração de três dias, as maiores, o período de uma novena.

1902. A festa dessa santa, realizada em junho, tinha fama na comunidade. Com a decadência da freguezia, conseqüência do colapso de 1912, a irmandade desorganizou-se e a festa, embora celebrada pelo “dono do santo”, perdeu muito de sua atração e passou finalmente a “ladainha de um dia” frequentada apenas pelas famílias do lugar. Há cêrca de dois anos, o “dono do santo”, senhora que herdou a imagem de seus pais, resolveu reunir-se aos filhos que têm um sítio em outra freguezia. Quis levar o santo mas a isto se opuseram as outras famílias, que fieis à tradição, eram devotas de Sant’Ana, a padroeira de Jacupi. Surgiu uma questão. R., um dos moradores mais antigos, e considerado informalmente o líder da irmandade promoveu uma reunião onde propôs a compra da imagem. A dona, porém, tinha especial apêgo à santa e não quis “trocar”. R. diante do impasse, convocou nova reunião, dessa vez convidando gente de Itá que sabia devotos da santa. Resolveram comprar nova imagem, realizando para isso uma coleta que rendeu Cr\$ 50,00. A encomenda foi feita para Belém. Ao mesmo tempo trataram de juntar mais dinheiro e compraram a “ramada”, barracão das danças, também propriedade da dona da santa, por Cr\$ 50,00. R. e um rapaz filho de criação de um dos maiores comerciantes pagaram as palhas para reparar a cobertura. O trabalho foi feito num puxirão pelas famílias de Jacupi, gente de Aldeinha, uma freguezia próxima, e de Itá. No dizer de um dos participantes, “todo deram o trabalho de graça em louvor da santa”. Um dos comerciantes da cidade ofereceu a madeira para o assoalho de danças. A imagem chegou em junho de 1948, poucos dias antes da festa, sendo depositada em Itá, em casa de um dos diretores da

irmandade, agora já reorganizada (35). Rezaram-se ladainhas até aproximar-se a vespera da festa. Membros da folia de S. Benedito prontificaram-se a correr os povoados para esmolar e conduzir a santa em procissão até Jacupi. Um seringueiro ofereceu sua lancha para uma *meia lua*, procissão no rio, acompanhada de muitas canoas. A festa foi um sucesso e a irmandade tomou novo alento.

As irmandades possuem geralmente um "livro de estatutos" ou de registro, caderno de capa dura onde estão anotados em manuscrito os estatutos da instituição, os nomes dos *irmãos* e dos *empregados*, diretores, e o registro de reuniões e festas, leilões e contabilidade. Na maioria dos casos as anotações carecem de método e regularidade. Os livros apresentam algumas vezes, lapsos de vários anos entre um registro e outro. Do livro da irmandade de N. S. de Nazaré, da freguezia de Jocojó, selecionamos os seguintes dados:

IRMANDADE DE NOSSA SENHORA DE NAZARETH DO JOCÓJÓ.

Organizada oficialmente em 25 de junho de 1940.

Empregados: Procurador
 Tesoureiro
 Secretário
 Zeladeira
 Mestre Sala
 Andador

.....

36) Para a reorganização dessa irmandade e a colaboração de moradores de fora de Jacupi, muito contribuiu o fato que Sant' Ana é considerada em Itá, protetora daquêles que sofrem de molestias dos olhos. Resultante de avitaminose ou outra causa, essas molestias são muito comuns entre os habitantes de Itá. O comerciante que ofereceu as taboas para a ramada, o fez em promessa.

artigo 2.º — Todos os fieis devotos que pertencem a Irmandade terão o título de irmão e pagarão a joia de mil reis anuais.

artigo 3.º — serão pagos ... no dia 9 de setembro.

(as funções dos *empregados* são assim definidas)

Capitulo 2.º, art. 1.º — *Procurador*: auxiliar os outros funcionários nos serviços tocantes a Irmandade, zelar para a manutenção e asseio dos utensílios pertencentes à Irmandade, ser depositário das alfaias pertencentes à sagrada Imagem da Virgem Senhora de Nazareth, fazer entrega da mesma imagem ao juiz festeiro recentemente eleito a fim de promover a festividade, obrigação esta de todos os juizes que forem sendo eleitos anualmente.

artigo 8.º — *Secretario*: Lançar os registros, se ausente e sem substituto pagará uma multa de 20\$000.

artigo 9.º — *Tesoureiro* ... acautela todos os donativos que receber dos fieis devotos e diligencia sob o recebimento das joias...

artigo 10.º *Mestre Sala*: ... escolhido entre os irmãos mais velhos e de boa conduta... aparecer na capela diariamente desde o levantamento do mastro até sua derruba para manter a ordem... chamando à ordem qualquer indivíduo que por ventura se queira tornar insuportável...

.....

A *Zeladeira* tem a seu cargo a ornamentação e reparo do altar. O *Andador* comanda a folia, grupo de músicos e porta estandartes que levam a imagem do santo para as coletas de donativos. Nessas visagens, o *Andador* é o depositário de todos os bens recebidos e tem que dêles prestar contas ao *Tesoureiro*. O *Mestre Sala*, além da função disciplinar nos festivais, também acompanha a folia, e atua como diretor de sua atuação e solista nos cânticos.

Essas denominações são particulares à irmandade de Jocojó, embora de uso generalizado, exceto por

pequenas variantes, pelas demais. Assim o Andador é el algumas chamado de *Mantenedor*, em outras, acrescenta-se além dêstes, um outro *empregado*, o *Protetor*, vulgarmente, “dono do santo”, isto é o indivíduo de quem a imagem é propriedade. A organização das irinandas é basicamente a mesma em tôdas as freguezias de Itá.

Além dêstes *empregados* que agem como dirigentes e ocupam cargos vitalícios, existe uma outra categoria, igualmente importante, mas sem funções de mando. São os foliões, membros da folia, algumas vêzes, designados como “escravos do santo”. Servem tôda a vida, por voto pessoal, ou porque foram oferecidos pelos pais como “escravos” ao santo de sua devoção. Êsses foliões permanentes distinguem-se dos *foliões promesseiros*, indivíduos que fazem o voto de tocar na folia apenas em determinado ano. A folia acompanha a imagem do santo nas viagens entre as freguezias para coleta de esmolas e donativos. É uma espécie de guarda de honra presente nas ladainhas, novenas e nos dias de festa. É importante porque de sua atuação muito depende o montante de dádivas ao santo, essenciais à conservação das capelas e ramadas e para auxílio dos festivais. De uma boa folia depende muitas vêzes o prestígio de um santo.

Os instrumentos usados pelas folias de Itá são todos de percussão, tambores, raspadores (espécie de reco-reco), sacudidores (chocalhos), címbalos e “pausinhos”. O tambor é o principal instrumento. Seguem-se os raspadores e sacudidores. Algumas vêzes acompanha a folia, porém não em caráter permanente, um grupo de músicos que se utiliza de instrumentos de sopro, a flauta, ou de corda, violões e cavaquinhos. A folia possui habitualmente um mínimo de dois tambores,

o “tambor-mór” e o “tamborim”, ambos construídos de uma madeira ocado, tendo em uma das extremidades uma pele para percussão. São batidos com as mãos, não se usa vaqueta. Medem entre 1,20 m. os maiores (tambor-mós) e 0,70 a 0,80 cm. os menores (tamborim). O “raspador” é outro instrumento essencial. Constitui-se de uma taquara grossa, fechada nas extremidades pelos próprios nodulos, com parte de sua superfície denteada. Sôbre essas superfícies “raspa-se” uma vareta. O efeito é de um reco-reco. O raspador é instrumento exclusivo do *Mestre Sala*, que através dêle dá tôdas as vozes de comando. Assim o primeiro sinal para reunião dos foliões que estejam dispersos é dado pelo “raspador”, logo seguido do tambor mór em ritmo acelerado. “Sancudidores” são chocalhos feitos de taquara ou de lata. “Pausinhos” são dois pequenos bastões que se percute um contra o outro acompanhando o ritmo dos demais instrumentos. Usualmente são tocados por meninos que servem a uma promessa. Além dos músicos existem outras figuras importantes na folia. Uma delas é o *porta-bandeira* que conduz a bandeira do santo, posição muito cobiçada pelo prestígio que dá ao indivíduo. A bandeira é comumente um retângulo de pano branco, onde estão pintadas ou bordadas em côr as iniciais do santo. As mais ricas tem a imagem bordada. O *alabardeiro*, carrega uma lança, enfeitada de fitas. Serve de auxiliar ao *Mestre Sala*, na manutenção da disciplina entre os “foliões” e na observância do respeito ao santo pelos fieis. Quando da passagem do santo um espectador não se descobre êle tem o direito de arrancar-lhe o chapéu com um golpe da lança. Acima de todos está o *mantenedor*, empregado vitalício da irmandade, verdadeiro empresário e caixa das andanças da folia. A música é dirigida pelo *mestre-sala*, que dependendo da ocasião ou situação “puxa” as

quadras. Estas são constituídas de quatro versos, os tres primeiros cantados em solo pelo *mestre*, o último repetido pelo coro de todos os "foliões". As quadras variam segundo o santo, porém são padronizadas segundo a situação. Existem quadras para a *alvorada*, *permissão* de entrada na casa, *agradecimento* à esmola, *saída da casa*, *início da ladainha*, *final da ladainha*. Existem outras para ocasiões especiais como a "levantação do mastro", derruba do mastro, agradecimento aos juizes, etc. (37).

O número de foliões varia de irmandade para irmandade, dependendo da importância desta, do prestígio do santo, etc. Nas atividades da irmandade de Sant'Ana do Jacupi estavam presentes:

- 1 porta-bandeira
- 2 tamborins
- 1 tambor-mór
- 2 raspadores (1 mestre sala e auxiliar)
- 1 sacudidor
- 4 pausinhos
- 1 alabardeiro

Esse conjunto é, todavia, excepcional. Sua explicação encontra-se no entusiasmo despertado pela reorganização da irmandade e da festa. A maioria dos foliões e instrumentos veio da folia de S. Benedito, a maior de toda a comunidade. Comumente existem

37) A *folia*, grupo de músicos que esmolam para o santo, ou *bandeira* como é comumente chamada no sul do país, é uma instituição comum a todo o Brasil, desaparecida, porém, dos centros urbanos maiores. Sua composição e instrumentos preferidos variam com as tradições regionais. No sul, por exemplo, instrumentos de corda tem a preferência. Veja-se Mello Morais (1946 p. 47), Willem's (1947, p. 140), o Oberg (1949, p. 46). Este último autor a descreve entre os índios Terena, de Mato Grosso, já em fase de **abrasileiramento**.

apenas o porta-bandeira, dois tambores, um raspador e um sacudidor, além do alabardeiro. Este em alguns casos é dispensável. Os instrumentos da folia são propriedade da irmandade e ficam sob a guarda e responsabilidade do *mestre-sala* ou do *tambor-mór*. É frequente, porém, promesseiros pedirem instrumentos emprestados a uma irmandade para tocá-los durante as festas do santo de sua devoção particular. Os tambores e demais instrumentos são guardados com especial carinho e respeito. Crianças e indivíduos inexperientes não podem manejá-los. Os "foliões", como os *empregados*, não recebem qualquer pagamento, porém, durante as viagens alimentos e bebidas lhes são fornecidos (38). Essas despesas que correm por conta da irmandade são de pouca monta porque os devotos, além da esmola, sentem-se obrigados a prestigiar a folia com hospedagem e contribuições diretas, em alimento e bebidas, aos seus componentes. É essa uma maneira de honrar o santo, agasalhando-o em casa e à bandeira, além de uma ocasião de divertimento pelas músicas que a "folia" proporciona.

Uma vez que o indivíduo assume voluntariamente, ou por voto de seus pais, a obrigação de tocar na "folia" e dela participar como membro permanente, não pode eximir-se ao compromisso. Seria qualquer coisa como quebrar uma promessa e portanto atrair o castigo do santo. Mesmo diante de outras obrigações, como o trabalho quotidiano, o "folião" deve atender ao chamado do procurador ou secretário que o convoca por carta, a participar das viagens e da realização do

38) Em sua descrição das folias de Cunha, Estado do Rio, Willems, (op. cit.) aponta uma possível mudança na organização do grupo. Al os foliões são "empreitados", recebendo salário por sua função, o que contrasta com os de Itá que a exercem por promessa ou devoção.

festival. Sua ausência é somente desculpável em caso de doença ou do patrão proibir seu afastamento do local de trabalho. As obrigações do "folião" são por isso mesmo, onerosas. No mínimo terá que abandonar o trabalho ou a roça por quinze dias; em casos como a folia de S. Benedito êsse período se ampliava para um mês ou mais.

O folião tem que ser disciplinado. Pode beber cahaça, mas se embriagado ou inconveniente é punido. Os que deixam de atender ao chamado do *mestre*, ou que faltam com o respeito ao santo, abandonando a "folia" para procurar mulher, são castigados. A forma mais simples de castigo, é a advertência em público, através da *quadra de punição*, versos cantados pelo mestre e côro que aludem a falta e ridicularizam o indivíduo, que é obrigado a manter-se ajoelhado sob a bandeira da folia. Reincidência nas faltas pode provocar a expulsão, ato que muito desprestigia o indivíduo, além de seu problema particular de ajustar contas com o santo. As regras que governavam a folia de S. Benedito eram especialmente severas. Há uma pedra que até hoje se conserva, chamada *cacáu*, pela semelhança de sua superfície com um amontoado de caroços dessa fruta, sobre o qual os foliões faltosos eram obrigados a permanecer ajoelhados enquanto a folia tocava a *quadra de punição*.

Juizes e mordomos

Anualmente são eleitos *juizes* e *mordomos*, indivíduos cuja função é custear as despesas das festas. Não são considerados *empregados* e ocupam o cargo apenas durante a realização dos festejos. Muitas vêzes, nem mesmo pertencem á instituição como *irmãos*, mas escolhidos entre pessoas que aceitam o encargo por

devoção ou porque suas posses o permitem. As despesas da festa incluem o custo da carne, farinha de mandioca, café, bebidas, foguetes, o pagamento dos músicos para tocar no baile e outros gastos de menor importância. Antigamente era praxe nas grandes irmandades de S. Benedito e S. Antônio, a eleição de um *juiz* permanente, na realidade um festeiro que organizava as comemorações e levantava o dinheiro necessário ao seu custeio. Ele adiantava a verba reservando-se, porém, uma gratificação de metade dos donativos recebidos ou do que sobrasse do dinheiro após a festa. Isso não acontece, porém, para as irmandades menores, isto é, das freguezias, e mesmo hoje, para S. Benedito, a prática foi abandonada. Nas freguezias, *juizes* e *mordomos* são eleitos cada ano e tomam a si todo o custo da festa, sem possibilidades ou intenção de ganho. Os parcos donativos que recebem são entregues ao tesoureiro da irmandade para atender aos reparos da capela, enfeite dos altares, etc. . .

Existem duas categorias de *juizes*, o *juiz do mastro* e o *juiz da festividade*. Aquêlê patrocina o primeiro dia de festa, marcado pelo levantamento de um mastro votivo em que se hasteia a bandeira do santo. Após a cerimônia do mastro, realizada à tarde, segue-se uma ladainha e então o baile, que não raro avança até o dia seguinte. Comida em abundância é oferecida aos convidados. O *juiz da festividade* é responsável pelo "dia do santo", o auge das comemorações, a que acorre muita gente e exige maiores despesas. As festas duram dez dias, o tempo de uma novena, acrescentado de uma vespera quando se levanta o mastro. Aos *mordomos*, compete custear a realização das ladainhas dos dias intermediários. O gasto é pequeno, porque à ladainha, segue-se apenas uma distribuição de café e beijos, e o povo que a assiste é gente do lugar, exce-

to por um ou outro convidado de fora. Nos povoados maiores, os mordomos, também chamados *noitários* arranjam com os amigos uma “flauta” e um caquinho” para o modesto baile.

Comumente as funções de juiz e mordomo são partilhadas por duas pessoas que dividem as despesas. Um juiz de mastro gasta em média de Cr\$ 500,00 a Cr\$ 800,00; o juiz da festa, de Cr\$ 800,00 a Cr\$ 2.000,00. Para os mordomos ou *noitários* o montante não vai além de Cr\$ 200,00, mais comumente é de Cr\$ 100,00 (39). O que representam esses gastos, pode-se avaliar pela renda média de um freguez, roceiro ou seringueiro. Na cidade, o salário mais alto da “gente de segunda” é o que paga a prefeitura — Cr\$ 15,00 por dia. Raramente, porém, há serviço continuado. O roceiro tem uma renda inferior e o seringueiro que teoricamente pode ganhar Cr\$ 80,00 diários, colhendo um máximo de oito quilos de borracha por dia durante a estação do *fabrico*, isto é, a sêca, jamais atinge essa quota e está permanentemente endividado pelos aviamentos durante o período magro das chuvas. Antonio e sua irmã foram os juizes do mastro de uma festa. Gastaram entre tudo uma quantia estimada em Cr\$ 700,00. Ele trabalhara durante algum tempo na prefeitura, mas ainda não recebera o salário. Ela ganhava Cr\$ 100,00 por mês como zeladora do cemitério, e caso único na comunidade, “cortava” borracha de um pequeno seringal. Ambos solteiros, moram na segunda rua em casa de taipa e palha que muito necessitava de reparos. Auxiliados pela mãe cuidavam de tres pequenas roças de onde tiravam o sustento e às vêzes vendiam alguma farinha. Para custear a festa fizeram uma “conta” com um comerciante. Em ou-

39) Essas estimativas se referem a 1948.

tra festa, o juiz do mastro gastou cerca de Cr\$ 600,00, dois terços dos quais ficou devendo a um patrão. Os juizes da festividade de Sta. Apolônia, um homem e sua sobrinha, abateram quatro porcos, avaliados em Cr\$ 400,00 por cabeça, além de fornecer a farinha, café, açúcar, bebidas e a música. Porém o homem tinha se preparado, criando e cevando os porcos e plantando uma grande roça. Era uma promessa dar ao santo uma grande festa, e ele esperava com sua ajuda, receber graças que o compensariam do sacrifício. É um ponto de honra para o juiz, suprir mais que o realmente necessário e afirmar que de sua festa ninguém saiu com fome ou que faltou boa música.

A escolha dos juizes e mordomos cabe aos diretores da irmandade. Por ocasião da festa anual os dirigentes se reúnem para discutir os possíveis candidatos para as festividades do ano seguinte. Estes são informalmente consultados, o que às vezes exige habilidade e persuasão, porque embora a honraria, a previsão das despesas faz o candidato mais desejável recuar. Outras vezes, acontece o caso inverso, promesseiros se oferecem, eliminando toda a dificuldade da escolha. Frequentemente, comerciantes, com o intuito de agradar aos freguezes e ao mesmo tempo obter a proteção dos santos de sua freguezia, solicitam o encargo de juiz da festividade, o mais oneroso. Quando aparece mais de um candidato, recorre-se ao *espilúrio*, espécie de loteria. Os nomes dos candidatos são escritos em pedaços de papel e misturados. Em outros pedaços à parte, anotam-se as funções. Casam-se dois papéis e a sorte decide. Hoje em dia já não se faz o *espilúrio*, os devotos já não disputam as posições como antigamente. Eleitos os juizes e mordomos, o secretário redige uma ata que é transcrita no Livro de Estatutos. Uma cópia é afixada ao lado do altar pa-

ra que todos tenham conhecimento do fato. Na última ladainha, os nomes dos festeiros são anunciados. Os eleitos têm o direito de desistência, mas é preciso que comunique aos diretores com bastante antecedência para que possam providenciar um substituto. A possibilidade do indivíduo recuar à última hora é muito remota, não se acredita que se possa fazer isso. Assim mesmo, em Jocojó já se deu um caso destes. A festa foi porém realizada, assumindo a função de juiz, um dos membros de maiores posses da diretoria. O fato é comentado até hoje.

As Irmandades das freguezias

As duas irmandades tradicionais da cidade, S. Antônio e S. Benedito estão em franca desorganização. Duas outras, Nossa Senhora das Dores e Sant'Ana do Jacupi, também localizadas no centro urbano, também sofrem das mesmas causas que levaram aquelas a desintegrar-se.

Os moradores mais antigos dizem que a seu tempo as irmandades de S. Antônio e S. Benedito eram muito bem organizadas, contando com grande número de irmãos. Especialmente, a última, que era dirigida pelos "pretos". Sua decadência iniciou-se quando os brancos, a *gente de primeira*, tomaram conta dos principais cargos. Atualmente, o Procurador nominal é o pároco, acumulando as demais funções a zeladora da igreja. Com a ajuda financeira dos donativos dos seringueiros, de quem S. Benedito é padroeiro, e dos comerciantes e funcionários mais graduados, realiza-se anualmente a festa em homenagem ao santo. São escolhidos juizes da *festividade* e do *mastro*, e ainda os *juizes da praça*. Entre os moradores da cidade são escolhidos grupos para ocupar essas funções, dividindo-

se as despesas. A função desses juizes é apenas nominal e honorífica, pois, tôda a organização e direção dependem do programa traçado pelo pároco e pela zeladora. Renova-se todos os anos a tentativa de expurgar os festejos de elementos considerados profanos ou ofensivos ao ritual católico. A folia de S. Benedito acompanha a procissão que se faz pelas ruas da cidade, mas não pode angariar esmolas ou tocar dentro da igreja como antigamente. Essa folia mantém-se exclusivamente devido a devoção dos seus componentes que se consideram "escravos do santo". A instituição, apesar da animação que empresta aos festejos, não é aprovada pela Igreja, que também acabou com o repasto oferecido aos convidados da festa, substituindo-o por uma *mesa dos inocentes*, de que participam apenas os meninos pobres. Comerciantes e aventureiros tomaram conta da festa. Barracas de todo tipo expõem a venda mercadoria mais diversa. Bailes, só de entrada paga. *Barracas* e casas residenciais transformam-se em hospedarias para abrigar o grande número de forasteiros. A devoção continua, porém, bastante viva, codificada pelos ditames de uma liturgia mais ou menos ortodoxa e apartada do que agora se considera profano como a participação da folia, a comida e o baile oferecidos pelos juizes, hoje função dos donos de barraquinhas e de salões. Apenas a ramada de S. Benedito resiste e mantém-se como ponto alto da antiga tradição. Ela ainda pertence aos "escravos do santo", a folia marca o *samba* e ninguém paga entrada, mas não se dança "agarrado". É tudo no respeito mantido pelo *mestre* da folia do santo.

Nas freguezias as Irmandades são associações de vida ativa. Os padres não possuem autoridade ou contrôlc sôbre elas. A sua direção depende dos *empregados*, de funções vitalícias, e que usando de habi-

lidade e astúcia, embora o grande respeito que têm pelos sacerdotes e pelas regras da Igreja, sabem como se furta a essa influência no que diz respeito à organização e conduta do ritual. A festa do santo é na freguezia um todo que inclui a ladainha, a comida, o baile e as andanças da folia. O patrocínio da festa cabe à Irmandade e aos *juizes* e *mordomos*, os quais dirigem e pagam do próprio bolso as despesas. Um indivíduo mais velho, de experiência reconhecida, toma a direção geral do culto e o faz dentro das regras tradicionais. Não se nota e não se faz sentir qualquer sentimento de pecado, profanação ou impropriedade misturar rezas e danças na *ramada* (40).

Cada freguezia possui tres ou quatro Irmandades, uma dedicada ao santo padroeiro, as outras a santos de especial devoção do povoado. Jocojó, uma das maiores freguezias de Itá, tem cinco Irmandades. Por ordem de importância:

- N. Senhora de Nazaré
- N. João
- N. Senhora dos Remédios
- Santíssima Trindade
- S. Sebastião

São organizadas nos mesmos princípios descritos para a de Nazaré, e reunidas informalmente em uma

40) Uma carta recebida de Itá, é sugestiva dessa atitude. A procuradora da Irmandade Nossa Senhora das Dôres, situada na terceira rua da cidade, após muita insistência do padre, prometeu-lhe não realizar a festa nesse ano. Os irmãos e amigos foram contra a decisão, afirmando-lhe que até o prefeito a apoiaria, pois não havia motivo para que a festa deixasse de ser realizada. Não era "ilegal". Ela recusou, decidida a manter a sua resolução, não porque achasse impróprio rezar e dançar no mesmo barracão, mas "para que depois não fossem dizer que era uma mulher sem palavra". Esse caso ilustra o tipo de pressão que sofrem as irmandades urbanas. O padre é pessoa de respeito e todos sentem contrariar o que pede.

União Católica, constituída pelos procuradores, que são os homens de maior prestígio na localidade. A posição social desses homens é definida pela ordem de importância da Irmandade de que são dirigentes. O homem de maior prestígio local é o procurador da Irmandade de Nazaré, dedicada à santa padroeira de Jocojó. É também *empregado* da Irmandade de Sta. Apolônia, padroeira de uma freguezia vizinha, e *irmão* de muitas outras. Seu prestígio, que é reconhecido para fora da freguezia em que é líder, deriva de ser um dos roceiros mais antigos e economicamente melhor situados, prestígio esse que se traduz pela função que desempenha na Irmandade. Tolentino, procurador de S. João, o segundo homem em prestígio, ocupa o lugar de Secretário na de Nazaré, e de Zelador de S. Sebastião, além de pertencer as outras como *irmão*. O mesmo acontece aos demais líderes os quais, além de sua posição de mando em uma das irmandades ocupam cargos de direção nas outras. Em geral são antigos moradores da freguezia, têm família numerosa e relativa estabilidade econômica. O patrão, a quem está subordinada a freguezia, trata-os como chefes do povoado dispensando-lhes certa deferência e lhes facilitando crédito; tratam-se como compadres. Esses "chefes" reúnem-se costumeiramente na ramada para discutir assuntos de interesse do povoado, como a limpeza de uma rua, a ornamentação e os reparos da capela ou da ramada, ou o ajustamento de relações pessoais no caso de brigas. Como eles próprios afirmam, constituem o "governo" da freguezia. Os procuradores das duas principais Irmandades são padrinhos e compadres da maioria dos moradores locais, o que lhes reforça o prestígio.

O contraste entre as Irmandades das freguezias e da cidade, mostra as mudanças que se operaram nes-

sas instituições que, introduzidas pelos colonos dos primeiros tempos, tiveram larga difusão em todo território brasileiro. A despeito dos moradores de Itá afirmarem que as Irmandades de S. Antônio e S. Benedito eram idênticas as que se encontram hoje nas freguezias, ou que a última era mais rica no “tempo dos pretos”, o que se pode apurar de sua organização tende a aproxima-las mais do tipo encontrado em nossos centros urbanos de hoje. Essas Irmandades têm em comum com as das freguezias apenas a organização formal, isto é, a constituição da Diretoria, a folia e até certo ponto o caráter das festas. Se é verídica a informação de que S. Benedito era o “santo dos pretos”, repetiu-se aí algo semelhante aos centros do Nordeste, onde floresceram Irmandades constituídas em maioria ou exclusivamente por negros escravos ou seus descendentes (41). Contudo, não há memória de grande concentração de negros em Itá. O tipo de moderno habitante revela acentuada dominância do caboclo, mestiço de índio e branco. A agricultura, atividade que na Amazônia colonial, como de resto no Brasil, exigia o concurso de negros escravos, nessa região, jamais vingou de uma posição secundária diante das indústrias extrativas, a que o índio ou descendente de índio era mais afeito. Imigrantes mais recentes, atraídos para a exploração da borracha, foram em sua grande maioria nordestinos, também do tipo

41) Freyre (1940, p. 91) considera as irmandades religiosas como das principais instituições da América Portuguesa, e que se pode acrescentar, também da América Espanhola. No Nordeste transformaram-se em instituições de classe e de raça; a posição social do indivíduo e a cor da pele, os dois principais requisitos para admissão. Em algumas, somente indivíduos brancos podiam ingressar, ou se de cor, uma vez aceitos eram considerados brancos (p. 90). O mesmo se observava para as irmandades de mulatos ou negros. Nestas últimas apenas o tesoureiro era um branco, por força de imposição das autoridades civis e eclesíásticas,

caboclo e em cuja cultura dominavam elementos sertanejos. É assim possível, que embora elementos negros tivessem emprestado cunho especial à devoção dêsse santo, a Irmandade fosse composta principalmente por caboclos. Mais do que por ser o "santo dos pretos", S. Benedito é importante pela qualidade de "advogado dos seringueiros", *dos caboclos da beira*. A passada grandeza da Irmandade foi mais provavelmente consequência de fatores ligados ao ciclo da borracha. Os próprios informantes que falam do "tempo dos pretos", salientam como os patrões eram então generosos, contribuindo com grandes somas para os festejos e do bom preço que a borracha pagava ao seringueiro devoto. Com a crise da borracha, a instituição, como tôda a vida da comunidade, entrou em decadência e sua desorganização foi apressada pelas reformas que a Igreja oficial impôs. O mesmo sucedeu à de S. Antônio, que de resto, mesmo antigamente, teve menor prestígio. Quando os informantes se referem à substituição dos "pretos" pelos "brancos", como a causa de que decorre a desintegração da Irmandade de S. Benedito, êles traduzem de certo modo a transformação das velhas tradições que se mantinham vivas entre os caboclos, pelas inovações impostas pela Igreja oficial apoiada na *gente de primeira*.

Nas *freguezias*, as Irmandades, derivadas das mesmas fontes que as urbanas, sofreram um recondicionamento imposto pelo meio social. Nos pequenos e pobres povoados subsistiu a diretoria e um regulamento copiado ao das irmandades urbanas, modificou-se porém a sua função. Foram apropriadas pelas freguezias e transformaram-se de entidades subsidiárias à Igreja para constituir o fulcro da organização dêsses vilarejos. Identificaram-se à própria organização desses grupamentos e passaram a constituir o mecanismo

de coesão, de estrutura social e de identificação da sociedade. O prestígio dos santos, é o prestígio da Irmandade, e a posição social de cada membro do grupo é definida pelo cargo que ocupa na instituição: Procurador, Secretário ou simples Irmão. A ausência de uma *gente de primeira*, como de autoridades eclesiásticas, ou seja, o nivelamento social e homogeneidade do grupo, favorece o conservantismo e persistência das velhas tradições.

A "festa do santo"

Uma das principais funções das Irmandades é a de promover e organizar os festejos em honra dos santos locais, padroeiros ou de devoção. Essas festas, cujo ponto alto é marcado pelo dia do santo, obedecem a um calendário particular a cada comunidade. Os santos festejados em Itá, também o são nas comunidades vizinhas, mas em datas que na maior parte das vezes não coincidem. Em Itá, o calendário das principais festas era o seguinte:

Itá (cidade)	S. Antônio	13 de junho
	N. S. das Dores	20 de setembro
	S. Benedito	1 — 27 de dezembro
Jocó (freguesia)	S. João	24 de junho
	N. S. de Nazaré	8 de setembro
	N. S. dos Remédios	14 de outubro
Ribeira (")	Sta. Apolônia	28 de junho
	Sta. Maria	15 de agosto
Jacupí (")	St'Ana	26 de julho
Bacá (")	S. João	24 de junho
	S. Pedro	29 de junho
	Sta. Maria	15 de agosto
Pucuruí (")	N. S. Nazaré	junho
	Santss. Trindade	8 de setembro

Essas festas são as mais importantes. Não foram relacionadas as de iniciativa individual, promovidas pelos *donos de santo*, e que o fazem para cumprir uma promessa ou por tradição da família. Nessas festas não existem *juizes*, é o próprio *dono do santo* que paga as despesas, inclusive a música para animar o baile.

O período que medeia entre junho e dezembro é o mais animado de festas. Corresponde mais ou menos à época de derrubada e preparo das roças e de inatividade para os seringueiros. As festas de junho, embora idênticas as de outros meses, são enriquecidas de elementos que não fazem parte do ritual costumeiro. Assim, o Boi-bumbá, que se “dança”, ou melhor, é representado durante todo o correr das festas juninas (42); os *cordões de passaros*, pantomimas de enrêdo em que se conta a história de um caçador, de uma fada, do camponês e de soldados do govêrno; e as tradicionais fogueiras, que os amigos cruzam para se tornarem compadres. Todos êsses elementos, aliás muito difundidos em todo o Brasil, especialmente nas regiões do Norte e Nordeste. É interessante observar que os festejos do ciclo natalino, como os reisados não existem em Itá. O próprio Natal não é festejado. A festa de S. Benedito, realizada a 27 de dezembro, absorve tôdas as atenções.

A festa de S. Benedito é a de mais fama em tôda a comunidade. O culto dêsse santo estende-se por boa parte do Baixo Amazonas, sendo a imagem de Itaperera considerada especialmente milagrosa. O dia do santo é comemorado a 26 de dezembro, porém, na realidade, a festa começa nos primeiros dias do mês, quando os devotos começam a chegar para a “levan-

42) Para uma descrição detalhada do Boi-Bumbá desta localidade veja-se Galvão (1951).

tação” do mastro votivo. A festa, por sua duração, freqüência de devotos de fora da comunidade e aspectos característicos, é excepcional e não obedece aos mesmos padrões daquelas realizadas nas freguezias. Contudo sua descrição é essencial à compreensão da vida religiosa de Itá.

O presente relato se refere a uma época em que a festa mantinha grande brilho, cêrca de trinta anos atrás. Um barco de vela, propriedade do santo, deixava Itá entre julho e agosto, rio acima até a sede do município vizinho. A folia de S. Benedito ia embarcada sob o comando de um *mantenedor* ou *andador*, o caixa da viagem, e de um piloto profissional. A imagem do santo era abrigada em altar construído no castelo de popa. Era uma viagem longa, pois sempre que convidados, o barco atracava ao trapiche dos povoados ou dos barracões para a folia tocar e receber esmolas e donativos. O santo era levado para o barracão ou para a capela, onde a noite realizava-se uma ladainha, não raro, seguida de um baile. De volta a Itá, o barco era descarregado e após breve descanso da folia, seguia rio abaixo para correr as “ilhas”. Retornando à cidade o barco ancorava fronteiro a Jacupí, povoado distante meia hora da cidade, em cuja capela o santo ficava até 24 de dezembro.

Em Itá desde os primeiros dias dêsse mês chegavam forasteiros e moradores das freguezias para assistir a cerimônia do levantamento do mastro com a bandeira do santo. O mastro é um varão de sete a oito metros que se prepara em uma das roças próximo à cidade. No dia nove os devotos o levavam em procissão até a frente da igreja onde era plantado, em meio de música e foguetaria. Promesseiros derramam água na base do mastro. Seguia-se uma ladainha na igreja e um *samba* na *ramada* de S. Benedito que rompia até

madrugada. O *samba* dançado nessa ocasião, como, aliás, em tôdas as modernas festas religiosas, difere do *samba* comum, no ritmo e nos passos. O primeiro é marcado por tambores num batuque que se aproxima do nosso *samba*, porém mais rápido e com mais riqueza de variações. Os pares dançam separados, o homem e a mulher ora se defrontando, ora rodopiando, o corpo têso, exceto pelos braços que estendidos mantêm o equilíbrio nas reviravoltas. Os passos são curtos e arrastados. Na ramada de S. Benedito sòmente era permitido dançar o *samba*. Danças *agarradas*, isto é, as comuns, são organizadas nas residências particulares. A partir do levantamento do mastro rezavam-se ladainhas até a véspera de 24, o dia do santo.

Nesse dia apresentava-se o barco para conduzir o santo de Jacupi a Itá. Todos os barcos de vela, lanchas e canoas da cidade ou de fora, acompanhavam o barco na *meia lua*, procissão fluvial. Ancorado ao trapiche a imagem era levada em procissão soleue até a igreja. Aguardava-se a noite para uma ladainha, a que seguia o *samba* na ramada e os bailes nas residências particulares. Nos dias de hoje o *samba* e os bailes têm que esperar até depois de meia noite para iniciar-se após a Missa do Galo. A festa prosseguia até o dia seguinte, o *samba* e os bailes interrompidos sòmente à noite na hora da ladainha. Na manhã de 26, após a missa, o santo era levado pelas ruas da cidade pela folia. Recebia as esmolas dos moradores da cidade. À tarde realizava-se um grande leilão de todos os donativos recebidos. Após a habitual ladainha tinha início o baile que se prolongava por todo o dia de 27. O dia seguinte marcava o final da festa. À tarde o mastro era derrubado a golpes de um machado que se preparava para a ocasião, enfeitando-o com fitas coloridas. O machado passava de mão em mão,

para cada devoto dar o seu golpe. A folhagem de murta que decorava o mastro era recolhida pelos assistentes para uso medicinal. Tendo à frente a folia, os dirigentes da festa e o povo, munidos de ramos de vassourinha, invadiam as casas para uma “varrição” simbólica, o último ato das festas de santo. Nas vésperas do Ano Bom, os comerciantes da cidade se cotizavam para oferecer um grande baile “porque haviam ganho muito dinheiro”. Embora um ato profano, encerrava qualquer coisa de agradecimento ao santo. Durante os festejos eram abatidas muitas rezes e se gastavam muitos paneiros de farinha para servir aos devotos que dançavam na ramada. Parte desse alimento provinha da coleta realizada pela folia, parte custeada pelo leilão. As comemorações eram dirigidas por um *juiz* permanente, espécie de “festeiro” do sul.

A festa de Sto. Antônio se processava de maneira idêntica, porém mais modesta. Para a coleta de esmolas o santo não ia além dos limites tradicionais da comunidade e a festa tinha a duração de uma novena.

Hoje em dia a festa de S. Benedito perdeu alguns dos elementos que a distinguiam há trinta anos atrás. Já não existe o barco de S. Benedito. A folia composta pelos “escravos do santo”, não pode acompanhá-lo, como antigamente, e recolher esmolas. Tocar na igreja é proibido, coisa que os foliões aceitaram com relutância, contando-se que o padre que pela primeira vez os expulsou do templo levou uma surra de pau. Não obstante permanecem fieis ao santo, acompanhando os atos religiosos do lado de fora da igreja, e mantendo seu último reduto a ramada de S. Benedito onde tocam as *mãos de samba*. Foram conservadas a *meia lua* e a procissão pela cidade, as ladainhas, o leilão e o levantamento e derruba do mastro. A prática de se

nomear um festeiro, espécie de empresário da festa, foi descontinuada. A perda ou transformação dos elementos originais da festa não é exclusivamente devida à pressão da igreja oficial, porém, e em grande parte à mudanças nas condições de vida que Itá sofreu nesses anos.

Mesmo há trinta anos atrás, as festas de santo realizadas nas freguezias, embora com muitos elementos em comum com aquelas da cidade, tinham sua característica própria. Como aconteceu às do perímetro urbano, sofreram modificações e transformações, porém o ritmo de mudança foi bastante mais lento. Nas descrições dos moradores mais velhos as festas não diferem muito das que são realizadas hoje. Algumas festas deixaram de ser realizadas, outras que ainda se conservam perderam alguns elementos, consequência do empobrecimento e dispersão das antigas freguezias. A liberalidade dos juizes de trinta anos atrás já não é possível nos dias magros de hoje. Os jovens abandonam os *sítios* para tentar a vida "lá fora", e os poucos que retornam já não encaram as tradições com o mesmo respeito. O contato mais freqüente com os centros urbanos é outra fôrça desagregadora. A festa do Divino, por exemplo, que exigia pompa e ritual mais complexo, hoje já desapareceu das freguezias de Itá. Dela somente resta a memória que a "festa tinha imperador" e da pomba de prata que obrigatoriamente encimava o mastro da bandeira do santo.

Entre as muitas festas que assistimos, escolhemos para descrever a de Sta. Apolônia, padroeira da freguezia de Maria Ribeira, povoado de roceiros. Doze barracas estão grupadas na margem direita do igarapé que leva ao sítio. Confronte existe um número menor de moradias, cujos habitantes formam nova freguezia, a "outra Maria Ribeira". Em um grande ter-

reio, espécie de praça para a qual dão as barracas, está a *ramada*, pavilhão de danças, de cobertura de palha e de chão de terra batida. Ao lado da *ramada* existe um abrigo onde os forasteiros e convidados armam as redes nos dias de festa. Ainda próximo da *ramada*, no caminho da água está a cozinha, pequena barraca com um quarto fechado para depósito dos víveres. Serve também de “quarto de vestir para as moças”. A capela fica num dos cantos do terreiro, formando meia casa com a residência do procurador da irmandade de Sta. Apolônia. É um quarto aberto, exceto pela parede dos fundos que abriga o altar. Este é uma armação tôska com várias prateleiras em degrau cobertas de pano barato. Um grande número de pequenas imagens em terracota ou madeira ocupa lugar nas prateleiras. A de Sta. Apolônia, tem o lugar de honra, o centro do altar. Velhos castiçais ladeiam as imagens. Bandeirolas de papel colorido pendem de fios que cruzam o teto. Uma cortina de chita que se desvenda somente durante as orações, esconde o altar da vista. Nas festas de maior concorrência a capela serve de quarto de dormir.

O “dia do santo” é 28 de agosto, mas a festa começa dez dias antes com o levantamento do mastro de frente a capela. Pela manhã de 18, Maria Ribeira começa a receber os convidados, moradores de freguezias próximas e da própria cidade. Montarias com uma capacidade normal de tres ou quatro pessoas transportam cinco ou seis, além das malas de roupa, rede de dormir e alimento. Da boca do igarapé os visitantes anunciam a chegada com o estourar de foguetes. Quando chegam cedo, descarregam a canoa e vão arrumar as tralhas na barraca dos convidados ou na de algum parente ou amigo. Os remos são cuidadosamente escondidos em algum ponto da mata para

evitar que sejam roubados. É comum o pessoal de volta das festas apossar-se de quantos remos possam encontrar para fazer viagem ligeira, pois, em Itá e nas freguezias que dependem de transporte por canoa, há uma sistemática falta de remos. À tarde aumenta o movimento do porto com a chegada do grosso dos convidados e a gente que procura lugar para tomar um banho e trocar de roupa. O banho é, aliás, uma "instituição". Compadres e amigos se convidam. Um deles arranja uma garrafa de pinga, e o grupo demora-se largo tempo dentro d'agua em conversa e "bicadas". Nesse meio tempo a folia da santa desce o igarapé embarcada em canoa para visitar umas poucas casas de seringueiros que residem próximo à boca. A viagem é curta e alegrada pela música da folia e algazarra dos que cruzam no caminho. Sua volta é anunciada com tremenda foguetaria. Antes de embicar no porto, embora a pouca largura do canal, a montaria dá voltas, representando a *meia lua*, procissão fluvial a que nos referimos na festa de S. Benedito. Com o bater dos tambores, e as cantigas de louvor ao santo a folia inicia a ronda pelas barracas. O porta bandeira vai à frente esmerando-se nas evoluções. Segue-o uma menina que conduz a imagem do santo, ladeada por um ajudante que a protege com um guarda-sol. Os foliões vão mais atrás. Junto à entrada de cada barraca a folia faz um alto. O *mestre-sala* entoia uma quadra em que pede permissão para entrar na casa, repetida pelo côro. A dona da casa vai até a porta e de joelhos recebe a imagem que beija e conduz a um altar improvisado de um caixote, mesa ou máquina de costura recoberta com uma toalha alva e limpa. Enquanto ela faz sua oração, ajoelhada diante do santo, os foliões que a acompanharam até dentro de casa, cantam em surdina versos de louvor. Terminada

a oração, a dona da casa deposita ao lado da imagem sua esmola, frutas, um prato de farinha, uma moeda. A folia entoa *quadras de agradecimento*. O dono da casa procede da mesma forma que a mulher. Após agradecer uma vez mais, a folia pede licença para sair e a imagem é entregue a sua portadora. Daí rumo para a barraca vizinha. O *Andador* ou Mantenedor recolhe os donativos e os envia para sua casa. Mais tarde prestará contas ao tesoureiro. A ronda se prolonga até que todas as casas tenham sido visitadas. O mestre sala dirige a folia para uma trilha onde está o mastro, um pau linheiro com cerca de oito metros de comprimento, todo êle amarrado de folhagem verde. Apoia-se em três cruzetas de modo a não tocar o chão. A um sinal do raspador manejado pelo mestre de cerimônias, preparam-se os circuntantes para levar o mastro ao ombro. À frente estão os *juizes do mastro*, um rapaz e sua irmã, que patrocinam a festa nesse dia. O mastro é levado até a frente da capela onde um buraco já foi cavado para recebê-lo. Ajusta-se a bandeira do santo ao topo do mastro; é um quadrado de pano branco onde estão pintadas as iniciais S.A., Santa Apolônia. Abacaxis e feixes de cana são amarrados ao mastro, que é erguido com o estourar de foguetes, a salva de um pequeno morteiro e muitos vivas ao santo. Acompanha a "levantação", uma pequena procissão encabeçada pela folia circula em torno do mastro até ser chamada a um alto pelo mestre-sala. Dispersa-se o grupo para aguardar a hora da ladainha. Pelas sete horas, a zoadá do raspador imediatamente seguida pela dos tambores convoca os fieis para a capela. Teodosio, que além de mestre-sala, acumula outras funções, desvenda o altar e os fieis ficam de pé nas alas laterais da capela.

O mestre coloca sôbre os ombros uma espécie de estola sacerdotal, de pano bordado. Os *juizes do mastro*, *juizes da festividade* e os *mordomos* ocupam as primeiras fileiras, onde existem bancos. O resto dos devotos fica de pé. Após todos acomodados, muita gente do lado de fora porque a capela é pequena para tantos convidados, Teodosio dá início à cerimônia. Canta uma quadra de louvor à santa, acompanhado pela música da folia, postada ao lado do altar. Uma das moças puxa o terço recitando as ave-marias, padre-nossos e os mistérios. Ao termino deste, Teodosio em voz cantada inicia o *latinório*, em que se destaca nitidamente a repetição do *misere nobis*, respondido pelos fieis com um *ora pro nobis*. O raspador, os tambores e sacudidor acompanham em surdina. Ao fim da ladainha, o mestre-sala, acompanhado dos presentes dirige-se para a ramada. Os juizes e mordomos levam velas acesas, os primeiros protegidos por guarda-chuvas, é o chamado *círio*. Na ramada os juizes e mordomos são convidados a sentar, e a folia lhes dirige quadras de agradecimento pela festa que realizam. O baile é iniciado com uma *mão de samba* que somente os juizes do mastro dançam. Uma segunda *mão*, e todos os presentes começam a dançar (43). No caso de visitantes ilustres, *mãos de samba* lhes são especialmente dedicadas antes que os presentes em geral possam participar da dança. Segue-se então o baile propriamente dito, com *danças agarradas*, sambas,

43) Antigamente, afirmam os velhos, dança de festa de santo era o *samba*. Marchas, valsas, sambas comuns, são inovações dos moços. Isto ainda se conserva na ramada de S. Benedito, na cidade, onde apenas o *samba* é permitido. Fala-se dessa dança como "dança de pretos". Os informantes apontam geralmente as velhas negras como as melhores dançarinas. Essa afirmação deriva mais preconceito porque as caboclas e caboclos, como os brancos da cidade, apreciam e dançam igualmente bem o *samba*.

marchas, valsas e quadrilhas, animadas pela música de flautas, cavaquinho e violão.

Enquanto o baile vai tomando animação, o juiz do mastro convida os juizes da festividade, mordomos e *empregados* da irmandade para a primeira mesa do jantar. A comida é servida em uma mesa ao lado da cozinha. O juiz procura exhibir a melhor louça que pode e copos de vidro. Come-se de pé. Seguem-se outras mesas, o convite obedecendo à ordem de prestígio dos convidados, até que para o final há um avanço na cozinha e já ninguém espera pelo convite. Carne de porco e farinha de mandioca são os pratos servidos. Para sobremesa se oferece cafezinho com beijos, de que se fazem muitas variedades. O juiz por outra, passa uma rodada de cachaça, porém com cuidado e um tanto furtivamente, para que ninguém fique embriagado e vá estragar a festa. A maioria dos convidados já vem munida de pinga. Escondem as garrafas junto às canoas ou nas trilhas que saem do povoado, onde vão buscá-las para um trago, "é para tirar a poeira dos olhos". A festa decorre ordeira e sem brigas, exceto por um ou outro caso, em que logo intervem o *Andador* ou *Mantenedor*. Além disso sempre há um polícia enviado pelo delegado (44). O baile prossegue, praticamente sem interrupção até sol alto da manhã seguinte. Entre oito e nove horas, dependendo da maré que facilita a descida do igarapé, os convidados começam a se retirar. O quebra jejum é café com beijos oferecidos pelos *juizes*.

44) Pelo menos em Itá são extremamente raros os casos de brigas que resultam de excesso de alcool. Nesses casos os transgressores são mandados chamar pelo delegado que para puni-los manda capinar a rua ou lavar a cadeia. Uma portaria obriga aos procuradores das irmandades a "retirar uma licença" para realização da festa. Um soldado é sempre mandado pelo delegado como medida de precaução.

Nessa noite e nas outras até a vespera do *dia do santo* reza-se uma ladainha na capela sob o patrocínio de um mordomo ou *noitário*. Após a reza, êste oferece café e beijos na *ramada*. Se pode pagar, ou tem amigos que se prontificam a tocar, realiza-se um pequeno baile. Os convidados são todos do próprio sítio.

Na véspera de 28, o dia da festa, começa a chegar a leva de convidados. O número é sempre maior que na ocasião do levantamento do mastro pois êstes são os melhores dias da festa. A folia sai novamente com o santo, dessa vez, porém, visita apenas as casas que "mandaram convite". À tardinha, embarcada na canoa a folia faz a *meia lua* circulando enfrente ao povoado. À noite reza-se a ladainha, os *juizes da festividade* ocupando dessa vez o lugar de honra. Após a cerimônia, faz-se o *círio* até a *ramada* e tem início as *mãos de samba*. Dança-se tôda noite e até a tarde do dia seguinte, com pequenos intervalos para a música descançar. Sempre há um ou outro voluntário para substituir o cavaquinho ou a flauta. Mais ou menos pelas tres horas os *empregados* anunciam o leilão. Êste é conduzido pela diretoria da irmandade. Jogam-se os lances e o Secretário anota no "livro dos estatutos" as quantias. As prendas para o leilão são as doações que a folia recebeu. Nesse caso, cachos de banana, laranjas, abacaxis, um "pinto de raça", 25 litros de farinha de mandioca, uma garrafa de pinga e uma "surpresa" — um aparelho de gilete cuidadosamente embrulhado. Êste foi o que obteve maior lance, Cr\$ 25,00. O total arrecadado foi de Cr\$ 70,00 quantia depositada com a irmandade para as despesas da capela. Voltaram os pares a dançar, enquanto os diretores se reuniam para escolher os juizes e mordomos do ano vindouro. Já alguns indivíduos ha-

viam sido sondados, e dessa vez não houve grande dificuldade, porque o patrão da freguezia prontificou-se a ser o *juiz da festividade*, cargo que exige maior despesa. Um pequeno comerciante aceitou ser o *juiz do mastro*, enquanto os *mordomos* foram escolhidos entre moradores da freguezia. Completada a escolha e recebido o assentimento formal dos indicados, foi redigida uma ata. Ao final da ladainha o mestre-sala anunciou aos presentes os nomes dos eleitos. Juizes dêsse ano e os do futuro marcharam em procissão para a ramada, onde teve início o baile. Foi uma noite excepcional, pois teve o concurso do Boi-Bumbá, especialmente contratado pelo juiz da festividade para exhibir-se em Maria Ribeira. Já fazia tempo que um Boi Bumbá não era representado ali. A dança foi até dia claro. Às 15 horas, dêsse dia apenas alguns convidados retardatarios e a gente do lugar assistiu a derrubada do mastro. Com um machado enfeitado de fitas que passa de mão em mão, os circunstantes desfecham um golpe até tombar o mastro. A folia acompanha com música e versos alusivos ao cerimonial. Segue-se a *varrição* simbólica das casas. À noite ainda houve gente que dançou com a "música" improvisada de um cavaquinho e flauta.

A festa foi considerada um sucesso a despeito de que um ou outro convidado tenha se queixado da falta de comida. O juiz da festividade carneou quatro porcos e "desmanchou" muito paneiro de farinha. É uma ofensa pessoal ao juiz alguém afirmar que saiu da festa com fome, ou retirar-se antes do final da festa sem apresentar razões. "É desfeitear a festa alheia". Mesmo a contragosto, o convidado deve ficar até o final.

É difícil afirmar qual a parte mais importante da festa, se as rezas, o baile ou o repasto. Muito pouca

gente atenderia ao festival se não houvesse dança. Suprimir as ladainhas seria transformar a festa em baile profano, e faltar com o respeito ao santo. Finalmente, sem a comida farta que os juizes oferecem, seria difícil aos convidados demorar-se por tanto tempo fora de casa e de sua mesa. Igualmente importantes são os elementos acessórios o levantamento e derruba do mastro; a participação da folia; o *círio* com os juizes; as *mãos de samba* em "homenagem" ou "agradecimento"; o respeito ao santo demonstrado pelos vários atos de devoção, os quais constituem o todo a que chamam de "festa do santo". A falta de um desses elementos impressiona ao devoto como uma falha na organização da festa, sinal que a Irmandade ou os juizes não estão dando a devida importância e assim faltam com o respeito ao santo. Os velhos costumam externar suas queixas sobre os jovens e advertí-los que já não cuidam da tradição e somente se interessam pelo baile. O fato é que as histórias de tempo passados indicam a mesma atração por essa parte da festa. Reduz-se, talvez, o número de indivíduos com experiência bastante para verificar que todos os detalhes sejam observados; o *latinório* das ladainhas é um exemplo. Nessa banda da comunidade, que inclui quatro freguezias, apenas um indivíduo o sabe. Aprendeu com o pai, ouvindo-o officiar nas ladainhas. Queria perpetuar a tradição mas seus "meninos" ainda não aprenderam e até agora não tem substituto. Sua função é a de um quase sacerdote, sendo convidado a officiar na maioria das festas. Não é um fanático, ou místico, porém. Nada recebe pelas ladainhas, e sua vida é a de um roceiro comum. Aprendeu com os mais velhos, e tem gosto pela função, é tudo.

Quando é absolutamente impossível realizar uma festa de novena, o período de duração é reduzido para

três dias, começando pelo levantamento do mastro na véspera do dia em que é celebrado o santo, a ladainha e o baile dêsse dia, a festa do santo no dia seguinte e a derruba do mastro no terceiro. Os elementos essenciais são conservados, reduzindo-se apenas as ladainhas a cargo dos mordonos. Essa prática não é nova. Clough, viajante inglês, transcreve em 1872 o programa de um festival de três dias, em cuja introdução justifica-se a falta de fundos “é por esta razão que em vez de fazer-se, como de costume o novenário, apenas se fará um trino de novenas”. (45)

Existe uma outra categoria de festas, as chamadas “festas de promessa”. Duram algumas vezes três dias, outras, são simples “ladainhas de um só dia”. Nas primeiras faz-se o levantamento do mastro e segue-se o pradão habitual. Nas “ladainhas de um só dia”, a comemoração resume-se na reza à noite e num baile mo-resto em que se oferece apenas café e beijos. São realizadas pelo indivíduo em cumprimento a uma promessa, honrar o santo de sua devoção com um festejo. O *promesseiro* pode angariar donativos entre os amigos e vizinhos, porém a maior parte das despesas corre por sua conta exclusiva. Existem ainda as “novenas de promessa”, em que roceiros vizinhos se juntam para rezar e apelar para um santo em benefício de suas roças. Embora constituam uma reunião social, não são consideradas festas.

Nas festas realizadas no perímetro urbano de Itá, é habitual convidar-se um padre para conduzir as ladainhas e rezar a missa no “dia do santo”. Isto se há coincidência da visita do sacerdote com as festas, pois até 1948, além de duas visitas anuais, a presença de um sacerdote em Itá era coisa esporádica. Nas freguezias a

45) Clough, 1873, pp. 157-160.

pessoa menos desejada em uma “festa de santo” é o padre. Explicam que a presença de um eclesiástico impedirá o baile, ou que realizar um baile nessas circunstâncias seria faltar com o respeito a êle. Contam-se muitas anedotas sôbre a interferência de um padre em tais festas. Acentuam, em geral, a anciedade dos caboclos em se verem livres da presença não desejada. Há poucos anos atrás, um padre em visita a Itá soube que se construira uma nova capela em Jocojó. Decidiu ir até ao povoado para consagrá-la. Acontece que estava para celebrar-se a festa da santa padroeira, N. S. de Nazaré e os *juizes* e *mordomos* foram à cidade para comprar alimentos, bebidas e contratar a música. Estavam já no porto para embarcar de volta quando o padre interpelou-os manifestando o desejo de aproveitar o dia da festa dessa santa para officiar na capela. Embaraçados, afirmaram-lhe que a viagem era perigosa e sem conforto em uma pequena canoa carregada de gente e de gêneros. O igarapé também não se prestava à navegação em canoas grandes. Havia, ainda, a falta de um lugar próprio para hospedar tão illustre visitante. Tinham vergonha em abrigá-lo em uma das barracas. Enfim, tôda uma série de argumentos, que entretanto não tiveram fôrças bastante para demover o padre de seu propósito. Concordaram, então, em mandar uma canoa para buscá-lo. Não cumprir com o prometido seria uma falta de respeito. Decidiram contornar a situação enviando a pior canoa de que o povoado dispunha. O padre quase foi à água ao embarcar e tão zangado ficou que desistiu da viagem, dizendo que jamais iria a Jocojó, tal a falta de consideração que lhe dispensavam. Era êsse justamente o objetivo. Tinham comprado suprimentos, contratado a música e convidado muita gente. Com o padre na festa não haveria baile, e portanto, nada de festa.

As festas de S. Antônio e S. Benedito, realizadas na cidade, assemelham-se àquelas de Belém. Nelas, os diversos elementos, profanos e religiosos estão nitidamente separados. Há o culto propriamente dito, isto é, a missa, as ladainhas, a procissão e outras demonstrações patrocinadas e dirigidas pela Igreja. Os juizes ou festeiros não oferecem repastos públicos, e as danças são realizadas em casas particulares ou clubes, onde a admissão é paga. Os indivíduos que organizam êsses "divertimentos" não têm relação alguma com a igreja ou com as Irmandades, seu motivo é o lucro comercial. Excetua-se a *ramada* de S. Benedito, em Itá, mantida pela *folia do santo*, onde se dança o *samba* e a entrada é gratuita, reminiscência do passado.

Já as festas do santo realizadas pela gente de segunda, as de N. S. das Dôres e Sant'Ana do Jacupi, aproximam-se mais daquelas realizadas na freguezias. Existe aí a mesma integração de aspectos "profanos" e "religiosos" que se observa na zona rural. O mesmo grupo de indivíduos, a Irmandade e os juizes, as patrocinam. O repasto público e o baile não obedecem a injunções de proveito comercial, fazem parte da veneração ao santo. A mudança que se observa no contraste dos festejos realizados nas freguezias e na cidade, toma aparentemente, a mesma direção que aquela apontada por Redfield, em Yucatan (46), e Willemns, em Cunha (47). Processa-se uma dissociação gradual dos elementos religiosos e seculares, mais acentuada na cidade e naquelas freguezias menos isoladas. O sagrado e o profano, as rezas, a procissão, os atos do culto, opõem-se ao repasto público, ao baile. Aspectos dissociados que penetram na consciência pública, onde,

46) Redfield, 1941, p. 228 SS. e 296 SS.

47) Willemns, 1947, p. 137 SS.

a exemplo nas freguezias, jamais foram considerados como antagônicos e sim parte da mesma coisa, a festa do santo. Na cidade, os dois principais festivais, obedecem a uma orientação fixada pelo representante da Igreja. A realização do ritual é função exclusiva do sacerdote. Os bailes são condenados como profanação, e parte estranha aos atos que a Igreja prescreve em honra ao santo. O repasto público, igualmente profano ou secular, foi abolido, ou melhor substituído por uma instituição de caridade, a *mesa dos inocentes*, distribuição de pão aos menores necessitados. É interessante notar que numa tentativa de abolir os bailes, um sacerdote benzeu as residências particulares obtendo dos respectivos donos a promessa que jamais os realizariam junto às festas da Igreja. Em um único caso, e de um português radicado há vinte anos em Itá, dono de uma pensão, houve resistência. Negou-se, alegando ao padre que de outra forma seria obrigado a quebrar o voto pelo prejuízo material que a não realização de bailes em sua casa ia acarretar. Essa, sem dúvida foi uma das razões, mas sua oposição deve-se também ao fato de ser ele devoto fervoroso da maioria dos santos que se cultua na comunidade e um dos maiores animadores das festas. Os demais residentes deixaram que o padre fizesse a benção das casas mas não cumprem com o voto e realizam bailes cuja entrada é paga a razão de cinco ou dez cruzeiros.

Uma outra característica que distingue as Irmandades do centro urbano de Itá, daquelas das freguezias, é que aí são instituições que definem a segmentação em classe sociais. A de S. Antônio, o orago da Igreja de Itá, sempre foi patrocinada pelos *brancos*, ou a *gente de primeira*, e sua organização e atividades subordinadas às autoridades eclesiásticas. A de S. Benedito, mesmo que tenha sido a princípio a irmandade dos

“pretos” e mais recentemente apropriada pelos *brancos*, teve e ainda tem a maioria de irmãos recrutados entre a classe pobre, a *gente de segunda*, constituída por roceiros e seringueiros. A folia e a ramada de S. Benedito pretendem a essa gente. Os elementos populares são aceitos pelos brancos que dirigem efetivamente a festa, mas relegados a um plano inferior ao do ritual, segundo as normas estabelecidas pelo sacerdote-procurador.

As duas outras Irmandads do perímetro urbano, Nossa Senhora das Dôres e Sant’Ana do Jacupi, são definitivamente consideradas organizações da *gente de segunda*, no mesmo plano que aquelas das freguezias rurais. O que não impede, porém, a participação de indivíduos considerados *brancos*, assim o exemplo que citamos do comerciante que doou as táboas para assoalhar a ramada de Jacupi, e o da aceitação da função de juiz de Sta. Apolônia pela pessoa mais rica de Itá. No primeiro caso, o indivíduo sofria de uma doença dos olhos e sua atitude deriva mais de uma promessa à padroeira dessa enfermidade, Sant’Ana. O segundo enquadra-se dentro das atitudes patriarcais dos patrões para os freguêses. Essa pessoa, uma viúva, dirige a maior casa comercial de Itá, frequenta a igreja com regularidade e lhe dá grande apôio financeiro. Ao visitar Maria Ribeira, o que fazia pela primeira vez em vinte anos, desde aí estabelecera sua freguezia, aceitou a investidura de juiz que lhe ofereciam os “compadres”, como uma homenagem que os freguezes lhe prestavam e ao mesmo tempo para prestigiar o povoado e honrar Sta. Apolônia. E sabia de antemão que o sacerdote que estava de visita a Itá e a zeladora da Igreja iriam condenar seu procedimento. O que fizeram e deu causa a certo estremecimento nas suas relações com ambos. Justificava-se afirmando “é melhor o povo ter os seus santos e a sua devoção de que viver como bicho”.

As mudanças que se observam no ritual e na organização das festas de santo e das Irmandades, dependem igualmente de outros fatores que apenas aqueles que tem origem na difusão ou na influência de padrões culturais dos grandes centros urbanos e de uma ideologia ortodoxa católica. O nível de população, por exemplo, reduzido nos pequenos povoados, permite às irmandades manterem-se bem integradas e conservarem seus padrões tradicionais. Na cidade de Itá com quatrocentos moradores, ou em Belém com seus milhares, a organização toma forma diferente. Acentuam-se as diferenças entre a diretoria e os irmãos. Os festivais modificam-se; dificilmente um juiz na cidade poderia assumir a mesma liberalidade que os das freguezias. São condições que para usar da expressão de Redfield “acompanham” o processo de mudança de uma sociedade rural em urbana. Não dependem tanto do contexto cultural em si, como da nova situação que surge.

CAPÍTULO IV

Os bichos visagentos

QUALQUER descrição da vida religiosa de Itá, restaria incompleta se deixasse de incluir ao lado de crenças e instituições católicas, outras, igualmente arraigadas na mente do caboclo, mas de origem diversa. Essas últimas, não podem ser postas de lado sob a alegação que se trata de superstições ou de sobrevivências "pagãs", porque são igualmente ativas e capazes de despertar atitudes emocionais e místicas na mesma intensidade que as do corpo de catolicismo. Mesmo aquelas cujo potencial emotivo sofreu considerável desgastes, e já não são mais atuantes na vida moderna, seu registro oferece também interesse, porque seu estudo permite compreender melhor o processo de formação, desenvolvimento e mudança do sistema religioso.

Os santos, ou melhor, as imagens que os representam, são considerados divindades benevolentes que têm a cargo o bem estar da comunidade. Sua proteção é obtida através das orações das ladainhas e novenas, sua boa vontade é propiciada, ou mesmo compelida, pelas promessas. Faltar ao respeito que lhes é devido, é expor-se a sua ira e punição, mas existe sempre uma maneira de apaziguá-los.

O povo de Itá demonstra muito pouca preocupação com o conceito de pecado ou com a vida de além túmulo. A confissão ao sacerdote é por isso assunto

das mocinhas ou das velhas beatas. Acredita-se que se o indivíduo honrar os santos como prescreve a tradição local tudo correrá bem. Cristãos convictos, desejam o paraíso e temem o inferno, mas êsse destino último do indivíduo, é de um certo ponto de vista fatalista deixado nas mãos dos santos. Eles são as verdadeiras divindades (48), capazes de agir por sua própria fôrça e não apenas intermediários entre o homem e a divindade máxima. Se a pessoa respeita os santos nada há que temer. Faltar ao santo é a espécie de pecado que preocupa ou de que se fala. Aduitério e assassinio, por exemplo, são julgados pelos padrões seculares. São um assunto da lei e da opinião pública. Não há propriamente, ofensa à religião. Quando o indivíduo demonstra um sentimento de culpa, de ter cometido algo de "pecaminoso", é por ter quebrado uma promessa. Antônio por exemplo, foi um bebedor que muito trabalho deu aos outros e a si mesmo. Um dia, porém, fêz promessa a Sta. Luzia que se voltasse a beber, ela poderia tirar-lhe a vista. É êsse um voto difícil de manter em Itá, onde existem tantas oportunidades para o consumo de bebidas. Nhuduca, porém há muito que se conserva fiel á promessa, e êle e seus amigos interpretam essa fidelidade, como mêdo da cegueira e não a alguma anciedade sôbre a vida futura. Antônio está certo que o dia que tomar um trago, a santa o castigará *nesta vida*.

Quando alguém morre, o corpo é enterrado em um dos cemitérios da cidade. As janelas e portas da

48) A deificação dos santos não é uma característica exclusiva da religião do caboclo amazônico. Como já observava Verissimo de Mattos — "este facto da proeminencia dos santos sobre a divindade se nota mais ou menos em todos os povos catholicos, das camadas pouco instruidas principalmente, que, aceitando a noção para os espiritos rudes demasiado delicada, dos santos, convertent-os em outros tantos deuses..." (1887, p. 361)

casa do falecido são fechadas e assim conservadas por oito dias "para que a morte não se apresse a visitar outra família". É esse um período de *resguardo* para os parentes do morto. Não se come frutas, porque isso arruinará os dentes; não se trabalha as roças porque as plantas apodrecerão antes de amadurecer; alguns acreditam, que o simples fato de passar sob uma árvore causará a perda dos frutos. Banhar-se durante êsses dias não é aconselhável, como não o é também o consumo de carne nas refeições, exceto de peixe acompanhada de farinha. Ao término dêsse período os parentes visitam o túmulo, onde acendem velas e depositam flores. A missa de sétimo dia somente é possível quando há um padre na cidade. Atualmente essas restrições não são seguidas na íntegra, exceto pelo fechamento da casa durante os oito dias.

Pelo nascimento de uma criança também se observam restrições semelhantes. Durante a gravidez acredita-se que a mulher seja maligna, pelo menos, em potencial. Ela não pode alimentar-se da caça ou do peixe apanhado por determinadas pessoas que isso trará má sorte. Quando a criança nasce, a casa permanece fechada quatro dias, no mínimo, para proteger a mãe e ao recém-nascido contra o *mau olhado* ou os *ventos maus*. O próprio pai submete-se a um certo resguardo. Não deve fazer trabalhos pesados e abstem-se de alguns alimentos.

São conceitos que embora não façam parte do corpo formal de crenças católicas, são observados e devem ser encarados como parte da religião do povo porque exprimem atitudes e relações com o sobrenatural. Algumas crenças derivam de tradições européias conservadas e transmitidas pelos colonos dos primórdios do povoamento ou mesmo por imigrantes recentes, outras trazidas pelo escravos africanos e, finalmente,

Furber.

muitas que se atribui ao ancestral ameríndio. Essas crenças se modificaram e se fundiram ao catolicismo constituindo a religião do caboclo. Em alguns casos transformaram-se de tal maneira que hoje é praticamente impossível determinar sua fonte original. Em outros, porém, conservaram caracteres que permitem atribuí-las a um dos elementos formadores da cultura e da sociedade do caboclo amazônico. A maioria dos autores que tem analisado as crenças amazônicas, apontam, por exemplo, a origem ameríndia, e mais particularmente, tupi-guarani, de crenças e concepções de sobrenaturais como as que se referem ao Currupira, a Matinta-Perera, ao Bôto (49), e a outros seres, que na concepção do caboclo habitam a água, o fundo dos rios, ou a floresta. Essas identificações merecem crédito.

Embora seja possível identificar a origem dessas crenças é preciso lembrar que foram modificadas e é como tal que funcionam. A advertência é no sentido de que se é justificável a preocupação com as origens, igualmente, sênão mais, o é compreendê-las no seu papel na vida religiosa contemporânea. De outra maneira, seu estudo se transformará numa busca de origens sem atingir-se sua função. O conceito de *encantado* (50), por exemplo, que baseia ou entremeia as descrições de sobrenaturais de origem indígena, é em muitos casos um empréstimo europeu que não se deve desprezar porque constitui atualmente parte integrante e ativa da crença. O mesmo se pode dizer de divindades ou espíritos malignos, que embora sua origem aparente-

49) Barbosa Rodrigues 1890-94, pp. 3-22; 93-100; Magalhães 1913, pp. 75 ss.

50) O conceito é definido localmente como uma força mágica atribuída aos sobrenaturais. Seres humanos, animais, objetos podem ficar encantados por influencia de um sobrenatural. O conceito não se aplica aos santos ou divindades cristãs.

AoeBEL

T. J. J. J. J.

S. J. J. J. J.
D. J. J. J. J.
A. J. J. J. J.

mente ameríndia, aproximam-se modernamente de crenças europeias como a dos lobishomens.

Entre os sobrenaturais que se acredita habitar o fundo dos rios e dos igarapés ou dos “poções”, estão os *companheiros do fundo*, também chamados *caruanís*. Habitam um “reino encantado”, espécie de mundo submerso. O “reino” é descrito à semelhança de uma cidade, com ruas e casas, mas onde tudo brilha como se revestido de ouro. Os habitantes dêsse “reino” do fundo dos rios têm semelhança com criaturas humanas, sua pele é muito alva e os cabelos louros (51). Alimentam-se de uma comida especial que se provada pelos habitantes dêste mundo, os transforma em *encantados* que jamais retornam do “reino”. Os *companheiros do fundo* agem como espíritos familiares dos pajés ou curadores (52). A concepção dêsses *companheiros* é algo de vago para o leigo. Alguns acreditam que sejam os botos (53), considerados extremamente malignos. Outros distinguem entre *companheiros* e bôtos, classificando êstes últimos em uma categoria especial de seres encantados. Uma ou outra concepção lhes atribui realidade, existência. No primeiro caso, as criaturas tomam a forma do bôto, mas no “fundo” têm a semelhança de humanos. Existem duas espécies de bôto, o grande, avermelhado, mais perigoso, e o pequeno, preto, o “tucuxi” (54). Dêsse último repeti-se a crença generalizada que ajuda aos afogados empurrando-os para as praias. Acredita-se

51) O ideal de beleza em Itá é o indivíduo de corpo cheio, pele branca e cabelos louros.

52) Carvalho (1930, p. 5) chama a êsses *companheiros de mestres* “Vem elle (o mestre) de longinquas paragens... quasi sempre do fundo dos rios”. (idem, p. 32).

53) Carvalho (1930, p. 22 ss.) transcreve a história de um pescador que após arpoar um bôto é levado para o fundo por outros bôtos que lhe apparecem vestidos de vermelho.

54) Veríssimo de Mattos (1887, p. 353) registra a mesma distinção; o bôto vermelho é perigoso, o “tucuxy” é amigo do homem.

também que tenha poder de afugentar os “vermelhos” quando êstes atacam canoas ou nadadores. Contudo, apesar de considerados amigos, são igualmente evitados. Teme-se mesmo que sejam encantados. Os bôtos têm hábitos muito peculiares. Quando um dêles segue a canoa o melhor é ignorá-lo, pretender-se que não se viu o bôto. Fazer zoadas ou simplesmente observá-lo é atrair sua malignidade. Sabá, um jovem, conta que ao voltar de uma festa com um grupo de companheiros toparam com um bôto. Estavam embriagados e ao avistar o bôto xingaram-no de tôda espécie de nomes. Nada lhes aconteceu nessa noite, mas no dia seguinte um dos companheiros caiu com febre. Levou muito tempo para restabelecer-se. Todos atribuíam a doença à *malineza* do bôto.

→ Os pescadores preocupam-se de modo especial com os bôtos. Dizem que afugentam o peixe e são capazes de virar as canoas. Contudo o que mais temem é a *malineza*. Benedito saiu certa vez para pescar. Um amigo acompanhava-o. Os bôtos afugentaram o peixe e voltaram sem resultados. Estavam no trapiche quando avistaram alguns bôtos. O amigo de Benedito, zangado com o insucesso da pescaria, atirou-lhe pedaços de pau. Os bôtos desapareceram. Ao mesmo tempo Benedito sentiu um *remorso* (calafrio) no corpo. Seu companheiro foi inexplicavelmente atirado ao chão e depois à água como se tivesse sido empurrado por alguém. Adoeceu. Demorou muito para que o pai de Benedito, um benzedor, pudesse curá-lo com rezas e tratamento de ervas. Benedito atribui a doença do amigo ao fato dêle ter provocado os bôtos.

O bôto tem especial atração pelas mulheres menstruadas (55). Durante êsse período as mulheres devem

55) Cf. Carvalho 1930, p. 21.

evitar viagens em canoa ou aproximar-se do rio ou dos igarapés. Emília, em uma dessas ocasiões viajou para o Pucuruí. A casa de seu padraсто com maré cheia, ficava sôbre a água. Nessa noite chegaram muitos bôtos até as estacas da casa. Pareciam querer subir os degraus da escada e entrar. Emília ficou muito assustada e seu padraсто acudiu queimando alho e pimenta, a cujo cheiro os bôtos não resistem e se afastam. Se uma mulher está embarcada, o canoeiro precavam-se dos bôtos esfregando alho e pimenta na popa e fundo da canoa de modo a impedir-lhes a aproximação, porém de qualquer maneira aproximam-se da embarcação, algumas estocadas com o facão no fundo da embarcação tem o mesmo efeito que se atingissem o bôto.

É frequente sua aparição como um jovem atraente que seduz as mulheres. Algumas vêzes quando a mulher é casada, toma a semelhança do marido e a possui sem que a vítima perceba o que está acontecendo. A continuação das relações faz com que a mulher emagreça e fique "amarela". (56) A menos que interrompidas, as consequências são fatais para a vítima. Sômente com a continuação das relações é que surgem indícios, a mulher começa a emagrecer e ficar amarela. Conta-se muitos casos, assim o que a velha Maria assistiu. Nêsse tempo morava em uma cidade próxima, onde era vizinha de um pescador. Tôdas as noites êle saia para o rio. Em uma dessas ausências apareceu em sua casa um estranho que seduziu a esposa. Sempre que o marido estava para fora, o estranho visitava a casa. O pescador nada suspeitava, porém observou que a mulher estava ficando muito magra e amarela. Notou, também, que tôdas as noites um bôto

56) Cf. Veríssimo de Mattos 1887, p. 352.

seguia-lhe a canoa até certo ponto e daí desaparecia. Resolveu apurar essa coincidência e após deixar-se seguir pelo bôto, embicou a canoa para terra. Ao entrar em casa ainda pôde ver um homem que corria em direção à água. Pareceu-lhe que a criatura mergulhara para depois reaparecer bufando tal como os bôtos. Na noite seguinte preparou-se para encontrar o bôto, ao avistá-lo à ré da canoa disparou-lhe um tiro de carabina. A água ficou manchada de sangue no lugar onde nadava o bôto. Voltou para casa, mas já não era o mesmo homem. Adoeceu com uma febre para a qual não houve cura, falecendo algum tempo após.

Raimundo, outro morador de Itá, relata uma experiência que êle e a família tiveram com um bôto. Residiam nêsse tempo em um barracão de comércio, situado na beira do Amazonas, pouco acima de Itá. Uma noite ouviram um assobio como se alguém estivesse chamando do lado de fora. A irmã que dormia no quarto dos fundos começou a cantar uma cantiga estranha. Não se percebia o sentido das palavras. Suspeitaram que fôsse uma *cantiga do fundo* (próprias dos *companheiros do fundo*) despertados pelo fato dos assobios. Correram ao quarto justamente a tempo de agarrar a jovem que se preparava para atirar à água. Ela fêz tudo para livrar-se. Seu corpo, desnudo, estava escorregadio como peixe. Só deixou de resistir quando lhe esfregaram alho. Raimundo e o irmão foram olhar fora do barracão e perceberam alguém correndo pela praia para logo cair no rio. Parecia um homem vestido de branco mas era um bôto porque saiu bufando. A moça passou a sofrer de ataques, durante os quais entoava cantigas que agora todos sabiam ser dos *companheiros do fundo*. Um pajé tentou inutilmente curá-la. Morreu alguns anos depois daquela noite.

Há ocasiões em que sentindo-se atraídas pelos bôtes ou pelos *companheiros do fundo* as mulheres "correm para a água". (57) Fomos testemunhas de uma dessas ocorrências em Itá. Uma jovem da segunda rua estava em casa quando sofreu um desses acessos. Jogou-se ao chão rolando e gemendo. Levantando-se, correu para a rua arrancando o vestido. Agarraram-na, mas resistiu como possessa. Dominada caiu em convulsões pedindo que a deixassem ir para o rio. Finalmente acalmou-se. Dizem que nesses acessos a mulher ignora o que está fazendo. O mesmo acontece quando tem relações sexuais com o bôto. Sòmente a gente que a cerca é que percebe ou desconfia dado sintomas como emagrecimento, pãlidez ou "uma còr feia de amarelo". Em Itá são contraditórias as opiniões sòbre o resultado de relações de uma mulher com um bôto. Acreditam alguns que continuadas as relações a mulher acaba por morrer. Outros afirmam que ela pode gerar um filho de bôto. Nêsse caso ela morre ou, segundo alguns, tem que atirar o filho nãgua de modo que o bôto "pai" não lhe faça mal. Os moradores de Itá não tinha memória de um caso dêsses (58).

Quando o bôto aparece sob a forma de homem veste-se, em geral, de branco, a còr preferida para as

57) Veríssimo de Mattos (1887, p. 353) "Dessa crença no bôto resulta uma enfermidade nervosa, que acomete homens e mulheres, sob a de nominação de *uyára*... O acesso nada tem de notavel ou particular, vem com todos os symptomas de um ataque de nervos, e é originário, segundo elles, de ter o indivíduo acometido sido vítima da *uyára*". *Uyára* é uma palavra que segundo alguns autores (ex. Magalhães, 1913, p. 156-7; Stradelli, 1929, p. 132) significa bôto. Em Itaperera esse significado é desconhecido. Contudo usam a palavra para descrever o indivíduo que se torna descontrolado e perigoso por excesso de bebida — "está com a ulára". Não exprime nada de sobrenatural.

58) Peregrino (1942, p. 56) anota o caso de uma mulher que declarou em um posto de saude que uma de suas crianças era filho de bôto "Mulher que no posto medido declarou com toda a convicção que seu filho era de bôto. Era casada e os outros filhos atribuía ao marido, mas este era de bôto".

roupas de festa. É difícil assim distinguí-los. Há, porém, uma peculiaridade que os identifica, tem os pés voltados para trás. Fala-se que nas festas mais concorridas como a de S. Benedito, aparecem costumeiramente um ou dois bôtos sob a forma de homem. Dançam e namoram as moças (59). Acredita-se que os pajés utilizam os bôtos como mensageiros e observadores. Tôda a atenção se focaliza no bôto macho.

A femea não é considerada tão perigosa, embora se afirme que um homem que as encontra mortas na praia não resiste a tentação de copular com o cadáver. A atração e o gôzo são de tal intensidade que si não for arrancado à força pelos companheiros, sucumbe de exaustão. Por outro lado não se contam histórias de femeas de bôto que atraíam os homens ou os seduzam sob a forma de mulher, tal como se registra para os machos em relação às mulheres.

Os bôtos são evitados, nunca perseguidos ou arpoados, ou sua carne utilizada para alimento. Mas se encontrados mortos, o que acontece algumas vêzes nas armadilhas de pesca, praticamente tôdas as partes de seu corpo são retalhadas para uso medicinal ou de mágica. Os olhos servem de espécie de talismã para despertar o amor, a carne serve para a cura da lepra, o cérebro para despertar o faro de cachorros, e uma infinidade de outros usos. Serve, sobretudo, ao preparo de milongas (feitiços) (60).

59) Cruz (1936, p. 451) registra: "Toda a vez que o povo se reúne aqui, para festejar algum santo, é na certa aparecer aquele moço que se veste de branco, e as vezes aparece todinho de preto, a amendrontar a gente, com cada "oião" que, não engana porque são de bôto..."

60) Cf. Verissimo de Mattos (1887, p. 352). "Os olhos d' este animal são considerados preciosos amoletos para abrandar corações de amantes, seus dentes preservativos excelentes contra as dores d'estes órgãos e contra os perigos da primeira dentição". Veja-se Cruz 1936 p. 451 e Carvalho 1930, p. 77.

A Cobra Grande (61), como o bôto, identifica-se com um animal. Descrevem-na como uma sucuriçu de grandes proporções. Aparece à noite, especialmente durante as tempestades, que são frequentes na estação chuvosa. Na escuridão seus olhos brilham com a mesma intensidade de um farol de barco. Toma outras formas, porém. Pode aparecer como um "navio encantado", barco deserto de tripulantes que singra o rio com tôdas as luzes de bordo acesas. Essas aparições são comuns em Itá. O "navio encantado" é avistado na outra margem do rio. Afirma-se que até o ruído do motor pode ser ouvido. Marinho, um morador da cidade, já viu de perto um desses "navios". Uma noite navegava em canoa à vela quando percebeu um grande barco, todo iluminado que se aproximava pela pôpa. Não havia ninguém a bordo, o que fez Marinho identificá-lo como "navio encantado". Aproximou-se muito de sua embarcação, para mudar súbitamente de rumo e seguir em direção oposta. Desde êsse dia Marinho deixou de viajar à noite. Outro informante, um seringueiro, relatou que resolvido a pousar em um barracão abandonado acabava de encalhar a canoa quando ouviu a zoadá de um motor. Ficou à espreita para espantar-se ao ver um navio que se aproximava em direção do trapiche do velho barracão. Tôdas as luzes de bordo estavam acesas e o barco, deserto, exceto pelo piloto, um homem vestido de vermelho, provàvelmente pensou êle o diabo. O barco manobrou para atracar e demorou-se algum tempo junto ao trapiche. Abrindo para o meio do rio voltou no mesmo rumo de onde viera.

A Cobra Grande, tem a princípio a forma de uma sucuriçu ou uma jiboia comum. Com o tempo adquire grande volume e abandona a floresta para ir para o rio.

61) Veja-se Moraes -939, pp. 80-84;

Os sulcos que deixa a sua passagem transformam-se em igarapés (62). Habitam a parte mais funda do rio, os "poções", aparecendo vez por outra na superfície. Durante nossa estadia em Itá, houve ocasião em que nenhum pescador atreven-se a sair para o rio à noite, pois em duas ocasiões seguidas foi avistada uma Cobra Grande. Os pescadores que viram, disseram ter percebido a Cobra Grande pelos olhos que alumiam como tochas. Foram perseguidos até a praia, somente escapando porque o corpo muito grande encalhou na areia. Esses pescadores ficaram doentes do pânico e medo da experiência que relatavam com real emoção. Acredita-se que os *pajés-sacaca*, isto é pajés com poderes especiais que viajam pelo fundo d'água, revestem-se de uma "casca" de Cobra Grande para nessas travessias.

Curupira é um gênio da floresta (63). Na cidade ou nas capoeiras de sua vizinhança imediata não existem Curupiras. Habitam mais para longe, "muito dentro" da mata. A gente da cidade acredita em sua existência, mas ela não é motivo de preocupação porque os Curupiras não gostam de locais muito habitados. Em Maria Ribeira, freguezia de Itá, existe na trilha que vai para mata uma sapopema gigantesca. É morada de Curupira. Moradores que são obrigados a passar pelo local já tem sentido o "remorso" (calafrio) de uma visagem. Os Curupiras são descritos como pequenas criaturas de pele muito escura. Seus pés são voltados para trás. Gostam imensamente de fumo e de

62) Smith (1879, p. 560) — "The fishermen ascribe to it (Cobra Grande) the appearance or disappearance of small lakes and channels; the igarapés, they say are the tracks of the snake's body; when he leaves a lake, it dries up, or is overgrown with grass".

63) Veja-se aMgalhães. 1913, pp. 157-58; Stradelli, 1929, p. 434.

pinga. Seringueiros e roceiros deixam êsses presentes nas trilhas que atravessam de modo a agradá-los ou pelo menos distraí-los. Na mata os gritos longos e estridentes dos Currupiras são muitas vêzes ouvidos pelo caboclo. Também imitam a voz humana, num grito de chamada, para atrair vítimas. O inocente que ouve os gritos e não se apercebe que é um Currupira e dêle se aproxima perde inteiramente a noção de rumo. Um dos modos de se livrar do Currupira cuja presença o mateiro pressente é fazer um anel trançado de cipó e deixá-lo na trilha. O Currupira é estúpido e encontrando o anel fica entretido em desfazê-lo. Como em Itá não existem Currupiras e mesmo nas freguezias são muito raros, a maioria das histórias que se contam sôbre êles vem de gerações passadas. Foi quase sempre o pai ou o avô do informante que teve um encontro com essas criaturas da mata. Alguns são mesmo céticos e duvidam de sua existência considerando a crença nos Currupiras um abuso da gente velha. A existência dos Currupiras nos antigos tempos de Itá era tida como uma realidade como ainda hoje o é nas freguezias mais afastadas. Á medida que se derrubou a mata, morada predileta dessas criaturas, foi se relegando sua existência para regiões mais distantes. Acredita-se em sua realidade, porém ela já não preocupa a vida local. Finalmente o último estágio é atingido por aquêles que agora já se mostram céticos e consideram essa crença um abuso ou superstição dos mais velhos. Para êsses os Currupiras são apenas uma lenda. Veiga, um homem já entrado em anos, é um dos que sem jamais terem tido um contato com Currupiras acredita firmemente em sua existência. Sua convicção advém das histórias que o avô lhe contou, entre elas, a seguinte — o velho subia a Arinoá em canoa quando topou com outro homem embarcado que descia o igarapé. Sua canoa carregada de peixe. O velho

aproximou-se e curioso, indagou da proveniência do pescado, ao mesmo tempo que observava a perna do outro, enfaixada e entalada como se tivesse sido fraturada recentemente. O homem contou-lhe a história. Era novato na região. Queria estabelecer-se nas cabeceiras do igarapé mas os seus antigos moradores o advertiram que aquela era uma zona proibida. Muito rica de caça e peixe, mas morada de Currupiras que afugentavam os animais e os peixes, sendo debalde o esforço dos mateiros. O homem decidiu-se a enfrentar os Currupiras. Muniu-se de uma cruz feita de cêra benta que prendeu ao pescoço, e de um pedaço da mesma cêra que guardou na patrona de munição. Subiu "muito dentro" do igarapé até encontrar um local que lhe pareceu bom de caça. Quando encalhava a montaria deparou com um caboclinho, escuro e não maior que uma criança, que o fitava com insistência. Era um Currupira. Este perguntou porque penetrava em uma região que era proibida aos homens. Respondeu-lhe que seu propósito era justamente enfrentar os Currupiras. O caboclinho avançou, mas logo estacou, a cruz de cêra o impedia de aproximar-se. Pediu ao homem que o jogasse fora, ao que ele acedeu. Uma vez mais o Currupira foi impedido de aproximar-se devido a cêra guardada na patrona. O homem que era valente despojou-se da patrona e atacou o Currupira derrubando-o. Mas antes que pudesse tentar um gesto de defesa sentiu-se erguido no ar e arrumado ao chão com tal violência que teve a perna quebrada. Mas teve a felicidade de sentir a patrona com a cêra benta a seu alcance e impedir pelo seu poder que o Currupira desse novo golpe. Após algum tempo o caboclinho falou-lhe que o reconhecia valente e por isso ia presenteá-lo com uma flecha mágica com a qual poderia matar caça ou peixe que atravessasse sua frente. O homem adormeceu, tonteado por uma ter-

rível catinga. Quando voltou a si estava embaraçado na montaria que descia de "bubua". A flecha mágica estava a seu lado. Resolveu experimentá-la; desde então jámais perdia um tiro.

Anhanga é uma outra criatura da mata (64). Acreditam que seja invisível mas muita gente já ouviu o seu assobio na mata. Soa muito distante a princípio para aproximar-se mais e mais como se estivesse dentro da barraca ou do pouso do mateiro. Coimbra relata que de certa feita trabalhava com alguns companheiros no corte de madeira. Uma tardinha, de volta à barraca para o jantar, ouviram de longe o assobio que veio soando mais perto até parecer estar rodeando suas cabeças. Coimbra que já topara com outros Anhangas recomendou aos camaradas que ficassem quietos. Qualquer zoadá e estariam *assombrados* (65). Espargiu um pouco de água benta que trazia em uma garrafa e aguardou. O assobio finalmente distanciou-se. Trataram de terminar o trabalho para abandonar o local com medo de novo encontro com os Anhangas. Estes aparecem algumas vezes sob a forma de um pássaro o Inhambu-Anhanga (66) que na descrição local difere do inhambu comum pela penugem branca e cabeça emplumada de vermelho. Porém a malineza do anhanga é em parte atribuída ao inhambu comum, classificado como aquêle de *visagento*. Um informante, para con-

64) Anhanga é geralmente descrito como um fantasma ou espírito, veja-se por exemplo Moraes (1939, p. 55), Magalhães (1913, p. 156) e Stradelli (1929, p. 370)..

65) *Assombrar*, tem aqui um significado local, exprime o fato do indivíduo perder a sombra que lhe é roubada por uma dessas criaturas da mata. A perda da sombra tem um sentido de perder a alma. A consequência é a loucura. Fala-se comumente, "assombrado de bicho."

66) Stradelli (1929, p. 370) em seu vocabulário nhengatu que se refere especificamente ao Amazonas descreve uma variedade de formas de animais tomadas pelo anhanga; anta, tatu, pitarucu, veado, etc.

firmar essa peculiaridade, cita a própria experiência. Há alguns anos atrás, saía costumeiramente á tarde para matar inhambus, cujo pio imitava com perfeição. Em uma dessas ocasiões atraiu um inhambu-anhanga. Era um tiro fácil e êle não hesitou. O pássaro caiu sôbre êle como se fôsse um tremendo pêso, derrubando-o inconciente. Nunca mais voltou a caçar temendo as conseqüências de atirar num anhanga.

Segundo uma outra história, um comerciante das vizinhanças tinha o mesmo hábito. Derrubava inhambus tôdas as tardes. Certo dia quando foi recolher o pássaro atirado não o encontrou por mais que esmiuçasse o mato. Preocupado e curioso voltou a procurá-lo no dia seguinte. Exatamente no lugar que marcara encontrou uma grande casa de cabas. Desistiu de caçar inhambus tomando a experiência como aviso.

Macacos, especialmente os guaribas, de que se diz meio sério meio brincando ter parentesco com negros, são bichos temidos. O caboclo nunca está inteiramente certo se o guariba que topa na mata é um animal comum, inofensivo, ou um *bicho visagento*. Como os Currupiras e os Anhangas, são malignos e capazes de *assombrar* o homem. São, como os demais, extremamente suscetíveis a qualquer provocação.

Um caso ilustra o fato. Antônio era um seringueiro que sabia bem do officio. Tinha, porém, um mau hábito, corria a "*estrada*" (67) gritando e xingando atoa. Essa zoada, acreditavam os companheiros, ainda acabaria por atrair a atenção e malignidade de algum *bicho visagento*. Certo dia estava Antônio a cortar uma seringueira quando ouviu chamarem-no pelo nome. Achou esquisito pois estava certo que nenhum companheiro o havia seguido e as outras estradas fica-

67) *Estrada* — trilha que circula pelas seringueiras,

vam distantes. Teve o presentimento que era um *bicho visagento*. O mêdo apoderou-se de tal modo dêle, que se sentiu como se “os cabelos tivessem crescido até cobrir o corpo todo”. Diante da insistência do chamado, voltou-se e viu um guariba que se aproximava. Desabalou pela estrada. Tivesse o guariba o agarrado e estaria *assombrado*. As mulheres têm muito mêdo dos macacos. Acreditam que á noite êles podem visitar as barracas e tentar violentá-las.

Os veados também são visagentos. Um compadre de D. Felicidade, a senhora que nos relatou o caso, tinha uma grande roça. Tôdas as noites os veados entravam na roça e comiam a maniva e as folhas da batata. “Seu” Mendes, o compadre, danou-se da vida e resolveu acabar com o estrago. Armou uma tocaia de espera numa árvore e à noite ficou de espreita. Matou um veado. Os outros fugiram. Tornou a voltar à tocaia, e assim em noites sucessivas abateu muitos veados. No dia de S. Bartolomeu (68), êle deixou chegar a noite e foi para a roça. Esquecera que o dia era aziago, e de que algo de mal podia acontecer-lhe. Após algum tempo na espera percebeu a aproximação dos veados. Quando entraram na roça viu que eram todos galheiros, as aspas muito longas e aguçadas. Os veados tinham olhos brilhantes como brasa de carvão. “Seu” Mendes teve mêdo. Faltou-lhe ânimo para atirar ou fazer qualquer movimento. Em sua casa, já passada a meia noite, seus filhos estavam preocupados com a demora. Chamaram os vizinhos e foram procurá-lo no caminho da roça. Quando estavam chegando avistaram os veados que fugiram com um tremendo tropel de cascos. “Seu” Mendes ainda estava na tocaia, mas frio

68) O dia de S. Bartolomeu e a primeira segunda feira de agosto são dias aziagos e perigosos. Nesses dias não se trabalha e evita-se deixar a casa para que nenhum mal venha acontecer.

e sem fala. Tiveram que descê-lo da árvore e conduzi-lo aos ombros para casa. Sofreu de uma febre terrível. Benzedores curaram-no após muitas rezas, banhos e defumações. Nunca mais "seu" Mendes voltou à roça ou atravessou um pedaço de mata. Acreditava firmemente que os galheiros da última noite eram anhangas. Vingavam a matança que fizera entre os veados (69).

Acredita-se que todos os animais são potencialmente malignos. Cada espécie possui a sua *mãe*, a *mãe do bicho*, entidade protetora que castiga àqueles que matam muitos animais (70). A *mãe* assombra o ofensor,

69) Veja-se Camara Cascudo 1947, pp. 111-119

70) A crença em *mães* de "bichos" ou de "coisas", é em geral atribuída à influência do indígena. No dizer de Veríssimo de Mattos, referindo-se ao caboclo — "dos tupi-guaranis conservaram a crença geral de que tudo tem uma mãe, o ci do selvagem. E estes catholicos dizem com toda a ingenuidade de uma fé, sinão profunda e atilada, ao menos sincera: a mãe do rio, a mãe do matto, etc." (Veríssimo de Mattos, 1887, p. 359). Opinião em parte endossada por autores contemporaneos, que algumas vezes afirmam o contraste de uma teogonia ameríndia onde predominavam divindades femininas com a ibérica, onde era acentuada a importância de divindades masculinas.

Essa generalização está a exigir uma análise mais cuidadosa. Na mitologia de nossos grupos indígenas é frequente a referência a heróis culturais masculinos, especialmente entre os grupos tupi-guarani, cujas historias sobre a criação e a transformação do mundo revolvem em torno de Marfa e seus dois filhos gêmeos. Além desses, inclui a mitica tupi-guarani uma extensa categoria de sobrenaturais da mais variada descrição, identificados a um setor do ambiente ou tidos como donos ou protetores de bichos e de coisas. Entre os Tenetehara (Wagley e Galvão, 1949.) tupis do estado do Maranhão, existe uma crença em *ywan*, nome generico para designar os sobrenaturais "donos" da agua e dos seres que habitam a agua. Os *ywan* tanto podem ser machos como fêmeas. Em uma das lendas, Ywan seduz a primeira mulher tenetehara (p.). Os caboclos maranhenses que habitam a vizinhança dos Tenetehara, acreditam num mesmo tipo de sobrenatural, entretanto, individualizado sob o nome de *Mãe dagua*, e descrito sob forma de mulher.

O conceito de *mães* poderia ser atribuído a influencia dos escravos africanos que trouxeram para o Brasil a crença em um numero de entidades femininas, como Yemanjá, as quais no processo de sincretismo foram identificadas a entidades cristãs. Mas essa fonte não seria a exclusiva. O colono português veio impregnado de crenças e historias sobre as "Mouras encantadas", além

roubando-lhe a sombra, o que resulta em loucura. Afirma-se que os caçadores evitam matar o mesmo animal dias seguidos. Abatido um veado, hoje, é preferível seguir o trilha de uma paca amanhã. Casimiro, o melhor caçador da comunidade, especialista em pacas, muda frequentemente de caçada, com medo da malineza da *mãe do bicho*. Benedito, um pescador, varia constantemente de pesqueiro para evitar a *mãe do peixe*. Também os acidentes geográficos têm *mãe*, os rios, os igarapés, as lagoas, os poços, e até os portos onde atracam as canoas. Um adulto sabe como evitar não ofender aos outros, mas "uma criança não sabe bastante" o que preocupa os pais e é motivo de constantes recomendações. Enfezar ou maltratar um animal doméstico, ou fazer zóada na beira d'água, como os meninos gostam de fazer, é atrair a malineza da *mãe do bicho* ou do igarapé.

Um "bicho" que inspira muito medo, é o que descrevem á semelhança do bicho de pau que aparece nos quintais e capoeiras. Chamam de *caroára*. Como os outros, possui também *mãe*. É extremamente perigoso para as mulheres menstruadas, que nessa condição evitam andar pelo quintal ou atravessar as trilhas que dão nas roças ou nos caminhos de apanhar água. O cheiro da mulher nêsse estado, afirma-se, atrai a *caroára*, ou a *mãe do caroára*, que "flecha" a vítima. Os efeitos dessas "flechadas" são semelhantes aos do reuma-

das velhas tradições sobre as sereias. E no proprio corpo de crenças católicas era, como ainda é, extremamente acentuado o culto da Virgem, representado pelas inumeras identificações de Nossa Senhora.

Acreditamos assim que a crença em mães terá sido o resultado de um sincretismo cultura, em que pesou a influencia do africano, mas sobretudo do português, sobre crenças do indígena que já possuía uma versão original de entidades protetoras da natureza. A *mãe* dos bichos e das coisas, não foi uma crença tribal. Terá surgido com o índio "domesticado" nas missões ou nas Vilas coloniais e com o mameluco.

tismo (71). Aparecem dôres, inchação dos membros e dificuldades de articulação. Em Itá existem muitas mulheres com êsses sintomas e cuja doença é atribuída às flechadas de *caroára*. Aos homens, êsses bichos não parece fazer qualquer mal.

Matintaperera é outra *visagem*, mas de hábitos opostos aos dos currupiras e anhangas. Frequenta, ou melhor, frequentam, porque são muitas, os lugares habitados. Não aparecem na mata. É uma crença principalmente dos moradores urbanos e com a qual pouco se preocupam os moradores de roças e seringais, cujo maior receio é das criaturas da mata. Em algumas regiões da Amazônia, Matintaperera é identificada aos currupiras (72). Em Itá é uma personalidade distinta, cuja descrição se assemelha àquela dos lobishomens do Velho Mundo. Como os caboclos, Matintaperera tem uma xerimbabo, um pássaro negro de carvão cujo pio denuncia a presença da visagem. A Matintaperera é invisível; não se pode vê-la porque as unhas humanas "são como fogo para ela". Para percebê-la em sua forma real é preciso cobrir as mãos com um pano preto para esconder as unhas. Mas ninguém se atreve a isso. Alguns dizem que ela é uma mulher que deixa a cabeça na rede enquanto o corpo sai a vagar pelas ruas da cidade. Outros acreditam que também os homens podem se "virar" em Matintaperera. Todos concordam, porém, que é um "fado", o de determinados indivíduos transformarem-se nessa visagem. A princípio, a própria pessoa e os amigos ou parentes nada apercebem. Com o tempo aparecem certos sintomas diagnósticos. Uma pessoa que se transforma em Matintaperera começa a

71) Entre os significados que Veríssimo de Mattos (1887, p. 329) empresta á palavra *caroára*, destaca-se o de sinónimo de reumatismo.

72) Cf. Veríssimo de Mattos, 1887, p. 349-350.

ficar “mofina e amarela de côr feia”. (73) Os moradores da cidade procuram identificar indivíduos dessa aparência logo que correm os rumores de uma aparição da visagem. A suspeita, em geral, recai sôbre as pessoas de idade. Duas velhas que morava na terceira rua eram apontadas como Matintaperera, porque durante um mês ou pouco mais, ouviu-se do lado em que moravam os pios do xerimbabo. Existem indivíduos que sabem prender a Matintaperera sem ficar *assombrados*. O processo é, ao ouvir-se a Matintaperera aproximar-se da porta da casa, recitar uma reza especial e dar uma volta na chave. Na manhã seguinte encontra-se a Matintaperera sentada à porta sob sua forma humana. Um de nossos informantes jurou que havia testemunhado uma dessas experiências. A Matintaperera aprisionada era uma jovem recém-chegada ao lugar. A côr de sua pele era de um amarelo esverdeado. Foi levada para a delegacia e presa na cadeia.

Acredita-se que uma pessoa pode transformar-se em bicho e *malinar* com os outros. O caso mais notório foi o do negro Frederico, há trinta anos atrás. Transeuntes que cruzavam Itá à noite eram atacados por um porco. As vítimas afirmavam não ser um porco comum, era grande e inteiramente preto. Espumava muito pela bôca. A polícia foi chamada a agir. Decidiu-se que o destacamento de praças surpreenderia o porco, combinando-se para isso, a noite de chegada de um vapor. Haveria movimento bastante para atrair o porco. Os soldados esconderam-se em uma casa abandonada. Quando começou o movimento, lá apareceu o porco. Vinha do rumo da terceira rua. Enquanto o povo corria para o barco, os soldados ataca-

73) A associação de licantropia a estados morbidos como aqueles produzidos pela anquilostomiasis e a malária, é muito difundida em todo o Brasil. Veja Camara Cascudo (1947, p. 208).

ram o porco. Bateram de sabre até quase matá-lo. Mas foi poupado porque já inteiramente a mercê dos soldados, pediu em voz humana que não o matassem. Ficaram muito surpresos com o fato, mas certos que era uma *visagem* decidiram prendê-lo na cadeia para maior segurança. Na manhã seguinte havia grande curiosidade para ver o porco. Mas em seu lugar encontraram o negro Frederico, inteiramente nu e ainda sangrando das espadeiradas da véspera. Deram-lhe liberdade porque estava “desencantado”. Dêsse dia em diante nunca mais apareceu a *visagem*. Era mesmo Frederico.

Na cidade e nas freguezias ocorre algumas vezes a aparição do Pinto Piroca. Um habitante de Jocojó assim o descreveu: “ninguém ainda viu o Pinto Piroca, mas de vez em quando a gente ouve o seu pio. Dizem que êle se parece com um pinto gigante com o pescoço pelado, mas ninguém sabe direito. Nossos pais é que contavam assim. A gente repete o que êles diziam. Os velhos sabem melhor que a gente”. O Pinto Piroca é tratado como as outras *visagens*, o melhor é evitar a sua aproximação fazer qualquer zoadá ou provocação. As crianças aprendem desde cedo a comportar-se diante das *visagens* para não atrair a sua malignidade.

Os casos e as descrições dos sobrenaturais, “encantados” como os companheiros do fundo ou os bôtos, bichos visagentos, currupiras e anhangas, acentuam as concepções básicas que definem as relações entre estes seres e o homem. Todos os *bichos* são malignos, quando não efetivamente, como no caso dos bôtos ou dos currupiras; pelo menos, em potencial, como os animais comuns — o veado, o macaco, o inhambu que dependendo das circunstâncias podem se tornar em *visagentos*. Essa maneira de encará-los, diferencia-os radicalmente dos

da...
↓
da...
da...

santos católicos, criaturas benévolas. A malineza, porém, não é uma simples atitude de antagonismo entre o homem e forças extraordinárias. Ela resulta do fato que os bichos visagentos dominam ou controlam um setor do ambiente natural, a mata e os rios. São como que entidades protetoras que guardam a natureza contra sua depredação pelo homem. A crença nas mães de bicho ou nas mãos do rio, do igarapé, do pôrto, é o fulcro dessa concepção. Nada acontece ao indivíduo que mata um ou outro animal, ou que de qualquer maneira se utiliza dos recursos naturais à sua disposição, mas quando chega ao abuso, o caso dos inhambus ou o dos veados, acima relatados, as consequências são más para o indivíduo. O caçador que não segue a mesma trilha dia após dia, ou o pescador que evita frequentar repetidamente o mesmo pesqueiro, definem as atitudes apropriadas. Em segui-las está a garantia contra a malineza. Não se conhecem outras normas de propiciação para obter a boa vontade ou interferência desses sobrenaturais, que seguir a regra fundamental de evitar o abuso, ou simplesmente evitar a própria entidade quando se apresenta inesperadamente. A atitude do caçador, do pescador, do caboclo que em qualquer circunstância, na água ou na mata, evita fazer "zoada", a provocação, é bastante característica. Do mesmo modo se observa o medo nos mais velhos, que as crianças, inconscientemente, maltratam os animais ou façam zoada no pôrto. A atitude fundamental é de respeito pelas forças que presidem a natureza, ao mesmo tempo de insegurança ante esses poderes cuja ação escapa à interferência protetora dos santos. As técnicas de que o homem se utiliza para lidar com esses sobrenaturais incluem práticas católicas, o uso de rezas, de cêra ou de água benta, por exemplo, e de outras de origem a mais diversa, pimenta

e alho' para afastar o indesejável bôto, defumações, tratamento pelos curadores, etc., que se pode classificar como práticas mágicas. A reza é uma fórmula, não uma invocação, a pimenta tem propriedade especiais, o curador poderes extraordinários.

Mas em todo padrão cultural há que distinguir entre a prática e a norma ideal. O caboclo não é um indivíduo continuamente atormentado pelo receio do sobrenatural, ou eternamente tolhido em suas emprêsas pelo mêdo de ofender ao anhangá ou à *mãe do bicho*. Não, êle faz a roça, corta seringa, caça ou pesca e muitas vêzes comete o abuso. Há muito de individual na maneira de agir, uns mais afoitos, outros, menos. É fácil, porém, sentir que existe uma norma ideal, um certo limite na sua maneira de comportar-se e essa norma, êsse padrão cultural, é validado pelos "casos" e pelas interpretações de acidentes, as quais definem a atitude apropriada e asseguram a aparência de realidade do mundo sobrenatural.

Panema (74).

Além dessas crenças, uma existe que por penetrar tão intimamente na vida quotidiana do caboclo, é de particular importância ao considerar-se a vida religiosa de Itá. É a crença na *panema* ou *panemice*, uma força mágica, não materializada, que a maneira do *mana* dos polinesios é capaz de infectar criaturas humanas animais ou objetos. *Panema*, é, porém, um *mana* negativo. Não empresta força ou poder extraordinário; ao contrário, incapacita o objeto de sua ação. O conceito de *panema* passou ao linguajar popular da Amazônia com o significado de "má sorte", "desgraça", "infelici-

74) O material sobre *panema* foi aproveitado em nosso artigo "Panema, uma crença do caboclo amazonico". Ver Galvão, 1951.

dade". (75) Incapacidade, talvez a melhor interpretação. Não se trata propriamente de infelicidade ocasional, má sorte, azar, mas de uma incapacidade de ação, cujas causas podem ser reconhecidas, evitadas e para as quais existem processos apropriados. Não resulta de um acaso infeliz, mas da infração de determinados preceitos. Um caçador, ou pescador, cujo repetido insucesso não dá margem a atribuí-lo a causas consideradas naturais, isto é, a estação do ano, influência desse ou daquele fator explicável pelo conhecimento adequado do ambiente, acredita que é próprio ou um dos instrumentos que se utiliza, a linha, o anzol, a carabina, estejam *empancados*. Por um processo diagnóstico de tentativas acaba por determinar qual o objeto onde está localizada a *panema*. Pela facilidade de contrai-la existe um sem número de técnicas preventivas. Algumas são simples banhos de determinadas ervas, outras, defumações com alho ou pimenta, finalmente existem as que se referem diretamente às fontes de *panema*. Dessas as mais "venenosas" são, o ato de uma mulher grávida alimentar-se de caça ou pescado; mulheres menstruadas que tocam um dos objetos de que se serve o caboclo para a caça ou a pesca; *desconfiança*, mal estar entre amigos provocado pela inveja, sobretudo quando se refere a alimentos; atirar ossos ou espinhos de peixe

75) Montoya, 1876 p. 261 verso: "*Pane* — desdicha, desventura, soy desdichado, soy desgraciados".

Barboza Rodrigues, 1894, p. 20: "*Panema* — subs. mal sucedido, infeliz; desgraça, desdita".

Stradelli, 1929, t. 104, v. 158 p. 586: "*Panema*: infeliz na caça ou na pesca, mofo, imprestável, sem expediente".

Cruis, 1930, p. 290: "*Panema*: Infeliz, desditoso. Aplica-se principalmente aquele que tendo ido á caça ou á pesca nada colheu".

Moraes, 1931, p. 82: "*Panema*: desditoso, inútil, que não encontra caça nem peixe".

Cruz, 1936, v. X, p. 504: "*Panema*: individuo sem sorte, desgraça, desdita, infeliz, mal sucedido (B. R.)"

no quintal onde fiquem ao alcance de animais domésticos; finalmente, provocada por feitiçaria. As mulheres grávidas são especialmente temidas por sua capacidade de infeccionar alguém, embora seja essa uma consequência estranha a sua vontade. Os caboclos que vendem sua embiara têm, habitualmente, o cuidado de apurar quem é o comprador, para evitar que a peça vá cair em mãos de uma gestante. Não é tanto pelo medo dos efeitos da *panema* em si mesma, como pelas consequências do tratamento para afastar a *panema*. Acredita-se que a cura fará mal à mulher. Um aborto é o resultado mais provável. Um caso bastante típico foi nos relatado pela própria vítima. Estava retornando de uma viagem de negócios quando aproou a um rancho para refazer a matula. O caboclo, um caçador ao vender-lhe um pedaço de carne de anta, indagou do estado de sua esposa. Nosso informante respondeu que ela estava grávida, porém que nada havia a temer, uma vez que ele próprio ia consumir a carne. Ademais, sua esposa não tinha "veneno". Não deu maior importância ao fato. Contudo ao regressar à casa, encontrou sua mulher muito doente. Sofria de uma terrível urticária. Ela própria querendo uma explicação para o mal que a afligia, indagou do marido se não havia comido qualquer coisa de ruim para a criança. Ele lembrou-se do episódio da anta, e logo mandou aviso ao caboclo para que descontinuasse qualquer tratamento de cura da *panema* que porventura o estivesse prejudicando. Temia que algo viesse acontecer à mulher e à criança. A precaução foi debalde ou muito tardia, pois a criança mal resistiu a um mês de nascida, falecendo "descascando tôda". A causa, êle acredita firmemente, foi a continuação do tratamento contra a *panema* que devia ter infectado ao caçador. Parte da culpa cabia a êle mesmo por ter

comprado aquela caça não dando importância à advertência do caboclo.

Uma vez que o indivíduo percebe estar *empanemado*, só lhe resta tratar-se. A si próprio ou a um dos instrumentos que utiliza, pois a *panema* afeta igualmente seres vivos e objetos. Contudo, se a fonte de *panema* é uma mulher grávida, realizado o tratamento é uma quebra de ética, pelos males que podem advir à gestante. É aconselhável o indivíduo dirigir-se a mulher que acredita ser a causa da *panema* de modo que ela própria presida ao tratamento, única forma de evitar-lhe qualquer malefício. Benedito, um dos melhores pescadores de Itá, sempre indaga de seus freguêses, do estado das esposas. Se vem a *empanemarse*, porque a despeito de seus cuidados uma gestante alimentou-se de pescado por êle obtido, êle vai falar-lhe. A mulher tem que mastigar a sua linha com a boca cheia de pimenta. Se isso dá resultado, deixa de lado a linha que acredita *empanemada*. Êle afirma que nem todos têm esse cuidado, algumas vezes "eles tem vergonha de falar pra mulher". O resultado é que tratam de curar-se sem intervenção da mulher o que traz más consequências. No caso de um caçador, a mulher que foi a fonte da *panema*, deve mastigar pimenta e deixar a baba escorrer pelo cauo e pela mira da arna. Porém, se a *panema* afetou o próprio indivíduo, e não um de seus instrumentos, o melhor é deixar de caçar ou pescar por algum tempo, e acima de tudo, não tentar curar-se. Devido a isso as mulheres grávidas, em geral, somente se alimentam de carne ou peixe apanhados pelos maridos ou parentes próximos. No caso de ficarem *empanemados* não tentarão a cura, e por outro lado, dispõem de recursos que os outros não têm. Sempre que o marido, irmão ou cunhado lhe traz uma caça ou peixe, retira parte

do fígado do animal que mastiga com pimenta e em seguida cospe sôbre as brasas do fogão. A dieta de uma gestante, restringe-se por isso à embiara que o marido ou parente próximo obtenha, ou então, a carne de gado ou ao peixe seco e salgado que se vendem nas tabernas. Acredita-se que alimento dessa espécie não tenha efeito sobre a *panema*.

O contato de mulheres menstruadas com instrumentos que o indivíduo utiliza, a carabina, a linha, rê-de, etc., é certo *empanema-los*. Todavia, o fato tem remédio, pois os processos de tratamento ou desinfecção não resultam em nenhum mal ao causador da *panema*. O mesmo se refere aos indivíduos descuidados que atiram os restos dos animais a qualquer canto, deixando-os expostos a animais domésticos como cachorros e porcos. Especial cuidado recomenda-se para o pescado que resulta de uma linha nova. O pescador não deve vende-lo ou mesmo dá-lo a qualquer pessoa, mas levar para sua própria casa, onde após consumí-lo deposita os restos sôbre o fumeiro, parte da cobertura que fica sôbre o fogão até que fiquem completamente secos, quando então poderá jogá-los fora, sempre, porém, com a precaução de não deixar a alcance de animais domésticos.

Desconfiança, ou mal estar entre dois companheiros provocada pelo maior sucesso de um dêles na caça ou na pesca, pode *empanemar* o indivíduo invejado. Mesmo crianças que desejam demasiado um alimento que os pais lhes proíbem podem torná-los *panema*. *Desconfiança*, gula, inveja podem levar o indivíduo a recorrer à feitiçaria para *empanemar* o desafeto. É bastante apoderar-se de um pedaço da embiara obtida pela futura vítima e atirá-la na fossa sanitária. Defecar ou urinar sôbre um pedaço de alimento é provocar uma das piores formas de *panema*.

É preciso cuidado com o tratamento da peça abateda. Lavá-la no igarapé ou mesmo as mãos, de modo a que a água venha a ficar suja de sangue é atrair *panema* da mãe do igarapé, ou consequência pior, ficar *assombrado*. Os restos da caça devem ser atirados longe das trilhas, pois, se pisados por outrém, também podem atrair *panema* para o caçador.

Os métodos corriqueiros para a cura de *panema* são do conhecimento de todos que lidam com peixe ou caça. Consistem, sobretudo, de banhos e defumações em que o alho e a pimenta são os principais elementos. Ninho do gavião cauré, folhas de aninga e uma variedade de "plantas cocentas e fedorentas" são usados em adição. A dosagem, composição, e processo de tratamento variam muito segundo as preferências ou a experiência pessoal, ou segundo o grau da *panema*. Aquelas que se dedicam continuamente à prática da pesca ou da caça, como acontece a alguns moradores da terceira rua ou em geral o habitante das freguezias, recorrem habitualmente a banhos e defumações, a que também submetem sua aparelhagem, como técnica preventiva ao contágio da *panema*.

A sensação, a intensidade da *panema* somente o caboclo é capaz de exprimir. O efeito é geralmente descrito como uma incapacidade temporária cujas causas não encontram apoio em circunstâncias consideradas naturais. Diagnostica-se mais facilmente pelo repetido insucesso de um indivíduo comparado a sua experiência anterior ou aos bons resultados dos companheiros. A *panema* mais simples é suscetível de abandonar o objeto contaminado com a passagem do tempo, desfaz-se com o próprio tempo.

A importância dessa crença na vida religiosa de Itá é facilmente avaliada quando se consideram os meios locais de subsistência. Na cidade, exceto em

ocasiões excepcionais, não se abate uma vez senão em cada quinze dias, ou espaço de tempo maior. Nas vizinhanças, a base da alimentação é o peixe, recorrendo-se vez por outra à caça. Existem pescadores semi-profissionais na zona urbana, porém nas freguezias de roça ou de seringa, o indivíduo depende muito de sua iniciativa pessoal na obtenção do alimento. Panema afeta ao pescador ou caçador, individualmente, como àqueles que o cercam, o caso de mulheres grávidas, ou da desconfiança entre companheiros, por exemplo. A crença, penetra, por isso mesmo, na vida privada e coletiva da comunidade, e está intimamente ligada às técnicas de subsistência.

CAPÍTULO V

Pajelança

Ao lado dessas crenças que definem a concepção do mundo sobrenatural do caboclo e que estabelecem atitudes e normas de comportamento para o indivíduo comum, existem outras que são mais propriamente técnicas de lidar com alguns dos sobrenaturais, e, mesmo, controlá-los para benefício do homem. De modo geral podem ser enquadrados no conceito mais amplo de práticas mágicas. E como a maioria destas, encontram-se muitas vezes, senão fundidas, pelo menos colaterais a concepções mais exatas dos fenómenos ou seja, uma interpretação científica ou para-científica sem fundo sobrenatural. Doenças de qualquer tipo podem, por exemplo, ser atribuídas a causas naturais. Malária, sarampo, varíola, desintéria, gripes e outras comuns são assim explicadas. Na maioria dos casos o conhecimento do processo da doença, do seu contágio, ou do tratamento, é falho ou errôneo. Acredita-se que a malária seja devida à água dos rios. Evita-se, por isso, o banho no rio, especialmente nas horas quentes do dia, preferindo-se a água dos igarapés, considerada mais limpa e sadia. Muito poucos aceitam a possibilidade de transmissão pelo mosquito anofelino. Não se recorre, porém, a uma explicação baseada em causas extraordinárias. Uns mais, outros menos, têm conhecimento de uma variedade de remédios caseiros ou de drogas comerciais próprias para o

tratamento dessas moléstias. A farmacopeia local faz, praticamente, uso de tôdas as ervas e plantas que se conhecem nas redondezas, combinadas sob as mais diferentes fórmulas. Os métodos de aplicação constituem-se de "chás", banhos e defumações. Esses conhecimentos são mais ou menos padronizados, isto é, atribui-se propriedades específicas a determinada erva ou combinação de ervas; contudo sua utilização depende largamente da experiência individual (76). Exemplo de algumas prescrições comuns, são os seguintes, escolhidos ao acaso:

<i>sintoma</i>	<i>remédio</i>
dôr (qualquer dôr) ...	chá de folhas de baunilha
dôr de cabeça	chá de folhas de lima, vassourinha e macaracau, misturado a um pouco de cachaça.
dôr de estomago	chá de folhas de S. Caetano e de chicorea.
conqueluche	chá de folhas de aturia com algumas gotas de querozene.
bexiga	massagens com banha de largato, chá de folhas laranja, lima, sabugo de milho e de sabugeiro.

Atribue-se a maioria dos chás um efeito purgativo. Qualquer aflição desde "dôr d'olhos" a uma forma mais grave de reumatismo é tratada antes de mais nada com um purgativo, de modo a "relaxar o corpo".

Seguem-se as beberragens, banhos ou defumações. O tratamento obriga a um período de *resguardo*, em que se evita o consumo de determinados alimentos, ba-

76) Esse complexo de ervas medicinais é em geral atribuído a uma herança cultural do indígena. É um ponto de vista discutível sobretudo pela relativa ausência de tratamentos por ervas entre nossos selvícolas. A esse respeito veja-se o comentário de Pirajá da Silva a Martius (1939 pp. 249-250) que aventa a ideia que os colonos portugueses tenham aplicado seus conhecimentos tradicionais às plantas locais.

nhos frios e o "sereno". Alguns alimentos são considerados *remosos*, qualquer coisa que se aproxima de nossa concepção doméstica de "alimentos quentes", sempre capazes de causar algum mal, especialmente em pessoas já doentes. Camarões, patos domésticos ou selvagens, veado e anta são das comidas *mais remosas*. Um dos funcionários da municipalidade veio a sofrer de uma infecção nos olhos. Foi ao pôsto de saúde para medicar-se, ao mesmo tempo que lançou mão de remédios caseiros. Estava em vias de curar-se quando reapareceu novamente a infecção. Sua mãe, que havia dirigido o tratamento caseiro, surpreendeu-se a princípio com o ineficácia de seus remédios e os do pôsto, mas logo descobriu que o filho, violara suas recomendações e comera camarões, alimento *remoso*, sem dúvida responsável pela recaída. O mesmo se refere a quebrar o resguardo tomando banhos no rio ou expondo-se ao sereno da noite. A quebra desta última regra atribui-se grave doença dos olhos de um dos principais comerciantes. Èle próprio o acredita. Estava medicando-se com um purgante, preparado comercial, e à noite deixou-se ficar no sereno. O mau agravou-se daí por diante. Na realidade, sofre de uma forma de catarata.

As crianças, mais que os adultos, são suscetíveis ao *quebranto*. Èste é uma forma de mal-estar atribuída o mais das vêzes a fatores de ordem não natural (77). De quatro a oito dias após o nascimento de

77) O conceito de quebranto é muito difundido em todo o Brasil e em Portugal, especialmente nas zonas rurais. Compare-se, por exemplo a definição que lhe dá o Pequeno Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa (1933) — "Quebranto — quebrantamento, prostração, fraqueza, suposto resultado morbido que o mau olhar de certas pessoas produz noutras segundo a superstição popular, ou com a de Leite de Vasconcelos (1925), p. 20) para Portugal — "Em rigor quebranto significa quebrantamento do corpo. È um estado morbido, prolongado, rebelde a ação de me-

uma criança, deve-se manter fechadas as janelas e portas da casa de modo a evitar o *quebranto*. Ele pode estar no ar, entrar com o vento. Não é um sobrenatural mas uma espécie de miasma. Os pais não gostam que se lhes acaricie ou “agrade” muito as crianças, mesmo quando se trata de compadres e amigos. Isso pode ser a causa de *quebranto*. Pessoas existem, que mesmo inconscientemente, tem *mau olhado*, outra causa de *quebranto*. Acredita-se que o uso de colares feitos de dentes e ossos de animais possa evitar o *quebranto* nas crianças. Contudo, o único meio de cura é mandar benzer a criança por uma *rezadeira* ou *benzedora*.

Em Itá as mães são assistidas no parto por mulheres semi-profissionais, “curiosas”. Hoje em dia as “curiosas” recebem orientação do posto de saúde, tendo melhorado consideravelmente as condições de higiene em seu mister. Por ocasião do parto recebem do posto uma maleta com material esterilizado e no caso de dificuldades devem chamar o médico. Após um período de resistência, essas imposições foram aceitas e estão em prática. As “curiosas” sentem-se até mais importantes, embora na intimidade estejam firmemente convencidas que “conhecem” ou sabem mais a êsse respeito que o médico. Esse sentimento de superioridade advem de um “conhecimento” que os doutores não possuem. São às rezas e benzeduras que necessariamente devem acompanhar o parto para que seja bem sucedido.

dicamentos, e as vezes sem causa bem conhecida”. Acrescenta o mesmo autor (p. 20) “Suas causas segundo o povo, são o louvor, dirigido, por exemplo, a uma criança, e mormente o mau olhado de gente perversa e invejosa... e até de pessoas boas que tem por natureza esse mau dom, e o põe em prática sem intervenção da vontade”.

Parteiras, especialmente dotadas, são mais conhecidas como *rezadeiras* ou *benzedoras*, e utilizam dêsse conhecimento nos partos como na cura de muitos tipos de doenças. As rezas ou orações que usam, diferem daquelas do ritual católico no sentido que não constituem invocações ou meios de comunicar-se com a divindade mas possuem em si próprias o poder de curar. A forma e conteúdo das rezas varia segundo o praticante e a situação específica para que são destinadas. Há rezas para ossos quebrados, para gripe, para dôr de cabeça, para dôr de dentes, etc. O tratamento dêsses pequenos males é feito pelas benzedoras que de pé, recitam durante largo tempo a reza apropriada, acompanhando a oração com repetidos sinais da cruz sôbre a parte afetada do corpo do paciente para que sejam realmente eficientes. Não pudemos esclarecer em detalhe o aprendizado e iniciação de uma *benzedora*. Acredita-se que é um dom especial, mas é preciso desenvolver esse dom e aprender as rezas com um praticante já experimentado. A princípio o iniciado limita-se a umas poucas rezas, que embora as variações, obedecem a certo padrão. Nesses primeiros tempos benze apenas as pessoas da família ou amigos próximos. Se bem sucedido o iniciado amplia gradualmente seu repertório, acrescentando rezas de sua própria criação. Sua fama passa a domínio público. Sômente em casos excepcionais os benzedores não se utilizam de rezas. Registramos um único caso, o de B., conhecido por sua capacidade em curar mordidas de cobra. Relata êle, que ao tempo que trabalhou com um cearense, rezador de cobras, êste após se tornarem bons camaradas propôs-se a ensinar-lhe a técnica. Quis, porém certificar-se se B. realmente tinha capacidade para o mister. Procurou e aprisionou uma cobra venenosa que entregou a B. pa-

ra segurar. Embora as mordidas da cobra, nada aconteceu a B. O cearense ao mesmo tempo que *rezava* instruiu B. como pacificar o reptil, mandando que lhe abrisse a boca e cuspiisse dentro. B. assim procedeu e a cobra aquietou-se. O cearense afirmou que de então em diante B. seria capaz de curar qualquer mordida. O processo era aprisionar a cobra, cuspir-lhe na boca e *benzer* (fazer o sinal da cruz) no paciente. B. que já teve muitos sucessos nesse tipo de cura, diz que na impossibilidade de aprisionar a cobra é bastante benzer a vítima, embora reconheça maior probabilidade de sucesso se, além de benzer, cospe na boca do paciente. Uma modalidade dêsse processo é o de substituir o ato de cuspir pelo de molhar um algodão em sua saliva e encostá-lo aos lábios do paciente. B. não é um roceiro ou seringueiro, mas um funcionário da municipalidade, relativamente bem colocado. Ultimamente tem evitado benzer para não se incompatibilizar com o médico, contudo está sempre disposto a servir a amigos próximos.

O pôsto médico é uma inovação em Itá, seu maior sucesso é o de prestar assistência gratuita. Consultar o médico é definitivamente uma nova atitude social, sancionada, sobretudo pela gente de primeira. Isso não impede, porém que indivíduos recorram a ambos, o médico e aos benzedores. É o caso das curiosas, como o é também da maioria de pessoas que frequentam o pôsto, porém não dispensam os remédios caseiros e a assistência de uma rezadeira. F., por exemplo, sofreu uma luxação do tornozelo, proveniente de uma queda. Instado pela madrinha correu ao pôsto onde foi medicado. Em sua casa, a própria madrinha mandou chamar uma benzedora para que completasse a cura.

Na cidade são conhecidos doze *benzedores*, entre homens e mulheres, nenhum dêles, porém, desfruta da fama de Sático, homem de cerca de quarenta anos, e que há vinte pratica a arte. Diz-se que a princípio ninguém lhe dava muita importância, porém desde o caso de uma jovem por ele curada, sua fama cresceu e se firmou. Segundo contam, a moça já havia recebido a extrema unção de um bispo que estava de passagem pela cidade. Nenhum recurso lhe dava melhora, estava desenganada. Um parente da jovem mandou chamar Sático numa tentativa desesperada de salvá-la. O benzedor apareceu à noite de modo a evitar o bispo que certamente não consentiria em sua presença. Sático ficou até o amanhecer rezando e benzedendo a moça. Nesse dia ela melhorou consideravelmente. À noite voltou Sático para nova benzedura. Foi o bastante para que ela recuperasse a saúde. A nova espalhou-se por tôda a cidade e Sático daí em diante foi aclamado como um grande benzedor. Outras curas menos espetaculares vieram firmar-lhe o prestígio. Dessas pequenas curas, um exemplo típico é a seguinte, relatada por uma mulher: "Eu sofria de uma terrível dôr de dentes. Apareceu um abcesso. Meu marido não gosta muito dêsse negócio de benzedores ou de pajés. Ele diz que não acredita e mesmo tem raiva dêles. Mas eu sofria e insisti para que chamasse Sático, que eu sabia, era capaz de ajudar. Quando Sático chegou, meu marido lhe falou meio a sério, meio brincando, que êle ou me livraria da dôr de dentes e ganharia cinco cruzeiros, ou iria para a cadeia. Sático aceitou o trato e ficou de voltar mais tarde. Quando regressou fêz com que eu sentasse e ficou ao meu lado recitando uma oração comprida e difícil de entender. Benzeu repetidamente o lugar do dente e mandou que eu fosse dormir. Disse que eu

acordaria no dia seguinte sem lembrar mais do dente. Ele tinha razão porque a dor e o abcesso desapareceram sem botar qualquer remédio". Histórias como esta são muito contadas em Itá.

Sátiro, hoje em dia, é alguma coisa mais que simples *benzedor*. É chamado por alguns de *pajé* ou *curador*. Os *pajés*, além de melhor capacitados para curar, utilizam de outros métodos que não estão ao alcance do rezador. Sátiro deseja tornar-se um *pajé*, porém como êle mesmo diz, não foi ainda "dotorado". Mas trabalha para isso. Foi há poucos anos atrás que lhe veio a ideia. Fôra até a cidade com um grupo de roceiros para comprar mantimentos para uma festa de santo. Antes de embarcar de volta tomou dois tragos de pinga, coisa comum para quem estava habituado como êle. Desta vez, porém, alguma coisa de estranho aconteceu. Lembra-se apenas que ficou tonto e cego como se estivesse a cair de sono. Os companheiros tiveram de carregá-lo até a canoa. Já no meio da viagem acordou e disse que ia virar a montaria. Foi levantar-se e a canoa "bebeu" água apesar do esforço dos companheiros em equilibrá-la. Pediram-lhe que se aquietasse porque haviam dois "inocentes" (crianças de colo) a bordo. Atendeu ao pedido e afirmou que daí por diante a canoa ia cortar agua como se tivesse um motor. De fato sem esforço dos remadores a montaria andou ligeiro como se uma fôrça desconhecida a impulsionasse. Nada de mais aconteceu até chegarem ao pôsto da freguezia. Assim que desembarcou Sátiro teve um ataque e queria "correr para a água", tal como as mulheres o fazem quando atraídas pelo bôto. Os companheiros derrubaram-no, mas foi preciso dez dêles para subjugá-lo e amarrá-lo. Quando estava dominado pediu um *tauari*, os cigarros que os *pajés* fumam, e servido, acalmou. Daí por di-

ante tem sofrido de ataques semelhantes. Levaram-no a um pajé de fama. Este reconheceu que *companheiros do fundo* atormentavam Sátiro para que se tornasse um pajé, êle mesmo. Era preciso, porém, *endireitar* os *companheiros* para livrar Sátiro dos ataques. *Endireitar*, significa dar ao paciente conhecimento dos *companheiros* que o possuem e ensiná-lo a lidar com êles. Sátiro teve novas consultas com o pajé, mas seu conhecimento ainda é incompleto. Necessita, por exemplo, adquirir um "espelho virgem", isto é, um espelho em que ninguém jamais se mirou, de modo a "ver" os *companheiros* quando viajar para o fundo d'água. Já comprou alguns espelhos, sempre recomendando ao comerciante que o entregasse com a superfície polida para baixo e sem olhá-lo, mas até agora não teve sucesso. É sugestiva a alegoria com que explica a sua situação presente — "No princípio é como a mata que a gente sabe que tem seringueiras, mas como ainda não se abriu a estrada a gente não pode ver as madeiras ou saber onde elas estão. Quando a estrada está aberta então a gente conhece árvore por árvore."

Embora na história de Sátiro se encontrem elementos em comum com as de outros pajés, os mais poderosos deles já nascem com êsse destino. Diz-se que ainda no ventre da mãe, o indivíduo assim dotado, já se anuncia emitindo gritos estranhos. Criança, sofre de ataques e convulsões, ou se comporta de modo peculiar. Não brinca como os *companheiros* de idade e desde cedo pratica maravilhas. D. Veríssima conta que um seu sobrinho teve tal destino. No sétimo mês de gravidez de sua mãe êle gritava. Após nascer era muito *visagento*, qualidade que se atribui aos sobrenaturais, por sua capacidade de amedrontar e fazer coisas extraordinárias. Faleceu com sete anos de idade. Os pais de uma criança com essas caracte-

rísticas tem que levá-las a um pajé experimentado de modo a “endireitar os companheiros no corpo” e assim livrá-las dos ataques. Se assim não procedem os resultados são fatais para a criança que não resiste à “fôrça dos *companheiros*”, como sucedeu ao sobrinho de D. Veríssima. O pajé ao qual a criança é levada tem o poder de “endireitar os companheiros” ou mandá-los embora. Ele age segundo o desejo dos pais. No caso de “endireitar” a criança tornar-se-á um pajé no futuro, porém durante a infância estará livre de ataques. Se os companheiros são mandados embora, a criança perde todo o seu poder extraordinário.

D. Benta tinha uma filha, pajé de nascença. Quando a mãe estava grávida, gritou três vêzes em seu ventre. Mas D. Benta não deu maior atenção ao caso e até esqueceu. Já menina é que passou a observar seu estranho comportamento. Não brincava com as companheiras, mostrando-se sempre triste e alheia a tudo. Era magrinha e frágil. Sua pele tinha um tom amarelado de gente doente. D. Benta pensou a princípio, que a menina tivesse vício de comer terra mas tal não ocorria. Levou-a, então, a um pajé que “conheceu” os companheiros na criança e disse que ela era um pajé, daí seu comportamento anormal. D. Benta e o marido decidiram que era melhor livrar a filha desse destino e pediram ao pajé que a libertasse dos *companheiros*. O pajé tentou, mas ao fim da sessão afirmou que não estava certo dos resultados. Avisou aos pais que tomassem cuidado com a menina, especialmente quando ela atingisse os quinze anos. A criança passou a comportar-se normalmente. D. Benta convenceu-se que o pajé a havia curado. Mas após a morte do pai, a menina então com dezesseis anos caiu doente. Passava o tempo todo na rêde, chorando e gemendo D. Benta que é benzedora tentou curá-

la pensando tratar-se de um mal sem importância. Em uma dessas ocasiões após muito indagar à jovem o que acontecia com ela, ouviu uma voz de homem que se distinguia entre os gemidos da doente. Disse chamar-se *Nerto*, um *companheiro do fundo*. Outras vozes fizeram-se ouvir após a primeira, tôdas se anunciando por um nome próprio. D. Benta contou doze *companheiros* entre homens e mulheres. A jovem não melhorou desse estado, sempre gemendo e falando coisas incompreensíveis. Quando mais calma contava a D. Benta suas conversas com os *companheiros*. Tinha o poder de advinhar ou prever. Certa vez chamou D. Benta e lhe disse que o irmão havia sido ferrado por arraia. Mandou arranjar um pouco de casca de *pracaxi* para aquecer no fogo e aplicar sobre a ferida. Todos em casa duvidaram da afirmação, mas não demorou que o irmão aparecesse carregado por *companheiros*. Fôra ferido por uma arraia. Seguiram o conselho da casca de *pracaxi* e o rapaz ficou bom em cinco dias, ao invés dos dois ou três meses que normalmente se exige para uma ferida dessa natureza. Em outra ocasião advinhou que sua tia, moradora do outro lado do rio estava doente.

Os *companheiros* aconselharam-na a curar outras pessoas e com as dádivas que recebesse ajudar ao sustento da casa. D. Benta, porém, opôs-se para evitar complicações com a polícia. Deixava-a praticar apenas em pessoas da intimidade. A jovem muito auxiliava à mãe, que *benzadora* tinha vez por outra um caso difícil que seus conselhos resolviam imediatamente. Os amigos aconselharam a D. Benta levar a jovem a um pajé, pois temiam que algum mal lhe adviesse de receber os *companheiros* sem estar preparada ou iniciada. Aos 19 anos a moça morreu, D. Benta acredita, que levada pelos *companheiros*.

Companheiros são espíritos ou seres que se supõe habitar o fundo dos rios. Descrevem-nos sob forma humana com a pele muito branca e os cabelos louros. São conhecidos por nomes cristãos. Agem como espíritos familiares dos pajés e são por êstes “chamados” durante as sessões de cura. O poder de um pajé depende proporcionalmente do número de companheiros que é capaz de mobilizar. O *companheiro* se insinua a um noviço “entrando” em seu corpo, seja durante a gestação, nascimento ou mais tarde na vida como foi o caso de Sático. Como o indivíduo não sabe “ver” e lidar com êsses familiares voluntários, sofre cada vez que os companheiros se apossam dele. O iniciado depende de um pajé já experimentado para “endireitar-lhe os companheiros no corpo”, prepara-lo para receber os familiares, ensinar-lhe a “ver”. Entre os companheiros que o iniciado recebe um se destaca como o “chefe” dos demais. A obtenção de novos *companheiros* é lenta e gradual. Além dos *companheiros do fundo* acredita-se que o espírito de um Índio pode ocasionalmente tornar-se familiar de um pajé (78).

A capacidade de viajar pelo fundo dos rios é a que distingue os pajés mais poderosos, os chamados *sacacas*. Acredita-se que possam permanecer dias ou semanas seguidas sob a água e viajar enormes distâncias com a maior rapidez. Todo *sacaca* tem um “pôrto” ponto de partida e chegada de suas viagens. Diz-se que para atravessar os rios os *sacacas* se vestem de uma “casca” de pele de Cobra Grande.

78) A crença nesse espírito de Índio, que foge à concepção comum dos *companheiros do fundo*, é provavelmente uma influência dos *cultos caboclos* dos grandes centros urbanos. Nas pajelâncias desses centros, onde se misturam elementos africanos e indígenas, os espíritos de “Caboclos” ou “Índios” têm função destacada.

O pôrto de Joaquim Sacaca, um dos pajés mais famosos nos últimos anos, hoje desaparecido, era tronco de assacuzeiro, tão espinhento que só êle sabia andar. Os *sacacas* não morrem como a gente comum, desaparecem para viver no "reino encantado" do fundo das aguas. Viajam habitualmente sós. Uma vez por outra se fazem acompanhar de um leigo, como se conta de Lúcio. Convidou uma jovem para uma festa de santo. Embarcaram em uma montaria tomando o rumo de uma pequena ilha, onde Lúcio dizia era o local da festa. Ao se aproximarem a moça observou que não havia sinal de festa ou de gente. Lúcio anunciou que se tratava de uma "festa no fundo" e após persuadí-la a que nada temesse tomou a jovem nas costas e mergulhou. Ela não tem conciência como chegou aatê o "fundo", sabe que de repente deparou-se em meio de uma cidade em que as casas brilhavam como se fossem de ouro. A gente que andava nas ruas era muito "alva e bonita". Lúcio a conduziu até a casa da festa. Advertiu-a que nada aceitasse da comida que iam lhe oferecer, pois, se provasse um pedaço que fosse, ficaria para sempre no "reino encantado". Dançaram tôda a noite como se estivessem em uma festa comum. Ao amanhecer Lúcio levou-a de volta à casa que residia. Quando um *sacaca* desaparece do lugar acredita-se que ele está viajando no fundo.

A história de Fortunato Pombo, um *sacaca*, ilustra a formação desses pajés. Com seis anos de idade. Fortunato tinha o costume de passear pela praia e atirar em camarões e peixinhos com arco e flecha. Um dia desapareceu. A mãe dando pela falta procurou em tôda a beira do rio, mas só encontrou a camisinha de Fortunato enganchada em um pau junto ao trapiche. Ficou desesperada e chorou muito. Chamou pe-

lo menino mas ele não aparecia. Fez promessa de oferecer o pêso da criança em ouro “se ao menos aparecesse u’a mãozinha ou um pé” para ver. Passaram dois dias e ela sempre rezando na beira do rio. Ao terceiro dia, sem esperanças, teve a surpresa de encontrar Fortunato, nusinho, em cima das táboas. Correu para êle indagando ansiosa onde ficara todo êsse tempo. Fortunato respondeu que não sabia e em casa não houve geito de arrancar dele outra resposta. Três dias mais tarde foi que falou. Tinha ido ao *fundo*. Era tudo muito bonito e tinha muito povo. Convidaram para ficar. Se fumasse de um cigarro bonito, todo pintado, e provasse da comida que ofereciam não voltava mais. Mas teve pena da mãe — “tu chorava muito e me chamava”. Voltou, então. Muito tempo passou sem acontecer nada de extraordinário. Já haviam esquecido a história de sua viagem ao *fundo*. Estava com doze anos quando foi com a mãe visitar um menino muito doente. Fortunato começou a rir no quarto da criança. A mãe ralhou com êle, que isso não eram modos. Mas Fortunato continuou a rir e explicou que o menino não ia morrer. Deixou a casa e foi para o mato de onde voltou com umas ervas para fazer um chá e dar ao doente. Com um pouco mais o menino estava bom. Daí por diante era alguém cair doente e logo chamavam Fortunato para curar. Com o tempo transformou-se em um dos pajés mais poderosos que Itá já teve.

Os pajés mantêm contato estreito com os companheiros, seja para realizar curas, seja simplesmente para “conversar” com êles. As relações entre pajés e *companheiros* são do tipo que se relata na história de Joaquim Sacaca. Tinha muitos companheiros, entre êles Luandinha, moça bonita que sabia cantar, tomava “chá de folha fina” e só fumava cigarro de papel.

Não gostava de tauari. Diziam que ela era uma *boiuna* mas não atentava ninguém. Às vezes Joaquim Sacaca dizia que Luandinha estava chamando. Ia até seu "pôrto" e entrava nágua, andando de vagar até desaparecer. Quando chegava ao *fundo* três borbulhas vinham à tona. Era sinal que estava com Luandinha. Ficava no fundo para mais de hora. Quando subia no pôrto, de volta, aparecia sêco como se não tivesse entrado nágua. Havia ocasiões em que os *companheiros* se juntavam no pôrto e ficavam a chamá-lo. Joaquim Sacaca nem sempre atendia o chamado. Mas, se insistiam muito ele ia. Os *companheiros* o tratavam de "papel".

O poder de advinhar é uma capacidade atribuída a todos os pajés. Manifesta-se especialmente pela habilidade do pajé em prever a vinda de doentes que o procuram, dar seus nomes e anunciar os seus males. Diz-se também que êles adivinham o pensamento das pessoas que o cercam. Maria de Jesus, mulher pajésacaca que vive do outro lado do rio, e de quem se diz já ter passado mais de quinze dias no fundo, sempre que alguém está em viagem para sua casa, ela anuncia com antecedência o nome ou de onde a pessoa vem e a sua doença. Um compadre de Raimundo, que aí foi tratar-se, conta que ao chegar a casa de Maria de Jesus, com três dias de viagem, ela logo falou pelo nome, deu o lugar de onde tinham saído e o dia da viagem. Joaquim Sacaca, sempre avisava ao pessoal de sua casa dos doentes que estavam para chegar. Só deixava desembarcar aquêles que de antemão sabia poder curar.

Coimbra conta que lá tempos sofria de uma *panema braba*. Não havia banho ou defumaçãõ que o curasse. O pai aconselhou-o a procurar Ascending, um pajé. Coimbra não duvidava da força dos pajés,

mas dêste êle não fazia muito boa conta. Mas era o que habitava mais próximo e Coimbra foi até sua casa. Enquanto fazia os preparativos para a cura, Ascendino se dirigiu a Coimbra — “Rapaz você se lembra do dia que disse que eu era besta? Você não devia falar assim de coisas que não sabe!” Coimbra, muito confuso, desculpou-se. Ascendino que era muito amigo do pai de Coimbra, avisou-o que dessa vez não faria conta da leviandade e ia curá-lo. Coimbra ficou bom da *panema*.

Caso semelhante sucedeu com Joaquim Sacaca. Havia acabado de extrair uma barata da cabeça de uma moça e saiu para rua. Alguns rapazes ao saber da história, caçoaram dêle, mas tomando cuidado que ele não percebesse. Mas foi inutil, pois Joaquim Sacaca foi direto a êles e exarcebou-lhes a molecagem.

D. Felícia conta outra história desse mesmo pajé. Seu marido era dono de barracão e recebeu uma carta para J. Sacaca, que estava para fora. Ninguém deu muita importância ao fato e deixaram a carta num canto qualquer. Quando chegou ao barracão, Joaquim perguntou logo pela carta e sem que ninguém o indicasse foi ao lugar onde a haviam deixado. Êle não sabia ler, mas intecirou D. Felícia de tudo que estava escrito. D. Felícia viu que êle sabia das notícias tão exatamente como se tivesse realmente lido a missiva. Joaquim explicou que fora um *companheiro* quem o avisara da carta e informara do conteúdo.

Embora viajar pelo *fundo*, ter muitos *companheiros*, e adivinhar, sejam características ou atributos essenciais a um bom pajé, o que realmente lhe dá prestígio é a capacidade de curar. Os *benzedeiros* não têm grande poder, curam apenas os males de menor importância. *Panema* brava, *assombrado de bicho*, “fe-

bres” e feitiçaria exigem o recurso do pajé. Os processos de cura, utilizados pelos pajés de Itá muito se aproximam daqueles de grupos indígenas brasileiros (79). Estimulado pelo fumo e pelo álcool o pajé entra em estado de transe, durante o qual, é possuído pelo sobrenatural. Nesse estado êle defuma o paciente com a fumaça do cigarro, faz massagens, e termina por aplicar a boca no local afetado, para com fortes chupões extrair o objeto maligno que é a causa da doença ou do mal. O uso de fumo em grande cigarros enrolados em casca de tauari, é considerado indispensável. Também a cachaça. Maracás ou chocalhos feitos de cabaça são usados para marcar o ritmo das canções que o pajé entoia durante a cura. Em Itá, substitui-se algumas vezes o maracá, por um amarrado de penas vermelhas de arara ou um ramo de folhas de vassourinhas. Esses traços exceto pelo uso de álcool, são característicos do xamanismo tupi-guarani. Inovações na pajelância cabocla são o uso de uma mesa, especie de altar, o consumo de álcool, o uso de maracás para benzer, e de orações cristãs que funcionam como formulas mágicas.

Entre os sobrenaturais familiares dos pajés tupis, cita-se os espíritos dos mortos, espíritos de animais e seres da mata e da água. Os pajés de Itá têm como familiares apenas os seres da água, os *companheiros do fundo*. A êstes se acrescenta algumas vezes o espírito de um índio ou em casos excepcionais de um santo. Êstes últimos, porém, são mais característicos das pajelâncias dos centros urbanos maiores, como a cidade de Belém. Nestas, varias formas de espiritismo e

79) Para os Tupinambá do século XVI veja-se Metraux (1928); para grupos tupis modernos veja-se Wagley (1943) e Wagley & Galvão (1949).

de cultos de outra natureza têm influido sobre a pajelância, dando-lhe nova forma.

As teorias que explicam as doenças permanecem basicamente as mesmas do ameríndio. Apoiam-se na idéia que todo o mal resulta da intromissão no corpo do paciente de um objeto maligno, provocada pela ação de um sobrenatural ou por meios de feitiçaria. A cura depende da extração desse objeto, o que os pajés fazem com boca, chupando sobre o local em que acreditam estar situado. A natureza desse objeto varia desde um fragmento de madeira ou osso até um inseto, pequenos bezouros, por exemplo.

O *assombrado de bicho*, perda da sombra ou de alma, roubada pela ação de um sobrenatural como os curupiras, anhangas ou a *mãe de bicho*, tanto pode ser um conceito local, originário de crenças ameríndias, como resultante de tradições do Velho Mundo.

O pajé de Itá quando vai curar prepara a *mesa*, geralmente um caixote que forra com uma toalha ou pano branco. Uma vela e um copo de vidro transparente são os acessórios. Na *mesa* ficam também os cigarros de tauari. São feitos de tabaco produzido localmente e enrolado em liber de árvore tauari (80). Diferem, por isso dos cigarros comuns, habitualmente enrolados em papel. Cinco ou seis cigarros são necessários a uma pajelância. Uma garrafa de cachaça é outro elemento essencial. O pajé, após os preparativos, começa a fumar inalando grandes quantidades de fumaça que sopra sobre o copo, agora já cheio de cachaça. Em seguida dirige-se até a beira d'água. Entra no igarapé até a água dar pelos joelhos, demonstrando-se então em rezas e cantigas de "chamar" o com-

80) Esse liber como material para enrolar cigarros é muito usado entre as tribos indígenas do norte e centro do Brasil.

panheiro do fundo. Com a fumaça do cigarro defuma a superfície da água. Quando os companheiros chegam, um de cada vez, entra em seu corpo o que o faz tomar atitudes característica do comportamento próprio a eles (81). Uma vez possuído por um companheiro está pronto para efetuar a cura. De volta à casa onde está o paciente, comportando-se de maneira que se considera representar o sobrenatural, defuma o doente, faz massagens e finalmente aplicando a boca sobre a parte do corpo onde o paciente acusa o mal, chupa para extrair o objeto causador do mal. Usualmente um bezouro ou qualquer outro inseto que o pajé mostra aos circunstantes. Com isso está efetuada a cura propriamente dita. Em geral, porém, o pajé "receita" chás, defumações e banhos de ervas para completar a cura. Durante todo o processo o pajé *benze* o paciente fazendo o sinal da cruz seja com o maracá, seja com as penas de arara ou o ramo de vasourinha. Os pajés, supõe-se, nada lembram da maneira como se comportam ou do que dizem durante a cura (82). Diz-se dos mais famosos que possuíam um "secretário" para anotar as prescrições que receitavam. Durante o estado de transe. Em geral o curador recebe pelo tratamento uma compensação em dinheiro. A quantia depende das condições do paciente e da natureza do mal, isto é, de sua gravidade. Embora esse pagamento, mesmo os pajés mais famosos da comunidade, como o foram Joaquim Sacaca e Fortunato Pombo, não são profissionais no mister de curar. A compensação constitui uma renda extra que não dispensa o recurso de uma ocupação mais permanente na roça ou no corte de borracha.

81) Veja-se Carvalho, 1930, p. 32.

82) Veja-se Carvalho, 1930, p. 34.

Como não foi possível assistirmos a mais de uma pajelança, as descrições que ilustram a variação nos processos de cura são baseadas em relatos de informantes. Assim Veiga conta a seguinte história de seu irmão — “Estava doente. Não parava em casa, passava o dia andando pela mata sem rumo certo. Mas a doença progrediu ao ponto que já não podia deixar a casa e tinha que ficar recolhido na rede. Veiga foi até a ilha onde Joaquim Sacaca trabalhava. Encontrou-o num igarapé ocupado em fazer uma tapagem para peixe. Antes de dizer a que vinha, o pajé se adiantou e contou em detalhe os motivos porque o procurava. Mas Joaquim disse que não poderia deixar a ilha e o trabalho sem o consentimento do seu “pai”, como chamava ao patrão e a quem era muito dedicado. O Patrão, amigo de Veiga, não se opôs quando consultado. Quando já estavam próximos a casa de Veiga, Joaquim pediu que esbarrasse a montaria e acendeu um cigarro de tauari. Defumou a água e chamou pelos companheiros para avisá-los onde se dirigia. Na casa do doente Joaquim pediu que amarrassem todos os cachorros; os pajés não gostam de curar com cachorros à solta. Depois de tomar o habitual cafésinho, foi ver o doente. Após o exame, disse que era possível curá-lo. Anunciou que efetuaria o tratamento às quatro horas da manhã. Veiga foi chamá-lo de madrugada e logo acendeu um tauari. Joaquim cantou para chamar os *companheiros*. Passado algum tempo, sua voz mudou subitamente para um tom grave, enquanto seu corpo tremia como num acesso de febre — um *companheiro* havia “invocado” nele. Apanhou o maço de penas de arara que estava na mesa e com êle benzeu o dente. Mandou que o virassem de bruços. Segundo explicou tratava-se de um *mau ofício* (feitiço). Defumou e fez massagens nas costas do homem. Chu-

pou junto ao ombro e pediu que trouxessem um prato limpo. Aí cuspiu um bezouro vivo. Estava terminada a cura. Joaquim mandou o *companheiro* embora. No dia seguinte, quase restabelecido, o doente indagou de Joaquim a razão do *mau ofício*. O pajé afirmou-lhe que fôra uma jovem a quem êle havia deflorado e largado de mão. Ela estava grávida e desesperada com a situação mandou que fizesse feitiço contra êle”.

Um outro informante relatou-nos a cura de sua mulher que sofria de dôres nas juntas, uma terrível dôr de cabeça, e o pior de tudo um zumbido constante nos ouvidos. Levou-a a um pajé. Êste após preparar a *mesa*, defumou a cabeça da mulher. Com a ponta do cigarro acesa e virada para dentro da bôca, aplicou a outra extremidade sôbre a cabeça da mulher e chupou através o tauari. Soprou a fumaça dentro do copo de cachaça e mandou que o cobrissem com um pires. No dia imediato aí estava um bezouro. A mulher ficou boa.

Kelé, assim descreve uma pajelança — “o pajé era um sacaca conhecido pelo número de *companheiros* que possuía. Muita gente assistia a sessão. O paj. após fumar e cantar durante algum tempo anunciou que um *companheiro*, que chamava de *Cavaleiro*, estava por chegar. De fato ouviu-se lá fora o tropel de um cavalo aproximando-se a galope. Todos ouviram quando prancheou junto à porta e o Cavaleiro desapareou. O pajé mandou que fôsse embora e chamou outro. Quando êste chegou pediu que lhe servissem uma lata de querosene cheia d’água. O pajé bebeu tôda a água. Chamou em seguida um *companheiro* de nome Boiuna (cobra grande). Sentou-se em um banco e o *companheiro* parece que trepou em suas costas. O banco afundou no

chão enterrando as pernas até a táboa do assento como se o pêso que suportava fôsse muito grande (83).

Enéas, pajé de uma comunidade vizinha, realizava suas curas em absoluta escuridão. Fazia massagens, detumava e chupava tal como os outros pajés. Além disso dava receita por escrito. Como o fazia no escuro, muita gente suspeitava que êle estivesse enganando e escrevesse as prescrições durante o dia. Outra coisa contra êle era a frequente interrupção das curas devido ao seu estado de embriaguez. Os pajés bebem bastante durante as curas e não existe preconceito contra o uso da cachaça, mas Enéas se excedia. Dêle se contam muitas histórias que tendem a acentuar sua má reputação. Certa vez disse a dois pacientes, marido e mulher, que haviam pôsto feitiço em suas roupas. Mandou que as trouxessem para que êle tirasse o feitiço. Escolheu as melhores e deixou que o casal levasse o resto. Algum tempo depois foi visto usando os ternos do homem e sua esposa os vestidos da mulher.

Alguns informantes que acreditam na eficiência dos pajés mas são céticos quanto ao fato dêles extraiem bichos do corpo do doente, usam em apôio de sua opinião um caso que se passou com Enéas. Um comerciante foi mordido no pé por um morcego. A ferida arruinou a ponto de inchar a perna. O homem recorreu

83) Carvalho (1930, p. 33) registra casos semelhantes. Da variedade de espíritos familiares ele diz — "Há sessões em que para se incorporar ao curador não vem um mestre só. Vem muitos e todos, cada um por sua vez, se manifestam. Alguns deles são divertidos e alegres vez; apenas beber, dançar, cantar... são todos conhecidos. Tem nomes próprios..." Essa variedade de espíritos familiares, recebidos por um único indivíduo, marca uma das diferenças básicas entre a pajelança e os cultos caboclos de influência africana ou espiritista. Nestes, o iniciado (a filha de santo, por exemplo) se especializa, por assim dizer, em ser possuída por apenas um sobrenatural ou divindade, o "saoto" ou o espírito de uma determinada linha. Na pajelança, o poder de um curador se avalia pelo número de sobrenaturais de sua coorte.

a tôda espécie de remédios que lhe indicavam mas nenhum dêles pôs têrmo ao mal. As benzedoras que chamou nada conseguiram. Resolveu recorrer a Enéas Prometeu-lhe Cr\$ 300,00, pagamento excepcional, caso ficasse curado. Uma noite Enéas aprontou-se para curá-lo. Preparou a *mesa*, defumou, bebeu muita cachaça e finalmente chupou a ferida. Pcdiu que lhe dessem uma garrafa dentro da qual cuspiu qualquer coisa parecida com um bezouro. Tornou a chupar e desta vez cuspiu uma centopeia. Prosseguiu com a cura, cantando e chamando os *companheiros*, mas embriagou-se a tal ponto que teve de ser arastado para a rêde. O comerciante, que suspeitava de Enéas, pediu que lhe trouxessem a garrafa. Ninguém se atreveu a esmiuçar o conteúdo, mas o comerciante colocando-a sob uma luz descobriu que o bezouro era nada mais que uma folha enrolada, e a centopeia, um pedaço de carapaça de tatu cujas cerdas imitavam pés. Ainda assim, o comerciante tomou os remédios que Enéas receitou, mas não experimentou qualquer melhora. Mais tarde foi tratar-se no pôsto de saúde. Essa história é particularmente interessante porque ilustra de certo modo o cepticismo de alguns com relação às práticas dos pajés, sem, entretanto atingir uma atitude inteiramente negativa. Duvida-se, e o caso é citado com êsse objetivo pelos informantes, não da eficiência do pajé, mas de processos que utiliza como êsse de extrair *bichos*. A dúvida não é ainda suficientemente forte para impedir que nêste caso o paciente que suspeitava do pajé, deixasse de seguir suas recomendações, mesmo após ter verificado a fraude. O detalhe do tratamento no posto de saúde é também significativo porque revela uma nova fôrça atuante e que se mantida contribuirá para a desmoralização gradual das práticas dos pajés. A gra-

tuidade e facilidade de assistência médica são elementos favoráveis.

Mas se existem aquêles que duvidam de certo modo dos pajés, a atitude generalizada ainda é de franco apóio a suas práticas. E para refutar o caso acima, informantes recorrem ao relato de dois outros que demonstram ponto contrário. Atribui-se a Ascendino, atualmente um dos pajés de maior prestígio na comunidade, a cura de um ex-prefeito e de um secretário da municipalidade. Este sofria de uma infecção no ânus. Foram sem resultados os inúmeros tratamentos a que se submetera. Finalmente recorreu a Ascendino que após os preparativos habituais chupou o local da infecção utilizando-se para isso de um algodão embebido em cachaça. Foi assim capaz de extrair um número de bichos não identificados. Após repetidas sessões o secretário ficou curado.

O ex-prefeito consultou um médico em Belém que lhe diagnosticou úlcera no estômago. Apesar do tratamento, ao voltar para Itá continuou a padecer, e de tal maneira, que um dia resolveu procurar por Ascendino, curador de muita fama. Este tratou-o da maneira habitual, tendo ao fim da cura extraído por meio de chupões no estômago um bezouro. O ex-prefeito ficou bom e como prova do feito de Ascendino, guarda até hoje em um vidro com cachaça o bezouro causa de seu mal, para exhibi-lo aos incrédulos.

Tivemos oportunidade de assistir a uma pajelança realizada por um noviço na arte. Sátiro, a quem já nos referimos. Convocado com antecedência para uma casa fora da cidade, pois há sempre o temor da ação polícia que proíbe essas práticas, Sátiro chegou cedo, mas avisou que somente à noite estaria pronto para a cura. Com o sol pôsto, foi até a margem do igarapé, aí despiu-se, e acendendo um cigarro de tauari entrou

nágua. Passou largo tempo a recitar orações e a defumar a água. Segundo êle, avisava aos seus *companheiros* para que estivessem preparados para a cura que ia realizar. Depois do jantar iniciou os preparativos. Forrou um caixote com uma toalha branca e aí ajeitou um castiçal com a vela acesa e um copo cheio de cachaça. Enrolou, em seguida, cinco ou seis cigarros de tauari, que depositou ao lado da cachaça. Estava pronta a mesa. As pessoas da casa assistiam com interesse aos preparativos, mas em silêncio. Acendendo um tauari, deu início, por assim dizer, à cura. Dirigindo-se aos presentes, falou-lhes de Cristo que já havia estado no Brasil, mas que voltou à sua terra para combater os "inimigos". Aquecia sua narrativa com um ou outro golpe de pinga e baforadas do tauari. E a propósito da pinga, passou a contar uma história em versos que explicava a origem da cachaça. Em tempos passados a cana de açúcar era muito venenosa, e quizeram matar Jesus Cristo com o seu caldo. Mas êle soube de que tramava e com seu poder milagroso decidiu que daí em diante somente se fariam coisas boas da cana. Assim foi que fez o açúcar, a rapadura, e melhor que tudo, a cachaça.

Encheu novamente o copo e pediu um outro onde também derramou alguma cachaça. Ao derramar a bebida o fazia traçando o sinal da cruz com o gargalo da garrafa. Fêz o mesmo com cada um dos cigarros, cruzando-os sobre as bordas do copo, e molhando as pontas na cachaça. Introduziu a ponta acesa do cigarro na bôca e mergulhou a outra extremidade na bebida soprando com força. Enquanto a fumaça se dissipava ficou a olhar fixamente para o fundo do copo. Vêzes seguidas procedeu da mesma maneira, ao mesmo tempo que receitava uma reza-poesia, como êle mesmo chamou, versos que dizem de Cristo e das maravi-

lhosas propriedades do tauari, do fumo e da cana de açúcar. Terminado a reza foi para fora da casa e ficou a fitar o céu ao mesmo tempo que se persignava repetidamente. Pediu a vela que estava acesa sôbre a *mesa* e tomou caminho do igarapé, onde se demorou algum tempo. Ouvia-se de lá uma cantiga em que Sático chamava por uma Mariquinha, *companheira do fundo*. Sático voltou á casa, cambalçante, e corpo muito rígido e o olhar vago. Saudou com um “boa-noite” em voz diferente da habitual e pediu licença para entrar. Era um *companheiro* que o possuía e falava por êle. Tomou o copo de cachaça e foi passando de um por um aos que assistiam a pajelança, indagando ao fim se não achavam a cachaça “doce e suave como água”. Após soprar fumaça dentro do copo, novamente servido de cachaça, chamou os presentes para que olhassem o fundo e perguntou se não distinguiam as formas dos *companheiros* “assim como um vulto” — Era Rosa “chefe das moças”. Ninguém discordou, respondendo pela afirmativa. Com um ramo de vassourinha dirigiu-se para o doente que estava na rede a um canto. Rezou longamente e quis saber onde estava localizada a dôr, benzendo o corpo do paciente de alto a baixo. Disse que não se tratava de feitiçaria, era uma “doença do tempo”, mais especificamente — “um ataque de ramo frio”, espécie de reumatismo originado por um surto maligno. Procedeu a cura com massagens e defumações, intercaladas de rezas. De vez em quando voltava a fixar os *companheiros* cujas imagens afirmava ver no fundo do copo. Cêrca de uma hora da manhã saiu da casa para “despedir” os *companheiros*. Voltou ao paciente e o benzeu. Estava terminada a cura. Antes de retirar-se indicou uma infusão de cipó alho, três dentes de alho, *imirapuama*, assa-fetida com

cachaça, e uma série de banhos, onde à meia lata d'água se junta cipó alho, folhas de limão e de laranja da terra. A água do banho tem que ser deixada no sereno e depois esquentada, devendo o banho ser tomado "de vento a ré", soprando pelas costas. É indispensável para o tratamento, resguardo de oito dias de banhos frios, comidas *remosas* e sereno.

Indagando posteriormente da função do ramo de vassourinha com que benzeu o doente, disse que era o mesmo que um maço de penas de araras, nenhum dos dois, porém, tão eficiente como um maracá verdadeiro, objeto que muito deseja obter. Terá, porém, que adquirir poder suficiente para viajar até o *fundo* e consegui-lo, retirando-o da bôca de uma Cobra Grande. Sátiro, dado sua condição anterior de benzedor, faz durante a cura largo uso de rezas e do ato de benzer.

Atualmente Ascendino e Maria de Jesus são os únicos *sacacas* das vizinhanças de Itá. Ascendino é o mais procurado pelos habitantes da comunidade porque Maria de Jesus habita do outro lado do rio. Por muito tempo êle morou na cidade, mas retirou-se para uma freguezia desde o dia em que foi espancado por um delegado de polícia que proibira a realização de pajelança no perímetro urbano. Doentes frequentam sua casa, e êle mesmo, por ocasião das festas de santo presta-se a curar aquêles que o procuram na freguezia que o hospeda. Seu prestígio, como o de Maria de Jesus, é grande, sobretudo entre o povo das freguezias. Ambos possuem *carta de curador*, documento assinado por uma pessoa proeminente, um comerciante ou uma autoridade, afirmando a validade de uma ou mais curas. Itá, teve alguns anos atrás uma outra mulher-pajé, mas ela deixou a cidade para ir viver em Belém onde tem fama de boa curadora. A mudança de pajés para Belém é,

aliás, uma ocorrência comum no Baixo Amazonas, Aquêles de mais sucesso são atraídos para a capital, onde têm melhores possibilidades financeiras e onde desfrutam de maior segurança contra as perseguições que algumas vêzes lhes movem os delegados do interior. Ficam, em geral, em bairros afastados do centro, como o de Jurunas, em Belém.

Além de Sático, cuja fama de *benzedor* o situa em posição singular, não existiam outros aspirantes para iniciação na prática da pajelança. Aliás, diz o povo, os melhores pajés, já vêm feitos de fora e nunca se fixam por muito tempo no mesmo lugar. São, na maioria das vêzes, caboclos, isto é, *gente segunda*, seringueiros ou roceiros. De Joaquim Sacaca, o pajé mais famoso que já teve Itá, diz-se que era um índio do rio Negro.

Em Belém, como nas cidades maiores do Amazonas, algumas vêzes os pajés têm santos como espíritos familiares. Tal não ocorre em Itá onde os curadores dependem exclusivamente dos *companheiros do fundo*. Não se acredita em Itá que os santos sejam capazes de lidar com a feitiçaria ou tenham poderes para curar a *panema* ou o *assombrado de bicho*. Sômente os *companheiros do fundo*, atuando através dos pajés são capazes de enfrentar com sucesso essas contingências.

Os curadores são muito devotos como católicos. Participam das festas de santo, acompanham as novenas, e não raro ocupam posição proeminente nas irmandades religiosas. Porém não misturam o ritual católico com seus processos de curar; mesmo elementos como a reza, o benzer, a mesa, embora calcados em práticas cristãs, tem nova função na pajelança, isto é, possuem um significado mágico e constituem em seu conjunto um ritual próprio. Outra característica da pajelança é sua ênfase sôbre o indivíduo e não sôbre a comunidade, como é o caso da devoção dirigida aos

santos. O pajé utiliza de seus poderes, sempre em benefício do indivíduo que o procura, não tem a preocupação o bem estar da comunidade.

Uma influência provavelmente recente, sobre a pajelança é a de várias formas de espiritismo. Bastante desenvolvido entre a massa do povo de Belém tem se irradiado para as comunidades rurais através dos caboclos que passam temporadas na cidade, ou gente desta que se transfere para o interior. Devido a muitos elementos em comum, o uso de ervas em banhos e defumações, os *passes*, a posse por um espírito, a capacidade de curar atribuída a certos *mediuns*, a tendência é a amalgamação. Fala-se, por exemplo, que correr para a água pode ser devido á ação de "espíritos do ar", e ao mesmo tempo sinal de capacidade mediunica. A própria terminologia, — diz-se que um pajé tem uma *corrente* de companheiros, — revela certo empréstimo ou influência. As duas práticas, porém, ainda mantêm sua individualidade. Os informantes são unânimes em afirmar que os pajés *trabalham* com os *companheiros do fundo*, enquanto os *mediuns* dominam a *corrente do ar*, composta pelo que vagamente se concebe como espíritos desencarnados. Em Itá já se registraram duas tentativas de se organizar práticas espíritas, ambas sob influência de gente de Belém. Uma se desmoralizou porque o principal dirigente teve que responder a processo policial por defloração de uma jovem que tomara sob sua "proteção". A outra fracassou com a mudança de residência dos iniciadores. Atualmente, a pajelança, não somente predomina na vida religiosa da comunidade como conserva quase integralmente seu feito caboclo.

Uma outra manifestação religiosa, comum nas cidades da Amazônia é a que deriva dos chamados

cultos caboclos ou dos terreiros *de minas* (84), de influência sobretudo africana, onde porém são evidentes elementos ameríndios e católicos. Pajés caboclos, originários da zona rural, imigram para Belém, Manaus ou Santarém, onde ao mesmo tempo que enriquecem e modificam os cultos urbanos com suas práticas regionais, aprendem e assimilam inovações da cidade. Os informantes citam, por exemplo, o caso de um pajé de Itá, hoje em Belém, que se tornou famoso por sua habilidade em “ler cartas”. Aplica êsse conhecimento não apenas à previsão do futuro, como no diagnóstico e processo de cura das doenças.

O povo não encara o catolicismo e a pajelança como cultos ou religiões antagônicas. O último, não é tido aliás como um culto propriamente dito. Não há a intenção de propiciar o sobrenatural ou de qualquer forma obter sua boa vontade. O *companheiro do fundo* é um instrumento passível de controle pelo pajé que para isso dispõe de poder e técnica especiais. A pajelança é uma pseudo-ciência onde os elementos mágicos, a posse do sobrenatural, o uso do fumo, a extração do objeto maligno, misturam-se a outros frutos do conhecimento empírico da ação de ervas, os banhos e chás. Aplica-se diretamente a fenômenos ou situações específicas ao meio ambiente local, como o *assombrado de bicho* ou a feitiçaria que escapam à ação dos santos e divindades católicas. A pajelança como as festas de santo, as novenas, as promessas constituem parte integral da religião do caboclo. São aspectos ou maneiras de encarar e explicar o seu universo.

84) Veja-se Novas Paneira, 1947.

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 convizinham Peru, Equador e Brasil. A abundância de produtos naturais, em particular de especiarias, as chama das "drogas do sertão" entre elas a salsaparrilha, o cravo, o cacau, a baunilha, de grande procura no mercado europeu (85), além de madeiras de construção e de produtos animais levou ao estabelecimento de inúmeras feitorias, segundo a já velha experiência mercantil portuguesa. Serviam ao mesmo tempo de fortalezas que firmavam a con-

85) Prado Junior, 1945, p. 208.

quista 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 contróle espiritual e secular. A amalgamação do índio na sociedade colonial não se procedeu sem traumatismos. A escravidão em massa foi praticada sob os mais variados disfarces, devido aos regulamentos que a proibam. Daí os *descimentos*, os *resgates*, as *guerras justas*. O índio era a mão de obra cujo monopólio e contróle foi objeto de acesa disputa entre missionários e colonos. A liberdade garantida ao indígena por decretos reais (86) desaparecia diante das imposições de trabalho compulsório (87). 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 habituado aos modos de vida europeus sob a pressão de severa disciplina (88). 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 (89). O testemunho de Bates, que

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

87) Prado Junior, 1945, p. 211.

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

89) Ferreira Reis, 1942, p. 1942, p. 38 — "A língua portuguesa era hostilizada pelos falares indígenas, que o gentio não abandonava e o colono também já utilizava. Por editais e bandos energicos, Mendonça Furtado impôz a adoção de idioma europeu, que todavia só muito lentamente foi ocupando o lugar dos linguajares nativos " .

viajou pelo Amazonas já na segunda metade do século XIX é bastante sugestivo das raízes que esta linguagem lançou e da extensão do seu uso — “Todos os Tapuios semi-civilizados das aldeias, e de fato os habitantes dos lugares retirados falam geralmente a Língua geral (90) ... O tupi é falado com pouca corrupção ao longo das margens do Amazonas numa extensão de 2 500 milhas”. (91) 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 e a assimilação do nativo à sociedade colonial; a mudança da economia primária do aborígine, de uma produção para consumo interno para outra de exportação para um mercado estrangeiro. Como os índios e mamelucos 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.

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

91) Idem, p. 317.

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 Tene-tehara, “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 (9). 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, Esposende, Almeirin, Monte Alegre, Alter do Chão, Boim, Pinhel, Santarém, Vila Franca e Óbidos, e aquelas criadas posteriormente, Acará, Chaves, Faro, Cintra, Ourém, Porto de Moz, São Caetano de Odivelas e Soure (95). Entre os fatores que favorecem a assimilação do índio e sua transformação no caboclo, podem destacar-se

92) Wagley e Galvão (1949).

93) Ferreira Reis, 1942, p. 37.

94) Idem, p. 37-38.

95) Idem, p. 38.

dois. O grande contingente de população nativa e o fato de ter o índio mantido na Amazônia sua importância na economia local dêsses tempo. Em outras regiões as populações indígenas, de menor vulto, 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 dêste último dominou e se manteve através da imigração de gente da metrópole, especialmente açorianos (97). Padrões culturais de origem lusa ou ameríndia fundiram-se na cultura do mameluco, orientando-se, porém, pelos valores europeus. Os meios de produção permanecem os mesmo do período anterior, pratica-se a coleta de produtos naturais e uma incipiente agricultura destinada principalmente ao consumo local. Registram-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 dêsse período já se havia desenvolvido um espírito regional capaz de fornecer a base para um movimento revolucio-

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 capitanias do Estado do Maranhão. Em 1667 chegaram mais 700 pessoas e em 1676 outras 234, que foram diretamente transportadas para Belém.

nário de fundo nativista que foi a Cabanada de 1834 a 1840.

A derrota dos cabanos pode ser tomada como marco inicial de novo período. Excetuam-se aquelas regiões mais isoladas, como do Alto Solimões e Rio Negro onde a mudança se faz sentir mais lentamente. A cidade de Ega, por exemplo, na foz do Tefé, tinha ao tempo da visita de Bates uma população de 1200 pessoas. A metade dêsse 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, ocupada em explorações para a busca de drogas ou de produtos naturais (98). 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 de crianças (99). 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". (100) A participação dos índios nos assuntos públicos de Ega era muito ativa. Essas observações feitas em 1850 ilustram o processo de mestiçagem já em face adiantada, haja a visto a predominância da população mameluca.

Os anos que seguem o movimento popular da Cabanada 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

98) Bates, 1864, pp. 310-311.

99) Idem p. 312 e 314.

1000) Idem, p. 316.

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 observar tôda a atividade econômica, a borracha. O processo de coagulação e aproveitamento do latex, 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 produto 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 nordestinos refugiados da seca 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. Manteve-se o padrão tradicional de pequenas freguezias, 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 freguezias se despovoam. 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 preço 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 a fornecer a base em que se desenvolveu um novo sistema de classes sociais. Desapareceram 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, mame-lucos, nordestinos e portugueses, e os *patrões* 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 intensificação de atividade comerciais. Numã tentativa de melho 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, marcou também o ponto de interrupção de boa parte dèsses programas. O que restou, se continuado e ampliado, modificará forçosamente a cultura regional. Um exemplo, a introdução e divulgação de teorias científicas sôbre 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 permitissem 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 *irmandade*, quando situadas na freguezia ou no centro urbano, ficou evidente a influência do fatôr população na forma de sua estrutura. Modificado êste, a irmandade assume nova organização, como de resto as demais instituições.

Êsse rápido esbôço do desenvolvimento histórico do Vale do Amazonas é sugestivo das fôrças 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 aborígine foi destribalizado e forçado a aceitar os padrões e instituições européias dado 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 ameríndia, 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 em 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 êle 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 currupiras, o bôto, os anhangas, podem ser identificados a suas fontes originais, o que tem aliás constituído a preocupação de estudiosos desde um Barbosa Rodrigues ou um Veríssimo de Mattos 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 recondicionamento a uma forma de expressão tupi-guarani. Outras influências extra-nativas se fizeram sentir, de fonte africana, ibérica, ou formas já abrazeiradas que modificaram estas que se supõe tupis. É difícil, por exemplo, verificar até onde a crença no bôto é de origem tupi e até onde foi modificada por elementos europeus. O mesmo se pode dizer de Matinta-Perera identificado por Barbosa Rodrigues e Veríssimo com o Currupira, ou o Saci do Sul, mas que em Itá é um *bicho visagento* da cidade enquanto o Currupira o é da mata, duas personalidades distintas e é este o ponto importante porque define função. Além disso, Matinta Perera assumiu características que lembram mais o lobishomem europeu. O mesmo se pode dizer dos personagens, alvos, loiros, encantados que são os *companheiros do fundo*. A mesma influên-

cia 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 dêsse 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 instuições do caboclo da amazônia com aquelas dos índios Tenetehara, do Estado do Maranhão (101).

Os Tenetehara 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 a dos Tupinambá 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 êle é hoje. São, porém, criaturas demasiado remotas que já não possuem controle sobre o que criaram ou transformaram. Não recebem culto;

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

102) Sobre os Tupinambá ver Metraux (1928, pp. 7-31, 57-94); Steward (1948, v. III, p. 895; v. V, pp. 706-708).

- b) crenças em seres sobrenaturais da mais variada descrição, assim *Maranaywa*, espécie de demônio da floresta (corresponde ao Currupira dos Tupinambá e de outros grupos tupis); *Ywan*, dono da água (*Yára* ou *uiara* dos Tupinambá); os espíritos dos mortos e muitas outras criaturas. Acredita-se que êstes sêres sejam os donos ou habitem 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 *pazé*) intermediários entre o homem e os sobrenaturais;

Êstes 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 através de sucção pela bôca, 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 êsses aspectos básicos da religião Tenetehara e dos Tupinambá e outros grupos tupis do século XVI, existem diferenças que se explicam em termos de variação tribal e da modificação das crenças religiosas dos Tenetehara como resultado de contato com luso-brasileiros durante cêrca de

300 anos. As diferenças e modificações que se pode atribuir ao contato interessam mais de perto à presente análise. Os Tenetehara não são católicos; eles mantêm até o presente sua religião tribal. Contudo influências cristãs são aparentes e se acentuam à medida que esses índios se transformam em caboclos brasileiros. Entre seus heróis culturais, Tupan, um sobrenatural secundário em antigos tempos, partilha atualmente da maioria dos feitos da criação promovidos por Maíra, o herói principal. A razão aparente reside no fato que Tupan foi tomado e traduzido pelos missionários como o símile do Deus Cristão. Zurupari, um demônio da floresta, segundo os Tenetehara, é identificado ao Diabo, e suposto ter criado as coisas más (103). Alguns seres são descritos à semelhança de lobishomens, assim Pé de Garrafa, Kupé Lobo, prováveis acréscimos recentes à religião tenetehara (104). Em algumas aldeias desses índios, a Sexta Feira Santa é considerada um dia aziago para a caça. Cerimoniais como as festas do mel ou do milho foram abandonados 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 grupamentos sociais.

O ponto focal da religião Tenetehara é a pajelança (106). A persistência desse traço tem sua explicação, talvez no fato de ser esta um traço cultural dos brasileiros vizinhos dos Tenetehara. Os brasileiros têm pajés que dançam e cantam ao ritmo de maracás para chamar os espíritos familiares, entre eles Mãe D'água

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

104) Wagley & Galvão, 1949, p. 106.

105) Idem, p. 175.

106) Idem, p. 173.

(*Ywan* dos Tenetehara) 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 frequentam as aldeias Tenetehara para aprender com os especialistas dêstes os processos de cura (107). A pajelança, porém, perde terreno à medida que se desce o rio Pindaré em direção a S. Luiz onde predominam práticas de origem afro-brasileira. Contudo, mesmo na capital do Estado as pajelanças têm muitos característicos daquelas dos vizinhos brasileiros dos Tenetehara (108). A orientação da religião tenetehara para o xamanismo, o abandono das cerimônias tradicionais, o empréstimo de idéias cristãs, e a aceitação e difusão da pajelança entre os brasileiros levará 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 Tenetehara em substituição ao seus. Por outro lado, a pajelança 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 abramileiramento do índio Tenetehara. Este passa gradualmente de sua cultura tribal á 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 tra-

107) Wagley, 1943, p. 11.

108) Eduardo, 1948, p. 102.

dição tupi-guarani em participante de uma outra tradição onde já existem elementos comuns.

No Amazônias, em geral, o processo se iniciou com a destribalização das sociedades nativas, isto é, houve de início uma ruptura 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 portuguesa. Nas povoações mistas a orientação dirigia-se para valores e padrões europeus. Houve assim, em contraste com a situação dos Tenetehara, 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 *tupinização* 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 afetar 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, influenciaram mais fortemente que em nosso país a configuração social. O caboclo da Amazônia não classifica a nenhuma dessas crenças não-cristãs, como *tapuias* ou *indígenas*, aceita-se como parte de sua reli-

gião, 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 modifica-lo em sua essência.

O padre João Daniel, em seu *Thezouro* (109), 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 instruídos e praticados, ... (110). Referindo-se às festas salienta que “Os dias porém mais solenes nos Índios mansos, em que mais desbancão, são nas quatro festas mais principais do ano, que são Natal, Pascoa da Ressurreição, Pascoa do Espírito Sancto, e dia do Orago da sua igreja, porque nestes dias o juiz e mais mordomos se empenhão até mais não poder.” (111) Sua descrição dessas festas lembra as que ainda hoje se realizam nas modernas *freguezias* e povoados a julgar por esta citação. “E posto que o dia do Orago seja o proprio, comtudo tambem nas ditas pascoas hade ar-

109) Daniel, 1858 v. 2a.

110) Idem, p. 485.

111) Idem, p. 360.

der a Missão em festas, danças, bailes e beberronias, não só por commemoração, mas por muitos dias e oitavas, sub poena de o juiz ser censurado e motejado dos mais; porêm já com a communicacão 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 sôbre 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 diversões indígenas com cerimônias introduzidas pelos portugueses (114). A festa da padroeira de Ega, Sta. Tereza, celebrava-se como a maioria das outras durante dez dias (115). 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 mascaradas (116). Chama atenção para o fato de existirem diferenças nas festas realizadas no interior e aquelas 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 freguezia em busca de esmolas para o santo, era mais comum no interior (117).

112) Idem, p. 360.

113) Bates, 1864, p. 289.

114) Idem, p. 284.

115) Idem, p. 284.

116) Idem, p. 53.

117) Smith, 1879, p. 393.

Convém reparar que "índios" ou "aldeias de índios" são denominações muito usadas pelos viajantes estrangeiros que percor-

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 aquêles 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 tôdas 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 ca-

reram 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 a Deus". (p. 393) "No domingo pela manhã há um intervalo, durante o qual é servido farto almoço. Uma vez foi abatida para a ocasião". (394) "Com a música de um violino e uma pequena guitarra de cordas metálicas, dançam valsas e quadrilhas rústicas 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, frequentada por convidados vestidos de branco. A dança assemelha-se a um fandango. A música se constitui de tambores e uma guitarra. Confronte-se essas descrições de "índios" com as nossas dos moradores das freguezias.

118) Cruz, 1945, pp. 171 ss,

racterística 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 Artur Viana citado por Cruz, a festa do Divino foi introduzida em 1848, ganhando daí por diante grande prestígio sobre as já tradicionais (118). O de mastros votivos, foi, segundo esse autor, introduzido com a festa do Divino, generalizando-se mais 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 atraíssem 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 do Amazonas, 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

119) Cruz, 1945, p. 173.

120) Gillin, 1949, p. 208.

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 freguezias, 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 ao 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 freguezias 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 repasto, o baile, patrocinados pelos juizes nomeados pela irmandade, são partes essenciais de um todo único — o culto dos santos. É o grupo local, através de seus representantes — os *juizes*, *mordomos* e *diretores*, que patrocina 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,

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

constituem promessas coletivas cuja realização deve obedecer à norma tradicionalmente consagrada. Caso contrario 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. Distingue-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 cobra ingresso 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 de segunda*. A direção do *samba* cabe aos foliões ou “escravos” desse santo. Os “brancos” podem frequentar 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 ex-

122) Um exemplo é o do Barracão da Vila Nova, sede da irmandade de N. S. das Dores, que é alugado pelos diretores a empresários de bailes durante as festas de Sto. Antonio e S. Benedito. Cobra-se cinco cruzeiros pela entrada.

tremamente poderosas nos centros urbanos. Em algumas regiões existiram irmandades exclusivas de classe e de côr. Assim havia aquelas onde sómente 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 razoavel e uma 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 paiz". (124) Esse caráter das irmandades conservou-se até o presente. Algumas transformaram-se em associações de tal modo poderosas que recentemente desafiaram e se opuzeram á tutela eclesiástica na administração de seus bens. Esse tipo de instituição foi sem dúvida comum no Amazonas, 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 seculo XVIII.

As duas maiores irmandades de Itá, localizadas na zona urbana, têm cemitérios exclusivos para seus associados, e a maioria daquelas das freguezias, 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 terceiros, tiveram que se adaptar ás condições locais e possivelmente jamais funcionaram como órgãos diretamente auxiliares da igreja ou como asso-

123) Smith, L. 1946 p. 700-701.

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

ciações beneficentes. Grandes e poderosas irmandades do tipo descrito por Kidder ou das que ainda se encontram em nossas cidades, não podem desenvolver-se nas freguezias 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 coletora, 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 freguezias, as irmandades, instituições basicamente de objetivos 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.

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 desenvolvidos nas cidades. As transformações resultam de fatores peculiares à estrutura social urbana e à das freguezias rurais. A perda e substituição de elementos, resultante de influências citadinas são comparativamente poucas. O isolamento das freguezias, 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 poderia 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 freguezias 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 etetivas 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. Retenem 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 daquêlê primeiro santo sêr de côr branca o que lhe garante em face do preconceito racial que se manifesta em Itá, ascendência sôbre 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 freguezias 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 á irmandade do lugar. Não existem gradações entre as irmandades que signifiquem 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 predominante cabocla, isto é mista, a distinção de côr é mais atenuada, e possivelmente não se reflete sôbre as instituições locais. Além de tudo, na falta de outras associações, as irmandades são nas freguezias a única e exclusiva forma de organização de seus habitantes.

CAPÍTULO VI

Mudanças na vida religiosa

O ambiente geográfico, as técnicas de sua exploração pelo homem, o forte contingente ameríndio, cultural e biológico, emprestaram à Amazônia uma feição muito característica. Dificuldades de comunicações com as demais regiões do país, têm desde 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, fôsse no tipo físico, fôsse 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 truncado, uma ascendência indígena próxima, êle não se considera índio e tão pouco seus hábitos podem ser identificados aos do aborígene. O caboclo não tem orgulho ou vergonha do ancestral que habitava as malocas, simplesmente ignora ou não se preocupa com êsse fato. Sòmente 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 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-índio, 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 docil. O “des-cimento” 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 seringais ou para o corte de piaçaba. Parte desses índios consegue voltar a suas aldeias, os restantes, prêsos aos “patrões” por

dívidas, permanecem nos sítios dêstes ou se reúnem em pequenos povoados, onde se misturam gentes de várias tribos, e em que a subsistência depende dos mesmos métodos que o 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 cêrca de dois mêses para alcançar o "alto" em batelões a remo. Hoje motores modernos, fazem em uma o mesmo percurso. Referimo-nos a tribos que de há muito mantêm contátos pacíficos, pois o mesmo processo não se verifica para aquelas mais arredias que hostilizam o caboclo e por êle são hostilizadas. Difícilmente 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 descritas como "Recent Indian", para Guatemala e México, ou Aymara e Quechua na região andina. 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, e o índios como *haciendado*, o elemento diferenciador por excelência entre as comunidades, como entre estas e os centros urbanos mas desenvolvidos, reside na diversidade e fixação de um sem número de culturas aborígenes, e no seu grau de amalgamação com a cultura européia.

Na Amazônia, onde não se desenvolveram civilizações como a Azteca, a Maia ou a Inca, o grosso da popu-

lação 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 no da portuguesa, na sociedade mameluca que emergia. 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 a localização dessas comunidades em relação ao 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 constituía, foi desde o início orientada por padrões ibéricos, adaptados as 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, salsaparrilha 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 demográ-

fica, e a cultura regional. O índio, como escravo ou trabalhador, foi retirado de suas aldeias tribais, e transplantado para as *vilas*, fundadas sôbre 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 aborígenas 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 êsse meio, utilizaram-se em muitos setôres das técnicas adaptativas desenvolvidas pelo índio. Ao mesmo tempo, trouxeram um equipamento tecnológico próprio, um sistema de govêrno e de estrutura social, e uma nova configuração de valores sociais, religiosos e outros que impuzeram 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 nêle 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. Nêsse contínuo histórico, distinguem-se períodos marcados por desenvolvimentos cruciais. E cada uma dessas etapas têve seu efeito distintivo 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 fêz sob a vigilância e orientação de missionários jesuítas e de colonos. A catequese, os *descimentos*, *resgates e guerras justas*, abalaram 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 aborígene. 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 índio “domesticado” se integrava mais profundamente à sociedade mameluca. Foi durante êsse período que o catolicismo impôs-se definitivamente como a religião do tapuio, ou caboclo. O período termina com a Cabanada, 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 *freguezias*, 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 borracha. 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 medicamentos dos Postos de Saúde, a extirpação de endemias, terão influências sobre práticas populares como a pajelança, 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 suplantar 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 êstes, 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 da vizinhanças imediata 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. Tão pouco, poderemos concluir que para as áreas isoladas se repetirão as mesmas etapas de desenvolvimento, observadas em nossa generalização. Novas condições, o impacto do industrialismo e de novas correntes sociais, modificarão o processo. De 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, con-

tudo, admitiram modificações no ritual católico de modo a torná-lo mais compreensível aos índios. Inovações como danças portuguesas, e sobretudo *autos* populares adaptados e incluindo 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 catequisados 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 catequisado 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 frequência de comunicações abriram caminho para influências mas 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 a formação de centros urbanos, ao contrário, favoreceu a multiplicação de *freguezias*, 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 *freguezias* para coleta de borracha, pelos mesmos métodos usados pelo caboclo. Assim essa influência cultural diluiu-se restringindo-se a 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 a forma mais simples. As irmandades que se tornaram ricas durante a "alta" da borracha, voltaram à condição anterior de recursos poucos, quando não se desorganizaram pela falta de associados. A população das ci-

dades e das comunidades rurais descreceu, 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 na 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 fogueiras e sítios. Ao contrário, a período de mudança acentuada, interpuzeram-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 escravidão do índio, a política colonial e a corrida da borracha, fatores que tiveram sua origem e forma desencadeados 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 VII

Sumário

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 freguezias 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 tôda a coletividade. As festas são organizadas pelas irmandades religiosas. Essas irmandades são instituições locais. Nas freguezias 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 freguezias 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 consideradas 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 *Bôtos*, os *Companheiros do Fundo*, os *Anhangas* 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 acrecida 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 põem 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 através de promessas, se propicia a boa vontade 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 a feitiçaria. Serve também para livrar o indivíduo de desgraças pessoais, como no caso de ser vítima da *panema* ou recuperar-lhe a *sombra* (alma, espírito) quando fica "assombrado de bicho" (perda da sombra). Em tais casos não se recorre a intervenção dos santos, e sim ao pajé que dispõe de poderes adequados a essas situações através do contróle 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 contróle 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 freguezias 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 os postos de saúde e das escolas, invade gradualmente a orbita 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 premido por circunstâncias de pressão social, a exemplo a perseguição policial dos pajés que por isso abandonam as cidades para refugiar-se nas freguezias mais distantes. A pajelança 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 vêzes seja um recurso esporádico da gente das classes econômicamente mais favorecidas. A pajelança 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 do 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 freguezias rurais. A religião está funcionalmente relacionada á estrutura social, ao nível de

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 freguezias, 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 freguezias 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 devida entre um Sto. Antônio e um São 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 freguezias o culto está centralizado no santo padroeiro, e dêle participa todo o grupo. Nas cidades a popularidade de santos reflete via de regra subdivisões do grupo social.

Também no ritual se observam mudanças semelhantes. Na passagem das freguezias para os centros urbanos, o ritual perde a integração de elementos, característica das freguezias, 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 opondo à parte do ritual considerada sagrada.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

- Araujo Lima, J. F.
1937 — *Amazônia, a terra e o homem*. Rio de Janeiro.
- Azevedo, Lucio d'
1901 — *Os Jesuitas no Grão Pará, suas missões e a colonização*. Lisboa.
- Barbosa Rodrigues, J.
1890 — *Poranduba amazonense*. Rio de Janeiro. *Annaes da Bibliotheca Nacional*. V. 14, fasc. 2.
1894 — Vocabulário indígena com a ortografia correta. Complemento Poranduba amazonense. Rio de Janeiro. *Annaes da Bibliotheca Nacional* V. 16 fasc. 2.
- Bates, Henry Walter
1864 — *The Naturalist on the River Amazon*. Second edition. London.
- Belmar, A. de
1861 — *Voyage aux provinces brésiliennes du Pará et du Amazonas en 1860*. London.
- Bernardino de Souza, Francisco
1874 — *Comissão do Madeira, Pará e Amazonas*. Rio de Janeiro.
- Bertholet, Alfred.
1937 — "Religion". *Encyclopaedia of Social Sciences*, V. 7, pp. 228-237. New York.
- Camara Cascudo, L.
1947 — *Geografia dos mitos brasileiros*. Rio de Janeiro.
- Carneiro Leão, A.
S. d. — *A Sociedade rural*. Rio de Janeiro.
- Carvalho, José
1930 — *O Matuto cearense e o caboclo do Pará*. Belém.
- Castro, Josué
1948 — *Geografia da fome*. 2.^a edição. Rio de Janeiro.
- Clough, R. Stewart
1873 — *The Amazons. Diary of a Twelve Month Journey up the River Amazon*. London, South American Mission Society.

Cruls, Gastão

1930 — *A Amazônia que eu vi*. Rio de Janeiro.

Cruz, E.

1936 — *Ethymologia indigena*. "Na terra das Igaçabas". *Contos, mythos e folklore da Amazônia*. Rev. Inst. Hist. e Geogr. Pará. V. X, pp. 387-508.

1945 — *Belém: Aspectos geo-sociais do município*. V. I. Rio de Janeiro.

DANIEL, João

1840-1 — *Thezouro descoberto no maximo Rio Amazonas*. Rev. Inst. Hist. Inst. Hist. e Geogr. Bras. V. II. III. XLI.

Eduardo, Octavio da Costa

1948 — "The Negro in Northern Brazil; A Study in Acculturation". *Amer. Ethn. Society*, N. XV.

Edwards, William H.

1847 — *A Voyage up the River Amazon*. New York.

Ferreira Reis, Artur Cesar

1931 — *História do Amazonas*. Manaus.

1940 — *A Política de Portugal no vale Amazônico*. Belém.

1942 — *Síntese da história do Pará*. Belém.

1944 — *O Processo histórico da economia amazonense*. Rio de Janeiro.

Freyre, Gilberto

1940 — "Some aspects of the social development of Portuguese America". in *Concerning Latin American Culture*. C. Griffin, editor New York.

1943 — *Casa Grande e Senzala*. 4.^a edição. Rio de Janeiro.

Galvão, Eduardo

1951 — "Panema, uma crença do caboclo amazônico". in *Revista do Museu Paulista*. Nova série; vol. V; S. Paulo.

1951 — "Boi bumbá, uma versão do Baixo Amazonas". in *Anhembí*, vol. III n.º 8, São Paulo.

1953 — "Vida religiosa do caboclo da Amazonia". in *Bol. Museu Nacional* n. s. Antropologia n.º 15. Rio.

Gillin, J.

1949 — "Mestizo America". *Most of the World*, pp. 156-211. R. Linton, editor. New York.

Hanson, Earl Parkes.

1944 — *The Amazon, a New Frontier*. New York, Foreign Policy Association.

- Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.* (Rio de Janeiro).
 1922 — “Amazonas (Estado do)”. — Dic. Ant. Geogr. Hist.
 Ethnog. *Introdução geral.* V. 3. Rio de Janeiro.
- James, Preston
 1942 — *Latin America.* New York.
- Kidder, D. P., e Fletcher, J. C.
 1941 — *O Brasil e os brasileiros.* Trad. S. Paulo.
- Le Cointe, Paul
 1922 — *L'Amazonie brésilienne.* Paris.
- Leite, Serafim
 1943 — *História da Companhia de Jesus no Brasil.* v. III
 & IV. Rio de Janeiro, Lisboa.
- Leite de Vasconcellos, J.
 1925 — *A Figa, estudo de etnografia comparativa.* Porto.
- Magalhães, Couto de
 1913 — *O Selvagem.* 2.^a edição. Rio de Janeiro.
- Martius, Karl F. P. von
 1939 — *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios
 brasileiros.* Rio de Janeiro.
- Mello Moraes Filho
 1946 — *Festas e tradições populares do Brasil.* 3. ed. Rio
 de Janeiro.
- Métraux, Alfred
 1928 — *La Religion des Tupinambá.* Paris.
- Montoya, A. R.
 1876 — *Arte, vocabulario, tezoro y catecismo de la lengua
 guarany.* t. 3. Leipzig.
- Moraes, Raynundo
 1931 — *O meu dicionário de cousas da Amazonia.* Belém
 1939 — *Na Planície Amazonica.* 5.^a edição. São Paulo.
- Nunes, Osorio
 s. d. — *Introdução ao estudo da Amazônia brasileira.* Bi-
 blioteca do Exército, v. CXLV. Rio de Janeiro.
- Nunes Pereira
 1947 — *A casa das Minas.* Publ. da Sociedade de Antro-
 pologia e Etnologia n. 1. Rio.
- Oberg, Kalervo
 1949 — *The Terena and the Caduveo of Southern Mato
 Grosso, Brasil.* Institute of Social Anthropology
 Publ. n. 9 Smithsonian Institution.
- Orico, Oswaldo

- 1930 — *Mitos ameríndios. Sobrevivências na tradição e literatura brasileiras*. 2.^a edição rev. Rio de Janeiro, S. Paulo.
- 1937 — *Vocabulário das credences amazônicas*. São Paulo.
- Peregrino, Umberto
- 1942 — *Imagem do Tocantins e da Amazônia*. Rio de Janeiro.
- Prado Junior, C.
- 1945 — *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo.
- Ramos, A.
- 1940 — *O Negro brasileiro*. 2.^a edição. São Paulo.
- 1947 — *Introdução à antropologia brasileira*. Rio de Janeiro.
- Redfield, Robert
- 1941 — *The Folk culture of Yucatán*. Chicago.
- Santa Rosa, H. A.
- 1922 — *História do Rio Amazonas*. Pará.
- Schurz, William L.
- 1925 — "The Distribution of Population in the Amazon Valley" *Geographical Review*, V. 15, pp. 206-225.
- 1925 — *Rubber Production in the Amazon Valley*. Washington.
- Siegel, Morris
- 1941 — "Religion in Western Guatemala". *American Anthropologist* V. 43, pp. 63-76.
- Smith, Herbert H.
- 1879 — *Brazil; The Amazons and the Coast*. New York.
- Smith, T. Lynn
- 1946 — *Brazil; People and Institutions*. Baton Rouge, Louisiana State Univ. Press.
- Spix, J. B. von and Martius, Karl F. P. von
- 1824 — *Travels in Brazil in the years 1817-1820*. London.
- Steward, Julian
- 1947 — "American Culture in the Light of South America". *Southwest Journal of Anthropology*, v. 3, pp. 85-107.
- 1948 — "Culture areas for the Tropical Forests". *Handbook of South American Indians*, v. 3, pp. 883-901.
- 1949 — "South American Cultures; An Interpretative Summary". *Handbook of South American Indians*, v. 5, p. 669-768.
- Stradelli, Ermanno

- 1929 -- "Vocabulários da língua geral português-nheengatú-português". *Revista do Instituto histórico e geográfico brasileiro*. T. 104, v. 158. Rio de Janeiro.
- Thomas, Enbank
1856 -- *Life in Brazil*. New York.
- U. S. Office of Inter-American Affairs.
1943 -- "Settlements in the Amazon Valley". *Strategic Index of America*. Washington.
- Verissimo de Mattos, José
1887 -- "As populações indígenas e mestiças da Amazonia". *Revista do Instituto histórico e geográfico brasileiro*. T. 50 Fôlh. 1. Rio de Janeiro.
- 1889 -- *Estudos brasileiros* (1877-1885). Pará.
- Vianna Moog, Clodomir
1936 -- *O Ciclo de Ouro negro; impressões da Amazonia*. Porto Alegre.
- Wagley, Charles
1943 -- "Xamanismo Tapirapé". *Boletim do Museu Nacional*. n. s. Antropologia, n. 3. Rio.
- 1949 -- "Brazil". *Most of the World*, pp. 212-270. R. Linton, editor. New York.
- 1951 -- "The Indian Heritage of Brazil". *Brazil, Portrait of a Half Continent*. T. Lynn Smith and Alexander Marchant, editors. New York.
- 1953 -- *Amazon town. A study of man in the tropics*. New York.
- Wagley, Charles and Galvão, Eduardo
1949 -- *The Tenetehara Indians of Brazil*. New York.
- Wallace, A. Russel
1853 -- *A Narrative of Travels on the Amazon and Rio Negro*. London.
- Whiffen, Thomas
1915 -- *The Northwest Amazons*. London.
- Willems, E.
1947 -- *Cunha; Tradição e transição em uma cultura rural do Brasil*. São Paulo.

GLOSSÁRIO

- ALABARDEIRO** — O membro da folia que carrega a lança enfeitada de fitas. Serve como auxiliar do *Mestre Sala* para a manutenção da disciplina entre os foliões.
- ANDADOR** — Membro da folia, funciona como depositario de esmolas e donativos ao santo. O mesmo que *mantenedor*.
- ANHANGA** — Sobrenatural que habita a mata. Pode aparecer como um espirito que se faz pressentir por um assobio peculiar. Outras vezes toma a forma de passaro ou de um veado com olhos de fogo.
- ASSOMBRAR** ou **ASSOMBRADO DE BICHO** — Perder a sombra ou a alma, roubada por um dos muitos visagentos.
- AVIAMENTO** — Suprimento a credito de generos e artigos, feito pelo patrão a seus empregados ou fregueses.
- BENZEDOR** — Individuo dotado de poderes especiais que benze e cura através de orações.
- BICHO VISAGENTO** — Entidade sobrenatural, nome generico para todos os sobrenaturais da mata ou da agua.
- BOIUNA** — Cobra Grande. Tem a forma de uma sucuri gigantesca. Habita a parte mais funda dos rios e igarapés. Algumas vezes aparece como um “navio encantado”.
- BOTO** — Bicho visagente ou “encantado”. Identifica-se a uma das variedades do boto comum, o “vermelho”, mais perigoso, ou o “tucuxi”, considerado menos maligno. Pode tomar a forma de homem e seduzir mulhercs. Alguns acreditam sejam os botos os proprios companheiros do fundo”.
- BRANCO** — Generico para os individuos da classe superior. Indica posição social e exprime discriminação racial sobre o caboclo e o negro.
- CABOCLO DA BEIRA** — Designação pejorativa dada aos moradores das ilhas e das varzeas, identificado tambem ao seringueiro. Indica posição social inferior.
- “**CACAU**” — Bloco de rocha com saliencias, sobre o qual o folião ou o devoto é obrigado a ajoelhar como castigo a uma ofensa feita ao santo.

- GARIUA** — Denominação tupí para os brancos, e de modo geral, para os civilizados.
- CARTA DE CURADOR** — Documento assinado por uma pessoa de prestígio, geralmente um patrão (seringalista), compravante de uma cura feita por um pajé.
- CARUANIS** — Sinónimo de “companheiros do fundo”, seres encantados que habitam o fundo dos rios e igarapés.
- CIRIO** — Procissão que se faz durante as festas dos santos.
- COBRA GRANDE** — ver BOIUNA.
- COMPADRE DE FOGUEIRA** — Compadresco estabelecido durante as festas joaninas, quando dois indivíduos passam três vezes por uma fogueira e recitam uma fórmula tradicional.
- COMPANHEIRO DO FUNDO** — Entidades sobrenaturais que habitam o fundo dos rios e igarapés. Algumas vezes identificados aos “botos”. Funcionam como espíritos familiares dos pajés. São descritos à semelhança de seres humanos, e o seu “reino”, uma cidade onde tudo reluz como se coberto de ouro.
- CORDÕES DE PASSAROS** — Pantomimas, cujo enredo gira em torno de peripécias de uma fada, camponeses e soldados.
- CULTO CABOCLO** — Forma de culto, em que se mesclam elementos ameríndios, africanos e católicos, porém onde predominam os primeiros.
- CURADOR** — O mesmo que pajé, indivíduo dotado de poderes sobrenaturais, capazes de controlar os “companheiros do fundo” e utilizar seu poder para a cura de doenças.
- CURUPIRA** — Entidade sobrenatural descrita a semelhança de um caboclinho de pele escura, cujos pés são voltados para trás. Habitam a mata. Gosta de fumo e de pinga. Atrai os caçadores e os faz perder o rumo.
- DANÇA AGARRADA** — Qualquer tipo de dança moderna em que os pares dançam unidos, ao contrário do “samba solto” em que o par dança separado.
- DESCONFIANÇA** — Mal estar entre amigos causado pela inveja ou o desejo de se apoderar da propriedade alheia.
- DONO DO SANTO** — Indivíduo possuidor de uma imagem de santo, a qual lhe foi transmitida por herança. Pode pertencer a uma irmandade religiosa que tenha esse santo como padroeiro. Mais comumente realiza a festa do santo por iniciativa própria e o faz em pagamento a uma promessa.

- DROGAS DO SERTÃO** — Nome genérico dado aos produtos da floresta, em particular a especiarias como o cravo, baunilha, salsaparrilha, etc.
- EMPREGADOS** — Indivíduos que têm função de direção nas irmandades religiosas.
- ENCANTADO** — Tudo que se refere aos sobrenaturais. Os companheiros do fundo são “encantados”. O conceito não se aplica aos santos.
- ESCRAVO DO SANTO** — Indivíduo dedicado ao santo pelo batismo. O santo é seu padrinho, seu dono, por voto dos pais.
- ESPIURIO** — Provável deturpação de pelouro; maneira de escolher os juizes e mordomos das festas de santo; os nomes dos candidatos e das funções são escritos em papé-luchos, que são sorteados.
- ESTRADA** — Trilha que tem como ponto de partida e de retorno a barraca do seringueiro, reunindo entre 100 e 140 “madeiras”. Cada seringueiro trabalha com um mínimo de duas estradas.
- FÁBRICO** — Época de coleta da borracha.
- FARINHA DAGUA** — Farinha feita de mandioca deixada pubar em agua; alimento básico da região amazonica. Distingue-se da farinha “suruí”, mais usada no sul, por ser mais grossa e de gosto azedo.
- FESTA DE PROMESSA** — Festa de iniciativa individual. Diferencia-se pela organização, duração e ausencia da folia das festas realizadas pelas irmandades, em honra aos santos padroeiros.
- FOLIA** — Grupo de músicos organizado para angariar esmolas e donativos para os santos.
- FREGUEZIA** — Conjunto de roceiros ou seringueiros que ocupam determinada área e estão sujeitos a um só patrão.
- GENTE DE PRIMEIRA** — Sinonimo de classe superior. Os habitantes de Itá estão divididos em duas camadas, de “primeira” e de “segunda”.
- GENTE DE SEGUNDA** — Camada social inferior.
- INHAMBÚ ANHANGA** — Espécie de inhambú ao que se atribui uma qualidade sobrenatural; identifica-se aos anhangas.
- JUIZ DA FESTIVIDADE** — Responsavel pelas despesas da festa na vespera e no dia do santo. Fornece a comida e a música. Cargo de eleição anual.

- JUIZ DA PRAÇA** — Responsavel pela ornamentação da praça nos dias de festa.
- JUIZ DO MASTRO** — Responsavel pela despesa da festa no dia do levantamento do mastro com a bandeira do santo, o que marca o inicio das festividades.
- LATINÓRIO** — Orações em latim, já consideravelmente deturpadas no texto e na enunciação; parte integrante das ladainhas em honra aos santos.
- LINGUA GERAL** — (nhengatú) Forma de lingua tupi-guarani difundida pelos missionários e colonos portugueses. Em algumas regiões, como a do Rio Negro, ainda é falada até o presente pelos caboclos.
- MÃES** (mãe do bicho) — Os igarapés, as especies animais e vegetais possuem “mães”, entidades protetoras que castigam aqueles que depredam ou abusam da natureza, sacrificando muitos animais da mesma espécie.
- MAL OFICIO** — (Maleficio) — Feitiçaria.
- MANTENEDOR** — Ver ANDADOR.
- MÃO DE SAMBA** — Batuque de samba que corresponde a uma “parte” das músicas comuns. Ao iniciar a festa, a folia toca várias mãos de samba em homenagem aos juizes e mordomos.
- MARACÁ** — Chocalho, instrumento musical usado pelos paiés ou curadores: em geral feito de uma cabaça com pedras ou sementes no interior.
- MASTRO** — Varão em que se hasteia a bandeira do santo. O levantamento do mastro marca o inicio da festa, sua derribada cerimonial, o fim. Em geral é enfeitado com folhas e frutos.
- MATINTA-PERERA** — Bicho visagento, ao contrario dos Currupira, frequenta os logares habitados. É invisivel, mas se identifica facilmente pelo seu erimbabo, um passaro negro, cujo nio indica sua presença. Certas pessoas, especialmente quando já idosas, têm um fado de se transformar nessa visagem.
- MEIA LUA** — Procissão fluvial que se faz com o santo embarcado e acompanhado pela folia. O barco ou as montarias dão varias voltas em frente ao povoado.
- “MESA”** — Pequeno jirav, armação tosca, ou simples caixote recoberto de um pano branco sobre o qual o paié dispõe a vela, os cigarros de tauari e o copo de cachaça para a pajelança.

- MESA DOS INOCENTES — Nas festas realizadas no centro urbano de Itá, substitui-se o repasto oferecido pelos juizes, e do qual participam todos os convidados, por uma refeição dedicada aos meninos pobres.
- MESTRE SALA — (ou de cerimônias, ou da folia) — principal responsável e organizador da folia, cujos membros lho devem obediência estrita. É também o solista e quem “puxa” as quadras.
- MONTARIA — Canoa; diferencia-se da ubá que é feita de um unico tronco escavado, por ser construída de falcas.
- MORDOMO — Responsável pelas despesas de uma das noites da festa. Também chamado “noitario”.
- NOITARIO — Ver MORDOMO.
- NOVENA DE PROMESSA — Novena realizada em função de uma promessa, em geral coincide com a época do plantio das roças. Os vizinhos são convidados. Após as rezas oferece-se café e beijús.
- PAJÉ — Mesmo que Curador.
- PAJÉ SACACA — Pajé ou curador dotado de poderes extraordinários capaz de viajar pelo fundo dos rios e igarapés. Para essas viagens o sacaca usa uma *casca* de boiuna.
- PANEMA — Falta de sorte, azar, força mágica que incapacita o individuo para a caça ou a pesca, ou o faz adoecer. As mulheres menstruadas ou grávidas, a feitiçaria, a desconfiança entre amigos, são fontes de panema.
- PARANÁ — Curso dagua.
- PAUSINHOS — Dois bastões de madeira utilizados como instrumento de percursão pelas folias.
- PAXIUBA — Palmeira que fornece dos melhores materiais de construção para as barracas do caboclo. A palha serve para cobertura e o tronco lascado, para ripas e assoalho.
- PINTO PIROCA — Bicho visagento, descrito à semelhança de um pinto de pescoço pelado, porém de proporções fora do comum.
- PROCURADOR — Cargo máximo de direção das irmandades religiosas. Vitalício.
- QUADRA DE PUNIÇÃO — Versos de escarneo que são entoados para punir um folião faltoso.
- QUINZENA — Período de 15, 20 ou mais dias, determinado pela chegada do motor comercial ao barracão, ocasião em que o seu seringueiro entrega a borracha e faz seu aviamento. O mesmo se observa para os roceiros que periodicamente visitam os barracões dos patrões,

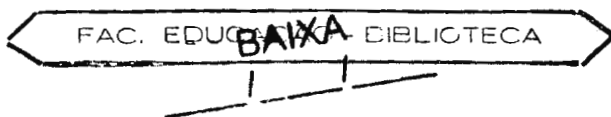
- RAMADA — Galpão para festas. É em geral coberto de palha, sem paredes e o chão de terra batida.
- RASPADOR — Instrumento musical, feito de taquara em que se abrem indentações para serem “raspadas” por um bastão. O som assemelha-se ao de um “reco-reco”. É o instrumento do mestre da folia.
- REGATÃO — Pequeno comerciante que à revelia dos patrões (donos de seringais ou sítios) comercia com os fregueses.
- REMORSO — Calafrio que o individuo sente à aproximação ou contato com uma visagem.
- REMOSO — Qualidade atribuída a determinados alimentos, que por isso são proibidos durante os periodos de resguardo. O camarão, o pato, e varias especies de caça são considerados remosos e evitados pelos que sofrem de algum mal.
- RESGUARDO — Periodo de abstenção de determinados alimentos considerados “remosos” e de evitação de relações sexuais, banhos frios e do sereno da noite.
- REZADEIRA (ou rezador) — Individuo que sabe rezar orações (formulas mágicas) para curar pequenos males. O mesmo que benzedor.
- SACACA — Pajé ou curador de poderes especiais que lhe permitem viajar pelo fundo dagua. Ver tambem: PAJÉ SACACA.
- SACUDIDOR — Instrumento musical, chocalho feito de uma taboca ou de um cilindro de folha.
- SAMBA — Batuque, os pares dançam separados. Diferencia-se pelo ritmo e pela coreografia do moderno samba de nossos centros urbanos. É uma dança de caráter mais cerimonial que profano. Na ramada de S. Benedito são proibidas “danças agarradas”, inclusive o samba moderno.
- SÍTIO — Nome dado aos povoados de roceiros.
- TAMBOR — Instrumento musical, feito de um tronco ôco com uma pele esticada para percussão. Distingue-se o *tambor-mór*, de proporções maiores, do *tamborim*, menor. Instrumento da folia, considerado de certo modo sagrado. Não é aconselhavel o seu manejo por leigos, estranhos à folia, ou por crianças.
- TAUARI — Liber de uma arvore da familia das Lecitidaceas, utilizado para mortalha de cigarros. Apenas os pajés utilizam cigarros enrolados em tauari.
- TUCUXI — Espécie menor de boto. Embora considerado amigo do homem é evitado e considerado encantado.

VARRIÇÃO -- Varredura simbólica da ramada e das casas que marca o término das festas de santo.

VISAGEM (visagento) -- Aparição sobrenatural, nome genérico para os sobrenaturais. Ver também: BICHO VISAGENTO.

XERIMBABO -- Animal de estimação.

ZELADOR -- (Zeladeira) -- Membro da irmandade incumbido de cuidar das imagens dos santos e da limpeza e ornamentação das capelas.



★

ESTE LIVRO FOI COMPOSTO E IMPRESSO
NAS OFICINAS DA EMPRESA GRÁFICA DA
"REVISTA DOS TRIBUNAIS" LTDA., A RUA
CONDE DE SARZEDAS, 38, SÃO PAULO,

PARA A

COMPANHIA EDITORA NACIONAL

EM 1955.

★

Série 5.ª ★ BIBLIOTECA PEDAGÓGICA BRASILEIRA ★ Vol. 284
B R A S I L I A N A

EDUARDO GALVÃO

SANTOS e VISAGENS

*um estudo da vida religiosa de
Itá; Amazonas*

★

981
B823
v. 284

FAC. EDUCAÇÃO - BIBLIOTECA

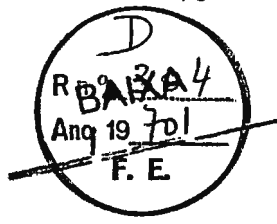
COMPANHIA EDITORA NACIONAL

SÃO PAULO

n: sxt, 194402

Cód. barras: 363864-50

CEDEC



Exemplar N.º

15



1955

À Clara

minha esposa e companheira de trabalho.

BAIXA

FAC. EDUCAÇÃO - BIBLIOTECA

ÍNDICE DA MATÉRIA

Prefácio	IX
I — Introdução	1
II — A comunidade e a região	12
III — Os Santos	38
IV — Os bichos visagentos	88
V — A pajelança	118
VI — Mudanças na vida religiosa	174
VII — Sumário	186
Referência bibliográfica	191
Glossário	196

Prefácio

O documentário utilizado nesta monografia foi obtido durante uma pesquisa de campo, realizada entre os meses de junho e setembro de 1948, em uma pequena comunidade do Baixo Amazonas. Dado o carácter pessoal de muitas das informações registradas, denominamos essa comunidade por um nome fictício — Itá, assim como substituímos os nomes dos informantes. A pesquisa foi dirigida pelo professor Charles Wagley, da Universidade de Columbia (N. Y), financiada e patrocinada pela UNESCO.

Esta monografia foi originalmente escrita em inglês e apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade de Columbia, como tese para doutorado, sob o título — The religion of an Amazon Community: a study in culture change. Nesta versão, em língua portuguesa, procuramos manter fidelidade ao texto original eliminando porém aqueles trechos que embora adequados em uma tese, se tornariam pedantes em uma monografia descritiva.

Tanto na coleta do material etnográfico como na sua elaboração, procuramos fugir a uma tendência que muito tem prejudicado a abordagem do assunto. A maioria dos estudos e ensaios sobre a vida religiosa do caboclo da Amazônia é orientada por um interesse aparentemente folclórico, e neles se dá excessiva atenção a sobrevivências de velhas crenças, aos aspectos exó-

ticos de algumas práticas ou de rituais, e as teorias que procuram explicar as origens dessas manifestações culturais. Exceto em alguns romances de feição original, de que destacamos o excelente "Marajó", da Dalcídio Jurandir, e ensaios, notadamente os de Veríssimo, crenças, instituições e hábitos religiosos do caboclo têm sido descritos sem referência à vida quotidiana do povo e sem a necessária análise do meio social e das relações entre as instituições religiosas e as outras que compõe o todo cultural. Idéias e conceitos são apresentados como elementos espúrios, 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 a gênese folclórica de crenças e atitudes, porém a sua função social. Buscamos ver até que ponto a religião do caboclo de Itá é condicionada por fatores socioeconômicos, 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. Nêle está incluído um capítulo sobre a vida religiosa, que é aqui o assunto central. De nossa parte recorreremos ao seu material para a descrição da vida econômica e social de Itá. Evitamos por desnecessário, em vista dessa explicação inicial, referências diretas aquêle trabalho. Queremos agradecer ao pro-

1) Wagley, 1953.

fessor Wagley a sua orientação quando 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 Ormindá Ribeiro que datilografou o manuscrito e a Mário F. Simões que fez a revisão.

EDUARDO GALVÃO

Rio de Janeiro — 1954.