

**UMA COMUNIDADE  
AMAZÔNICA**  
**Estudo do Homem nos Trópicos**

755



Série 5.<sup>a</sup> ★

BIBLIOTECA PEDAGÓGICA BRASILEIRA  
B R A S I L I A N A

★ Vol. 290

---

CHARLES WAGLEY

# UMA COMUNIDADE AMAZÔNICA

## Estudo do Homem nos Trópicos

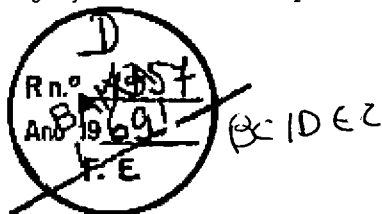
*Tradução de*

CLOTILDE DA SILVA COSTA

COMPANHIA EDITORA NACIONAL  
SÃO PAULO

981  
B823

Do original norte-americano:  
*AMAZON TOWN*  
*A Study of Man in the Tropics*



*Ilustrações de*  
JOÃO JOSÉ RESCALA



1957

---

Direitos para a língua portuguesa adquiridos pela  
COMPANHIA EDITORA NACIONAL  
Rua dos Gusmões, 639 — São Paulo  
que se reserva a propriedade desta tradução

---

Impresso nos Estados Unidos do Brasil  
*Printed in the United States of Brazil*

*A*

*Cecilia*

FAC. EDUCAÇÃO - BIBLIOTECA

BAIXA

Na minha opinião, a nossa era será principalmente lembrada, não por seus crimes horripilantes ou suas espantosas invenções, mas por ter sido a primeira, desde o alvorecer da civilização, há cinco ou seis mil anos atrás, em que os homens ousaram pensar em estender a tôda a raça humana os benefícios da civilização.

ARNOLD J. TOYNBEE, em *Not the Age of Atoms but of Welfare for All*, New York Times Magazine, October 21, 1951.

# ÍNDICE



	PÁG.
PREFÁCIO .....	9
<b>CAPÍTULO</b>	
I — O PROBLEMA DO HOMEM DOS TRÓPICOS	17
II — UMA COMUNIDADE AMAZONICA .....	42
III — O MEIO DE VIDA NOS TRÓPICOS .....	100
IV — AS RELAÇÕES SOCIAIS EM UMA COMUNI- DADE AMAZONICA .....	150
V — OS ASSUNTOS DE FAMÍLIA EM UMA CO- MUNIDADE AMAZONICA .....	206
VI — A GENTE TAMBÉM SE DIVERTE .....	258
VII — DA MAGIA À CIENCIA .....	293
VIII — UMA COMUNIDADE DE UMA ÁREA SUB- DESENVOLVIDA .....	347
BIBLIOGRAFIA .....	399





## PREFÁCIO

---

*E m 1939, visitei o Brasil central que, então, era uma das várias regiões do mundo que se poderiam escolher para um estudo do homem primitivo. Durante quase dezoito meses vivi entre os índios Tapirapé, estudando os seus costumes. É uma tribo isolada que ainda mantém, em essência, seus costumes aborígenes. Proporcionaram um excelente campo de pesquisas para o antropólogo social, mas, vivendo em seu meio, pouco aprendi sobre o Brasil moderno. Quando deixei o Brasil, em 1940, tinha a certeza de que voltaria. Meu conhecimento superficial do país, de passagem pelo Rio de Janeiro, São Paulo e Goiás, em minhas viagens de ida e volta para a aldeia dos Tapirapé, deu-me a convicção de que o Brasil é um dos mais interessantes laboratórios de pesquisa para a antropologia social. Desde então tenho-me dedicado, de uma maneira ou de outra, ao estudo do Brasil moderno.*

*Em 1941 voltei para estudar os índios Tenetehara, uma tribo que vivia em estreito contacto com brasileiros da zona rural e que estava sendo gradualmente incorporada à nação. E então, em 1942, os acontecimentos colocaram-me em contacto directo com os problemas do Brasil moderno. Naquele ano, como parte de seu programa comum para o esforço de guerra, os governos do Brasil e dos Estados Unidos estabeleceram um serviço cooperativo de saúde pública que se tornou conhecido como SESP (Serviço Especial de Saúde Pública). O SESP foi concebido, a princípio, como uma medida de guerra e um de seus principais programas era fornecer assistência médica aos produtores de matérias primas estratégicas — os seringueiros do Vale Amazônico, os emigrantes das zonas do nordeste devastadas pelas secas que demandavam o Amazonas para extrair a borracha, e os mineiros de mica e quartzo das regiões montanhosas do Brasil central. Vivendo, a maioria dessa gente, no interior, um antropólogo social, com grande experiência e conhecimento do sertão brasileiro, seria de grande utilidade para o serviço. Durante os três anos e meio em que fui membro da missão técnica brasileira do Instituto de Assuntos Inter-Americanos, ligado ao SESP, desempenhei várias funções: como membro do escritório regional do SESP no Vale Amazônico, como diretor de seu Programa de Migração, proporcionando assistência médica a milhares de pessoas que deixavam seus lares, no árido Nordeste, para trabalhar no Amazonas, como assistente do Superintendente do SESP e, finalmente, como diretor de sua Divisão de Educação Sanitária. No decorrer desses anos muito aprendi sobre o Brasil, tanto na minha qualidade de antropólogo, quanto na de administrador. Meu ponto de vista antropológico auxiliou-me enorme-*

mente nas questões de administração e planejamento, da mesma maneira que minha crescente familiaridade com os problemas práticos contribuiu para aguçar meu interesse científico no Brasil. Em minhas viagens através de extensas regiões do interior brasileiro e na minha convivência com os habitantes de suas zonas rurais, adquiri consciência dos problemas agrícolas, tanto do ponto de vista do povo, como do ponto de vista dos planejadores e administradores da cidade.

Visitei, pela primeira vez, a pequena cidade de Itá, em 1942, durante uma viagem de estudos que antecedeu o planejamento do serviço de saúde pública do SESP no Vale Amazônico. Foi nessa lenta viagem de lancha, descendo o rio Amazonas, na companhia de meu jovem assistente e companheiro, Cleo Braga, que, pela primeira vez, tive consciência da riqueza da cultura amazônica e da necessidade de um estudo da vida do homem da Amazônia. À medida que visitávamos as aldeias e os postos de comércio do Baixo Amazonas e que conversávamos com pessoas de tôdas as classes sociais, cheguei à conclusão de que a exótica magnificência do panorama tropical havia desviado as atenções do homem do Vale Amazônico. As clássicas narrações de H. W. Bates, Alfred R. Wallace, do Tenente William Herndon, de Louis Agassiz e outros, que descrevem o grande vale, fazem referências surpreendentemente escassas ao homem e às questões humanas. E a aldeia de Itá pareceu-me ser o local ideal para um estudo desta natureza.

Depois de 1943, quando o SESP instalou um posto de saúde em Itá, pude acompanhar, de longe, os acontecimentos dessa aldeia, pela leitura dos relatórios de seus médicos; reuni também grande quantidade de dados sobre a comunidade. Voltei a Itá em 1945. Nessa

ocasião, acompanharam-me Eduardo Catete Pinheiro, um especialista em educação sanitária e filho daquela região, e Dalcídio Jurandir, conhecido romancista brasileiro que estava escrevendo os textos dos programas educativos que o SESP pretendia realizar no Vale Amazônico. Em sua primeira mocidade Dalcídio vivera em Itá onde servira como secretário do Prefeito da localidade. Seu profundo conhecimento da vida da cidade e o grande círculo de amigos a que me apresentou, tornaram-me possível aprender mais a respeito de Itá, em um mês, do que o teria conseguido em dois meses sem o seu auxílio. Catete Pinheiro e Dalcídio Jurandir, pela própria formação de suas vidas, muito me ensinaram sobre a Amazônia.

→ Este livro, entretanto, baseia-se, sobretudo, em dados colhidos de junho a setembro de 1948, durante um estudo da Amazônia realizado pela Organização Cultural, Científica e Educacional das Nações Unidas, para o Instituto Internacional da Hüléa Amazônica. Durante êsses meses de pesquisas e residência em Itá, contei com a colaboração de Eduardo e Clara Galvão e de minha espôsa, Cecilia Roxo Wagley, que também me acompanhou a Itá em 1942. Nossa equipe de estudos alugou alí uma casa onde vivíamos e trabalhávamos. Fazíamos as refeições na casa de um comerciante do lugar. Visitávamos as pessoas em suas casas e elas nos retribuíam as visitas. Frequentávamos as festas e os bailes, tagarelávamos nas esquinas e nas lojas, percorríamos com os amigos os seus roçados e viajavamos de canoa para assistir a festejos rurais e visitar os postos de comércio onde os seringueiros ofereciam seus produtos. Participamos da vida de Itá tanto quanto é possível a um estranho fazê-lo. Não havia barreiras de linguagem, pois três componentes de nossa equipe de estudos eram brasileiros e, eu próprio,

domino razoavelmente o português. Cada um de nós realizava, diariamente, longas entrevistas com numerosas pessoas de tôdas as condições sociais e todos os dias tomávamos notas copiosas. Com o auxílio de dois assistentes do lugar, nossa equipe realizou estudos de casos de 113 famílias da comunidade, que abrangeram pormenores sobre sua alimentação, despesas, rendimentos, objetos pessoais, além de várias outras informações específicas, de caráter econômico e social. Além disso, o SESP também nos pôs à disposição os resultados de uma pesquisa sobre hábitos domésticos realizada em Itá, relacionada principalmente com a alimentação. Em 1950, por sugestão minha, Iris Myers, que se especializa tanto em antropologia como em psicologia, passou várias semanas em Itá. Infelizmente, não me foi possível, ao escrever este livro, compulsar pessoalmente os resultados de suas experiências psicológicas, mas suas cartas e anotações forneceram-me dados e maior compreensão da sociedade de Itá. Tôdas as fontes acima mencionadas estiveram à minha disposição durante a feitura deste livro.

Os desenhos que o ilustram são de autoria do conhecido pintor brasileiro, João José Rescala. Em seu prêmio de viagem pelo Brasil percorreu todo o Vale Amazônico. Observou e visitou pessoas como as que descrevemos neste livro, sendo seus desenhos feitos de memória e de numerosos esboços realizados durante sua viagem pela Amazônia.

Quero expressar minha imensa gratidão a todos a que acima me referi. Em maior ou menor escala, todos participaram dos estudos que levaram à composição deste livro. Muito particularmente quero agradecer aos meus companheiros de estudos da missão da UNESCO em 1948, por me terem permitido utilizar a

*riqueza de informações de seus cadernos de notas. Mas, principalmente, desejo agradecer os muitos amigos de Itá, cuja hospitalidade e cooperação, cuja paciência com as contínuas perguntas do antropólogo a respeito de todos os aspectos de suas vidas, tornou possível a realização deste estudo. Infelizmente, têm que permanecer anônimos; o antropólogo tem obrigação de preservar, tanto quanto possível, todos aqueles que lhe revelam suas vidas e lhe fornecem informações sobre outrem. Compõem neste livro vários de nossos amigos de Itá. Seus nomes, entretanto, foram mudados. Pela mesma razão, a aldeia também recebeu um nome fictício.*

*Desejo consignar o auxílio financeiro da UNESCO e do Conselho de Pesquisas de Ciências Sociais da Universidade de Columbia ao nosso estudo da Amazônia brasileira. A UNESCO deu-me permissão para utilizar as informações colhidas durante o estudo da Hiléia Amazônica, mas as opiniões expressas neste livro são exclusivamente minhas e não representam a política da UNESCO. Alguns dos dados aqui reproduzidos já foram publicados em outros trabalhos, sob outra forma. O capítulo sobre "Relações Raciais de uma Comunidade Amazônica" foi publicado no folheto "Race and Class in Rural Brazil" (Raças e Classes do Brasil Rural), (UNESCO, Paris, 1952) e a conferência pronunciada no Instituto Brasileiro da Universidade de Vanderbilt, que resume alguns aspectos da cultura de Itá, foi publicada sob o título, "The Brazilian Amazon; the Case for an Under-Developed Area" (A Amazônia Brasileira; o Histórico de uma Área Sub-Desenvolvida) em Four Papers Presented to the Brazilian Institute (Quatro Ensaios Apresentados ao Instituto Brasileiro), (Universidade de Vanderbilt, Editôra, Nashville, 1950). Os dados sobre a religião de Itá foram compilados por*

*Eduardo Galvão em sua tese intitulada "A Vida Religiosa de uma Comunidade Amazônica" (Biblioteca da Universidade de Columbia, microfilme, 1952); os capítulos VI e VII dêste livro devem muito ao seu estudo dêsse aspecto da cultura de Itá.*

*Finalmente, quero agradecer Alfred Métraux, da UNESCO, que muito contribuiu para possibilitar a constância de meus estudos sobre o Brasil. Agradeço ainda os meus amigos Carl Withers, Gene Weltfish e Cecil Scott da Macmillan Company, que leram o manuscrito antes de sua revisão final e ofereceram sugestões para o corrigir e melhorar.*

CHARLES WAGLEY

*New York, 1953.*







## I. O PROBLEMA DO HO- MEM DOS TRÓPICOS.

Este livro é o estudo de uma região e do modo de vida de seu povo. A região é a Amazônia brasileira, onde a fusão das culturas indígena-americana e portu-

guesa formou, no decorrer dos últimos três séculos, um modo de vida distintamente tropical. Num sentido mais amplo, o livro é um estudo da adaptação do homem ao ambiente tropical. É, também, o histórico de uma área “retrógrada” e sub-desenvolvida.

O interesse pelas regiões do globo economicamente marginais, começa a despertar. Extensas áreas do globo, habitadas por povos sub-nutridos, não industriais, pareciam-nos, outrora, de pouca importância para o nosso próprio bem-estar. Mas, aos poucos, fomos compreendendo que a luta desses povos afetava todo o mundo. Em 1949 o presidente Truman revelou ao público o problema que constituem essas áreas, tanto para os povos que as habitam, como para aqueles mais afortunados que vivem nos países tecnicamente adiantados. “Mais de metade da população do mundo”, declarou, “vive em condições que se aproximam da miséria. Sua alimentação é insuficiente. São vítimas das doenças. Sua vida econômica é primitiva e estagnada. E a sua pobreza é um empecilho e uma ameaça, não só a eles próprios, como às áreas mais prósperas”. (1)

Mas a melhoria da condição de vida desses povos não precisa, necessariamente, esperar por novos progressos científicos. A humanidade possui os conhecimentos técnicos, fruto do acúmulo das contribuições dos homens de várias nações no decorrer dos séculos, necessários para melhorar o seu quinhão. O problema consiste em estender os conhecimentos e as habilidades técnicas que parte do mundo já possui à outra metade que ainda não os tem. É este um dos problemas cruciais de nossos dias.

---

(1) Discurso de posse, pronunciado em 20 de janeiro de 1949.

A maioria das áreas sub-desenvolvidas está situada nas zonas tropicais e semi-tropicais, embora, é claro, os trópicos não detenham o monopólio da miséria. Mas as regiões tropicais da África, Ásia, das Ilhas do Pacífico, do Oriente Médio e das Américas, são em geral as mais retardadas do ponto de vista econômico. E são sobretudo as zonas tropicais, quentes e úmidas, como as da África Equatorial, da Bacia Amazônica e da Nova Guiné que, em contraste com as zonas tropicais quentes, mas áridas, têm proporcionado, até o presente, o clima menos favorável ao homem. Essas áreas tropicais, quentes e úmidas, cobrem cerca de 38 milhões de quilômetros quadrados da superfície da terra e encerram uma população de cerca de 700 milhões de pessoas. Três quartas partes dessa população, entretanto, vivem na região tropical da Ásia, cuja superfície é de, apenas, 8 milhões de quilômetros quadrados. Com exceção da Ásia, por conseguinte, as áreas tropicais, quentes e úmidas, têm uma população relativamente esparsa. As regiões tropicais chuvosas da África, Oceania, Austrália e América encerram apenas 170 milhões de homens, em uma extensão total de cerca de 30 milhões de quilômetros quadrados. Excetuando-se a Ásia, as regiões tropicais chuvosas têm, em média, de cinco a seis habitantes apenas por quilômetro quadrado, enquanto que nos Estados Unidos, por exemplo, a média é de cerca de setenta habitantes por quilômetro quadrado. (2) Essas áreas tropicais menos populosas, como o Vale da Amazônia, são, na realidade, fronteiras. Atraem nosso interesse, não só pela luta dos povos que as habitam, como também por seus recursos inexplorados, suas terras ainda virgens, e o potencial que encerram para futuras colonizações.

---

(2) Cf. Pierre Gourou, *Les Pays tropicaux* (Paris, 1948), pp. 5 e segs.

O Vale Amazônico, quase tão vasto como os Estados Unidos, é uma das mais extensas dessas fronteiras tropicais modernas e, talvez, a de população mais esparsa. A bacia fluvial formada pelo imenso rio Amazonas e seus numerosos tributários, atravessa seis nações da América do Sul — o Brasil, o Peru, a Bolívia, a Colômbia, o Equador e a Venezuela. A maior parte do grande vale fica no Brasil. Tôda a população da região amazônica brasileira — cêrca de um milhão e meio de pessoas — fica perdida em uma área de três milhões de quilômetros quadrados. A população nessa região tem apenas a metade da densidade da população da Nova Guiné e encerra, por quilômetro quadrado, uma duodécima parte da população das áreas quentes e úmidas da África. Apesar da Amazônia brasileira só encerrar uma pequena parte dos povos “atrasados,” da terra, seu território imenso, suas terras inexploradas e seus recursos desconhecidos ainda poderão um dia desempenhar papel importante na solução dos problemas mundiais decorrentes da fome e da miséria.

As condições atuais do Vale Amazônico qualificam-no, sem sombra de dúvida, como uma área subdesenvolvida. Aproximadamente 60 por cento das pessoas que habitam a Amazônia brasileira são analfabetos. Apesar da bio-estatística da região ser confessadamente deficiente, demonstram os registros que, em 1941, das 1.000 crianças nascidas em Belém, capital do estado amazônico do Pará, 189 morreram antes de atingir um ano de idade. Em Manaus, capital do estado de Amazonas, situada no coração do Vale, o índice de mortalidade infantil era, naquele mesmo ano, 303 em mil. Em oito comunidades rurais do estado do Pará em que se colheram dados estatísticos relativos a 1941, o índice de mortalidade infantil, no primeiro ano de vida, atingiu 304 em mil. Segundo as autoridades sa-

nitárias, entretanto, êsses dados são inferiores aos índices reais. O tifo que, nos Estados Unidos, no período de 1937 a 1941, foi responsável por apenas 1,3 mortes em 100.000 pessoas, atingiu em Manaus o índice de 28 em 100.000. Nesse mesmo ano, em Manaus, a tuberculose causou 242,5 mortes em 100.000 pessoas, enquanto nos Estados Unidos êsse índice era de 45,8; e a malária, uma doença pretensamente tropical, atingiu o índice de 334,9 em Manaus, no ano de 1941, sendo apenas 1,1 nos Estados Unidos. No entanto, as condições sanitárias dessa metrópole amazônica, em 1941, eram superiores às da maioria das pequenas comunidades do Vale.

Além disso, a população da Amazônia tem uma alimentação insuficiente. Um estudo da dieta das famílias dos operários de Belém, efetuado há alguns anos atrás, revelou que o consumo médio, diário, de alimentos, por pessoa, era equivalente a apenas 1.800 a 2.000 calorias. Embora a necessidade universal da criatura humana que executa trabalhos pesados seja calculada em 3.000 calorias, nos trópicos parece ser menor, tendo sido calculada em 2.400 calorias por um estudioso da dietética nos trópicos. (3) Ainda assim, a dieta média das famílias de Belém, objeto do estudo, era deficiente em calorias e sobretudo em vitaminas e minerais. A impressão geral dos pesquisadores é de que o estado de deficiência alimentar, talvez mesmo de semi-inanição, predomina em todo o Vale.

A vida econômica do Vale é francamente “primitiva e estagnada”. As técnicas agrícolas empregadas na Amazônia são em grande parte herdadas dos índios nativos — a técnica da “queimada” e da “derrubada

---

(3) Josué de Castro, *Geografia da fome* (Rio de Janeiro, 1946), p. 67.

e queimada". Em 1939, menos de meio por cento de tôda a área do estado do Pará era cultivada, segundo fui informado, e essa porcentagem é provavelmente um tanto ou quanto elevada para o Vale em geral. O transporte é efetuado por vagarosas embarcações fluviais que em sua maioria são movidas a carvão. Existem apenas uns 2.500 quilômetros de rodovias e cêrca de 385 quilômetros de estradas de ferro em todo o Vale. A indústria é primitiva e quase inexistente. O comércio da região consiste básicamente em produtos florestais como borracha bruta, óleos vegetais, couros e madeiras tropicais. As instalações de utilidade pública, como esgotos, luz elétrica e água são insignificantes. Algumas pequenas cidades possuem luz elétrica e outras já mantiveram usinas elétricas que, entretanto, deixaram-se cair em desuso. Até bem recentemente só Belém e Manaus possuíam sistemas de águas e esgotos e, ainda assim, bastante antiquados. Em Belém, depois da guerra mundial, os bondes deixaram de andar e a usina elétrica estava tão enfraquecida que a cidade era mergulhada na escuridão total várias vezes durante a noite. Diante dessas condições é fácil de se compreender porque não cresceu a população da região amazônica do Brasil no período de 1920 a 1940, quando no país todo seus habitantes aumentaram 36 por cento. A população brasileira só é estática na região árida do nordeste do Brasil, onde os padrões de vida são quase tão baixos quanto os da Amazônia.

A população esparsa, as péssimas condições sanitárias, os padrões de vida deploravelmente baixos e a ausência da indústria serão um indício de que o ambiente da Amazônia é um obstáculo insuperável ao desenvolvimento? Em outras palavras, o ambiente tropical, quente e úmido, imporá limitações ao desenvolvimento humano a ponto de tornar quase impossível

o aumento do padrão de vida nessas regiões? Esta é uma questão decisiva para tôdas as regiões tropicais. Nas condições específicas da Amazônia, será esta uma fronteira que deverá ser habitada e desenvolvida em benefício da fome do mundo, ou estará ela fadada a ser para sempre o "deserto verde"? As opiniões sôbre o potencial da Amazônia são desencontradas. Os pessimistas descrevem-na como um "inferno verde" e porque tantos sonhos grandiosos concentraram-se nessa região, foi ela chamada de "ópio verde". Nesse mesmo espírito um agrônomo declarou certa vez, em tom de brincadeira, que a única solução para os problemas do Vale Amazônico seria cercá-lo e remover aos poucos todos os seus habitantes. Contudo, desde os tempos de Alexandre von Humboldt, e até antes, os homens vêm sonhando com grandes cidades, riquezas agrícolas e prósperas indústrias no imenso Vale. Um desses otimistas foi Alfred Russel Wallace, o famoso naturalista inglês que visitou a Amazônia no século dezenove. "Afirmo sem mêdo", escreveu com entusiasmo, "que esta floresta primitiva pode ser convertida em ricas pastagens, em campos cultivados, hortas e pomares com tôdas as variedades de produtos, à custa da metade do esforço e, o que é mais importante, em menos da metade do tempo que seria necessário em nossa terra". (4) Poderíamos citar inúmeras opiniões semelhantes, tanto a favor como contra a Amazônia, pois os escritores, quer de um lado, quer de outro, sempre foram eloqüentes.

Nos últimos anos, a escola pessimista encontrou apoio para suas idéias sôbre o futuro da Bacia Amazônica em dados científicos que procuravam provar a maior prevalência das doenças nos trópicos, sinais de

---

(4) *A Narrative of Travels on the Amazon and Rio Negro* (Londres, 1853), pp. 334-335.

retardamento do crescimento humano, causado pelo calor excessivo, a qualidade inferior do solo tropical e outras supostas barreiras ao bem estar do homem no ambiente tropical. Alguns escritores têm mesmo sustentado a tese de que não só esse ambiente tropical constitui uma barreira, mas que a própria vida nos trópicos leva à degeneração humana. Um destes extremistas é Ellsworth Huntington que chegou ao absurdo de declarar que os ambientes tropicais provocam o “enfraquecimento da vontade” que se manifesta na falta da indústria, na embriaguez, no temperamento irascível, e na complacência sexual. (5) Ainda outros extremistas apegam-se aos argumentos raciais. Esses “racistas tropicais” alegam que os climas tropicais só podem ser habitados pelas raças de pigmentação escura, isto é, os negros, os mongóis ou as misturas destas raças com os caucásios. Essas raças ou misturas mais escuras, dizem êles, são inferiores aos brancos europeus, razão porque as regiões tropicais estão condenadas a um nível mais baixo de desenvolvimento cultural. Segundo essas teorias a miscigenação entre os brancos, que lhes é imposta pela necessidade de sobreviver, diminui sua potencialidade cultural.

A pele mais escura pode bem constituir um fator positivo para a aclimação aos trópicos, assim como a pele mais clara para as regiões nórdicas, pois que a pigmentação escura parece servir de proteção aos raios solares. A distribuição das três principais espécies raciais no ano de 1500 parece indicar que, no decorrer de muitos séculos, êsses fatores realmente atuaram; mas não existe qualquer evidência de que a pigmentação tenha jamais constituído uma verdadeira bar-

---

(5) *Civilization and Climate*, 3ª edição (New York, 1939), pp. 68 e segs.



reira à aclimação a qualquer clima habitável de que se tenha conhecimento. O mais nórdico de todos os povos, os esquimós, são mongolóides; o negro americano adaptou-se muito bem ao norte dos Estados Unidos; e brancos europeus vivem no norte de Queensland e na Zona do Panamá, para citar apenas dois exemplos, sem qualquer sinal de degenerescência de importância funcional. (6)† Mais importante, entretanto, é o fato de que todas as pesquisas da antropologia e ciências correlatas, até hoje realizadas, demonstraram que todos os grupos raciais e todas as misturas de grupos raciais têm a mesma capacidade para a conquista da cultura. Em outras palavras, todos os homens são membros da mesma espécie e têm aproximadamente a mesma inteligência nativa e a mesma capacidade para atingir um padrão de vida mais alto. Aquêles que proclamam o perigo da mistura racial e das barreiras sociais para o desenvolvimento cultural, nos trópicos ou em outras regiões, estão simplesmente fazendo uma perigosa propaganda social.

O que dizer dos efeitos enervantes do calor constante sobre o homem? O homem é, sem dúvida, de todos os animais, o que mais se adapta às variações de temperatura. Isto não é unicamente devido ao fato de ser êle uma criatura de sangue quente, vantagem que compartilha com outros mamíferos, mas também porque é um animal passível de cultura. Graças ao emprêgo de vários meios culturais, tornou-se capaz de viver em todos os climas conhecidos. As roupas e o fogo tornaram habitáveis os climas árticos. O homem cria a proteção contra o calor causticante do sol tropical: anda semi-nu ou com uma capa protetora e adapta seus há-

---

(6) Vide Grenfell Price, *White Settlers in the Tropics* (New York, Geographic Society Publication No. 23, 1939), pp. 52 e segs. pp. 146 e segs.

bitos às temperaturas elevadas. Do dia para a noite, sem necessidade de se gastarem séculos na modificação física da espécie, o homem pode adotar uma vestimenta externa, branca, como a dos indianos, que reduz a cêrca de dois têrços a absorção das irradiações solares. (7) Além do mais a ausência de cabelo e pelos no corpo faz com que o homem seja, entre os mamíferos, o mais adaptável ao calor; possui uma superfície respiratória maior do que a dos demais mamíferos — um mecanismo que permite ao corpo eliminar o excesso de calor e ajustar-se à temperatura.

Os climas quentes e úmidos parecem, contudo, ter dado mais trabalho ao homem do que os temperados, apesar de sua extraordinária adaptabilidade física e cultural. Nas temperaturas quentes e úmidas é mais difícil a eliminação do excesso de calor do corpo. Depois de uma prolongada exposição ao calor, a temperatura normal do corpo só pode ser mantida por meio de uma compensação interna, por uma redução da combustão celular e da atividade das glândulas endócrinas. Além do mais, as temperaturas elevadas parecem exigir um consumo maior de Vitamina B (principalmente tiamina, ácido pantotênico e piridoxina), entretanto, os alimentos tidos como as grandes fontes dessas vitaminas, como a carne de porco magra, nas regiões tropicais contêm apenas a metade da porcentagem que apresentam nas zonas temperadas. Assim, a dificuldade parece ser dupla: há maior necessidade de vitamina B, mas, nos trópicos, os alimentos contêm uma porcentagem menor desse elemento do que nas demais regiões. Essas dificuldades fisiológicas parecem provocar o retardamento do crescimento e da maturi-

---

(7) Vide Gladwin Thomas, "*Climate and Anthropology*", *American Anthropologist*, Vol. 49, No. 4, Parte I (1947), p. 605.

dade sexual — pelo menos foi o que provaram as experiências realizadas com animais e existe um estudo que parece demonstrar que o mesmo acontece com o homem. (8)

As melhores condições de vida, nos trópicos, talvez sejam as do Panamá, onde os trabalhadores do canal comem alimentos importados, onde as doenças tropicais e parasitárias foram reduzidas ao mínimo e as condições de habitação são boas. Averiguou-se que os “americanos nascidos no Panamá são cêrca de 10% mais pesados e 3% mais altos do que os panamenhos da mesma idade; são também cêrca de 3% mais leves e ligeiramente mais baixos (menos de 1 polegada aos 17 anos de idade) do que as crianças nascidas nos Estados Unidos e que viveram menos de um ano na zona do Panamá”. (9) Foi também demonstrado que a maturidade sexual das meninas verificava-se um ano mais tarde no Panamá do que em Richmond ou Cincinnati — o que contraria a crença comum da maturação precoce nos trópicos. A diferença que existe entre panamenhos e americanos nascidos no Panamá pode ser explicada pela estatura média mais baixa da linhagem ancestral e pela qualidade inferior da alimentação dos panamenhos. Entretanto, a diferença entre o americano nascido nos Estados Unidos e o americano nascido no Panamá, por menor que seja, parecé indicar que, como no caso dos animais submetidos a experiências, no homem, “nas condições de vida dos trópicos, verifica-se uma redução de crescimento e desenvolvimento que seria ideal se não fôsse o calor tropical”. (10)

---

(8) C. A. Mills, *Climatic Effects on Growth and Development with Particular Reference to the Effects of Tropical Residence*, *American Anthropologist*, Vol. 44, No. 1 (1942).

(9) *Ibid.*, p. 8.

(10) *Ibid.*, p. 12.

Poderíamos perguntar, entretanto, que importância tem a menor estatura para a adaptação do homem ao ambiente tropical. Apesar da qualidade inferior da dieta e das suas condições de vida, os meninos panamenhos, aos 17 anos de idade, eram, em média, apenas 8 centímetros mais baixos, e 7,8 quilos mais leves do que os americanos que viveram no Panamá menos de um ano. Uma dieta equivalente e padrões de vida mais altos entre os panamenhos, forçosamente, reduziriam a diferença existente entre os meninos panamenhos e os americanos. Além disso, a altura média dos meninos panamenhos aos dezessete anos era 1,67 metros — perfeitamente dentro dos limites de variação individual dessa mesma idade no grupo (latino) do Mediterrâneo que vive na zona temperada. Nem a altura, nem o peso do indivíduo têm qualquer correlação com a capacidade mental e a aquisição de cultura. Têm existido homens, excepcionalmente dominadores e enérgicos, extremamente baixos ou excessivamente altos. Os egípcios, um povo que tem a seu crédito inúmeras contribuições culturais, eram sabidamente baixos e fisicamente leves. Todos os grupos raciais estão sujeitos a modificações decorrentes da influência do ambiente, como é o caso dos filhos de imigrantes nos Estados Unidos que são mais altos do que seus pais. Essas modificações não têm qualquer correlação com suas aptidões culturais. A importância desses estudos da biologia tropical é ter demonstrado que o clima tropical, como qualquer outro clima, requer do homem certos engenhos e hábitos que facilitem a habitação humana e o desenvolvimento cultural. Parece estar provado, por exemplo, que, nos trópicos, o homem necessita ingerir menos calorias, uma dose diferente de vitaminas, vestimentas especiais para o proteger contra o sol e outros equipamentos apropriados, como os que usamos contra o frio.

O clima da Amazônia é, certamente, quente e úmido. No mapa, o equador parece cortar em duas essa área. Existem, entretanto, inúmeros conceitos errôneos sobre o clima da Amazônia. O calor não é insuportável. A temperatura média de Manaus é, apenas, 25,6.º C. e a máxima registrada nessa cidade durante um período de trinta anos foi 36,2.º C. — mais ou menos correspondente a uma onda de calor no verão novaiorquino, e nada inusitado no meio-oeste setentrional americano. A diferença da temperatura, durante o dia e a noite é, frequentemente, de 9,44.º C. na Amazônia. Aliada a uma aragem constante, a temperatura mais baixa torna as noites bastante confortáveis. A umidade, entretanto, é grande; em Manaus é, em média, de 78 por cento. A umidade e, talvez, a falta de variação de temperatura através das estações, são os aspectos mais desconfortáveis do clima. A diferença entre o mês “mais quente” e o mês “mais frio” é apenas de quatro graus. Para os habitantes da Amazônia as estações são marcadas, mais pelo volume das chuvas do que pela variação da temperatura. Embora as chuvas sejam abundantes durante todo o ano, atingindo em média 2,03 metros nos rios mais altos e ligeiramente menos perto da costa, o período de janeiro a junho é a “estação chuvosa” chamada de “inverno”. Durante êsses meses chove quase todos os dias e os rios transbordam. Os outros meses do ano formam a “estação sêca” ou “verão”. Durante o verão muitos são os dias sem chuva e esta, quando cai, é sob a forma de tempestades, rápidas e violentas. Durante êsses meses baixa o nível das águas nos rios e secam as várzeas.

As estações tropicais da Amazônia, apesar da falta de contraste entre suas temperaturas, afetam tanto a vida do homem quanto as das zonas temperadas. Enquanto as temperaturas geladas do inverno, nas zonas

temperadas, exigem o aquecimento das casas e roupas especiais, as chuvas constantes do inverno amazônico e a inundação das várzeas que cobrem os caminhos, impedem as pessoas de deixar os seus lares. A pesca não é rendosa durante esses meses e a borracha não pode ser extraída. O verão, ao contrário, é um período de atividade — de plantação, de produção de borracha, de pesca, de visitas e festas. Nas cidades as ruas são secas e, nos distritos rurais, os caminhos são transitáveis. Nos principais afluentes do rio Amazonas descobrem-se as praias de areia onde as tartarugas depositam os seus ovos. As expressões locais “verão” e “inverno” têm conotações análogas aos termos correspondentes usados nos climas temperados; referem-se às diferenças acentuadas do ciclo anual que quebram a monotonia da vida e às quais o homem associa suas diversas atividades. O clima da Amazônia tem as suas grandes vantagens, mas, sob muitos aspectos, é melhor do que os grandes extremos de temperatura de várias áreas da América do Norte. O clima não é uma barreira insuperável de se transpor.

Um dos mais fortes argumentos contra as regiões tropicais baseia-se na prevalência das doenças, principalmente as chamadas “doenças tropicais”, que são consideradas o maior empecilho ao progresso daquelas áreas. O fato de conterem as zonas quentes e úmidas, não só grande parte das moléstias comuns às zonas temperadas, como também uma série de doenças locais, é considerado um obstáculo intransponível. A leishmaniose, uma ulceração tropical; a filariose, que provoca uma deformação monstruosa conhecida como elefantíase; (11) a oncocercíase, causada por uma larva que pene-

---

(11) Estado crônico causado pela obstrução dos canais linfáticos e caracterizado pelo crescimento monstruoso das partes afetadas.

tra no couro cabeludo; a tripanossomiase, causada por um minúsculo parasita que penetra na corrente sanguínea e até nos tecidos; (12) e o fogo selvagem, uma doença contagiosa da pele que cobre rapidamente todo o corpo, são, de fato, horrorosas. Essas moléstias exóticas, entretanto, são de distribuição limitada e só raramente, como acontece com o tipo de tripanossoma da África, são de incidência bastante alta para constituir séria ameaça à saúde de toda uma população. A mais espalhada e mortal das "doenças tropicais" é a malária, embora sua distribuição não se limite estritamente aos trópicos. São bem conhecidas as devastações causadas pela malária no mundo tropical, no passado e no presente. Os parasitas intestinais, inclusive a ameba e os bacilos causadores da disenteria, e o ancilostoma, proliferam nos climas quentes e úmidos. Calcula-se que cerca de 90 por cento da população rural da Bacia Amazônica está infectada com uma ou outra variedade de parasita intestinal. A tuberculose, a sífilis, que absolutamente não estão limitadas às zonas tropicais, constituem também sério problema para a Amazônia. A boubá (framboesia), doença contagiosa que se assemelha à sífilis, é muito comum, principalmente na Bacia Amazônica inferior. (13)

A prevalência da maioria dessas doenças não pode ser unicamente atribuída ao clima; são mais própria-mente uma consequência do atraso da região do que a sua causa. A tuberculose, como se sabe, decorre do baixo padrão de vida e da sub-alimentação. A prevalência dos parasitas intestinais é devida, principalmente, à falta de um sistema adequado de águas e esgotos.

---

(12) A doença do sono da África é consequência de uma forma de tripanossoma.

(13) A boubá cede facilmente com o tratamento de arseniato de chumbo.

A instalação de fossas sanitárias e de rêdes modernas de águas e esgotos, pelo serviço de saúde pública da Amazônia, reduziu a incidência das infecções intestinais. A sífilis e a boubá são moléstias sociais. Não oferecem, hoje em dia, qualquer dificuldade de cura e a prevenção de ambas é uma questão de educação pública. A malária, a “doença tropical” que tem o maior índice de mortalidade na Amazônia, está atualmente cedendo, graças a medicamentos poderosos e às novas medidas de caráter preventivo.

O SESP (Serviço Especial de Saúde Pública), um programa de saneamento mantido em cooperação com o Instituto de Assuntos Inter-Americanos, entidade do governo dos Estados Unidos, tem realizado, com êxito surpreendente, o expurgo das casas e edifícios públicos contra o mosquito da malária, utilizando uma solução de 5 por cento de DDT — o novo inseticida maravilhoso — diluído em querosene. Das 146 comunidades trabalhadas pelo serviço de dedetização do SESP na Amazônia, foi destacada para “contrôle” a pequena cidade de Breves, situada na região do delta. Breves era notoria por suas epidemias quase anuais de malária. Um inquérito realizado em julho de 1943 revelou que 45 por cento da população da cidade tinham o baço aumentado em consequência da malária e que 22 por cento tinham parasitas da malária no sangue. O expurgo de DDT realizado em Breves, teve início em maio de 1946 e um ano depois novo inquérito revelou que o índice de esplenomegalia havia baixado para apenas 16,8 por cento, e que somente 1,6 por cento da população tinha parasitas da malária no sangue. Em maio de 1948 êsses índices haviam sido reduzidos para 8,3 e 0,3 por cento, respectivamente. Depois do terceiro mês de dedetização, nenhum exemplar da espécie de anofelino, conhecida como o vetor da malária na re-



gião, fôra encontrado nas casas de Breves. Após os seis primeiros meses de expurgo, apenas uns casos esporádicos de malária se manifestaram nos residentes da cidade e, êsses, os médicos consideraram recaídas em sua maioria ou infecções contraídas em viagens fora da comunidade. (14) O emprêgo do DDT em outras comunidades da Amazônia teve os mesmos resultados, sendo a droga atualmente usada em todo o mundo para a mesma finalidade e com o mesmo êxito.

O contrôle da malária já não constitui um problema sério para o desenvolvimento das regiões tropicais. O contrôle de outras doenças de alto índice de mortalidade na Amazônia é, fundamentalmente, uma questão de melhores condições de vida, melhor regime alimentar, maior educação do povo e da ampla utilização dos conhecimentos e equipamentos científicos de que a humanidade já dispõe. Algumas doenças poderão, ainda durante alguns anos, desafiar o contrôle, como a paralisia infantil nas zonas temperadas, até que novas descobertas científicas forneçam ao homem novos meios de dominar seu ambiente.

A saúde da população da Amazônia, entretanto, depende tanto da melhoria da alimentação, como de melhores recursos médicos. Um regime alimentar melhor para a maioria da população amazônica depende, por sua vez, do aumento da produção agrícola na região. Neste caso, também o ambiente tropical parece estabelecer um limite ao desenvolvimento cultural. Embora seja crença geral que os solos tropicais, com sua vegetação exuberante e viçosa, de crescimento tão prod-

---

(14) L.M. Deane, Freire Serra, W.E.P. Tabosa e José Ledo, "A Aplicação domiciliar de DDT no contrôle da malária em localidades da Amazônia", *Revista do SESP*, Ano 1, No. 4, pp. 1121-1139, Rio de Janeiro.

gioso, sejam extraordinariamente ricos, esta não parece ser a verdade. Os solos tropicais foram, em geral, julgados pobres pelos geólogos. A vegetação cresce rapidamente devido ao clima quente e úmido que dura o ano todo; entretanto mesmo as raízes das grandes árvores são surpreendentemente rasas. A camada de húmus é fina. A rápida decomposição da matéria orgânica nos trópicos faz com que o depósito de húmus seja lento, até mesmo na floresta densa e, quando se procede ao desflorestamento para cultivo ou estabelecimento de núcleos coloniais, a erosão e a lixiviação cedo exaurem a terra. As copiosas chuvas tropicais dissolvem os nitratos do solo, deixando expostos os minérios insolúveis de ferro e alumínio. Estes são cozidos pelo sol abrasador que os transforma em laterita — nódulos rochosos. Os solos de laterita não são próprios para a agricultura e os alimentos que eles produzem são considerados pobres em sais minerais, como cálcio, ferro e cloreto de sódio. (15) A laterita forma a base dos solos arenosos da Amazônia e, em certas localidades, chega a aparecer na superfície. Os solos são evidentemente inferiores aos das áreas temperadas mais favorecidas.

Entretanto, no afã de corrigir o falso conceito popular sobre a fertilidade dos trópicos, pode-se, facilmente, exagerar a pobreza do seu solo. Certo geólogo chegou à conclusão de que, apesar da qualidade medíocre de seus solos, mais de 70 por cento da área total do Vale Amazônico é propícia à agricultura. (16) Mas nem todos os solos da Amazônia são medíocres. Os solos de laterita só se encontram na chamada terra firme, a terra que fica acima do nível alcançado pelas

(15) Vide Josué de Castro, *op. cit.*, p. 73.

(16) *Ibid.*, p. 106.

cheias periódicas do rio. Existem extensas áreas de solo fértil, principalmente nas baixadas aluviais, muito embora a maior parte do Vale seja formada de terra firme, apesar de não ser esta a impressão do viajante para quem a Amazônia parece um vasto pântano. Com o advento das viagens aéreas para a Amazônia, tornou-se claro que há numerosos pousos na floresta tropical e que grande parte da área é constituída por terra firme. A parte oriental da ilha de Marajó, na desembocadura do rio, a região do alto rio Branco, na fronteira brasileira com a Venezuela e a Guiana Inglesa, é uma extensa área do Vale, ao norte de Óbidos e Monte Alegre, são savanas de solo relvoso. Tais savanas, que cobrem mais de 32.100 quilômetros quadrados, foram classificadas como "extraordinariamente adequadas à criação do gado e talvez mesmo à agricultura em geral". (17) Além disso, em vários pontos do rio, erguem-se ribanceiras de 30 a 50 metros e, nas vizinhanças de Monte Alegre e Santarém ainda existem remanescentes de montanhas e platôs que se elevam a mais de 300 metros acima do nível do rio. Como escreveu o geógrafo Pierre Gourou, "Longe de ser um lago ou um pântano, a Amazônia ergue-se abruptamente acima dos vales de depósitos aluviais, formando um platô baixo, livre de inundações". (18)

Como a maior parte das planícies inundadas pelos sistemas fluviais, a do Amazonas é extensa. Abaixo de Manaus a área anualmente inundada pelo rio é de 40 a 50 quilômetros de cada lado. Como acontece com o Mississipi, as cidades e aldeias ribeirinhas estão si-

---

(17) Earl Parker Hanson, *The Amazon: A New Frontier* (Foreign Policy Association Pamphlet No. 45, 1944), pp. 22-23.

(18) "L'Amazonie", *Cahiers d'Outre Mer*, Vol. II. No. 5 (1949), pp. 1-13.

tuadas nas ribanceiras e nos afloramentos de terra firme. É lamentável que essas baixadas não sejam mais extensas, pois que os trechos de área inundada são especialmente ricos, como é o caso de vários deltas. A exploração científica dessas terras de aluvião, tão pouco usadas pelo lavrador da Amazônia, multiplicaria muitas vezes a produção de alimentos nessa região. (19) Também os solos medíocres de terra firme podem ser trabalhados para produzir mais. Gourou salienta que uma única e pequena área do Vale, a que se estende ao longo da estrada de ferro, entre Belém e Bragança e é formada de terra firme, sustenta uma população muitas vezes mais densa do que a população média de todo o Vale, sem ter efetuado qualquer modificação essencial nos métodos tradicionais de cultivo. O solo amazônico não é de maneira alguma comparável ao de áreas férteis e produtivas como as do meio-oeste dos Estados Unidos; pode, entretanto, vir a produzir alimentos, não só para a população atual da Amazônia, como para um número de pessoas muitas vezes maior.

É preciso salientar ainda que a qualidade do solo é apenas um dos muitos fatores que determinam sua produtividade. Como escreveu um geógrafo, "A fertilidade não é uma qualidade inerente apenas ao solo; pode ser também avaliada em termos de utilizações específicas do solo". (20) As Grandes Planícies dos Estados Unidos, onde estão atualmente localizadas nossas grandes plantações de trigo, de produção prodigiosa, já foram inacessíveis ao índio americano que não possuía o arado europeu para amansar a gleba rija. Destituídos de conhecimentos e dos equipamentos técnicos

---

(19) Gourou, *Les Pays tropicaux*, p. 6.

(20) Preston James, *Latin America* (New York, 1942), p. 543.

adequados, os simples aborígenes da Tasmânia supriam uma existência apenas miserável com o produto de uma terra potencialmente rica. (21) A terra só é útil ao homem na medida em que ele possui o equipamento cultural, em um determinado lugar ou ocasião e na medida em que dêle sabe se utilizar. Com os conhecimentos que possui atualmente sôbre a fertilização química de solos pobres, a adaptação das culturas a determinados solos e outras técnicas da agronomia moderna, o homem não deveria ter dificuldade em melhorar a produtividade dos solos na Amazônia. Mesmo as inovações técnicas mais elementares seriam infinitamente superiores ao sistema agrícola primitivo empregado atualmente em todo o Vale.

Não sendo o Vale Amazônico um ambiente particularmente propício ao homem, ainda assim tem-se que concluir que o ambiente físico não é o obstáculo mais sério ao seu futuro desenvolvimento e à melhoria dos padrões de vida de seus habitantes. Todos os povos têm a mesma potencialidade para melhorar sua condição social; o ambiente físico em que vivem é apenas um dos muitos fatores que determinam o completo ajustamento do homem à sua ambiência. Como declarou recentemente um escritor: "A terra, o clima, as riquezas minerais, não são fatores determinantes do progresso humano. São meros determinantes dos limites teóricos que o habitante nativo não pode ultrapassar. A ciência e a técnica estão ampliando êsses limites, mas elas são finitas. Até que ponto uma determinada nação

---

(21) C. Daryll Forde, *Habitat, Economy and Society*, 6ª ed. (Londres, 1948), p. 100, salienta que "o clima estimulante da tempestuosa zona ocidental (da Tasmânia), a que tão freqüentemente se atribui o vigor dos povos da Europa ocidental, não estimulou qualquer nova conquista de sua cultura (da Tasmânia)."

conseguirá aproximar-se dos limites finitos da civilização dependerá dos fatores humanos”. (22) Este “limite finito” está ainda no horizonte distante para a Bacia Amazônica, onde a ciência e a técnica modernas são praticamente desconhecidas. Os “fatores humanos”, dos quais tanto depende, são parte integrante da cultura e do sistema social de um povo. São as tradições culturais desse povo que lhe proporcionam os instrumentos, o conhecimento e a técnica para enfrentar o ambiente. É a cultura que determina os fins para os quais os homens de uma determinada área fazem uso de sua técnica e é o sistema social que determina a organização de trabalho e a distribuição dos produtos desse trabalho.

As principais razões que fazem do Vale Amazônico uma área atrasada e sub-desenvolvida têm que ser buscadas na cultura e na sociedade amazônica e nas relações dessa região com os centros do poder econômico e político e com as origens da difusão cultural. Quais são os equipamentos técnicos de que dispõem os habitantes da Amazônia para explorar seu ambiente? O que é que representa uma “boa vida” para o homem da Amazônia? Em outras palavras, quais são seus incentivos, suas motivações, sua escala de valores? Qual a forma local das instituições fundamentais e universais — família, igreja e governo — pelas quais o homem de toda parte organiza sua vida? Qual tem sido a relação econômica e política da Amazônia com o resto do mundo? A resposta a essas perguntas dirá por que razão essa região é atrasada.

Este livro, portanto, é o estudo de uma cultura, do modo de vida criado pelo homem do Vale Amazônico

---

(22) Howard A. Meyerhoff, “Natural Resources in Most of the World”, in *Most of the World*, ed. Ralph Linton (New York, 1949), p. 92.

do Brasil. Já que as culturas, historicamente, são desenvolvidas e já que se formam de elementos de origem largamente difundida pelo empréstimo de outras culturas, temos que procurar, no passado e além do Vale, as origens e os acontecimentos que influenciaram a cultura contemporânea da Amazônia. O conhecimento do modo de vida do homem da Amazônia fornecerá os indícios do que deverá ser modificado para que possam ser melhorados os padrões de vida. Esse conhecimento nos permitirá prever algumas das reações que não poderão deixar de provocar a introdução de novos elementos na cultura amazônica. O ideal que consiste em “fazer com que os benefícios oriundos de nossas conquistas científicas e de nosso progresso industrial concorram para o progresso e o crescimento das áreas sub-desenvolvidas” requer uma reforma cultural. Não é um processo simplista de enviar técnicos especializados para essas áreas, de realizar inquéritos e estudos para apurar os recursos econômicos básicos das mesmas, ou mesmo de enviar trabalhadores, engenheiros, administradores e outros especialistas para estudar nos Estados Unidos e lá adquirirem a experiência acumulada por aquele país — embora todos esses esforços sejam proveitosos. O que a tarefa requer é a modificação de uma cultura — de um modo de vida — e o reajustamento das relações de um povo com o ambiente que o cerca.

Qualquer idéia nova só será aceita se, na cultura preexistente, houver uma base que torne útil o elemento. Um programa destinado a introduzir práticas agrícolas modernas não se pode limitar a proporcionar métodos mais eficientes, como há muito compreendeu o Ministério da Agricultura dos Estados Unidos; esses métodos precisam agradar ao povo. Certas culturas, frequentemente, apresentam barreiras a métodos ainda

mais eficientes. O simples fato de que o solo de uma determinada região seria mais produtivo se nêles se plantassem batatas ou feijão soja não basta para persuadir um povo, cujo prato de resistência é o arroz. Para se conseguir introduzir o cultivo da batata em uma situação destas, tem-se primeiro que modificar hábitos e preferências alimentares — ou então criar um mercado para o produto. Se a agricultura é intimamente ligada à religião, como no caso dos índios da Guatemala, os novos métodos de cultivo e as novas culturas irão interferir com a religião; a menos que êsses métodos e culturas estejam integrados no sistema religioso, sua introdução entrará em conflito com o mesmo. O homem não é um ser racional no sentido de que seu comportamento é sempre motivado pelo seu próprio e absoluto interesse — seu conceito do que constitui “interesse” é determinado pelos valores de sua cultura particular.

A cultura, além disso, não é transmitida de maneira mecânica, como um carregamento de mercadorias que se transfere de um grupo para outro. Uma vez aceitas por um povo, as inovações tornam-se parte de sua cultura e por ela são modificadas. Os novos elementos adquirem nova forma e significação, diferentes das que possuíam na cultura de origem. A introdução de novos elementos, por sua vez, provoca reajustamentos na cultura emprestada. Basta observar algumas das numerosas inovações introduzidas na cultura americana na última geração. O cinema foi moldado de várias maneiras pela cultura americana; o cinema, por sua vez, modificou a vida social americana e, de certa forma, sua vida de família. Está agora sofrendo efeitos secundários semelhantes com o advento da televisão. O desenvolvimento da indústria nas áreas não-industriais exigirá novas formas de colonização, a reclassificação



das classes econômico-sociais, modificações na estrutura da família e até mesmo nos hábitos mecânicos do povo que terá de aprender a manipular máquinas. Os projetos de recuperação ou divisão da terra exigirão novos moldes de posse e utilização da terra, novos métodos de cultivo e muitas outras modificações, diretas ou indiretas, na sociedade e na cultura do povo em questão. Conquanto a cultura não seja uma máquina ou um organismo — as duas analogias foram usadas por teóricos — é um sistema interligado. E a introdução de novos elementos requer o reajustamento do sistema. Qualquer programa destinado a introduzir a técnica moderna e a indústria no meio de um povo “atrasado” terá que considerar as extensas modificações sociais e culturais que elas implicam.



## 2. UMA CÔMUNIDA- DE AMAZÔNICA.

Uma comunidade isolada nunca é típica de uma região ou uma nação. Cada qual tem suas próprias tradições, sua história particular, suas variações especiais do modo de vida regional ou nacional. A cultura de uma região ou de uma nação moderna possui uma

organização muito maior do que a simples soma das comunidades que a integram. Existem instituições e poderes sociais de âmbito regional, nacional e até mesmo internacional, que determinam a tendência de vida de cada pequena comunidade. A igreja, as instituições políticas, o sistema de educação convencional, o sistema comercial e muitos outros aspectos de uma cultura, são muito mais difundidos e mais complexos em sua organização do que parecem quando observados em uma comunidade. Nem poderia qualquer simples comunidade possuir tôda a amplitude de uma cultura regional; não possuiria tôdas as classes sociais, tôdas as ocupações ou todos os partidos políticos que se encontram em uma região inteira. O estudo de uma pequena aldeia agrícola dos Estados Unidos, por exemplo, não nos revelaria, provàvelmente, tôda a complexidade da organização operária americana, do intrincado sistema comercial e financeiro ou da ostentação de riqueza que se observa em suas grandes cidades. Entretanto, os estudos do sistema bancário de uma região, da organização formal e da doutrina de sua religião, de suas importações e exportações, ou da dinâmica de sua população, nos têrmos impessoais e objetivos dos economistas e sociólogos, são absolutamente inexpressivos. Nada revelam das circunstâncias da vida, ou do funcionamento dos amplos padrões e instituições tais como são vividos pelo povo.

Por tôda parte as pessoas vivem em comunidades — em bandos, em aldeias, em núcleos agrícolas, nas pequenas e nas grandes cidades. Nas comunidades<sup>x</sup> existem relações humanas de indivíduo para indivíduo, e nelas, todos os dias, as pessoas estão sujeitas aos preceitos de sua cultura. É nas suas comunidades que os habitantes de uma região ganham a vida, educam os filhos, levam uma vida familiar, agrupam-se em asso-

ciações, adoram seus deuses, têm suas superstições e seus tabus e são movidos pelos valores e incentivos de suas determinadas culturas. Na comunidade a economia, a religião, a política e outros aspectos de uma cultura parecem interligados e formam parte de um sistema geral de cultura, tal como o são na realidade. Tôdas as comunidades de uma área compartilham a herança cultural da região e cada uma delas é uma manifestação local das possíveis interpretações de padrões e instituições regionais.

Qualquer comunidade da Amazônia brasileira conviria aos nossos propósitos, como laboratório de estudos de uma cultura regional e da forma pela qual ela é preservada por um grupo de habitantes da Amazônia. Este estudo focalizará uma pequena comunidade amazônica a que chamaremos Itá, nome fictício de uma aldeia real, no Baixo Amazonas, na qual o autor e seus colaboradores viveram e estudaram. Não é uma cidade média da Amazônia. Monte Alegre, Óbidos, Faro, Abaetetuba e muitas outras são maiores, mais prósperas e mais adiantadas. Existem diferenças de padrões culturais característicos do Alto Amazonas, do Salgado e das Ilhas, que não se manifestam na cultura de Itá. Itá, entretanto, convém admiravelmente a um "estudo de caso". Possui uma longa história que reflete a maioria das tendências da história regional. O modo de vida atual de Itá e dos núcleos agrícolas que a cercam pode parecer antiquado e atrasado para os moradores de Belém, Manaus ou mesmo de Santarém, mas é semelhante, em suas linhas gerais, ao da maior parte da população rural da Bacia Amazônica e dos habitantes dos bairros operários das cidades, que estão repletos de emigrantes recém-chegados. Por ser Itá uma comunidade pobre, sem qualquer indústria ou prediado

natural e sem qualquer característica distinta, o estudo dessa aldeia focaliza exatamente o elemento comum a todos os problemas básicos da região.

## II

Itá está situada em uma sub-região conhecida como o Baixo Amazonas, abaixo da confluência dos rios Negro e Solimões. Estando, além disso, perto das Ilhas do delta, duas sub-regiões ecológicas afetam a vida da comunidade. É um povoado de cerca de quinhentos habitantes, mas, apesar disto, é a sede da municipalidade que tem jurisdição sobre uma área de 6.094 quilômetros quadrados — quase a superfície do estado de Rhode Island, nos Estados Unidos. A cidade está situada numa pequena elevação formada por um afloramento de laterita, a três ou quatro metros apenas sobre o nível do rio, mas de onde se descortina uma paisagem que se estende por milhas e milhas, para cima e para baixo do canal meridional do Amazonas. Vista do rio, a cidade é uma pausa repousante na monótona sucessão de matas que cobrem as margens do Amazonas. Destaca-se, nítida e colorida, do fundo verde-escuro da vegetação. A igreja, branca e luminosa, com o seu telhado côr de barro, é o primeiro edifício que se distingue. Depois vêm a Prefeitura, com seu prédio de dois andares recentemente terminado, e uma fila de casas baixas, pintadas de côres claras, de frente para o rio. Há um trapiche municipal, vermelho-escuro, construído sobre estacas no canal do rio e ligado à terra por uma longa prancha. Um pouco além, descendo o rio, vê-se um trapiche menor, de propriedade de um comerciante local, ao qual está amarrado um barco a vela côr de ferrugem. Os navios

fluviais que atracam em Itá utilizam sempre o trapiche municipal que possui um pequeno armazem coberto. Assim vista do rio, a cidade parece um quadro emoldurado pela folhagem verde-escura das mangueiras enormes e das palmeiras majestosas que lhe guarnecem as beiras. Parece um recanto sedutor.

Mas, quando se deixa o barco e se atravessa a prancha, esfuma-se o cenário romântico e surge a realidade. A rua que fica defronte do rio não tem calçamento, como tôdas as ruas de Itá. Se fôr na época das chuvas a rua será um mar de lama. Uma calçada enfeitada a frente de algumas casas da rua fronteira ao rio, mas as outras erguem-se diretamente da via pública. Grande parte dos prédios está em péssimo estado de conservação e um ou dois estão a ponto de cair aos pedaços. Nas ruas mais afastadas do rio as casas são menos coloridas e mais desmanteladas e encontram-se numerosas cabanas cobertas de folhas de palmeira onde mora a população mais pobre. Itá apresenta ao rio o seu melhor perfil, mas, vista de perto, até a sua orla fluvial está estragada pelo uso.

Um mapa exposto na Prefeitura mostra que Itá tem um plano de urbanização de traçado em xadrez. Três ruas principais acompanham o rio e dêste saem as travessas que lhes são perpendiculares. No mapa vêem-se três praças públicas, e um parque à beira do rio. Tôdas as praças e ruas têm nomes. Cada rua tem o nome de um herói da história do Pará; as travessas têm nomes de santos, e duas das praças receberam nomes de homens famosos. Logo, porém, torna-se evidente que o plano de urbanização foi idéia importada. Os nomes indicados no mapa são raramente usados, quando o são. As ruas são conhecidas como "Rua Primeira", "Rua Segunda" e "Rua Terceira"

(começando do rio) e, do nome das travessas, ninguém se lembra. As ruas são bastante retas e as praças bem demarcadas, mas as travessas serpenteiam por entre as casas, de maneira estonteante, e são, algumas delas, pouco mais largas do que picadas.

A Prefeitura, que está situada no centro da praça principal, pode ser considerada o coração da cidade. Ocupando todo um lado da praça, ergue-se o posto de saúde pública, com seu pátio ajardinado e uma horta. A outra praça é vazia, tendo apenas uma pequena estátua erguida em homenagem a um herói do estado. Os outros dois edificios públicos importantes, a escola e a igreja, estão situados além da comprida Rua Primeira, um pouco afastados da cidade. A escola, instalada em um prédio novo, construído pelo governo federal para educação de adultos, é uma construção de adôbe, coberta de telhas. Tem uma sala de aulas e várias dependências destinadas à moradia do professor e sua família. A igreja fica distante da escola algumas centenas de metros, bem mais afastada da aldeia, contrariando o costume geral da Amazônia que faz da igreja o seu principal edificio. Entre a igreja e a escola existe um campo de futebol onde, nas tardes de domingo dos meses de "verão", jogam os dois times de Itá, de composição um tanto ou quanto precária.

As quadras formadas pelo cruzamento das ruas e travessas traçadas no plano da cidade são, na realidade, difíceis de distinguir. Existe, aqui e ali, uma quadra totalmente construída, mas são tantos os lotes vazios que a configuração do plano fica completamente destruída. Pequenos caminhos vão-se formando por entre os espaços vazios até se perderem no matagal da Rua Terceira. E, no entanto, com tanto espaço disponível, as melhores residências de Itá são cons-

truidas diretamente na rua, de parede e meia, apresentando ao transeunte uma fachada compacta. O quintal, cercado por muros, é a parte mais importante dessas compridas casas que são muito maiores do que parecem, vistas da rua. Hoje em dia, apenas duas quadras completas de Itá estão sòlidamente construídas à maneira tradicional. Em conseqüência ao rápido declínio da população, depois do surto da borracha na Amazônia, muitas casas estão em ruínas; além disso, a tendência atual de construir as casas cercadas de jardins transformou o aspecto da cidade. Na Rua Primeira há uma série de bangalôs para duas famílias que foram construídos em virtude de um projeto do govêrno municipal. Estão afastados uns dois ou três metros da rua e têm entre êles um pequeno espaço. Estas são as casas do prefeito, do chefe de polícia, do coletor federal de impostos, da agente do correio (que faz da sua sala a agência), e do agente do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Apesar dessas casas novas terem espaço suficiente para a circulação do ar, seus tetos são incrivelmente baixos e os quartos muito pequenos, sendo ainda expostas ao sol por todos os lados. E, conquanto sejam modernas, seu projeto não se adapta ao trópico amazônico; além disso, são muito menos confortáveis do que as velhas casas tradicionais, com seus tetos altos e suas varandas acolhedoras dando para o quintal sombrio.

Com exceção de uma, tôdas as demais casas comerciais de Itá estão situadas na Rua Primeira. A exceção, que fica atrás da Prefeitura, na Rua Segunda, é uma pequena loja desprovida de estoque. Dos três armazens da Rua Primeira, a Casa Gato, que se vem mantendo desde os tempos do surto da borracha, é de todos o que tem maior estoque. Além do mais sua situação é ideal, perto do caminho de pranchas que



leva ao trapiche municipal. Os outros estão situados mais abaixo na rua e foram instalados mais recentemente. Esses armazens são também residências. Uma sala grande, de frente para a rua, é a loja, que contém um balcão e a mercadoria. Atrás da loja há um grande depósito onde são guardados a borracha e os outros produtos que o negociante recebe em troca de mercadoria, além da mercadoria a granel, como sacos de sal, etc. Os fregueses perambulam pelo armazem e a cachaça é servida no balcão. Os cômodos em que vivem o negociante e sua família ocupam um lado da casa e êle, muitas vezes durante o dia, foge para os fundos para bater um papo com a família. Os fregueses importantes são convidados para a sala de visitas ou, se são íntimos, para a sala de jantar, onde tomam o inevitável cafèzinho.

Todos os prédios da Rua Primeira são construídos de taipa ou madeira, todos têm chão de tábuas ou cimento e telhados de barro e todos são pintados de branco ou de cores claras. Este tipo de residência é classificado, em Itá, como casa, a fim de se distinguí-lo das construções mais frágeis, cobertas de folhas de palmeira, chamadas barracas. Com exceção de duas, tôdas as residências da Rua Terceira são barracas. São construções de dois ou três cômodos, com paredes e teto de folhas de palmeira trançadas e apoiadas em estacas fincadas no solo úmido. O soalho, geralmente feito de tabuinhas cortadas do tronco da paxiuba, é irregular, mas algumas dessas barracas têm chão de pranchas de madeira. As residências da Rua Segunda são uma mistura desses dois tipos. Existem algumas construções que o povo chama de "casas" apesar de estarem em péssimas condições, e existem "casas" de taipa, pintadas de branco, com telhado de folhas de palmeira. Algumas dessas residências da Rua Segunda

são francamente barracas. Uma das “casas” da Rua Segunda é também uma padaria onde o padeiro e sua mulher fazem pão de trigo, quando êste é encontrado. A casa de fôrça da usina elétrica, onde é guardada a maquinaria do antigo gerador termo-elétrico, também fica na Rua Segunda que se gaba ainda de abrigar dois barbeiros, um dos quais instalou a sua barbearia num dos quartos da sua casa. Em 1948, um sapateiro recém-chegado, que não pretendia ficar por muito tempo na cidade, instalou uma barraca na Rua Segunda. Em Itá, portanto, as residências melhores e mais permanentes ficam à beira do rio, enquanto as barracas pobres estão situadas longe dêle, escondidas da vista. Na Rua Segunda fica tôda a confusão do meio têrmo. O equivalente do bairro pobre em Itá é “do outro lado do rio”.

A Rua Primeira e a Rua Segunda também são relativamente limpas, porque o govêrno municipal paga trabalhadores diaristas para arrancarem o mato durante a estação sêca. Essa limpeza das ruas é especialmente caprichada nas vésperas de um feriado ou da visita de algum político de Belém. A Rua Terceira, porém, é coberta de vegetação, alta demais para se chamar de mato. Só aqui e ali um morador caprichoso teve o cuidado de limpar a área defronte à sua casa. Uma grande parte da Rua Terceira e das travessas que nela desembocam parecem serpentes ondulantes. Mas, como os que nela moram queixam-se do desleixo injusto de sua rua, o prefeito, de vez em quando, manda limpá-la.

Os prédios mais imponentes de Itá, como já vimos, são a igreja, a prefeitura e o posto de saúde. A igreja, uma construção alta e simples, foi recentemente reformada por um padre missionário alemão que, aju-

dado por trabalhadores locais, substituiu todo o telhado e pintou as paredes de branco, por dentro e por fora. Eis porque ela é bastante austera, sem a decoração interna rebuscada da maioria das igrejas das pequenas cidades do Brasil. O posto de saúde é um edifício baixo, cujo projeto foi feito por um arquiteto suíço-americano e construído por engenheiros dos Estados Unidos que trabalharam junto ao serviço de saúde pública do Amazonas durante a guerra. Tem uma varanda comprida, grandes janelas com tela e outras, compridas e estreitas, perto do teto, para ventilação, bem como outras características adequadas ao clima. Destaca-se, em Itá, como um prédio moderno que não é uma simples cópia dos edifícios da Zona Temperada e que, pelo menos, procura adaptar-se ao ambiente. O edifício de dois andares da prefeitura, entretanto, é o mais famoso em todo o Baixo Amazonas. Faria honra a qualquer cidade americana ou européia muito maior do que Itá. Uma parte do andar superior abriga todos os departamentos públicos, deixando vazio o primeiro andar. Erguendo-se bem no centro de uma das praças públicas, fica exposto ao sol de todos os lados e é muito pouco ventilado. Os escritórios do segundo andar fervem durante o dia. A prefeitura, como veremos, figura na história de Itá como um “elefante branco”; as despesas com sua construção drenaram várias vezes os cofres públicos.

### III

O município, que tem sede em Itá, estende-se ao sul do Amazonas, rio abaixo, e inclui várias ilhas da região do delta. A área é tão grande que a maioria das oito mil pessoas que vivem dentro do município muito raramente ou nunca visita a cidade. Os agentes

da coletoria federal que, em geral, são também comerciantes rurais ou negociantes, estão instalados em vários pontos da área. De tempos a tempos, o prefeito, o coletor estadual, o coletor federal e até o chefe de polícia, realizam viagens de inspeção que duram de duas a três semanas. Ao longo das vias navegáveis do município foram instalados barracões comerciais, de intervalos em intervalos. A maioria desses barracões renova seu estoque e despacha os produtos que adquire pelos navios fluviais de propriedade de firmas comerciais de Belém. Cada barracão é freguês regular de uma determinada firma, cujos barcos fazem essa viagem, mais ou menos, uma vez por mês. Como a maioria das exportações e importações dos barracões não atravessa a aldeia, Itá não é o centro comercial da unidade política que controla. Não é também o centro social do município. Os habitantes das localidades distantes da municipalidade vão às vezes a Itá, na ocasião da festa anual de São Benedito, mas este é um acontecimento que atrai gente de todo o Baixo Amazonas, e os moradores distantes ali comparecem como visitas, tal e qual as pessoas de fora. O município de Itá não é uma unidade social, ou mesmo geográfica, facilmente controlada pela sua sede. Em algumas municipalidades do Amazonas, como Altamira, no Rio Xingu, a sede está situada, estrategicamente, em locais em que o controle político pode ser exercido sobre todo o seu território e todos os seus habitantes, mas em Itá até a unidade política é fraca.

Uma área mais restrita, que circunda a cidade e abrange cerca de um quinto de todo o território do município, considera a cidade o centro de sua vida econômica e social. A maior parte dessa área, que chamaremos de "comunidade de Itá", fica, como a cidade, na margem meridional do Amazonas, mas também

inclui algumas pequenas ilhas do canal que fica de frente da cidade. (2). A área dessa comunidade encerra cêrca de duas mil pessoas, das quais apenas quinhentas, aproximadamente, moram na cidade. Em frente à cidade de Itá, o canal do Amazonas tem mais de cinco quilômetros de largura, sendo a sua travessia, em canoa ou barcos pequenos, bastante perigosa. Em vista disso, embora várias pessoas da margem meridional trabalhem regularmente na extração da borracha na Ilha Grande, como é conhecida a margem setentrional, as relações sociais com seus moradores são, geralmente, pouco freqüentes. O solo ao sul do rio é em grande parte constituído por terra firme. A área incluída na comunidade de Itá estende-se rio acima até o Rio Jocojô e, rio abaixo, até o Rio Pucuru, ambos pequenos afluentes, ou igarapés, do Amazonas. Entre êsses dois afluentes existem dez outros, e a população rural da comunidade mora em casas isoladas, espalhadas ao longo das margens dêsses riachos. Na realidade, a forma de colonização em tôda a Amazônia é de pequenas casas disseminadas, próximas às vias fluviais, principais meios de transporte. Há dois caminhos terrestres, entretanto, que partem da cidade em direção este e oeste, estabelecendo comunicação por terra com as zonas rurais, durante o verão. Mesmo durante a estação sêca, entretanto, cargas e carregamentos pesados podem ser transportados por canoa.

Os que vivem às margens dos afluentes mais próximos da cidade, como o Itapereira e Jacupí, vão à cidade quase diàriamente para comprar alimentos,

---

(2) Daqui por diante o nome de Itá será empregado para designar a comunidade — a cidade e a zona rural que a circunda — e não a unidade política, mais extensa, dêsse nome.

vadiar pelas lojas ou mesmo a fim de trabalhar para o govêrno municipal. Aquêles que vivem junto aos tributários mais distantes, como o Bacá e o Jocojó, só visitam a cidade de dez em dez dias, para a *quinzena* (3), de comércio; uma vez ou outra, entretanto, também vão aos domingos, para assistir à missa ou em outro dia qualquer, para visitar amigos e parentes. Durante os meses de verão celebram-se inúmeras festas de santos nas zonas rurais e para assistir a elas os habitantes dos numerosos pequenos tributários viajam para cima e para baixo. Dentro da área da comunidade tôdas as famílias enterram os seus mortos no cemitério da cidade; os que vivem fora têm os seus próprios cemitérios. Existe na comunidade um forte sentimento de "bairrismo"; na ocasião das comemorações públicas do Dia da Independência e das festas de São Benedito e Santo Antonio a população a elas se refere como "nossas festas". As pessoas que vivem fora da comunidade são forasteiros; sua charanga, que sempre toca nos bailes da localidade, uma vez se recusou a tocar em uma festa de santo que se comemorava à beira de um riacho vizinho, fora, porém, da área da comunidade. Desculpou-se o chefe da banda dizendo que a gente era *brava* e que suas festas não passavam de farras. Não se sentia à vontade junto dêsses estranhos. Os moradores da beira de um tributário que desemboca no canal do Amazonas, do outro lado da cidade, e que está, portanto, fora dos limites da comunidade, disseram-nos uma vez: "Vamos às vêzes assistir aos seus festejos" ou "Há mais de dois anos não vamos a Itá".

Os que habitam as margens dos pequenos riachos constituem um "bairro", ou sub-unidade, por assim

---

(3) No Baixo Amazonas o dia do comércio era tradicionalmente marcado de quinze em quinze dias.

dizer, de uma unidade maior que é a comunidade. Às margens de um dêsse tributários há umas quinze ou vinte casas situadas em intervalos de duzentos, trezentos e até quinhentos metros umas das outras. Encontram-se às vêzes grupos de casas onde moram diversos membros de uma mesma família. Em um dêsse lugares, três casas, separadas uns cem metros apenas umas das outras, abrigavam as famílias de um homem e de seus dois filhos casados; em outro, seis casas espalhadas por mais de três quilômetros ao longo de um afluente, acolhiam os seus primos. Um patriarca e seus geuros, e uma viúva com suas três filhas e seus maridos formavam dois outros grupos. Conquanto os laços de família freqüentemente constituam fator importante para determinar a moradia das pessoas de um bairro e para assegurar a assistência recíproca entre os habitantes, tais bairros não são grupos de família, como não são grupos sociais de clã. A residência em comum, a amizade e o “parentesco espiritual” entre pádrinho e afilhado constituem vínculos tão fortes quanto os de parentesco real entre êsse vizinhos.

--> A devoção por um santo particular é outra forma de vínculo que une os moradores de um determinado bairro. Em cada afluente há uma irmandade religiosa dedicada a um santo — a Nossa Senhora de Nazaré, a São Pedro ou São João. Todos os anos o dia do santo é comemorado na localidade e a organização da festa é uma tarefa importante da irmandade. Dentro dêsse bairros os homens trocam de trabalho uns com os outros e organizam grupos de trabalho cooperativo para a agricultura. Fora do círculo da família, o bairro é o cenário da vida diária na zona rural de Itá. De fato, os laços de vizinhança são mais importantes para os seus habitantes da zona rural do que os de

comunidade; no entanto, os bairros são subdivisões da comunidade. Os acontecimentos dos bairros rurais chegam depressa às ruas da cidade.

Dois bairros da comunidade de Itá fogem ao tipo disperso acima descrito. Os moradores das margens do Jocojó e Maria Ribeiro formam pequenas vilas. A vila de Jocojó tem dezenove casas construídas em uma rua razoavelmente reta. É uma vila pequenina, com uma capelinha de madeira e uma ramada — edificação descoberta onde se dança nos dias de festa. Uma barraca extremamente grande, sem paredes, serve de escola; em 1948 ela funcionou praticamente com a mesma regularidade e eficiência que a de Itá. Os pais da vila de Jocojó desejavam ardentemente que seus filhos aproveitassem a escola, pois o seu bairro era o único da zona rural que se gabava de possuir uma. A vila ribeirinha de Maria Ribeiro consistia em um grupo de casas, mas sem capela para os seus santos e sem escola; entretanto essas duas vilas caracterizavam-se pela unidade de sua organização e pelo espírito progressista de seus habitantes. Enquanto as populações rurais do Amazonas viverem espalhadas e distantes umas das outras, será difícil proporcionar-lhes locais acessíveis para educação e assistência médica satisfatória. Se as vilas fossem concentradas, como êsses dois grupos atípicos de Itá, seria possível ao governo proporcionar-lhes escolas. A concentração da população permitiria que o médico de Itá lhes dispensasse tratamento em massa e que o serviço de saúde fornecesse medidas profiláticas para a proteção coletiva, o que é impossível no caso de moradias esparsas. Essas vilas, portanto, apontam uma solução possível para os problemas da zona rural do Amazonas. -



#### IV

Os habitantes da comunidade de Itá são brasileiros. Participam, dentro dos limites do conhecimento e do potencial de que dispõem, da vida regional e nacional. Os caboclos, como são chamados os habitantes das aldeias e a população rural pela gente da cidade no Amazonas, falam o português. Discutem política nacional e internacional e, desde que sejam apenas semi-alfabetizados, podem votar. Em Itá, como em outras comunidades semelhantes do Amazonas, comemora-se o 7 de setembro, festa da independência. O caboclo joga futebol, o esporte nacional do Brasil, e pode arriscar no jogo do bicho. Em 1945 festejou-se o Dia da Vitória nos postos de comércio mais afastados do município de Itá. Os lavradores e seringueiros que participaram dos festejos não compreenderam, naturalmente, toda a significação da segunda guerra mundial, mas sabiam que o seu país estava em guerra, ao lado dos aliados. As instituições jurídicas e políticas, o sistema educativo, a religião tradicional e muitos outros aspectos da sociedade de Itá são os mesmos da nação da qual Itá é apenas uma pequena parte insignificante.

A cultura brasileira contemporânea é formada pela fusão de três tradições culturais. As tradições, a linguagem e as instituições leigas e religiosas trazidas da Europa para o Novo Mundo pelos portugueses são os padrões culturais que predominam em todo o país. Itá, como a maioria das comunidades brasileiras, herdou grande parte de sua cultura de Portugal. Além disso, porém, a cultura nacional brasileira sofreu grande influência do negro africano e dos indígenas que habitavam a região antes da chegada dos portugueses.

Pelo menos três milhões de escravos foram trazidos para o país apenas durante o período colonial, sendo bem provável que ao todo fossem muito mais. Números costumes e tradições de origem africana foram incorporados à vida brasileira. O samba — a música popular brasileira — a cozinha brasileira, seu folclore, e outros aspectos da vida moderna revelam claramente a influência africana. Mas, apesar disso, os padrões culturais indígena-americanos persistem em todo o país. A técnica agrícola da queimada e as principais culturas de alimentos (mandioca, milho, feijão etc.) são de origem indígena. A maioria dos nomes da flora e da fauna e a denominação dada a inúmeras localidades, no português falado no Brasil moderno, derivam do tupi, dialeto indígena amplamente difundido. Tanto o europeu recém-chegado, como seu escravo africano, aprenderam com os índios a viver no Novo Mundo.

Essas três heranças culturais não se manifestam, entretanto, com a mesma intensidade em todo o Brasil. O Brasil é uma nação de acentuadas diferenças regionais produzidas por diversas circunstâncias de ambiente e pela precariedade dos meios de comunicação. Ao longo da costa nordeste do Brasil, onde a maioria dos escravos negros trabalhava nas plantações de açúcar, as influências africanas constituíram um fator importante na formação da atual cultura regional. No extremo sul do Brasil as tradições européias prevalecem quase que com exclusão total das tradições indígena-americanas e africanas. No Vale Amazônico, com seu ambiente típico de chuvas e florestas e seu magnífico sistema entrelaçado de vias fluviais, mais do que em qualquer outra região, persistiu a herança indígena do Brasil. Em Itá, como em outras comunidades do Amazonas, as influências indígenas são fácil-

mente visíveis na maneira de viver das pessoas, em sua alimentação, nas suas crenças populares e em sua religião. Além do mais, uma grande parte da população de Itá descende de índios. As maçãs do rosto salientes, o cabelo preto e liso, a pele bronzcada e os olhos em formato de amêndoa (devido ao epicanto tão característico do ameríndio) de muitos dos habitantes da comunidade de Itá demonstram a fôrça do traço genético do índio americano.

O vigor da tradição indígena na sociedade e na cultura da Amazônia rural não decorre, entretanto, da fôrça numérica da população indígena que existiu na região desde antes de 1500. Na realidade, a população aborígine do Vale Amazônico parece ter sido relativamente esparsa, nunca excedendo a metade de um milhão de pessoas disseminadas por tóda a sua imensa área. Em comparação com as complexas civilizações nativas das regiões montanhosas do México e do Peru, sua cultura era simples. As tribos que viviam nas florestas tropicais eram de agricultores da técnica manual que plantavam uma série de culturas americanas nativas, como mandioca, milho, feijão, amendoim, cará, pimenta, abóbora e algodão. Dependiam também da pesca, da caça e da apanha de frutas e nozes selvagens para enriquecerem sua dieta. Seus métodos de subsistência, embora apropriados ao ambiente amazônico, limitavam o tamanho das suas comunidades, que raramente excediam a trezentas ou quatrocentas pessoas. Cada cinco ou seis anos eram obrigados a mudar suas aldeias apesar da imensa expansão de terrenos florestais inabitados, e todos os anos roçavam novas áreas para plantação na floresta tropical. Assim, pois, eram-lhes necessárias grandes áreas de terra para sustentar um número relativamente pequeno de pessoas.

Além disso, os nativos do Vale eram divididos em inúmeras tribos que falavam uma infinidade de dialetos. Uma “tribo” consistia geralmente em uma série de aldeias que, falando o mesmo dialeto, sentiam que formavam “um povo” contra todos os estranhos. Raramente, as próprias “tribos” possuíam qualquer organização política oficial; em raríssimos casos, a autoridade de um chefe estendia-se por mais de uma aldeia. E em suas próprias aldeias não eram muito grandes os poderes desses chefes nativos. No Alto Amazonas era tão grande a segmentação da sociedade aborígine que cada aldeia, composta de apenas uma ou duas casas compridas, se considerava um povo à parte. Em toda a área eram constantes as guerras entre tribos e a desconfiança dos estranhos reduzia ao mínimo as relações entre elas.

A falta de unidade lingüística e político-social entre os grupos indígenas da Amazônia tornou o processo da conquista difícil para os europeus e desastroso para os índios. Tanto os elementos civis como os missionários religiosos portugueses logo fizeram tratados com os chefes indígenas a fim de assegurar relações pacíficas, mas cedo descobriram que esses tratados não eram reconhecidos pelos habitantes das outras aldeias. Em contraste com a conquista do México e do Peru, por um punhado de espanhóis, onde a captura ou a capitulação de uns poucos chefes levaram à subjugação de grandes populações, a conquista dos nativos da Amazônia foi necessariamente uma empreza gradativa. Cada “tribo”, praticamente cada aldeia, tinha de ser conquistada ou atraída pacificamente para a órbita da vida colonial portuguesa. O resultado dessa conquista parcelada foi a rápida desintegração das “tribos” nativas, principalmente ao longo dos principais riachos do sistema do Rio Amazonas, du-

rante cêrca de um sêculo depois da chegada dos portugêses, no comêço do sêculo dezessete. (4)

Como aconteceu no Mèxico e no Peru, os portugêses não vieram para o Novo Mundo a fim de trabalhar: vieram à procura de fortuna. Mas na Amazônia não encontraram nem as riquezas das minas de prata de Potosí, nem, como no Mèxico e no Peru, milhões de índios para lhes fornecerem mão-de-obra. Também o solo da Amazônia não era próprio para a cultura da cana de açúcar como a rica zona da costa nordeste do Brasil, onde, nos tempos coloniais, se formou uma rica sociedade de cultivadores. O melhor que os portugêses puderam fazer, no Amazonas, foi extrair os produtos nativos das florestas tropicais, como madeira de lei, cacau e canela, para vendê-los nos mercados europeus. O negócio não era muito lucrativo em comparação com o comércio que os portugêses mantinham com o Oriente. Os poucos colonizadores atraídos para a região amazônica não dispunham de recursos

(4) Hoje em dia alguns grupos de tribos indígenas vivem ainda nas localidades afastadas do Vale Amazônico, principalmente nas cabeceiras dos afluentes não navegáveis. Em número, essas tribos indígenas formam uma porcentagem insignificante da população total do Vale. Certamente não excedem 50.000 pessoas no máximo, menos de meio por cento de toda a população da Amazônia brasileira. Algumas tribos, como a dos índios Urubus, que habitam a floresta entre os rios Gurupi e Pindaré, a menos de 320 quilômetros de Belém, na embocadura do Amazonas e a dos Gaviões, no baixo Tocantins, somente agora sentem a influência da sociedade luso-brasileira. O processo de desintegração da tribo e de sua incorporação à sociedade regional amazônica, o qual teve início no princípio do século dezessete, prossegue ainda hoje. A história do Amazonas, em muitos aspectos, não é uma questão de sequência de tempo absoluta, mas uma questão de espaço. Processos que se completaram há longo tempo nas principais artérias do sistema do Rio Amazonas ocorrem agora, em suas linhas gerais, no Vale.

para comprar escravos na África e foram poucos os negros importados para essa região. Em seu lugar, o colonizador procurava os índios para serviços domésticos, para colher os produtos da floresta e para trabalhar na agricultura a fim de lhe fornecer os alimentos necessários às suas colônias. Nos tempos coloniais eram os índios que “remavam nas canoas, que caçavam e pescavam, que trabalhavam nos misteres domésticos e nos serviços públicos, que criavam gado, que serviam nas fôrças armadas, que labutavam nos estaleiros”, segundo Artur César Ferreira Reis, o grande estudioso da história colonial da Amazônia. (5) Também as observações de um escritor português do décimo sexto século aplicam-se admiravelmente ao Amazonas do décimo sétimo século. “Tão cedo aquêle que pretenda viver no Brasil”, escreveu Pedro de Magalhães, “se torne um habitante do país, por mais pobre que seja, desde que possua um par ou meia dúzia de escravos, que lhe custarão algo nas redondezas de dez cruzados, terá os meios necessários à sua subsistência e ao cultivo de alimentos; assim, pouco a pouco, os homens enriquecem e vivem honradamente e com mais confôrto do que no Reino (Portugal), uma vez que êsses mesmos escravos indígenas, caçando para sua própria subsistência, poupam a êsses homens as despesas com o sustento de seus escravos e o seu próprio”. (6) Numerosas incursões de caça aos escravos, denominadas resgates, foram organizadas na Amazônia. Penetravam profundamente no interior e voltavam com escravos indígenas capturados, deixando atrás homens, mulheres e crianças massacrados no processo da luta. Tribos inteiras eram

---

(5) *Síntese da História do Pará* (Belém, 1942), p. 48.

(6) *The Histories of Brazil*, trad. John B. Stetson, Jr. (New York, Cortes Society, 1922) (1ª ed., 1576), p. 41.

ràpidamente exterminadas e milhares de índios eram trazidos para a órbita da vida colonial luso-brasileira. (7)

A sêde de escravos dos colonizadores logo chocou-se, entretanto, com os interêsses dos missionários religiosos que chegaram ao Amazonas com as primeiras expedições militares. Os missionários, principalmente os jesuitas, logo estabeleceram aldeamentos em pontos estratégicos, ao longo do rio Amazonas e de seus principais afluentes, para os quais atraíram índios de várias tribos. Sob o regime estritamente paternal dos jesuitas, os índios da missão aprendiam catecismo e os rituais da Igreja Católica, novas artes manuais e os costumes do Velho Mundo. Num prazo relativamente curto, milhares de índios dessas tribos transformavam-se em "índios jesuitas" que viviam segundo os preceitos instituídos pelos padres jesuítas, abandonando seus padrões culturais aborígines. O dogma cristão e o cerimonial católico cedo substituíam sua religião nativa, embora algumas crenças e práticas nativas sobrevivessem junto com a nova religião. Até seus casamentos eram fiscalizados pelos padres a fim de que não contrariassem os preceitos católicos sôbre o incesto e a propriedade. Durante algum tempo as missões protegeram os grupos indígenas contra as incursões de caça aos escravos. A Coroa de Portugal baixou numerosos decretos proibindo a escravização dos índios e dando aos missionários plenos poderes sôbre a população indígena.

---

(7) Um capitão português, o infame Bento Maciel Parente, foi acusado de ter assassinado 500.000 índios durante suas várias expedições. Isto, com certeza, é um exagero, mas não há dúvida em que tanto êle como seus homens massacraram muitos índios e fizeram muitos escravos. Vide Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil* (Lisboa, 1938), IV, 137.

Mas o campo de batalha ficava muito longe da Europa e as expedições de caça aos escravos também atacavam as missões jesuítas, levando escravos os cristãos recém-convertidos. Os colonizadores encontraram nas leis várias falhas que lhes permitiam escravizar os índios. Persuadiram a Coroa a lhes permitir tornar escravos os “prisioneiros de guerras justas” e aquêles que “salvavam da corda” (isto é, aquêles que eram arrancados das mãos das tribos canibais). Entretanto, logo que êsses direitos lhes foram concedidos aumentaram rapidamente as guerras justas e o “canibalismo”. Defrontando-se com a necessidade de produzir alimentos para os soldados e os colonizadores europeus que não tinham inclinação para os trabalhos manuais, os funcionários coloniais portugueses toleravam ou fechavam os olhos para as transgressões da lei e recorriam constantemente ao trabalho forçado, enviando os soldados à procura de índios do sexo masculino para o trabalho nas colônias portuguesas. O Padre Antonio Vieira, cujas cartas e sermões fazem parte da literatura clássica brasileira, queixou-se amargamente em suas cartas à Coroa de que os missionários, em suas visitas às aldeias indígenas, freqüentemente nelas só encontravam algumas mulheres, crianças e velhos semifamintos. Os homens haviam sido arrastados para o trabalho forçado durante, exatamente, os meses em que deveriam estar plantando as suas roças. Os homens ausentavam-se freqüentemente, escreveu êle, “durante oito ou dez meses do ano — sem a Missa, sem comemorarem um único dia santo, sem (fazerem) a Páscoa, sem (receberem) os Sacramentos e sem poderem plantar suas hortas”. (8) Os jesuítas tudo faziam para proteger os índios, mas, como observa Roy Nash, “os sen-

---

(8) Leite, *op. cit.*, IV, 52.



timentos pecuniários dos colonizadores haviam sido profundamente atingidos”. Era uma guerra “entre os caçadores de escravos brasileiros, que queriam o corpo dos índios, e os jesuítas (e outros missionários), que queriam a sua alma — luta em que o índio americano estava destinado a perder ambas as coisas”. (9)

Decidiu-se a batalha, entretanto, nos meados do décimo oitavo século, quando o Marquês de Pombal, que governou em Portugal com poderes quase absolutos durante mais de vinte e cinco anos, despojou os missionários de qualquer poder temporal sôbre os índios e ordenou a expulsão dos jesuítas do Brasil. Pombal promulgou uma série de leis destinadas à incorporação dos índios — tanto aquêles que ainda viviam em tribos como os das missões — na vida colonial. Ordenou que os postos das missões fossem transformados em aldeias e vilas. Muitas cidades importantes do Amazonas, como Obidos, Faro e Macapá, tornaram-se, nessa época, colonizações civis. Pombal publicou decretos determinando que a língua portuguesa fôsse ensinada em lugar da *língua geral*, uma modificação do tupi, língua nativa dos índios, que os missionários empregavam no ensino de seus índios convertidos. Existia uma política intencional que incentivava a miscigenação entre os europeus e os nativos. Ofereciam-se aos colonizadores portugueses do sexo masculino estímulos especiais na forma de concessões de terras, implementos de graça, isenção de impostos e até cargos políticos, caso se casassem com mulheres nativas.

As reformas de Pombal visavam à assimilação do índio à sociedade colonial e, pelo menos teoricamente, à concessão dos mesmos direitos dos colonizadores aos índios assimilados. Mas a concessão de liberdade ao

---

(9) *The Conquest of Brazil* (New York, 1926), p. 106.

índio era impossível sem a modificação do sistema econômico e social da Amazônia. Alguém precisava trabalhar, e o colonizador europeu considerava o trabalho manual indigno, feito para escravos. Assim, de uma maneira ou de outra, as indústrias extrativas e a agricultura, que forneciam alimentos à colônia, dependiam da servidão indígena. Foi necessário manter o trabalho forçado durante o regime de Pombal. Baixou-se um decreto, determinando que todos os indígenas capazes, do sexo masculino, entre as idades de treze e sessenta anos, se apresentassem ao diretor oficial da colônia em que viviam, a fim de serem registrados; metade dos homens de cada colônia foi sujeita, durante uma parte do ano, ao trabalho forçado para os europeus e crioulos. A outra metade tinha permissão de permanecer em casa a fim de plantar suas hortas. Esse sistema de controle logo degenerou em uma espécie de trabalho de peões e de dever de servidão. E persistiu na Amazônia a escravidão franca até fins do século dezenove, apesar das leis que dispunham em contrário. (10)

Ao passo que a proteção dispensada pelas missões haviam de certo modo restringido a assimilação do índio à vida colonial, as reformas de Pombal e a constante procura do trabalho indígena na Amazônia tiveram como resultado a aceleração desse processo. Por volta de 1821, (\*) quando o Brasil conquistou sua independência de Portugal, a população do Vale Amazônico era principalmente constituída por mestiços e o modo de vida da maioria de seus habitantes era essencialmente português, apesar de fortemente influenciado pelo

---

(10) *Ibid.*, p. 120.

(\*) Esta data foi conservada no texto por figurar na edição do original em inglês. Deve, entretanto, ser um erro tipográfico, pois a data da independência do Brasil é 1822. (N.T.)

ambiente peculiar da Amazônia e pelas culturas aborígenes que lá se encontravam. Formara-se uma cultura regional, fundamentalmente européia em suas principais instituições, mas profundamente influenciada pelo ambiente típico da Amazônia e pelas culturas nativas da região.

As narrações feitas pelos que lá viajaram no século dezenove dão uma idéia do grau a que tinha chegado êsse processo de assimilação e aculturação dos nativos da Amazônia. Calcula-se que em 1852 cinquenta por cento dos habitantes do Vale eram índios e 26 por cento mamelucos, ou cruzamentos de índios e europeus; o resto era constituído por europeus e negros. É evidente, entretanto, que êsses "índios" e mamelucos não eram índios no sentido social e cultural. Seu modo de vida era mais ibérico do que aborígine. Conquanto os visitantes do século dezenove se refiram aos "costumes dos índios" e à "vida dos nativos", estão descrevendo, na realidade, os costumes portugueses. A senhora Agassiz, esposa do famoso naturalista suíço, Louis Agassiz, que chefiou uma expedição ao Amazonas, refere-se a "uma horrenda índia velha que executava um ritmo estranho de "se benzer" e atirar beijos dentro de uma mala que continha uma "imagem de Nossa Senhora de Nazaré". (11) H. W. Bates, o naturalista inglês, cuja narrativa sôbre a Amazônia já se tornou clássica, descreve as festas de Santa Teresa, a santa padroeira de Egá, pequena aldeia em que residiu durante meses. Conta-nos a encenação de um drama folclórico, nas vésperas do dia de São João, em que Caypor, (\*) uma espécie de divindade silvestre, apa-

---

(11) *A Journey in Brazil* (New York, 1896), p. 181. Grifo do autor.

(\*) Caipora. (N. T.).

receu ao lado de imagens cristãs — um costume certamente introduzido pelos missionários para substituir as cerimônias aborígenes. (12) A breve mas excelente descrição que Herbert Smith faz dos “índios amazônicos semi-civilizados” das vizinhanças de Monte Alegre, no Baixo Amazonas, também mostra a força dos costumes ibéricos. (13) Descreve êle casas de adôbe em lugar da comprida casa de folhas de palmeira trançada dos tempos aborígenes. A música, a dança e os festejos do dia de um santo a que se refere são os mesmos que ainda hoje se observam em Itá. Os amazonenses davam a “benção” em bom estilo europeu, oferecendo a mão e dizendo, “Deus te abençoe, meu filho”. Biologicamente eram “índios”, mas na cultura tinham mais em comum com o mundo luso-brasileiro do que com os índios autóctones que ainda vivem nas florestas isoladas da Amazônia. Desde o século dezenove o caboclo da Amazônia vem cada vez mais se aproximando da vida regional e nacional. É hoje cidadão de um estado nacional e seu modo de vida nada mais é do que uma variedade regional de uma cultura nacional.

A cultura regional de Itá e outras comunidades amazônicas, como já vimos, conserva muitos padrões herdados do índio nativo. Apesar dos esforços dos missionários para transformá-los em católicos, numerosos brasileiros rurais da região amazônica conservam as crenças populares de origem aborígine. Hoje em dia ainda, nos bairros rurais e até mesmo nos distritos da classe mais baixa das cidades do Amazonas, os pajés curam pelos velhos métodos dos índios nativos.

---

(12) *The Naturalist on the River Amazon* (Londres, Everyman's Library, edição de 1930), pp. 284 e segs.

(13) *The Amazons and the Coast* (New York, 1879), pp. 371-397.

Um grande número de t<sup>er</sup>mos do tupi foi integrado na língua portuguesa falada pelo brasileiro da Amazônia. As técnicas e as artes da caça e pesca e as crenças populares que giram em t<sup>or</sup>no dessas atividades são de origem indígena. Nessas e noutras esferas da vida amazônica contemporânea, percebem-se as tradições indígenas.

Os traços indígenas que ainda sobrevivem na cultura regional amazônica são principalmente herdados das tribos indígenas de língua tupi. Êsses povos, que habitavam praticamente t<sup>o</sup>da a costa do Brasil e que, na época da chegada dos europeus, pareciam estar-se mudando para o interior, ao longo do braço principal do Amazonas, foram as primeiras tribos indígenas com as quais os portugueses tiveram um contato mais prolongado. Era sobretudo com os nativos de língua tupí que os portugueses comerciavam o pau-brasil, contra quem êles guerreavam, e a quem escravizavam durante o primeiro século do período colonial. Os tupís ensinaram os recém-chegados a plantar “novas” culturas, bem como os nomes e a utilidade da flora e da fauna do Novo Mundo. Além disso, como escreve Gilberto Freyre de maneira tão pitoresca, “Nem bem o europeu saltava em terra e já seus pés deslizavam por entre mulheres nativas”. (14) Os portugueses tinham mulheres e concubinas nativas que deviam ser índias de tribos tupí. Os rebentos dessas uniões, os primeiros brasileiros, criados por suas mães e dominados por seus pais, eram portadores de uma cultura mista — tupí e portuguesa — e em geral falavam as duas línguas. Os mamelucos desempenharam papel importante na expansão do contr<sup>o</sup>le por-

---

(14) *The Master and the Slaves* tradução de *Casa-Grande e Senzala*, Samuel Putnam (New York, 1946), p. 6.

tuguês sôbre a região amazônica e traziam consigo os costumes, os conhecimentos e as crenças que aprenderam com suas mães indígenas.

Além disso, durante o primeiro século após a chegada dos europeus ao Brasil, os povos de língua tupí constituíam a principal preocupação dos missionários católicos. A maioria das descrições de brasileiros nativos foi feita por missionários que escreveram sôbre os tupinambás, como eram chamadas as tribos de língua tupí que viviam ao longo da costa. Os missionários, por se terem primeiramente defrontado com os dialetos tupí, e porque os que falavam essa língua devem ter-lhes parecido mais numerosos do que os chamados tapuias (em geral tribos do interior de língua gê), adotaram o tupí como língua intermediária para o ensino da doutrina cristã, da mesma forma por que o quechua foi adotado no Peru e o nauhatl no México. Esses missionários aprenderam a falar o tupí e deram-lhe a grafia européia. Uma forma generalizada e modificada dessa língua, conhecida como língua geral, foi utilizada para o ensino e as pregações do Cristianismo em todo o Brasil. Com a língua geral ensinaram-se os nativos de outras línguas, tendo-se ela tornado o idioma dos mestiços índio-europeus e dos indígenas que viviam nos postos das missões e nas colônias européias.

Em meados do século dezenove talvez se falasse mais a língua geral no Amazonas do que o português. Diz Bates que "ao longo do braço principal do Amazonas, em uma área de 4 mil quilômetros fala-se o tupí quase sem nenhuma corrupção". (15) Alfred Russel Wallace comenta que em uma pequena colônia perto de Manaus, "só um dêles sabe falar português, todos os outros falam a língua indígena" (isto é, a língua

---

(15) *Op. Cit.*, p. 282.

geral). Diz ainda Wallace que nas cidades e vilas mais importantes a língua geral era “empregada tanto quanto o português”, e que no Baixo Amazonas a maioria dos habitantes falava as duas línguas, mas que acima de Santarém, no Alto Amazonas, era o tupí a única língua conhecida. Era também empregada por grupos tribais que, embora conservassem o seu próprio idioma, usavam a língua geral como meio de comunicação com os comerciantes e outras tribos de línguas nativas diferentes. (16) Só em fins do décimo nono século substituiu o português a língua geral, tornando-se o idioma da Amazônia, mas até hoje é aquela língua falada em algumas áreas isoladas por índios e mestiços parcialmente assimilados.

Foi através dessa língua que muitas tradições de origem tupí se espalharam pela Amazônia, mesmo em áreas que nos tempos aborígenes não eram habitadas pelo povo tupí. Os conceitos europeus, transmitidos pela língua geral, eram modificados e ampliados com pormenores indígenas durante esse processo. O Deus e o Demônio do Cristianismo receberam os nomes (na língua geral) de Tupã e Jurupari. Ambos absorveram as características dos entes sobrenaturais do mesmo nome. As bruxas e os lobisomens, crendices da Europa medieval, foram rapidamente identificados com os demônios da floresta dos tupís e tinham, também, seus nomes indígenas. Assim, juntamente com os padrões ibéricos impostos e ensinados à população campestre do Amazonas por seus conquistadores europeus, persistiu na cultura rural de toda a Amazônia brasileira uma coleção de padrões aborígenes. Estes fundiram-se na estrutura da cultura predominantemente ibérica,

---

(16) *A Narrative of Travels on the Amazon and Rio Negro*, p. 168.

formando um modo de vida e uma cultura típica da região, perfeitamente adaptados ao ambiente particular da Amazônia.

## V

Embora Itá não seja uma cidade importante da Amazônia, sua história não deixa de ser significativa pois que reflete, praticamente, as principais tendências da história do Vale Amazônico. A aldeia é quase tão antiga quanto Jamestown, na Virgínia, Estados Unidos da América. Em 1616 os holandeses estabeleceram um forte, no local em que hoje está situada Itá. Conquanto a região da América em que Itá está situada tenha sido concedida aos portugueses pelo Tratado de Tordesilhas, em 1494, as possessões destes no Novo Mundo, no século dezesseis, não eram muito seguras. Portugal, com uma população de apenas meio milhão de habitantes, tinha, naquela ocasião, um vasto império e um comércio lucrativo com o Oriente. O Brasil foi, naturalmente, negligenciado; sua população nativa era muito esparsa e seus produtos, com exceção do pau-brasil e algumas especiarias, não eram muito procurados na Europa. Além do mais, de 1580 a 1640, durante o período de "cativeiro" em que a coroa portuguesa passou para a família real espanhola, Portugal, para todos os efeitos, fazia parte da Espanha. Por essas razões tornou-se o Brasil presa fácil para os inimigos dos espanhóis. Não dispondo os portugueses de potencial humano suficiente e estando a Espanha ocupada em outras frentes mais proveitosas, os ingleses, os franceses e os holandeses invadiram o Brasil. Esses países não só estabeleceram fortes e colônias no sul do país como, em fins do século dezesseis, os holandeses e os ingleses haviam instalado postos comerciais perto do delta do rio Ama-



zonas e os franceses se entrincheiraram em São Luís, bem ao sul da desembocadura do grande rio.

Em fins do século dezesseis, entretanto, Portugal tomou novo interesse por suas possessões no Novo Mundo, principalmente quando a cana de açúcar, plantada na rica terra vermelha da costa nordeste do Brasil, começou a produzir riqueza igual à que lhe proporcionava o Oriente. Os portugueses enviaram uma força armada para "expulsar os estrangeiros". Em 1616 os franceses foram expulsos de São Luís e os portugueses estabeleceram um forte em Belém, na embocadura do delta do Amazonas. Nos anos subsequentes, expulsaram os invasores ingleses que se haviam estabelecido nas margens setentrionais do grande rio, perto de sua embocadura e, em (1623,) capturaram o forte holandês de Itá, transformando-o no baluarte português de controle de todo o Baixo Amazonas. Os holandeses tentaram recapturar Itá em 1639 mas falharam e, por volta de 1640, os portugueses haviam restabelecido seu controle completo sobre a região do Baixo Amazonas.

∟A população cresceu à sombra do forte português de Itá e, em 1639, a colônia recebeu foros de vila. Numerosos índios foram atraídos para a colônia florescente, casando-se os soldados portugueses com mulheres indígenas. Essas famílias indígeno-portuguêsas foram a base da população da nova vila. Consta que os missionários carmelitas nela se estabeleceram em 1654. No ano seguinte chegaram os jesuítas. Os dois grupos missionários levaram índios para a colônia e os jesuítas logo estabeleceram "aldeias missionárias" nas redondezas. Faziam da cidade sua base de operações para a fundação de novas aldeias missionárias rio acima.

A pequena vila continuou a crescer, atraindo para sua órbita os índios das missões vizinhas, nem sempre,

porém, por meios pacíficos. Diz-se que em 1667 o capitão-mor de Itá tratou de maneira tão brutal um grupo de índios Taconhapé, que tinham sido persuadidos a descer o rio para trabalhar na construção da Santa Casa de Misericórdia em Belém, que êles fugiram floresta adentro e nunca mais reapareceram. Em outra ocasião, êsse mesmo capitão-mor ordenou que os índios das missões vizinhas fôssem dispersados pela fôrça, fato que constituía um reflexo da guerra entre jesuítas e colonizadores, êstes últimos apoiados pelo govêrno. Em 1692 os jesuítas foram expulsos de Itá, passando-se para o contrôle dos frades da Piedade a vida religiosa da vila, por serem êstes religiosos considerados menos agressivos e poderosos.

A situação de Itá, em uma ribanceira que domina uma extensa paisagem do principal canal do Amazonas, dava-lhe grande importância estratégica. Os barcos que subiam e desciam eram obrigados a parar em Itá para pagar impostos, sendo o forte um ponto de contrôle eficaz contra possíveis invasões estrangeiras. Em vista de ser a vila ponto de contrôle, grande parte dos que viajavam pelo Amazonas tinha que lá pousar, e vários a ela se referem brevemente. O cientista francês Charles de la Condamine estêve em Itá durante três dias, em 1743, e recebeu do comandante do forte e de outras autoridades locais as honras devidas a hóspedes ilustres. Em 1758, visitou a vila o Governador Francisco Xavier de Mendonça. Diz êle que Itá era o centro da influência portuguesa no Baixo Amazonas. Para lá também foram atraídos muitos dos índios que antes integravam as aldeias das missões.

No comêço do século dezenove, a vila de Itá tinha 86 famílias, ou 564 almas. Segundo o famoso cientista alemão, Karl von Martius, que visitou Itá em 1819,

sua população, ou era uma mistura da “raça indígena” com portugueses, ou “índios puros”. Suas casas eram, em grande parte, construídas com fôlhas trançadas de palmeira. O lugar parecia isolado e abandonado. Um de seus habitantes comentara com Von Martius que, no tempo do Pai-Tueura (como os índios chamavam o frade capuchinho que lá morava), as coisas eram melhores. A guarnição fôra reduzida e as atividades das ordens religiosas suprimidas pelas leis de Pombal. Conquanto haja referências às plantações de cacau e café nas cercanias de Itá, a sua população parecia dedicar-se principalmente à colheita da salsaparrilha e do cacau nativo que crescia em abundância nas ilhas do delta, perto da vila.

Em 1842 Itá só possuía duas ruas e duas praças. Como acontecia em outras povoações amazônicas, uma parte da vila era habitada pelos índios e seus descendentes e era chamada de “aldeia”. Na outra parte, conhecida como “cidade”, moravam os europeus e os mestiços que eram comerciantes, funcionários do governo, donos de terras e artesãos. (17) A cidade, evidentemente, cresceu à custa da aldeia, pois à medida que assimilavam a língua e os costumes ibéricos os índios perdiam a identidade e tornavam-se “escravos”. Um dos visitantes de Itá, em 1850, calculou sua população em 715 pessoas, das quais 482 eram classificadas de “brancas ou mestiças” e apenas 233 de “escravas” (isto é, indígenas). Os viajantes que pousaram em Itá durante as últimas décadas do século dezenove, fazem apenas leves referências à cidade; esta evidentemente havia perdido sua importância como posto de comércio;

---

(17) “Quase tôdas as vilas da Amazônia dividem-se em “cidade” e “aldeia”; a primeira é a vila atual; a segunda, a antiga povoação indígena da qual ela se originou.” Smith, *op. cit.*, p. 118.

consta mesmo que o forte havia sido inteiramente abandonado.

Mas ao findar do século, com o advento da borracha silvestre como importante produto de exportação, Itá parece ter recuperado parte de sua antiga preeminência. De 1900 a 1912 o Vale do Amazonas deteve praticamente o monopólio da produção da borracha. Durante êsse período o Vale foi fabulosamente próspero. Houve uma tremenda e dramática corrida ao "ouro líquido"; foi uma verdadeira arremetida pela posse de florestas de seringueiras. Inúmeros habitantes do nordeste do Brasil, onde as sêcas ocorriam cada dez ou doze anos, causando a morte de milhares de pessoas pela sêde, pela fome, pelas doenças, ou obrigando-as a emigrar, fugiram em busca da Amazônia onde iam trabalhar como seringueiros. O afluxo na Amazônia foi tão grande, em fins do século dezenove, que a população de Manaus, que em 1879 era de 5.000 pessoas, em 1890 atingira 50.000; e em Belém, onde viviam apenas 15.000 pessoas em 1848, em 1890 já se contavam 100.000. (18) Calcula-se que de 1850 a 1900 a população do Vale aumentou duas vezes. O dinheiro rolava. Foi construído um magnífico Teatro Municipal em Manaus, a meio caminho do Rio Amazonas, onde representavam companhias européias, afrontando os perigos da febre amarela e da malária. Imitando as casas européias do campo e da cidade, construíram-se em Belém e Manaus, com a riqueza produzida pela borracha, habitações absolutamente inadequadas ao clima tropical. As pessoas mandavam vir suas roupas do estrangeiro e diz-se até que muita gente mandava suas vestimentas mais finas para serem lavadas em Lisboa. Imperava a jogatina, a exploração dos

---

(18) Pierre Denis, *Brazil* (Londres, 1914) p. 358.

recém-chegados, a prostituição e a anarquia de tóda ordem.

As ilhas do delta, em frente de Itá, possuíam ricos seringais cuja produção só era ultrapassada pelos que ficavam à cabeceira dos afluentes do Amazonas e no território do Acre. Itá tornou-se, pois, o centro de um movimentado comércio sempre estimulado pelos altos preços da borracha. A população cresceu para mais de duas mil pessoas. Abriram-se vinte armazens gerais. No auge dessa prosperidade, de 1909 a 1910, foi fundado e editado um semanário. Os anúncios no "Correio de Itá", como se chamava o jornal, eram sinal de prosperidade, da intensidade da sua vida social e da preocupação dos moradores da cidade com o mundo exterior durante êsse período. Casas comerciais como a Bola de Ouro, o Bazar e a Casa Gato, anunciavam mercadorias recentemente chegadas de Belém e do estrangeiro. Uma barbearia chamada "15 de Novembro" anunciava "tônicos capilares da mais fina qualidade" e advertia a seus fregueses que não atendia a chamados em casa, mas que "aceitavam-se assinaturas mensais, pagas adiantadamente" para barbas e cortes de cabelo. Tódas as semanas o Professor Antenor Madeira, em tom sisudo, oferecia lições particulares de português, francês, latim, aritmética, algebra, geografia e história. Escreviam-se editoriais sôbre os perigos da crescente independência das mulheres nos Estados Unidos e a posição do Brasil no cenário internacional. Um poeta local, sob o pseudônimo de Tula, publicava versos seus quase tódas as semanas. E, pelos noticiários, era evidente que os moradores de Itá se interessavam vivamente pela política local e estadual. Certo editorial acusou uma mulher, que pertencia a uma irmandade local, de suplicar aos santos que castigassem os chefes políticos da oposição. Pedia o editorial que

se deixassem os santos fora da política e exigia do padre da paróquia que se abstivesse de questões políticas em seus sermões.

As notas sociais do "Correio de Itá" registram aniversários, chegadas e partidas de personagens importantes e suas famílias, e recepções oferecidas a visitantes ilustres. Em dezembro de 1909, por exemplo, o intendente (que corresponde ao prefeito) de Itá ofereceu um banquete de cinqüenta talheres, em que foram servidas duas espécies de vinho e "champagne" em homenagem ao aniversário do Senador Antônio Lemos, o político de maior projeção do Estado do Pará. Em janeiro de 1910, o proprietário da Casa Gato, coronel Filomeno Cesar de Andrade, ofereceu uma festa de aniversário a suas duas filhas, em que houve "danças e jogos de prendas até tarde da noite". As pessoas idosas que se lembram desses tempos de Itá, falam dos bailes realizados nos palacetes de dois barões da borracha daquela época. Nesses bailes uma orquestra tocava num grande vestíbulo que dava para dois salões de danças, um que abrigava os convidados de "primeira classe" e o outro os da "segunda classe", ou "o povo". No salão da primeira classe, serviam-se "champagne", vinhos, cerveja, licores importados, bolos finos e uma grande variedade de doces brasileiros. No outro salão as bebidas eram cachaça e ocasionalmente cerveja e, em lugar dos bolos, serviam-se beijus e broa de polvilho. Frequentemente, entretanto, passando por cima das diferenças de classe, serviam-se a todos beiju chica e guaraná, além de outros quitutes regionais. Apesar de suas veleidades de cosmopolitismo, a classe mais alta de Itá era de formação regional.

Os velhos contam ainda histórias da vida alegre de Itá daqueles tempos. Havia várias casas de

jôgo onde o seringueiro das ilhas podia gastar seu salário. E, tal como a maioria das cidades amazônicas da idade de ouro da borracha, Itá vangloriava-se de possuir pelo menos uma casa de prostituição. Os velhos de hoje narram a vida noturna alegre que levavam em sua mocidade. Passavam longas noites, conversando e bebendo, na sala comum dessas casas de libertinagem — as casas de prostituição no Brasil foram sempre o centro de reunião da rapaziada. Relembram serenatas que se prolongavam pela noite adentro. E todos concordam em que a diferença entre o ritmo da vida social de Itá daqueles tempos e o de hoje é a mesma que existe entre a noite e o dia. A população hoje se diverte em pequenas festas e danças mas queixa-se de que a cidade está morta e que todos os jovens alegres mudaram-se para Belém.

Entre os vários grupos estrangeiros que foram para o Amazonas no princípio dêste século, atraídos pelo comércio da borracha, havia numerosos judeus do norte da África. Não se sabe ao certo quantos ficaram na Amazônia, mas fundaram uma sinagoga em Belém e abriram casas comerciais em várias cidades amazônicas. Itá tornou-se um centro conhecido entre os imigrantes judeus. O “Almanaque do Pará”, uma publicação oficial, declara que já em 1889, seis das quatorze casas comerciais de Itá eram propriedades de hebreus. Nomes como Aben Athar, Levi, Bensabeth e Azulay eram importantes nos negócios da comunidade, no comêço do século. Os judeus tinham papel preeminente na vida de Itá. Eram comerciantes “fortes” e dois hebraicos foram prefeitos da cidade. Hoje, um dos mais prósperos filhos de Itá, de quem todos se orgulham, é descendente de uma dessas famílias judaicas. Entretanto, os seus descendentes contam casos de hostilidades ocasionais contra os judeus daquela época. Jovens

companheiros de bebida gostavam da brincadeira de "dar uma sova nos hebreus"; um desses homens mais velhos contou-nos, com certo regozijo, a história da pilhagem do Bazar dos judeus por um bando de jovens embriagados. Essa hostilidade, entretanto, parece ter sido influenciada pelos acirrados sentimentos políticos da época, pois que nosso narrador lembra-se ainda de que os jovens eram instigados por um político cuja eleição havia sido combatida por um judeu proprietário de uma casa comercial. Hoje o cemitério dos judeus, sempre muito bem conservado e limpo, é uma lembrança das sólidas famílias judaicas que outrora lá viveram. Dona Débora, viúva do último dos comerciantes judeus, encarrega-se da sua manutenção. É ela hoje a única judia ortodoxa que vive na cidade; seus filhos e filhas casaram-se todos na religião católica.

Foi durante os últimos anos do surto da borracha que se iniciou a construção do fabuloso edifício da prefeitura de Itá. Um engenheiro italiano foi contratado para desenhar o projeto e fiscalizar a construção. Deveria ter dois andares e uma escada majestosa descendo do segundo andar até à praça pública, defronte do rio Amazonas. Por volta de 1912 sua estrutura estava concluída. Segundo a lenda local, o edifício não foi acabado então porque o prefeito havia desapropriado para a prefeitura o material de construção que vinha sendo acumulado para erigir a igreja de São Benedito, de quem a população de Itá se tinha tornado profundamente devota. "O santo pôs uma maldição no prédio", dizem ainda hoje os moradores da cidade. Sem dúvida, o santo foi muito ajudado pelo colapso da borracha, em 1912, que pôs um fim a essas extravagâncias administrativas e causou o desaparecimento da maioria dos estabelecimentos comerciais da localidade.



## VI

O colapso da indústria da borracha na Amazônia foi um choque para os habitantes do Vale. Durante os anos de prosperidade, haviam sido otimistas. A todos parecia que o Todo-poderoso tinha concedido uma benção especial àquela região dando-lhe o "ouro negro". Até o clima tropical era descrito como particularmente favorável ao homem e superior ao da fria Zona Temperada. Em 1909 os homens da Amazônia ousavam proclamar: "Não precisamos nos preocupar com as plantações de borracha que surgiram na Ásia. As condições climatéricas, especiais, do Vale Amazônico, o novo sistema de beneficiamento de nosso produto, que atualmente está sendo aplicado com tanto êxito às nossas colheitas da *Hevea*, as imensas extensões de nossas regiões seringueiras, algumas ainda inexploradas e, finalmente, as inúmeras necessidades da indústria moderna, nos permitem fazer pouco caso do que os outros estão realizando no mesmo setor. Com efeito, se não considerássemos um dever acompanhar as descobertas científicas relacionadas com a borracha da Índia, poderíamos perfeitamente ignorar por completo as plantações estrangeiras". (19)

Em 1912, como todo o mundo sabe, desfez-se a ilusão. Alguns anos antes, Henry Wickham Steed havia roubado sementes do Brasil para levar a Kew Gardens, em Londres. Foi dessas plantinhas tenras que nasceram as plantações de borracha de Ceilão e da Malaia. A princípio as plantações do Oriente não

---

(19) *Album do Estado do Pará*, compilado a pedido do Dr. Augusto Montenegro, governador (1901-1908) (Paris, 1910), p. 182.

prosperaram muito; houve dificuldades na adaptação das mudas brasileiras ao ambiente asiático. Mas, em 1910, essas plantações orientais começaram a produzir resultados. Em virtude de várias modalidades de plantações, cultivou-se uma seringueira que produzia mais látex do que a *Hevea brasiliensis* nativa. No Oriente a mão-de-obra é mais barata e abundante. Em 1910, o Oriente produziu apenas 9 por cento da produção mundial de borracha; mas, em 1913, sua produção alcançou a do Vale Amazônico. E, nos anos que se seguiram, as plantações orientais gradativamente ultrapassaram as do Amazonas, tanto na produção quanto nos preços.

Depois de 1912 desmoronou-se tôda a estrutura econômica da Amazônia, e desapareceram o otimismo e a ostentação dos anos de prosperidade. A maioria das casas comerciais de Belém e Manaus arruinaram-se com o colapso financeiro de 1912 e uma série sucessiva de desastres econômicos conseqüentes atingiu os comerciantes rurais e seus seringueiros. Todo o sistema comercial, super-desenvolvido e totalmente dependente de concessões de crédito, era extremamente vulnerável. Os postos de comércio foram abandonados ou prosseguiram em suas atividades, mas com estoque reduzido. Os seringueiros tiveram permissão para abandonar as plantações de borracha. Muitos dêles voltaram para o Ceará, outros estabeleceram-se nas terras dos comerciantes como pequenos lavradores e uns poucos supriam à sua existência continuando a extrair borracha e outros produtos, como a castanha-do-pará, que alcançavam melhor preço. As comunicações com a Europa, a América do Norte e o sul do Brasil tornaram-se menos freqüentes. O "Teatro Amazonas" de Manaus foi fechado e as utilidades públicas de Belém e Manaus foram-se deteriorando com o tempo. A população de

várias pequenas cidades definiu repentinamente, porque as pessoas debandavam em busca de trabalho, ou voltavam para o nordeste. Em muitas dessas aldeias esvaziaram-se as casas, que eram abandonadas. Em breve as ruas ficaram coalhadas de estruturas que caíam aos pedaços, abandonadas, e a população rural, das redondezas das cidades e vilas, voltou a viver na solidão.

O Vale Amazônico, tão próspero e que parecia ter um futuro tão brilhante durante a primeira década do século, tornou-se rapidamente isolado e atrasado. Um pessimismo profundo tomou conta da região e refletia-se na atitude de seus habitantes. Esse pessimismo, por sua vez, influenciava os forasteiros que visitavam o Vale. “A Amazônia”, escreveu um talentoso ensaísta da região, “tem sido até agora a vítima principal de sua própria grandeza”. (20) Seu atraso foi explicado como “não da culpa do homem, mas do ambiente (físico)” (21) As condições sanitárias, que, com a falta de medicamentos, naturalmente, se tornaram piores no interior, pareciam constituir um problema insolúvel. O abandono e o isolamento econômicos foram levados à conta das muitas dificuldades criadas por Deus como parte do ambiente amazônico.

Os anos de 1912 a 1942 foram anos de amargura para Itá, como para grande parte do Vale Amazônico. A administração política que lá se estabeleceu logo depois do colapso da borracha vendeu todo o material de construção que havia sido acumulado para a construção da prefeitura. Até mesmo parte da estrutura

---

(20) Alfredo Ladislau, *Terra Immatura* (Rio de Janeiro, 1933), p. 29.

(21) Vianna Moog, *O Ciclo do Ouro Negro* (Porto Alegre, 1936), p. 81.

concluída foi demolida para ser vendida e transformada em dinheiro. Numerosas famílias mudaram-se da vila logo depois de 1912. Os comerciantes fecharam suas lojas e deixaram a cidade, falidos ou desanimados. A população rural da comunidade abandonou a extração da borracha e voltou à pequena agricultura. A população da vila diminuiu rapidamente e, em 1920, só viviam lá trezentas pessoas. O caminho de carro de bois, que ligava a vila às cabeceiras dos riachos próximos, foi abandonado e logo se cobriu de vegetação. O sistema de iluminação a gás que iluminara as ruas durante os anos áureos foi deixado ao abandono. As casas e os edifícios públicos ficaram vazios e logo começaram a desmoronar, por falta de proteção contra o incansável trabalho dos cupins.

Em 1929, quando dois jornalistas de Belém visitaram Itá, a vila havia atingido as profundezas da decadência e do abandono. Àquele tempo, quase podia ser chamada de cidade fantasma. As crônicas dos colunistas publicadas na "Folha do Norte", principal jornal de Belém, referem-se ao perigo que se corria ao atravessar a prancha que levava ao desembarcadouro municipal. Faltavam algumas tábuas e outras estavam podres, e toda ela oscilava perigosamente. Um desses observadores, escritor conhecido que se assinava "João da Selva", chamou Itá de "ex-cidade onde nas ruas vêem-se montes de casas em ruínas e outras que se vão lentamente desagregando". Referindo-se à prefeitura diz que o edifício que serve de "prefeitura" no momento "nem ao menos merece a classificação de casa em decadência, pois que está literalmente caindo aos pedaços". Outro jornalista acrescenta que o mesmo edifício não era em nada melhor do que um "estábulo de cabras". O prédio que um dia abrigara a usina de gás, escreveu João da Selva, nada mais era do que

“quatro paredes que o vento não quer descobrir para deixar que o céu seja testemunha do que aconteceu lá dentro”.

No salão em ruínas do que outrora fôra uma bela residência, notou João da Selva uma harpa com algumas cordas e os restos de um piano de cauda meio destruído pelo cupim; a sala que encerrava essas “recordações da civilização” estava servindo de estábulo para uma vaca. Descreve êle sua caminhada (“Que mais havia para se fazer?”) por uma vereda tortuosa para chegar a “o que êles chamavam de Rua Terceira”. Ali chegando mostraram-lhe os destroços de “um coche fúnebre de primeira classe, tão bom quanto os da Santa Casa de Belém, que algum prefeito havia adquirido, compadecido dos pobres defuntos que eram levados para o cemitério em padiolas ou em rêdes”. Com certeza o coche era muito largo para passar pela senda que levava ao cemitério e que, depois do colapso da borracha, não fôra mais alargada. Agora, novamente, uma rêde amarrada a duas varas leva para seus túmulos a gente de Itá. João da Selva ansiava por deixar a vila, mas não era fácil fugir. Nos velhos tempos, todos os vapores fluviais paravam em Itá, mas, agora, o “Moacyr”, navio em que pretendera viajar, descia majestosamente o Amazonas sem se dar ao trabalho de parar.

Nem tôdas as cidades da Amazônia chegaram a uma tal decadência, mas a maioria das comunidades da região sofreu, de uma maneira ou de outra, os efeitos do abandono econômico em que ficou o Vale. Em quase tôdas as cidades a população declinou. O sistema de transportes, eminentemente fluvial, foi lentamente se desagregando devido à falta de substituição do equipamento gasto, e a comunicação entre os vários

centros tornou-se menos freqüente. Os navios que vinham da Europa e do Sul do Brasil para Belém e Manaus eram cada vez mais raros, diminuindo assim o contato com o mundo exterior. Esvaziaram-se os cofres estaduais e municipais, pois que fôra a borracha sua principal fonte de recursos. As utilidades públicas de numerosas cidades foram deixadas ao abandono e as escolas rurais fecharam por falta de professores. Até mesmo as cidades de Belém e Manaus sentiram os efeitos dos estragos durante êsse período. Quando a segunda guerra mundial trouxe para o Brasil viajantes de tôda parte, na cidade de Belém, por onde êles passavam, o sistema de energia elétrica, de propriedade dos inglêses, estavam em condições tão precárias que não havia fôrça suficiente para fazer andar os bondes. A eletricidade, aliás, faltava durante horas seguidas quase tôdas as noites. As ruas de Belém estavam esburacadas e o sistema de esgotos, que nunca fôra concluído, parecia mais um criadouro de mosquitos do que um mecanismo para a eliminação de dejetos. Os telefones usados em Belém ainda eram do antiquado tipo de manivela. Durante êsse período de 1912 a 1942, houve na Amazônia brasileira pequenos intervalos de desafôgo, graças às atividades esporádicas de algum político enérgico, a auxílios do govêrno federal ou ao aumento de preços de um ou outro produto florestal, mas, de maneira geral, foi uma época de isolamento, de lenta desagregação e de miséria crescente.

Mas a segunda guerra mundial inaugurou uma nova era no Vale Amazônico. Quando as plantações de borracha do Oriente caíram nas mãos dos japoneses, os aliados voltaram-se desesperadamente para a região amazônica em busca de borracha natural. Enormes somas de dinheiro e esforços consideráveis desencadearam uma campanha pelo aumento da produção da borracha.

A Companhia de Desenvolvimento da Borracha, um órgão do governo dos Estados Unidos, criado durante a guerra, trabalhou em conjunto com o governo brasileiro a fim de melhorar os meios de comunicação e transporte, facilitando a importação de material necessário à extração da borracha, concedendo crédito aos produtores, bem como a outros empreendimentos destinados a aumentar a produção. Aproveitando-se de uma temporada de seca no árido Nordeste, numerosos refugiados foram levados para o Vale Amazônico para engrossar a mão de obra na extração da borracha. A borracha bruta era transportada por via aérea, de Manaus para os Estados Unidos. Uma infinidade de técnicos, muitos dos quais haviam adquirido grande experiência nas plantações do Oriente, afluíram para Belém e Manaus e espalharam-se pelo Vale. Não foi um sucesso, entretanto, a campanha da borracha dos tempos de guerra. A produção da borracha da Amazônia brasileira que era de cerca de 19.000 toneladas em 1940, em 1944 havia aumentado para apenas cerca de 25.000 toneladas.

O fracasso do programa de desenvolvimento da borracha foi devido a várias causas. Em primeiro lugar, a própria natureza da indústria de borracha bruta cria dificuldades ao seu desenvolvimento. As árvores ficam muito distantes umas das outras na floresta, o que torna a extração do látex um trabalho árduo e às vezes exaustivo. Em segundo lugar, a abertura de novas (ou a reabertura de velhas) estradas nos seringais da Amazônia, requer um grande conhecimento do terreno e do processo de extração da borracha selvagem. Os trabalhadores inexperientes, trazidos do Nordeste e de outras regiões do país, não tinham a prática do caboclo da Amazônia e eram incapazes de abrir estradas que facilitassem a grande produção. O

tempo era escasso e os técnicos e administradores do sul do Brasil e do estrangeiro não compreendiam a sociedade amazônica. Desconheciam os incentivos próprios a estimular a população rural do Amazonas a despendar maiores esforços e não compreenderam a força tradicional do sistema comercial da Amazônia, que consideravam muito deficiente e explorador e, portanto, uma barreira à grande produção da borracha.

Entretanto a campanha da borracha proporcionou muitos benefícios à Amazônia brasileira. Os preços subiram bastante e a população já podia comprar alguns artigos manufaturados que eram importados pela região. O governo brasileiro demonstrou novo interesse pelo Vale. Em 1940, em um discurso pronunciado em Manaus, já o presidente Getulio Vargas prometera que as necessidades da área constituiriam assunto de interesse nacional e, com o advento da guerra, cumprindo sua promessa, determinou importantes medidas nesse sentido. Em 1942 foi estabelecido o SESP, em virtude de um acôrdo internacional entre o Brasil e os Estados Unidos e como parte do esforço de guerra. Uma das partes mais importantes do programa geral do SESP era o gigantesco programa de saúde pública na Amazônia brasileira. Em 1949 o SESP havia estabelecido postos de saúde em trinta cidades amazônicas e hospitais em Breves e Santarém, dois centros importantes do Baixo Amazonas. Além de proporcionar assistência médica a grande parte da população amazônica o SESP instalou sistemas de abastecimento de água em várias comunidades da região, construiu mais de 8.000 fossas sanitárias em todo o Vale e construiu uma rede de valas e canais de esgôto, em Belém e nas suas redondezas, que não só proporcionaram à cidade a recuperação de terras como proteção contra a malária. O SESP instituiu ainda



um serviço domiciliar, permanente, de desinfecção com DDT que, desde 1948, vem protegendo cêrca de 40.000 casas e edificios públicos de 146 comunidades.

Esse grande programa de saúde pública, a princípio financiado pelos Estados Unidos e o Brasil, é agora exclusivamente custeado pelo último. Um pequeno grupo de técnicos norte-americanos ainda permanece no quadro de funcionários do SESP, no Vale Amazônico, na qualidade de consultores, mas em várias cidades da região encontram-se hoje inúmeros médicos sanitaristas brasileiros que ostentam, nas paredes de seus escritórios, flâmulas das universidades de Michigan, Columbia e Johns Hopkins e diplomas de Doutores em Saúde Pública. São os homens que o SESP mandou estudar nos Estados Unidos. E, onde quer que se vá, encontram-se sanitaristas formados nas novas faculdades de São Paulo e Rio de Janeiro. O SESP e outros programas, mantidos pelo Instituto de Assuntos Inter-Americanos do Departamento de Estado dos Estados Unidos, são hoje considerados, em tôda a América Latina, modelos de execução do programa do Ponto Quatro.

Já em 1943, manifestaram-se em Itá os efeitos do novo interêsse, nacional e internacional, pelo Vale Amazônico. Não sendo embora um grande centro populoso, sua situação estratégica, às margens do braço principal do Amazonas, é extremamente vantajosa. Por constituir um centro excelente, através do qual se podia ter acesso a uma numerosa população, espalhada pelo Baixo Amazonas e na região do delta, em 1943, o SESP instalou um posto de saúde em Itá. Inicialmente, mandou-se para lá um técnico em laboratório para colher mosquitos e distribuir Atebrina, a droga anti-malária mais eficaz àquela época. Logo a seguir

também lá chegaram um médico, um enfermeiro e um inspetor de saúde pública, que instalaram um posto em uma das poucas casas de tamanho regular que ainda permaneciam de pé. Em 1944 construiu-se um edifício moderno para abrigar o posto de saúde e estacionou-se em Itá uma lancha a motor Diesel para transportar os médicos em suas visitas às vilas e cidades vizinhas. A escolha de Itá para sede do posto de saúde aumentou-lhe a importância e, aos poucos, foi crescendo a sua população.

O SESP promoveu uma série de inovações. Construiu fossas sanitárias em mais de 90 por cento das habitações da vila. Um inspetor sanitário conseguiu convencer a população a limpar os seus quintais, arrancando-lhes o mato. De três em três meses o SESP envia uma turma para expurgar com DDT tôdas as casas e edifícios públicos e os principais focos de mosquitos nas vizinhanças da cidade foram destruídos. Os casos de malária são agora raros entre os habitantes do lugar. Em 1942, 16 por cento das 354 pessoas examinadas apresentaram resultado positivo; em junho de 1944, menos de um por cento de 337 exames deu resultado positivo para malária. Itá, que foi outrora famosa no Amazonas por suas graves epidemias, quase anuais, está hoje, praticamente, livre da malária.

No espaço de dois anos (1944-1945), 6.329 pessoas foram atendidas no dispensário do SESP; foram administradas 1.069 vacinas contra a varíola (100 por cento da população da vila e muitos dos distritos rurais de cidades vizinhas) e 469 vacinas contra o tifo. Criou-se um clube de saúde para as crianças das escolas a fim de nelas se inculcarem hábitos higiênicos modernos. Folhetos, cartazes, palestras de médicos, projeções de diapositivos e visitas periódicas da "visitadora" (nome dado às auxiliares de enfermeiras for-

madas pelo SESP) são meios utilizados para educar os habitantes de Itá dentro dos preceitos modernos de higiene e lhes fazer compreender as vantagens do programa de saúde pública. As curiosas (parteirias) foram convidadas a visitar o posto de saúde a fim de receberem instruções sôbre os princípios de higiene que devem seguir ao realizarem os partos, e de receberem gaze e instrumentos esterilizados, bem como o equipamento simples de que necessitam para prestar serviços às suas pacientes. A maioria da população de Itá ainda se abastece de água, tanto para beber quanto para os usos diversos de suas casas, nos rios e em alguns poços. Tanto uma como outra dessas fontes foi condenada pelo SESP. Entretanto a população da vila tem esperanças de construir brevemente uma rêde de abastecimento de água, como já possuem outras cidades do Amazonas, por intermédio de um plano de cooperação com o SESP. Em 1948 o SESP já fazia parte da vida da comunidade; tornara-se uma necessidade para sua gente. Quando circularam boatos de que o serviço ia fechar porque o govêrno dos Estados Unidos talvez não renovasse seu contrato com o Brasil para continuação do serviço cooperativo de saúde pública, houve grande inquietação. Os habitantes de Itá estavam indignados por perderem seu médico e os benefícios do posto de saúde. Criticaram tanto o govêrno federal de seu país, quanto a política dos Estados Unidos que, como diziam, eram apenas "amigos em tempos de guerra".

Os altos preços da borracha e, conseqüentemente, de outros produtos, durante a segunda guerra mundial, também estimularam outros setores da vida de Itá, além da saúde pública. Os impostos criados para as exportações de borracha e de côco de babaçu aumentaram as rendas da municipalidade. Em conseqüência,

com exceção da pavimentação de cerâmica, foi finalmente concluída, em 1947, a construção do edifício da prefeitura. Trinta anos depois, a vila de Itá repetia sua louca ostentação. As despesas com as obras da prefeitura deixaram a municipalidade de tal forma endividada que as rendas provenientes da arrecadação de impostos foram hipotecadas por vários anos. Contudo, o governo municipal descobrira meios de reunir fundos para consertar o embarcadouro, para construir os bangalôs duplos já mencionados e para pagar os trabalhadores que, de tempos a tempos, arrancavam o mato das ruas. O governo federal construiu uma escola destinada a aulas noturnas para adultos que, entretanto, estava sendo utilizada como escola primária. Com a acumulação de presentes oferecidos pelos devotos de São Benedito, a igreja foi reformada. Havia também esperanças de se substituir o gerador termo-elétrico que havia sido instalado vários anos antes e já não mais funcionava, por outro, Diesel. Em 1948, a melhoria das condições de vida atraiu novamente para a cidade alguns de seus antigos habitantes; de uma pequena população de menos de 300 pessoas, em 1930, passara Itá a abrigar 500, em 1948 e mais de 600, em 1950.

Apesar de alguns melhoramentos, entretanto, Itá ainda é uma comunidade atrasada, decadente e isolada. Em 1948 não possuía telégrafo nem estação de rádio; a "Amazon Cable Company", que outrora mantivera uma agência na vila, fechara suas portas. Um hidro-avião PBY da Panair do Brasil parava lá uma vez por semana quando subia o rio, vindo de Belém, e uma vez por semana quando descia de Manaus, para entregar correspondência e, vez ou outra, deixar um passageiro. A maioria dos navios da SNAPP, uma companhia de navegação fluvial do governo federal,

parava em Itá e, ocasionalmente, a cidade recebia a visita de algum vapor de companhias particulares. Durante um período de três meses, doze navios fluviais pararam em Itá para entregar e apanhar correspondência, descarregar mercadorias e carregar borracha e alguns outros produtos de exportação. Tendo-se em vista seu parco comércio e a escassa correspondência que entra e sai da vila, êsses meios de comunicação parecem-nos mais do que suficientes. Em condições normais, apenas umas quarenta cartas são recebidas e mais ou menos a mesma quantidade é despachada pela agência do correio, no espaço de um mês. A maior parte da correspondência recebida é destinada aos vários funcionários do govêrno e às casas comerciais e a correspondência expedida consiste, principalmente, em relatórios oficiais. O movimento de mercadorias que entram e saem de Itá é pequeno, porque a maior parte das exportações do município é despachada dos postos de comércio instalados ao longo do rio, diretamente para Belém.

O atraso de Itá reflete-se no pequeno número de pessoas que lá sabem ler e na precariedade de seus meios de educação. Em 1948 apenas duas pessoas recebiam jornais ou revistas, apesar de que êstes eram emprestados a cêrca de umas dez outras. Mais de 40 por cento da população da cidade e cêrca de 80 por cento da população rural da comunidade eram totalmente analfabetos: os que sabiam ler correntemente formavam apenas um punhado. Do que se passava pelo mundo exterior pouco se conhecia e não havia mesmo qualquer interêsse em conhecer; o prefeito tinha um rádio de pilha e tôdas as noites cinco ou seis pessoas reuniam-se à porta de sua casa para escutar as notícias do Rio de Janeiro. Além do mais, o sistema escolar poucas esperanças oferecia para um pú-

blico mais esclarecido ou ilustrado. Em todo o município, de mais de sete mil habitantes, existiam sete escolas primárias com uma única sala de aulas, cada uma com um professor. Duas dessas escolas estavam situadas na comunidade de Itá — uma na vila e outra na pequena povoação de Jocojó. As professoras — pois eram mulheres — não se tinham formado na escola normal do Estado; ambas tinham como principal credencial para ensinar, a capacidade de ler e escrever. Essas duas escolas primárias da comunidade de Itá, como tôdas as escolas primárias do Brasil, são mistas. Embora no Brasil o curso primário seja de cinco anos, a escola de Itá só fornece os primeiros três anos. As duas professoras não podem ensinar o quarto e o quinto. Em 1948, sessenta alunos (26 meninos e 35 meninas) matricularam-se na escola da vila, mas a freqüência média era de apenas 40 ou 50. A escola de Jocojó tinha 36 alunos inscritos, mas a freqüência diária nunca ia além de 20 ou 25. A maioria das crianças em idade escolar (de 7 a 12 anos) das duas povoações estava matriculada, mas poucas terminaram o curso de três anos ou, mesmo, sequer aprenderam outra coisa além de escrever seus nomes ou de penosamente soletrar uma simples frase. Apenas uma criança recebeu o “certificado” de terminação do curso em 1946 e duas em 1947. (22)

O sistema escolar de Itá é, teóricamente, regulamentado pela Secretaria de Educação do Estado do Pará. Na realidade, as escolas são raramente fiscalizadas, quando o são, e são dirigidas mais ou menos segundo as idéias e os caprichos das duas professoras.

---

(22) A população rural da comunidade, com exceção de Jocojó, não possuía qualquer meio de educação. Mais da metade das duas mil pessoas da comunidade era totalmente privada de qualquer oportunidade de instrução.

A escola municipal funciona cinco dias na semana, de 8 horas da manhã ao meio-dia; o horário, entretanto, é um pouco incerto porque o relógio da professora pára muito freqüentemente e quase nunca sincroniza com os outros relógios de Itá. No meio do ano, em julho, há umas pequenas férias; as longas duram de dezembro até meados de fevereiro. Em junho de 1948 a escola municipal estava quase completamente desprovida de material escolar, mas em agosto, finalmente, chegou de Belém um sortimento que há muito vinha sendo ansiosamente esperado. Dêle constavam 26 cartilhas, 27 tabuadas, 12 lápis, 11 canetas, 20 penas, 7 envelopes, 1 borracha, 1 mata-borrão, 1 pacote de giz, um vidro pequeno de tinta vermelha, 60 folhetos educativos, 72 folhas de papel de escrever e um livro de freqüência para o professor. Esse material deveria suprir 60 alunos durante todo o ano e ainda tinha que ser dividido com a escola de Jocojó. Além disso, em 1948 nenhuma das professoras, havia cinco meses, recebia os seus vencimentos. A professora municipal ameaçava despedir-se. Teòricamente, ensinam-se nessas escolas leitura, ortografia, aritmética, gramática portuguesa e “noções gerais de geografia”, mas, como a professora municipal, em 1948, era também a beata da localidade que se dedicava aos cuidados da igreja, sempre que possível ensinavam-se também orações e histórias das vidas dos santos.

Essa situação é mais ou menos a mesma em tôda a Amazônia brasileira. O Estado do Pará, com uma população de mais de 900.000 pessoas, em 1936, tinha apenas 81.592 crianças registradas em escolas primárias — cêrca de um têrço das crianças em idade escolar (7 a 11 anos). Nesse mesmo ano, apenas 3.000 crianças completaram o curso primário. Em todo o Estado só existiam seis escolas secundárias, tôdas localizadas

em Belém, e, com exceção de uma, dirigidas por instituições religiosas ou particulares. Como já dissemos acima, mais de 60 por cento da população do Vale são analfabetos e é evidente para qualquer um que conheça intimamente os distritos rurais, que muitas dessas pessoas classificadas de alfabetizadas são na realidade "semi-analfabetos" que apenas conseguem ler com muita dificuldade e mal podem assinar o nome. A menos que se proporcionem maiores oportunidades educacionais a Itá e outras comunidades amazônicas, essa região permanecerá nas mesmas condições de atraso. Não se pode esperar o êxito permanente de um programa de saúde pública, como o que está sendo executado pelo SESP, ou de qualquer outro programa de desenvolvimento, a não ser que se eleve o nível da educação dos habitantes do Vale.

Mas Itá é atrasada de várias outras maneiras. O sistema econômico, tradicionalmente predatório, do Vale Amazônico ainda prevalece em Itá, como na maioria das zonas rurais do Vale. Sua população vive ainda da extração da borracha e outros produtos naturais da floresta, ou das velhas técnicas indígenas de agricultura que consistem na derrubada e queimada. Na realidade, a agricultura é tão pouco desenvolvida na comunidade, que grande parte dos alimentos básicos tem que ser importada. Itá, além de feijão, arroz, açúcar, café e conservas, importa ainda grande quantidade de farinha de mandioca que constitui a base da alimentação de sua gente. Quando sohem os preços da borracha ou de qualquer outro produto de extração, a agricultura, freqüentemente, é abandonada quase por completo. Os seringueiros vivem de conservas e secos, como peixe e carne seca, feijão e arroz, importados a preços elevadíssimos do sul do Brasil. Quase todos os artigos manufaturados, desde fósforos e agulhas, até



qualquer espécie de maquinaria, procedem do sul do país ou do estrangeiro. O transporte é lento, ineficiente e caro. Os carregamentos procedentes do Rio de Janeiro ou de Santos levam de um mês a seis semanas para chegarem a Belém, na embocadura do rio Amazonas, e muito mais, ainda, para atingirem Itá. Os artigos manufaturados e os alimentos importados são, por conseguinte, extremamente dispendiosos. A idéia exagerada que têm os comerciantes locais do “lucro normal” e os preços relativamente baixos pagos pelos produtos florestais tornam êsses preços ainda mais altos para o seringueiro ou o lavrador de Itá. A estrutura econômica de Itá, como a da maioria do Vale Amazônico, é ainda orientada para exportação para os mercados estrangeiros, como no passado. Como acontece na maior parte das regiões coloniais do mundo, essa orientação priva o povo das necessidades básicas da vida, dirigindo seus esforços para a produção de matérias-primas para a exportação em lugar de concentrá-los na produção de meios de subsistência. O resultado, principalmente durante os períodos em que essas matérias-primas sofrem uma baixa de preços, é o baixo padrão de vida — até mesmo a miséria.

Do passado histórico de Itá e de toda a região, surgem as razões fundamentais de seu atraso relativo. Uma cultura é, antes de mais nada, um produto da história — da seqüência de acontecimentos e influências, determinados pelo homem, que se combinam através do tempo para criar o modo de vida prevalente em uma determinada região. As culturas aborígenes da floresta amazônica adaptavam-se bem ao ambiente tropical, mas sua adaptação técnica era de forma tão simples que, para o europeu recém-chegado, apenas proporcionava meios para sobreviver ou de mera subsistência. Nos dois primeiros séculos de re-

gime colonial, em que se formou um novo modo de vida no Vale Amazônico, os europeus pouco contribuíram para proporcionar o equipamento ou os métodos técnicos que aumentassem a capacidade do homem para arrancar do ambiente amazônico o suficiente para viver. Desde os seus primórdios, pouco tinha o Vale para atrair os europeus que para lá iam em busca de riquezas rápidas, como o fizeram os conquistadores espanhóis. Os poucos portugueses atraídos pela região, logo estabeleceram um sistema de escravatura, servindo-se dos nativos para colher os produtos naturais da floresta, que exportavam. Nem a efficientíssima técnica européia, nem a organização social e a ideologia grandemente avançadas do Ocidente penetraram no Amazonas. Depois de 1500 a região continuou à margem do desenvolvimento nascente das novas sociedades coloniais do Novo Mundo, como nos tempos aborígenes se mantivera à margem dos centros de civilização complexa.

O sistema escravagista e a economia extrativa que haviam sido estabelecidos nos primeiros tempos coloniais pelos europeus, deixaram marca indelével na sociedade amazônica. Nota-se um sentimento de desprezo por todo e qualquer trabalho físico naqueles que não descendem de escravos, bem como a preferência pela mão-de-obra barata aos mecanismos que poupam o trabalho humano. Também a classe dominante tem-se contentado com o sistema agrícola nativo, que apenas permite à população do Vale suprir à sua existência com o produto da terra. Em vez de melhorar os métodos e técnicas agrícolas, seus esforços têm sido dirigidos no sentido de aumentar a produção dos produtos de extração. Não se pode modificar o que já passou; mas do estudo do passado torna-se evidente que a principal barreira para um melhor nível de vida para os habitantes do Vale Amazônico é a incapacidade do

homem de orientar seus esforços na direção de seus próprios interesses. Fossem outros o equipamento técnico e a orientação da sociedade da Amazônia, e outra adaptação cultural e social talvez lá se tivesse criado.

Se, entretanto, as razões do atraso do Vale Amazônico são principalmente de natureza social e cultural, e portanto, determinadas pelo homem, então não há barreiras intransponíveis à capacidade do homem para planejar e controlar a direção de seu futuro desenvolvimento. Existem, evidentemente, numerosas limitações impostas pelo ambiente físico e pelo clima e, o que também é evidente, os problemas econômicos e sociais não podem ser resolvidos localmente, porque a região amazônica está intimamente ligada ao Brasil, como nação, e ao mundo exterior. Ainda assim, a transformação social, quer se manifeste como um reflexo das modificações ocorridas no cenário nacional e internacional, quer como o resultado de acontecimentos puramente locais, implica fundamentalmente em alterações na sociedade e na cultura da comunidade. E é neste plano, dentro da estrutura da pequena comunidade, que o antropólogo está mais apto a auxiliar o planejador social e o administrador, encarregados da execução de programas de saúde, de reformas agrícolas, de campanhas educativas e de outros esforços destinados a melhorar as condições econômicas e sociais.



### 3. O MEIO DE VIDA NOS TRÓPICOS.

A maioria da população da região amazônica brasileira ganha a vida por meio de técnicas e métodos que há muito foram superados em outras regiões do Brasil e na maior parte do mundo ocidental. O homem

contemporâneo da Amazônia compra artigos manufaturados nas fábricas modernas, viaja em vapores ou navios fluviais movidos a motor Diesel, conhece os grandes transatlânticos e aviões e depende dos caprichos de mercados distantes e de políticas governamentais; entretanto, grande parte dessa gente provê à sua subsistência com uma agricultura primitiva ou, mais propriamente, lavoura, com a caça e a pesca, com a extração dos produtos naturais da floresta ou com um pouco de tudo isto. Embora disponham de ferramentas, de umas poucas culturas novas e importem inúmeros alimentos e artigos, as colheitas e os métodos agrícolas basicos pouco mudaram desde os tempos dos aborígenes. Os produtos que extraem da floresta são, hoje em dia, determinados pelas exigências dos mercados distantes mas, em grande parte, são ainda os mesmos que o índio conhecia.

Como nos tempos dos aborígenes que os precederam, o elemento principal da alimentação dos atuais habitantes da Amazônia brasileira é a mandioca (ou casava, como às vêzes é chamada). Essa raiz, hoje difundida por tôda a região tropical, na África e na Ásia, é nativa da América. É uma planta forte e nutritiva que se adapta bem aos trópicos e aos seus solos lixiviosos. Cresce em uma grande variedade de solos e resiste melhor aos insetos, principalmente à saúva, do que a maioria das outras culturas. Desenvolve-se tão bem com grandes aguaceiros como com chuvas leves. Na Amazônia considera-se a terra firme a mais apropriada ao cultivo da mandioca. Os solos desbravados na floresta virgem são, naturalmente, preferíveis, mas nas cercanias da maior parte das aldeias e vilas amazônicas quase tôda a floresta primitiva que crescia em terra firme já foi arroteada. As terras de capoeira alta são geralmente consideradas as melhores para o

cultivo da mandioca, mas aquêles que vivem nas vizinhanças das aldeias são obrigados a plantar em terras de capoeira baixa. Nas áreas inundadas, nos intervalos da cheia e da vazão do rio, planta-se milho, arroz e feijão, culturas de rápido crescimento. Às vêzes, juntamente com a mandioca, planta-se, na terra firme, abóbora, feijão, inhame, pimenta, amendoim, abacaxi e banana. De maneira geral, entretanto, o lavrador da Amazônia é produtor de mandioca.

Diz a gente de Itá que se aproveita até a menor partícula do tubérculo e que mesmo as cascas servem de alimento para as galinhas. Com o suco venenoso de uma variedade amarga de mandioca prepara-se o famoso tucupí, condimento que se obtém por exposição ao sol, dentro de uma garrafa, durante quinze ou vinte dias; e com a tapioca, polvilho fino, rico em açúcar, que se peneira ao preparar a farinha de mandioca, os habitantes de Itá fazem um mingau. Dêsse mesmo polvilho e de uma massa pesada, preparada com o tubérculo, faz-se o beiju. Entretanto, o produto mais comum da mandioca é a farinha, prato obrigatório em tôdas as refeições dos moradores de Itá, quer como farofa, quer como chibé — misturada com um pouco d'água. Uma família de cinco pessoas consome, normalmente, dois ou mais quilos de farinha por dia.

O preparo da farinha de mandioca é tarefa demorada. Em Itá usam-se as duas espécies de mandioca para fazer farinha: a variedade doce, não venenosa, e a amarga, ou mandioca "braba", cujos tubérculos são bem maiores e contêm uma alta porcentagem de ácido prússico. E como os tubérculos da mandioca amarga são maiores e rendem mais, é esta espécie a mais usada no preparo da farinha. Os métodos empregados na fabricação da farinha são, em essência, os mesmos dos

índios das tribos amazônicas. A parte mais trabalhosa é a remoção do líquido venenoso, que se faz de duas maneiras: na primeira, depois de se descascar o tubérculo, é o mesmo passado em um ralador de mão ou no caitetu, ralo cilíndrico movido por dois volantes de tração manual. Depois extrai-se o suco dessa polpa ralada. Uma cesta cilíndrica, chamada tipití, usada pelos antigos aborígenes, é ainda utilizada para êsse fim. Coloca-se a polpa dentro dêsse tubo longo e flexível e, à medida que se estica o tipití, o líquido vai escorrendo. Ou então remove-se o suco por meio de uma prensa em forma de caixa cuja tampa é empurrada por uma alavanca. Depois de extraído o suco, passa-se a massa por uma peneira a fim de separar as fibras e os grãos mais grossos. Finalmente, torra-se essa massa em uma grande chapa de cobre.

A segunda maneira de se fazer farinha de mandioca difere no método de tratar o tubérculo. Êste, em vez de ser ralado, é depositado em um riacho ou qualquer água corrente, durante cêrca de quatro dias, até que fique *puba*, isto é, amolecido, quase podre. A casca é assim fâcilmente retirada, o suco extraído e a massa mole peneirada e torrada. Em Itá a melhor farinha é a que se prepara com uma combinação dêsses dois métodos. Metade dos tubérculos é ralada e a outra metade amaciada na água, e as duas misturadas antes de torrar. Para preparar um alqueire de farinha, depois de colhido o tubérculo, um homem e sua mulher levam todó um dia.

Todos os anos, no verão, de junho até o fim de agôsto, os lavradores de Itá trabalham na roçagem das terras para suas plantações de mandioca. Seu primeiro trabalho consiste em cortar a vegetação rasteira com um facão de mato; as árvores são depois derrubadas

com um machado. Deixa-se o mato e as árvores secarem durante um mês ou seis semanas e, em setembro ou outubro, conforme a época em que foi roçado, o sítio é queimado. Aí começa o trabalho duro para o lavrador, a *coivara*, que consiste em empilhar os troncos meio queimados e em arrancar as raízes mais profundas que não foram queimadas. Quanto mais drástica fôr a queimada, menor será o trabalho da *coivara*. A terra agora está pronta para ser plantada, embora, para olhos inexperientes, pareça apenas um emaranhado de galhos e árvores queimados no meio da floresta. A plantação leva de fins de outubro até dezembro, durante as primeiras chuvas do inverno. Brotos ou galhos cortados da haste do arbusto são plantados na terra onde logo deitam raízes. Às vêzes plantam-se na mesma área culturas acessórias, como jerimu (abóbora), milho, melancia e pimenta; são plantas de crescimento rápido e podem ser colhidas antes que as raízes da mandioca fiquem muito espessas.

A mandioca cresce muito lentamente; geralmente só amadurece depois de um ano. Entretanto pode ser colhida depois de seis meses, ainda verde, antes que os tubérculos acabem de crescer. Mas, mesmo depois de madura, a colheita pode ser feita aos poucos, pois que se necessita dos tubérculos durante quase todo o ano. Para se colher a mandioca, cortam-se primeiro os arbustos, arrancando-se os tubérculos do solo com uma enxada. A maioria dos lavradores de Itá replanta a mandioca, imediatamente, à medida que a vai colhendo; no mesmo lugar em que arrancaram uma raiz, replantam outra. Sendo êsse segundo plantio muito menos produtivo do que o primeiro, o sítio geralmente só é replantado uma vez. Depois da segunda colheita o sítio abandonado é invadido pelo mato. É êste, via de regra, o ciclo agrícola do cultivo da mandioca em Itá.



O trabalho agrícola exigido pela cultura da mandioca varia muito, entretanto, conforme o tipo da terra escolhida. A floresta virgem e a capoeira alta são muito mais difíceis de roçar do que a capoeira baixa, mas são os solos novos que asseguram maior produção. A roçagem da capoeira baixa, ou vegetação rasteira, é um trabalho mais fácil e geralmente não requer a *coivara*, mas as ervas daninhas crescem muito rapidamente nessas áreas, sendo as colheitas menos produtivas. Calculam os lavradores de Itá que um homem só, trabalhando numa área de uma tarefa (1) de capoeira alta, levaria cinco dias para roçar o mato, cinco dias para derrubar as árvores grandes, um dia queimando toda a área, cinco dias empilhando os galhos e arrancando as raízes (*coivara*) e vinte dias plantando o sítio. E, enquanto a mandioca cresce, levaria outros dezesseis dias arrancando as ervas mais daninhas. Assim, para uma tarefa de mandioca, teria gasto quarenta e dois dias de trabalho. Em uma tarefa de floresta virgem gastaria um pouco mais do que isso, e muito menos numa tarefa de capoeira baixa.

O trabalho de uma roça, entretanto, nunca é feito por um só homem, nem de maneira tão sistemática quanto poderia parecer pelo cálculo acima. Em primeiro lugar, um dia de trabalho para o lavrador da Amazônia raramente vai do raiar do dia até o anoitecer. O lavrador, geralmente, sai de casa de manhã cedo, depois de ter tomado um cafézinho com um punhado de farinha de mandioca. Trabalha até meio-dia, ou pouco mais, voltando à casa para uma pesada refeição. Depois dêsse almoço, descansa\* e passa o resto da tarde ocupado em outros afazeres.

---

(1) Uma tarefa tem 25 por 25 braças; em Itá a braça é de 2,5 metros, sendo pois uma tarefa, 3906,25 metros quadrados.

O lavrador só passa o dia todo no campo quando participa ou é o dono de um *puxirão* ou *convite*, como são chamados êsses serviços em conjunto. Organizam-se às vêzes tais grupos de trabalho cooperativo para as várias tarefas do cultivo da mandioca, mas em geral são êles reservados para o trabalho pesado da roçagem de um sítio. O dono da roça, nessas ocasiões, manda convites a vários homens — a parentes próximos, aos compadres (2) ou aos amigos. Algumas vêzes, os vizinhos, sabendo que se planeja um trabalho cooperativo, aparecem, mesmo sem convite especial. O tamanho dêsses grupos varia consideravelmente. Juca, um lavrador que mora em Itá e tem uma plantação logo à saída da cidade, convida sempre uns quatro ou cinco amigos, velhos conhecidos com que tem trabalhado há muitos anos. Em Jocojó, os grupos de trabalho cooperativo geralmente se compõem de quinze a vinte homens que moram nas redondezas. Nessas ocasiões o anfitrião se responsabiliza por tôdas as despesas. Serve café em casa antes de saírem para o campo; compra cigarros ou fumo para os convidados e fornece a cachaça para um golinho ou outro em meio ao trabalho, ou como mata-bicho, antes da refeição do meio-dia. A mulher do anfitrião, auxiliada pelas mulheres dos convidados, prepara um lauto almôgo. Geralmente, mata-se um porco, ou várias galinhas, quando o grupo é numeroso. O anfitrião retribui àqueles que o ajudaram, quando se apresenta a ocasião; os trabalhadores não são pagos em dinheiro e, às vêzes, podem-se passar muitas estações, sem que êle tenha oportunidade de retribuir aos seus colaboradores com a mesma proporção de trabalho. “Trabalhamos duas vêzes mais depressa quando o fazemos em conjunto”, explicou-me um la-

---

(2) Vide p. 213.

vrador, e todos preferem executar os pesados trabalhos agrícolas em grupos cooperativos.

Em determinadas tarefas agrícolas, também a família costuma trabalhar em conjunto. A roçagem do terreno, a queimada e a *cóivara* são trabalhos dos homens; mas as mulheres ajudam os maridos na plantação e, algumas vêzes, na remoção de ervas daninhas, bem como na colheita da mandioca e na fabricação da farinha. Dessa maneira um homem e sua mulher poderão plantar uma tarefa em dez dias em vez dos vinte que levaria um homem sòzinho. Juntos, também poderão roçar, em oito dias, o capim que um homem só levaria dezesseis dias para roçar, como juntos serão capazes de preparar em um dia um alqueire de farinha.

Segundo os cálculos dos lavradores de Itá, uma família, se quiser viver exclusivamente da agricultura, precisa possuir, pelo menos, quatro tarefas (15.625 metros quadrados) de roça com mandioca madura a fim de poder suprir às necessidades de cinco pessoas e de ter um excedente para vender. Para isto, um homem terá que plantar um novo sítio de quatro tarefas todos os anos. Assim, em setembro de 1948 deverá ter, digamos, quatro tarefas de mandioca, que foram plantadas pela primeira vez em 1946 e replantadas em 1947, e das quais ainda poderá colher alguns tubérculos. Precisarà ter, além disso, quatro tarefas de mandioca, plantadas em 1947, que estarão acabando de amadurecer. E durante os meses anteriores deveria ter roçado quatro tarefas para serem plantadas em outubro ou novembro. Estaria utilizando, ao mesmo tempo, doze tarefas de terra, ou cêrca de 46.875 metros quadrados. Estes cálculos baseiam-se nas suas próprias necessidades, nos preços pagos pelo excedente do seu produto e na produtividade média da terra. Ve-

remos, entretanto, que esta é a área máxima de terra que uma família pode lavrar sem auxílio externo.

Uma tarefa de terra relativamente boa (isto é, de mata ou capoeira alta) produzirá uma quantidade de tubérculos que darão, aproximadamente, 900 quilos de farinha, e a mesma área, ao ser gradativamente replantada, à medida que a primeira plantação fôr colhida, produzirá cerca de metade dessa quantidade. Um homem que planta quatro tarefas de terra por ano deverá ser capaz de fabricar cerca de 5.400 quilos de farinha — 3.600 das novas roças e 1.800 das replantadas — durante o ano. Sua família, se êle possuir mulher e três filhos, consumirá cerca de 720 quilos de farinha de mandioca em um ano, deixando-lhe um saldo de 4.680 quilos, ou, em termos locais, 156 alqueires, para vender. Ao preço vigente em 1948, isto lhe renderia cerca de Cr\$ 7.020,00, o que representa uma renda mais alta do que a renda média, quer da classe mais baixa da cidade, quer dos agricultores. Não é, entretanto, uma boa renda, em vista dos preços dos remédios, das roupas, dos utensílios domésticos, das despesas necessárias para se organizar uma festa e de outros gastos exigidos pela família. Nas melhores circunstâncias, o cultivo da mandioca, incluindo-se ferramentas e os métodos hoje empregados em Itá, apenas dá para a subsistência.

Além disso, se o lavrador de Itá seguisse à risca êsse programa ideal, pouco tempo lhe restaria para qualquer outra coisa — para pescar, consertar sua casa, construir ou reformar sua canoa. Teòricamente, o trabalho agrícola requerido em um ano por quatro tarefas somaria 168 dias e, ainda em teoria, o lavrador precisaria de mais 360 dias para preparar, sozinho, 5.400 quilos de farinha de mandioca. Se sua mulher o ajudasse a plantar, a capinar e a fabricar a farinha,

ainda necessitaria de 330 dias de trabalho, o que é certamente uma ocupação bastante absorvente. Na realidade, evidentemente, poucos lavradores em Itá possuem quatro tarefas de plantação de mandioca; os que as possuíam em 1948 tinham, para os ajudar, filhos crescidos, ou outros parentes que deles dependiam. Segundo os cálculos que 39 moradores da aldeia fizeram de suas roças, plantadas no ano anterior, possuíam eles, em média, apenas 2,7 tarefas de mandioca. Os cálculos de 29 lavradores das zonas rurais, davam, em média, apenas 2,9 tarefas por homem. De 68 lavradores que nos forneceram cálculos dessa natureza, apenas 11 residentes da cidade e 10 da zona rural possuíam quatro tarefas de mandioca madura. (4)

Muito poucas pessoas, portanto, vivem exclusivamente da agricultura. Praticamente todos os lavradores de Itá têm de aumentar seus rendimentos com outras atividades e muitos só plantam o necessário para o próprio consumo. A gente da cidade trabalha como assalariados e ganha 15 cruzeiros por dia e os lavradores das vizinhanças trabalham nas indústrias extrativas — colhendo cocos, timbó e borracha, ou cortando lenha para os vapores fluviais. Todos os anos, os homens mais jovens da pequena vila de Jocojó, depois das festas de São João e Santo Apolônio, em julho, partem para a região da ilha a fim de trabalhar nas estradas de borracha; só voltam em outubro, a tempo de terminar a roçagem da terra e plantar as roças, antes que comecem as chuvas. Mesmo os lavradores que são donos de terras e que a elas dedicam tempo integral,

---

(4) Em 1948 tivemos oportunidade de medir as roças que vinte lavradores de Itá haviam preparado para a plantação de mandioca. Essas roças, cuja safra deveria ser colhida em 1949, tinham, em média, apenas 2,6 tarefas; e somente 5 lavradores possuíam quatro tarefas.

como Jorge Pôrto, precisam trabalhar na extração da borracha, ou dedicar alguns meses durante o ano a qualquer outra atividade rendosa. Itá é uma comunidade agrícola em que é muito difícil ganhar-se o mínimo indispensável à subsistência, exclusivamente com a agricultura.

Essa comunidade, como aliás todo o Vale Amazônico, não produz alimentos básicos em quantidade suficiente para suprir mesmo sua esparsa população atual. Segundo os registros mantidos pelo funcionário local do serviço de estatística, mais de 350.000 quilos de farinha de mandioca, 5.000 quilos de feijão, 47.000 quilos de açúcar e 34.000 quilos de café — que podiam perfeitamente ter sido produzidos na localidade — tiveram que ser importados pela municipalidade. O velho sistema indígena de cultivo é pouco eficiente e improdutivo, quando comparado com os métodos modernos empregados na Europa e na América do Norte. A terra que se explora em Itá — terra firme — é medíocre em comparação com as ilhas e terras de aluvião das margens do Amazonas, que são áreas alagadas. Esses baixios constituem para a municipalidade um grande potencial para o cultivo de arroz, cana de açúcar, juta e outras colheitas de rápido crescimento, como feijão e milho, que podem ser plantados e colhidos durante o verão, na vazão do rio. (5) Mesmo um emprêgo mínimo das técnicas e dos conhecimentos agrícolas modernos aumentaria consideravelmente a produção da região. Melhores condições de transporte e umas poucas inovações, como a centralização de fábricas de farinha, maquinaria simples e animais de tração, poderiam incrementar a produção agrícola de Itá, como

---

(5) Pierre Gourou, "L'Amazonie", *Cahiers d'Outre Mer*, Vol. II, N.º 5, (1949), pp. 1-13.

o fizeram na região de Belém-Bragança, perto da foz do Amazonas. Mas, enquanto prevalecerem os atuais métodos agrícolas predatórios, a produção de alimentos constituirá seu principal problema.

## II

Os índios das florestas tropicais, que habitavam a região amazônica antes da chegada dos europeus, proviam à sua subsistência com a caça e a pesca, além da agricultura. Nos primeiros tempos da era européia, a caça e a pesca eram extremamente importantes para o sustento dos colonizadores e seus escravos. Foi o índio que ensinou o europeu a viver no estranho ambiente amazônico. Era êle o caçador e o pescador. Os métodos de caça e pesca da cultura regional contemporânea da Amazônia são de origem fundamentalmente aborígine. Embora o habitante moderno do Vale caça com uma espingarda ou uma carabina de calibre 44 e pesque com um anzol de ferro ou uma rêde de tipo europeu, exerce essas atividades com o conhecimento da fauna local que lhe foi transmitida pela herança cultural indígena. Além disso, utilizam-se ainda numerosas técnicas aborígines e ainda persistem muitas crenças populares indígenas a respeito da caça e da pesca. Hoje em dia, nem uma nem outra dessas atividades é de grande importância para a economia regional. Ao longo das principais artérias do sistema fluvial do Amazonas, a caça já não constitui uma ocupação lucrativa. Depois de séculos de habitação humana, a fauna da região foi devastada. (6)

---

(6) Encontram-se ainda, entretanto, excelentes áreas de caça, nas cabeceiras dos afluentes do Amazonas — no Estado

Em muitas comunidades amazônicas, como Itá, a caça tornou-se quase exclusivamente um passatempo; ninguém depende, para viver, do produto da caça. A pesca, entretanto, é de relativa importância para a subsistência. Embora, nos rios principais, os peixes sejam hoje menos abundantes do que anteriormente, a maioria das famílias amazônicas pesca para o consumo próprio; algumas, entretanto, freqüentemente, dispõem de um excedente para vender. Em algumas localidades, como em Santarém, na embocadura do rio Tapajós, existem pescadores profissionais. Nos remansos, ou igapós, do Alto Amazonas, pesca-se o gigantesco pirarucu, que às vezes pesa quatrocentos quilos, e depois de salgado e sêco ao sol é vendido ao longo do rio, como “bacalhau brasileiro”.

Os meses mais favoráveis à pesca, nas vizinhanças de Itá, são os que vão de junho a dezembro. Durante êsses meses os pequenos riachos, que engrossam durante a estação chuvosa, voltam às suas margens primitivas ou secam totalmente e os peixes também regressam aos rios principais. Em agosto e setembro várias espécies de peixes começam sua migração rio acima, até às cabeceiras do Amazonas onde fazem a postura de ovos. Nos meses de verão o peixe é abundante em Itá e constitui o prato de sustância de quase tôdas as famílias. Nos meses de inverno (a estação chuvosa), ao contrário, encontra-se apenas o pirarucu, o bacalhau importado, ou sardinhas e atum em lata. De janeiro a maio o Amazonas e seus tributários engrossam; os afluentes transbordam e, como diz a gente do lugar, “o peixe vai para a mata”. Durante êsses meses a pesca de anzol, de barragem ou de rêde, ou por outros métodos

---

de Mato Grosso, ao sul, e ao longo da fronteira das Guianas, ao norte.



empregados durante o verão, é impossível, só se conseguindo fisgar, às vêzes, um ou outro peixe nas áreas inundadas.

Nos meses de verão são vários os métodos de pescar. O mais comum, naturalmente, é o do anzol. Tôdas as tardes pode-se observar a gente de Itá percorrendo o rio, para baixo e para cima, em suas canoas, para pescar durante algumas horas, e os homens ficam às vêzes lançando as linhas até tarde da noite. Os métodos mais produtivos, entretanto, são os que utilizam veneno, barragens ou rêdes. Em Itá usa-se um único tipo de rêde, a tarrafa, de forma circular e manejada por um só homem. As barragens são de várias espécies. A maior é a cacurí, uma barragem permanente que avança, rio adentro, uns trinta ou cinqüenta metros. Em 1948 havia em Itá cinco dessas barragens. Eram de propriedade de Abilio Costa, dono de uma loja, de Dona Dora Cesar Andrade, de Benedito Marajó e seu irmão, e de Juca, em sociedade com o barbeiro, Ernesto Morais. A de Dona Dora fôra primeiramente construída por seu marido, uns vinte anos antes e, desde então, tem sido consertada ou refeita quase todos os anos. Sua localização é considerada excepcionalmente boa, pois que todos os anos dá uma safra de peixes superior à dos outros. A de Juca e do barbeiro é nova, tendo sido construída em 1948 por cêrca de Cr\$ 1.000,00. Calcula-se que dentro de dois anos terá que ser reconstruída, mais ou menos pelo mesmo preço; nessas condições são poucas as pessoas que podem possuir barragens permanentes.

A cacurí é constituída de uma parede de varas do tronco do açai que avança pelo rio, formando uma barreira para os peixes que sobem ou descem, arrastados pela corrente. No fim dessa barreira, forma-se um curral circular onde os peixes se movimentam e,

mais além, um outro cercado menor que se pode fechar quando se querem retirar os peixes. Durante o princípio do verão os donos das cacurís sabem que só podem apanhar alguns quilos de peixe por dia, mas quando os peixes começam a emigrar rio acima, mais para o fim da estação, êles às vêzes chegam a apanhar cem quilos em um dia, que vendem quase todos à gente da cidade. No ano de 1946, em que a pesca foi considerada excelente, Dona Dora Cesar Andrade apanhou em sua barragem cêrca de 2.000 quilos de peixe. Vendeu uns 300 quilos, aproximadamente, a 4 cruzeiros o quilo e exportou o resto, salgado, para Belém. Em 1948, embora Juca e seu sócio só esperassem apanhar a metade dessa quantidade, contavam, entretanto, conseguir o bastante não só para o sustento de suas famílias como para vender no mercado local e assim amortizar o preço da barragem.

Aquêles que não têm dinheiro, nem tempo, para construir cacurís, principalmente os que vivem nas margens dos pequenos riachos, geralmente pescam cercado os mesmos com tapagens. Itá, que fica bem a jusante do Amazonas, sofre os efeitos das marés oceânicas. Uma diferença mínima no nível das águas dos canais principais é o suficiente para encher ou para esvaziar, duas vêzes por dia, os pequenos afluentes, durante a estação sêca. O pescador da Amazônia constrói uma barreira através dêsses pequenos rios, com uma comporta que pode ser aberta para deixar entrar os peixes que sobem o rio com a maré enchente e fechada, para prendê-los, na maré vazante. Durante vários meses, todos os anos, essas barragens proporcionam um abençoado acréscimo às refeições de muitas famílias rurais. Além disso, nas enseadas ou lagoas pouco profundas ou nos pequenos riachos, muita gente pesca com raízes de timbó ou de tinguí. A raíz esfarrapada ou a planta

esmagada produzem um veneno que, quando colocado num poço pouco profundo ou num riacho raso, entorpece o peixe, fazendo-o subir à superfície onde é facilmente apanhado. Os peixes também são fisgados com o arco e a flecha; hoje em dia, ainda se pode ver, em muitas habitações rurais, o espeque, lança de várias pontas, ou o arco e a flecha do tipo usado pelo índio do Amazonas.

Embora a caça não seja tão importante em Itá, a preocupação e o interesse que desperta não estão de acôrdo com sua contribuição para o sustento do homem. Muitos seringueiros levam consigo uma espingarda em seu percurso diário pelas estradas de borracha; ocasionalmente poderão abater uma cutia, uma paca, uma ave silvestre como o jacu, ou até mesmo um porco do mato que lhes atravessem o caminho. Alguns lavradores das zonas rurais, que possuem espingardas ou carabinas, de tempos a tempos passam um ou dois dias caçando. Às vêzes preparam tocaias, armadilhas formadas com a espingarda armada de maneira que dispare, se o animal tentar fugir com a isca ou no caso de arrebentar um cordão esticado através da picada. Com essas tocaias o lavrador poderá, vez ou outra, matar um veadinho selvagem ou uma paca que venham pastar em sua roça. Assim é que a caça, muitas vêzes, fornece um refôrço bendito à alimentação, relativamente pobre de carne, da população rural.

Entretanto, o profundo interesse pela caça que prevalece em Itá e as inúmeras crenças populares que giram em tórno dêsse esporte, são remanescentes da época em que a caça era de importância básica para a economia da aldeia. Nas zonas rurais de Itá, vários homens tornaram-se famosos como caçadores. Entre êles, Enéas Ramos e Domingos Alves. Ambos ganham

a vida em outras ocupações — agricultura e extração da borracha. Domingos é lavrador e vive junto de suas plantações, a dois ou três quilômetros apenas da aldeia. Caça duas ou três noites por semana e tem dois cachorros paqueiros. Possui duas armas, uma espingarda de carregar pela boca e uma carabina. Em 1947 quase morreu de uma queda em que quebrou a perna quando corria pela floresta cerrada atrás de uma anta que acabara de ferir. Em sua casa sempre tem embiara (caça). Quando se conversa com Domingos ou com o velho Enéas Ramos acaba-se inevitavelmente falando sobre caça. Como quase todo apaixonado dêsse esporte, descrevem de forma minuciosa e pitoresca as suas façanhas — aquela vez em que mataram uma onça ou a noite em que abateram dois veados. Falam dos hábitos dos animais e das técnicas de tocaiar determinadas caças.

Ao descrever suas experiências, Domingos, como outros caçadores da localidade, não faz qualquer distinção entre o mundo real, tangível, e o sobrenatural. Existe uma planta, designada pelo nome genérico de tajá, que dizem dar muita sorte ao caçador, e da qual há várias espécies: o tajá de veado, o tajá de anta e muitas outras. Plantam-nas os caçadores perto de suas casas, pois, se as utilizarem de maneira apropriada, cada tipo atrairá o animal de que traz o nome. Dizem, por exemplo, que o sangue de três veados, mortos pelo caçador, deve ser derramado sobre as folhas do tajá de veado; esmagam-se essas folhas com as palmas das mãos e esfregam-se a testa, as costas e os braços do caçador. Se êsse ritual fôr repetido várias vezes, êle terá o poder de atrair os veados em suas peregrinações pela floresta. Mas contam também os perigos da caça, os naturais e os sobrenaturais, que para êles são igualmente reais. A jibóia, cobra de grande porte, às vezes

ataca o caçador. Este, na floresta, pode passar pela jibóia sem a ver, mas a serpente tem uma fôrça misteriosa que atrai o caçador, fazendo-o andar em círculos, aproximando-se cada vez mais, até chegar ao alcance de seu bote. Não se deve matar ou comer a preguiça durante o mês de agôsto, dizem os caçadores, porque nessa ocasião ela tem febre e pode transmiti-la ao homem. Em junho não se deve comer o lagarto grande, chamado jacuruaru, porque é a época em que costuma brigar com cobras venenosas e fica cheio de veneno.

Mas outros perigos ameaçam ainda o caçador; o Anhangá, espírito mau que toma a forma de um animal e o Curupira, pequeno ente sobrenatural que vive na floresta e chama o caçador, atraindo-o cada vez mais para dentro da mata até que êle se perde. (7) Além disso, se um caçador "perseguir" uma determinada espécie, isto é, se matar muitos animais da mesma espécie, êstes roubarão ou farão apodrecer sua sombra, fazendo-o enlouquecer, "dizer bobagens", ter dores no corpo e cair doente com febre. Os caçadores prudentes, como Domingos e Enéas, para não irritar os animais, depois de matar, por exemplo, duas ou três pacas em seguida, procuram outras caças, "uma anta, um veado ou outro animal, antes de tornar a matar uma paca". Às vêzes usam uma cruz feita de cêra benta para espantar a "assombração de bicho". Certa vez, quando caçava, Enéas Ramos viu um bugio que avançava em sua direção. Lembrou-se, então, que últimamente havia caçado muitos dêsses macacos. Virou-se e fugiu. Na noite seguinte teve febre e dores de cabeça. Percebeu que o macaco quisera roubar-lhe a sombra e tratou logo

---

(7) As crenças nesses dois entes sobrenaturais são descritas mais pormenorizadamente no Capítulo VII. Ambas são de origem indígena.

de se medicar. Como êle próprio contou, fêz em seu corpo uma fumigação com a fumaça produzida por uma mistura de ninho do sapo cunauaru, (8) um pouco de cêra benta, uma pimenta sêca e raspas de chifre de veado. Essa mistura é queimada em uma vasilha de barro ou numa cabaça e deve ser passada três vêzes por baixo da rêde do doente, até que a fumaça envolva o seu corpo. Às vêzes o feitiço do animal é tão poderoso que se precisa chamar um pajé para lhe restituir a saúde.

Todavia, o maior flagelo que persegue os caçadores e os pescadores é a panema. Um caçador ou pescador que tem fracassos sucessivos que não podem ser explicados por causas naturais, atribui-os à panema, fôrça maligna que se apodera da pessoa, de sua arma, de sua linha de pescar, ou de sua barragem. O têrmo generalizou-se, tanto na zona rural como urbana da Amazônia, com o sentido de “má sorte”. Um jogador, por exemplo, atacado de panema, começa a perder sem parar. Em Itá, entretanto, panema quer dizer “impotência para caçar ou pescar” devido a uma causa sobrenatural. Pode ser transmitida de pessoa para pessoa como qualquer moléstia infecciosa. A mulher grávida que come caça ou peixe pode transmitir panema ao caçador ou ao pescador que os apanhou. Um homem poderá apanhar panema de algum amigo com quem esteja aborrecido por causa de desavença em questões de alimentação. Se a mulher de um caçador atirar descuidadamente no quintal os ossos de alguma caça e um cachorro ou um porco comê-los, o caçador

---

(8) O cunauaru é um pequeno sapo que vive nos buracos dos troncos. O seu ninho tem a consistência de uma resina que, quando queimada, produz uma fumaça aromática. Em todo o Vale Amazônico utiliza-se essa resina queimada para fins medicinais.

poderá pegar panema. Também os feitiços dos inimigos poderão provocá-la.

Enéas Ramos contou-nos um caso típico de caçador atacado de panema. Há muitos anos, quando caçava freqüentemente, Enéas matava muitos veados. Entretanto, durante uns dois meses, embora caçasse quase todos os dias, não viu um veado sequer. Um dia, um de seus amigos contou-lhe que sua mulher estava grávida de vários meses. Enéas então lembrou-se que havia dado ao seu amigo uma porção de veado que matara; percebeu que a mulher era “venenosa” e que lhe transmitira panema. “Nem tôdas as mulheres são venenosas e transmitem panema, mas Catita era”, apressou-se a explicar-me. “Cada vez que ficava grávida, ao apanhar uma flor, esta murchava”. Imediatamente, Enéas notificou seu amigo de seu estado, pois é muito perigoso quando o caçador procura curar-se de panema transmitida por uma mulher grávida; o tratamento pode fazê-la abortar. Catita, entretanto, encontrou um meio de curar Enéas sem provocar um abôrto ou sem que seu filho nascesse morto. (9)

A panema proyocada por outras causas — desconfiança dos amigos, feitiços, ou porque os cachorros ou porcos comeram os ossos de alguma caça ou peixe — é mais difícil de diagnosticar. O caçador ou pescador não pode saber dessas ocorrências, mas analisando suas suspeitas ou reconstruindo acontecimentos passados, geralmente consegue descobrir a causa. Raimundo Profeta, depois que foi atacado de panema, lembrou-se de que havia negado a um amigo um pedaço de carne de veado, e atribuiu-a à “desconfiança”. Enéas Ramos

---

(9) Outros casos de tratamento de panema em caçadores, que provocaram abortos e natimortos, são descritos no Capítulo V.

acha que teve panema certa ocasião porque recusara um pedaço de carne de anta a duas crianças que saíram de sua casa chorando. Em outra ocasião, quando uns vizinhos invejosos catavam ossos de peixe no quintal de um pescador e deram-nos de comer aos seus porcos, suas linhas e rêdes de pescar foram atacadas de panema; em consequência, durante os melhores meses da estação de pesca só conseguiu apanhar uma ninharia. Se algum inimigo seu atirar os ossos de um animal ou peixe dentro de uma fossa sanitária, o caçador ou pescador também poderá ser atacado de panema. O perigo de apanhar a doença é tão grande que muitos caçadores e pescadores têm medo de vender carne ou peixe. Só os darão de presente a parentes ou amigos íntimos em quem tenham confiança ou cujas mulheres não estejam grávidas. (10). Esta precaução é ainda maior quando o pescador tem uma linha nova; em hipótese alguma, nessa circunstância, deverá o peixe ser comido por qualquer pessoa fora de sua família direta, porque tanto a linha como o pescador estarão particularmente vulneráveis à panema. Gustavo Ramos, filho de Enéas, certa vez atirou os ossos de peixes apanhados com suas linhas novas em cima do telhado de sua casa, para que não pudessem ser alcançados por cachorros ou porcos ou roubados por algum estranho.

São várias as receitas para a cura de panema. Em sua maioria consistem em cozimentos feitos principalmente com alho e pimenta e aplicados na forma de banhos ou fumigações. A composição, a dose e o número de tratamentos variam muito de acôrdo com as preferências de cada um e com a gravidade do caso. O velho Enéas Ramos, caçador experimentado, também conhece muitos remédios para panema. Os moradores

---

(10) Domingos Alves evita êsse perigo, só dando ou vendendo carne sem osso.



dos distritos rurais de Itá procuram-no para serem medicados e êle, amavelmente, lhes ensina o que sabe, sem nada cobrar. Uma das receitas mais fortes que Enéas costuma dar aos caçadores atacados de panema é a seguinte: esmaga-se numa cabaça um pedaço de ninho de cauré, um pedaço de ninho de sapo cunauaru, umas folhas de baunilha e de aninga (flor aquática), dois pimentões e uma pitada de alho. Deixa-se a mistura absorver o sol e o "orvalho da noite" durante vários dias. Aplica-se depois, no banho, levemente, durante três sextas-feiras consecutivas antes da lua cheia. A lua cheia, explicou êle, invalidaria o tratamento.

Outra receita aconselhada por Enéas, é uma fumigação e bem menos complicada: um pedaço de ninho de cauré, alguns pimentões, a teia de uma aranha (ou, para ser mais exato, da aranha rica) e uma pitada de alho são colocados em uma vasilha de barro, por cima de algumas brasas. O caçador deixa, então, que a fumaça se espalhe por seus braços, suas pernas e suas costas. Enéas recomenda que o paciente termine o tratamento, segurando a vasilha bem perto do queixo e deixando a fumaça espalhar-se pelo seu rosto; deverá conservar a boca aberta e deixar a saliva escorrer dentro da vasilha até que as brasas se apaguem.

Os cachorros de caça atacados de panema podem ser tratados do mesmo modo, quer com banhos, quer com fumigações. Para se tratar uma carabina contaminada, deve-se soprar a fumaça dentro do cano. A linha de pescar é lavada em um banho preparado segundo a receita favorita do pescador, ou pode ser fumigada com alguma mistura, preferivelmente na rua ou em uma encruzilhada "em que passe muita gente". Domingos Alves e muitos outros, durante a estação de pesca, costumam fazer fumigações tôdas as semanas, como preventivo.

As crenças populares amazônicas, em torno da caça e da pesca, em sua maioria, são de origem indígena. Os índios brasileiros de língua tupí consideravam Anhangá um fantasma ou espírito, e também acreditavam que êle tomava a forma de animais ou pássaros. Para os índios tupis, o Currupira era também um demônio da floresta muito temido pelo caçador. As febres e a loucura passageira, que em Itá se atribuem ao roubo da alma por algum animal, assemelham-se aos castigos impostos aos índios caçadores das tribos Tenetehara pelos espíritos conhecidos como "Donos da Floresta". A impotência para caçar e pescar, causada pela panema, é uma crença que êsses índios da floresta tropical também partilhavam, de forma quase idêntica, com a gente de Itá. (11) A fôrça da tradição indígena na cultura moderna de Itá parece concentrar-se nos aspectos da vida que se relacionam à adaptação do homem ao ambiente amazônico. Os portugueses e os negros tiveram que aprender com o ameríndio a pescar, a caçar a paca, a anta e outros animais do Novo Mundo. E, à medida que aprendiam, também iam adquirindo suas crenças sobrenaturais.

Ao europeu recém-chegado, que não dispunha dos recursos da ciência moderna, como aos próprios índios, essas crenças (\*) forneciam a explicação para os imprevistos da caça e da pesca. Como se pode explicar que um caçador, famoso por seus conhecimentos dos hábitos dos veados, acostumado à tocaia, absolutamente familiarizado com a floresta e geralmente bem sucedido em suas caças, de repente não consiga encontrar um único veado — ou, se o encontra, erre os tiros? Na agricul-

---

(11) Cf. Charles Wagley e Eduardo Galvão, *The Tenetehara Indians of Brazil* (New York, 1949) pp. 58 e segs. e 102 e segs.

(\*) *Folk*.

tura amazônica, entretanto, que também segue os métodos indígenas, as superstições não parecem ter tanta influência. Se uma roça não cresce muito bem, é porque foi atacada pelas formigas ou porque a terra escolhida não era boa. Não culpam os espíritos da floresta, nem atribuem à feitiçaria a falta de boas colheitas. A razão dessa diferença de crenças supersticiosas a respeito da caça e da pesca e a respeito da agricultura está na natureza das atividades agrícolas. Na Amazônia, a agricultura concentra-se na mandioca, uma planta extraordinariamente robusta. É raríssimo se ouvir falar no fracasso de uma safra de mandioca. Em contraste com o que acontece nas regiões semi-áridas, a chuva não é um fator determinante. Embora a agricultura na Amazônia seja primitiva e relativamente pouco produtiva, certamente não é incerta e caprichosa; eis porque, a seu respeito, recorre-se menos a explicações sobrenaturais.

### III

O primeiro produto que, a princípio, os europeus buscavam no Vale Amazônico era a borracha extraída da "*Hevea brasiliensis*"; entretanto, há mais de dois séculos esse produto era apenas um dos muitos que se podiam extrair da floresta amazônica. Era exportada em pequena escala, principalmente para a fabricação de sapatos, bolas, sacos, para fábricas de artigos impermeáveis e outras finalidades semelhantes. Só em meados do último século, com o desenvolvimento do processo de vulcanização, é que a borracha da Amazônia começou a ser procurada em grande quantidade. Desde então, a extração do látex da seringueira agreste tem constituído uma das principais atividades econô-

micas do Vale, mesmo depois da concorrência das plantações de borracha do Oriente.

No município de Itá, as ilhas e as baixadas alagadiças das margens dos rios e afluentes contêm florestas que produzem um tipo de látex conhecido como "delta" cuja qualidade só é inferior à do tipo "Acre fino" produzido nos altos afluentes do Vale Amazônico. A borracha constitui ainda mais de 50% do valor total das exportações do município. Em 1946 foram exportados para Belém 58.479 quilos da "borracha fina" e, em 1947, 30.881 quilos. A maior parte dessa borracha procede das áreas distantes do município, mas também é extraída, em menor quantidade, nas cercanias da cidade; a extração da borracha é, de fato, um dos aspectos importantes da vida econômica de Itá. Quase todos os seus habitantes, numa época ou outra de sua vida, foram seringueiros. Muitos deles ainda trabalham, durante alguns meses, nas ilhas do delta e outros contrataram-se para extrair borracha nas ricas florestas de seringais do Alto Xingu ou do Alto Tapajós. Nos anos de alta do preço da borracha as famílias de Itá atravessam o Amazonas e mudam-se para as ilhas, abandonando suas roças para extrair borracha. Quando os preços baixam, começa a intensa migração para a terra firme e a agricultura. Mas, apesar dos preços baixos, muitas famílias que nunca tiveram outra ocupação, e várias outras que só trabalham nos seringais parte do ano, continuam a extrair borracha para aumentar suas rendas. A borracha bruta é a principal fonte de renda de Itá.

Os métodos de exploração da borracha nativa das florestas determinam, em grande parte, os tipos de fixação e a distribuição espacial da população nas áreas em que é extraído esse produto e são mais ou

menos os mesmos em todo o Vale. O conhecimento do sistema tradicional de extração da borracha é, portanto, muito importante para se poder compreender a sociedade da Amazônia rural. As árvores da família *Hevea* que produzem a borracha não crescem muito próximas umas das outras; conservam, em geral, entre si uma distância de cinquenta a cem metros. O seringueiro, a fim de passar de uma para outra, tem que abrir uma trilha. Essa trilha, que une 100 árvores (ou de 150 a 200 nos afluentes superiores onde elas são mais juntas), forma uma "estrada". Essas *estradas*, geralmente, começam perto da casa do seringueiro e formam um grande círculo que acaba mais ou menos no ponto em que começou. Na Região das Ilhas do delta do Amazonas, as *estradas* da borracha têm, em média, de quatro a sete quilômetros de extensão, conforme o espaçamento das árvores na floresta. Habitualmente cada seringueiro trabalha em duas *estradas*; cada dia extrai borracha de uma enquanto descansam as árvores da outra. Segundo se diz, a extração do látex da mesma árvore durante dias consecutivos, cansa a árvore, diminuindo-lhe a produção. As barracas dos seringueiros são, portanto, geralmente, bastante espaçadas; ficam distantes umas das outras, cêrca de um ou dois quilômetros, nas margens do rio principal, ou dos pequenos afluentes. As *estradas* da borracha partem, floresta adentro, de suas barracas, onde vêm terminar, sendo o rio o seu meio de comunicação com o posto comercial ou a cidade.

O dia de trabalho do seringueiro começa antes do amanhecer, às três horas, nos afluentes superiores e um pouco mais tarde, na região das ilhas. Achar necessário começar tão cedo porque dizem que a árvore produz mais leite quando o tempo está fresco e antes que chegue o vento da manhã. O primeiro trabalho

do seringueiro é o corte da casca, ou a sangria para que possa escorrer o látex. Há grande controvérsia entre os seringueiros e os seringalistas sôbre o melhor método de se cortar as árvores. Hoje em dia, muitos concordam em que o tipo chamado de *bandeira* é o que menos prejudica a árvore. O tipo de corte conhecido como *espinha* (espinha de peixe) produz mais látex, mas vai lentamente matando a árvore. A *espinha* consta de uma profunda incisão vertical que todos os dias é acrescida de outras que dela partem formando ângulo, de maneira a que tôdas escurram para ela. A *bandeira* é uma incisão em diagonal; em cada viagem o seringueiro faz uma nova incisão, imediatamente abaixo da que cortou dois dias antes. No princípio de cada estação a incisão tipo bandeira começa bem no alto do tronco e vai descendo, gradativamente, até que se acabe a estação. Essas incisões, entretanto, não devem ser muito profundas para não ferir a árvore irremediavelmente; por êsse motivo a maioria dos seringalistas obrigam os seringueiros a utilizar uma faca especial de preferência ao *machadinho* que se usava nos primeiros tempos da extração da borracha. Embaixo de cada corte, em diagonal, da *bandeira*, o seringueiro coloca uma pequena tigela de cêrca de cinco centímetros de profundidade, destinada a apurar o látex branco que vai lentamente escorrendo.

O seringueiro leva umas três ou quatro horas para dar a volta de uma *estrada*, cortando árvore por árvore e nelas colocando as tigelas que apuram o látex gotejante. Se começar às 5 horas da manhã, estará de volta em sua barraca às 8 ou 9 horas. Nos afluentes superiores do Amazonas, muitos seringueiros, que precisam sair mais cedo, usam uma pequena lanterna de cabeça. Muito já se tem escrito sôbre os grandes perigos a que se expõe o seringueiro, principalmente em

sua viagem matinal — as cobras venenosas que caem das árvores, os índios selvagens que os atacam de surpresa e as estreitas pontes de troncos que têm de atravessar nos pântanos. Em algumas regiões afastadas da Amazônia, os índios ainda atacam os seringueiros — geralmente em represália a assaltos às suas aldeias — e as cobras venenosas são conhecidas em todo o Vale, mas nenhum dos seringueiros com quem conversamos passou por qualquer desses perigos, mesmo quando trabalhavam no Alto Amazonas. Suas histórias referem-se mais à extensão das *estradas* e à malária do que a índios ou cobras.

A maioria dos seringueiros de Itá toma apenas um cafêzinho ou não ingere qualquer alimento, antes de sair para sua primeira volta da *estrada* da borracha, mas quando regressam do corte das árvores, comem o seu almoço, principal refeição do dia. Frequentemente, entretanto, antes de almoçar, o seringueiro tem que procurar o que comer. De volta de sua primeira viagem aos seringais, dedica algum tempo à pesca, a menos que tenha tido a sorte de matar alguma ave — ou uma cutia, uma paca ou mesmo um porco do mato — em seu percurso da *estrada* da borracha. Depois da refeição precisa o seringueiro dar a segunda volta na *estrada*. Desta vez êle recolhe o líquido das tigelas, depositando o látex numa cuia. Nas redondezas de Itá uma estrada de borracha produz apenas cêrca de dois a três quilos de látex por dia, nos meses de junho e julho, princípio da estação. À medida que esta vai se passando, entretanto, e que as incisões são feitas mais embaixo, nas partes mais espêssas do tronco, a produção diária pode atingir de quatro a seis quilos. Esta produção, todavia, ainda é menor do que a das *estradas* das margens dos afluentes do Alto Amazonas que produzem até dez quilos por dia.

Mas a labuta diária do seringueiro não termina com seu regresso da colheita do látex. Após caminhar cêrca de oito a doze quilômetros, tem ainda que defumar o látex (coagulá-lo com fumaça). Toma na rêde um pequeno descanso e depois gasta nessa tarefa quase tôda a tarde. A defumação é feita num fogão de barro a que chamam “boião” dentro de uma pequena barraca de folhas de palmeira. É o boião construído de maneira a que a fumaça escape por uma pequena abertura. E o melhor fogo se consegue queimando-se sementes de urucuri, que têm grande quantidade de óleo e produzem bastante fumaça. Também se pode utilizar lenha verde em fogo bem vivo. Os seringueiros de Itá calculam que para defumar quatro quilos do látex líquido é preciso cêrca de uma hora. O látex é despejado, aos poucos, sôbre uma espécie de grande pá, na forma de remo, que é lentamente girada na fumaça que sobe da boca do boião. A medida que a borracha vai endurecendo na pá, mais látex líquido vai sendo derramado até formar uma bola oval de borracha coagulada. Geralmente, depois de se formar uma camada de pouco mais de um centímetro de espessura, retira-se a borracha endurecida da pá, enrolando-a em volta de uma vara que serve de centro para uma bola maior, ou *bolão*. Êste vai sendo aumentado, dia a dia, até atingir de 75 a 100 quilos. A defumação é considerada tarefa desagradável. O fogo tosta as pernas do seringueiro, que sua com o calor demasiado e sufoca com a fumaça que enche a pequena barraca. Muitos seringueiros atribuem a freqüência da pneumonia e mesmo da tuberculose às horas sem fim que ficam dentro das barracas enfumaçadas preparando a borracha para o mercado.

Nos seringais de Itá os seringueiros só podem trabalhar na extração da borracha cinco meses do ano,



apesar de que no Alto Amazonas a estação da colheita é pouco mais longa. Durante o inverno, de dezembro até fins de maio, a chuva cai dentro das tigelas inseridas nas árvores para recolher o látex líquido. A água mistura-se ao látex fazendo transbordar a tigela. Além disso, no inverno, as árvores do Baixo Amazonas não produzem muito e os rios que transbordam e a chuva constante inundam as *estradas* de borracha que ficam intransitáveis. A extração da borracha limita-se, portanto, aos meses de verão, de junho a princípios de dezembro. Mas mesmo no verão, às vezes chove, passando-se muitos dias sem que seja possível trabalhar. Como as ilhas baixas são muito pantanosas, os seringueiros têm que construir pinguelas de troncos de árvores, acima do nível das águas, para poderem atravessar certos trechos de suas *estradas*. Durante o mês de agosto, que é o auge da estação seca, as seringueiras estão em flor. Nessa época poucos seringueiros trabalham em suas *estradas* porque as flores caem dentro das tijelas, fazendo coagular o látex. Além do mais, diz-se que o corte nesse período prejudica a árvore, reduzindo permanentemente sua produção.

A estação da colheita é relativamente curta, mas se o seringueiro trabalhar com afinco, pelo menos cinco dias da semana durante toda a estação, conseguirá produzir até 500 quilos de borracha coagulada — numa proporção de cerca de 50 a 60 quilos diários no espaço de 15 dias. Na Amazônia costuma-se deduzir de 20 a 30 por cento do peso da borracha, no posto comercial, para descontar a perda decorrente da desidratação que se processa entre a data em que o seringueiro a entrega e a ocasião em que é recolhida do posto pelo vapor fluvial. Depois dessa dedução, que no Vale é chamada de *tara*, o seringueiro receberá o preço de apenas 300 a 400 quilos do produto de seu trabalho durante toda

a estação, conforme estejam mais ou menos secas as bolas de borracha na ocasião em que as entrega no posto. Em 1948 os negociantes pagavam cêrca de dez cruzeiros pelo quilo da borracha. O seringueiro podia esperar receber, portanto, de 1.500 a 4.000 cruzeiros durante uma safra.

A despesa mínima, com alimentos e outras necessidades, de um seringueiro e sua mulher, foram calculadas, aproximadamente, em 200 cruzeiros por mês; entretanto, a despesa média das famílias dos seringueiros incluídas em nossos estudos era de cêrca de 485,20 cruzeiros. De qualquer maneira, um seringueiro que tenha a sorte de não precisar comprar tigelas, facas, uma espingarda e outros instrumentos para o seu trabalho, pode perfeitamente chegar ao fim da estação com um pequeno lucro. Em 1948, alguns seringueiros da região de Itá ganhavam apenas de 1.000 a 3.000 cruzeiros, depois de deduzidas suas despesas básicas. O custo dos instrumentos para extração da borracha, a inatividade forçada, e os altos preços que o seringueiro tem que pagar ao negociante por seus suprimentos essenciais, lhe absorvem os poucos lucros. Muitas vêzes o seringueiro tem que substituir tigelas, facas e outros instrumentos; tem que comprar anzóis, uma espingarda ou outras necessidades; e, freqüentemente, paga ao dono dos seringais de 10 a 20 por cento do que produz pelo direito de extrair borracha de suas terras.

Nas circunstâncias atuais, e com as técnicas de exploração da borracha bruta que predominam em todo o Vale Amazônico, a extração dêsse produto não proporciona o mínimo necessário à subsistência. Como a agricultura, tem que ser suplementada com outras atividades econômicas para que um homem consiga o

suficiente para viver com sua família. Frequentemente, vários membros da família têm que trabalhar na extração da borracha a fim de prover às suas necessidades básicas. Em um desses casos o chefe da família e seu filho de vinte anos trabalhavam em quatro *estradas* de borracha, enquanto sua mulher e uma filha de dezoito anos se encarregavam do trabalho de defumação do látex. O auxílio das mulheres permitia aos homens reservar algumas horas para plantar uma pequena roça e para pescar. E, no entanto, apesar dessas atividades, a família tinha dívidas.

Vários seringueiros da região de Itá trabalham em outras indústrias extrativas durante a estação do ano em que não podem extrair borracha, colhendo diferentes produtos nativos da floresta que tenham valor comercial e que podem ser colhidos fora da estação. Em janeiro e fevereiro o fruto de ucuuba, que cresce à margem dos pequenos afluentes, cai nos igarapés que transbordam. Os habitantes das baixadas apanham-no em suas canoas e vendem-no nos postos comerciais. Dêle se extrai óleo. Em 1947 e 1948 mais de cem toneladas dessas sementes foram exportadas para o baixo rio pelos comerciantes de Itá. Outra semente selvagem que também se colhe em fevereiro é a do *paracaxi*. Mergulha-se essa semente na água, durante cerca de oito dias, e depois é ela cozida em fogo baixo. O óleo que assim se extrai é vendido por cerca de cinquenta cruzeiros em latas de vinte litros e usado como lubrificante ou na fabricação do sabão. Outros óleos vegetais, como os extraídos da patua, da andiroba e da copaíba, também são exportados. O cacau é outro produto nativo da floresta amazônica e as famílias dos seringueiros dedicam algum tempo à colheita de suas sementes. Em certas áreas determinadas os seringueiros têm permissão para derrubar árvores de ma-

deira de lei, como a andiroba e a macaúba, que vendem para construções. E até bem pouco tempo, a raiz de timbó, que se utilizava como inseticida, rendia bom preço para os seringueiros, mas os produtos sintéticos, como o DDT, substituíram o timbó no mercado. As folhas da palmeira babaçu também podem ser cortadas e vendidas para cobrir casas. A madeira de lenha comum é sempre facilmente vendida ao longo do braço principal do Amazonas para os vapores fluviais. As peles de animais, como as do veado, da onça e do porco do mato, também rendem algum dinheiro para as famílias dos seringueiros. Além desses produtos extrativos adicionais, muitos seringueiros plantam pequenas roças durante a estação seca, com alimentos de rápido crescimento, como feijão, milho, melancia e abóbora. Sem essas fontes complementares de renda e alimento o seringueiro não poderia prover à sua subsistência. Na realidade, a indústria da borracha no Vale Amazônico parece estar fadada à morte lenta. É, realmente, um estranho fenômeno — na terra nativa da borracha, sua indústria não pode competir com as plantações do Oriente ou com a indústria da borracha sintética do Ocidente.

Também a cultura da borracha não demonstrou, até o presente, qualquer êxito comercial na Amazônia. Há muito tempo, plantaram-se seringueiras em várias localidades do Vale. Em Itá, há uns quarenta anos atrás, mais de duzentas dessas árvores foram plantadas à saída da cidade. Hoje em dia a municipalidade arrenda-as a quem as queira explorar. Conquanto seja relativamente fácil extrair-se o látex, a produção não é muito lucrativa, pois essas seringueiras não produzem tanto quanto a árvore nativa. A Companhia Ford tentou explorar a borracha amazônica com uma grande plantação. Em 1924, Ford obteve amplas con-

cessões às margens do Tapajós, na Fordlandia e em Belterra. Milhões de árvores foram semeadas nas duas plantações. Entretanto, depois da segunda guerra mundial, a Companhia as revendeu ao govêrno brasileiro por uma quantia relativamente módica, depois de ter gasto milhões de dólares em equipamento e no cultivo da borracha. O fracasso dessa grande emprêsa particular, depois de quinze anos, é uma prova das inúmeras dificuldades inerentes à indústria da borracha cultivada naquela região.

As principais dificuldades existentes nas concessões da Ford não foram as moléstias tropicais, nem o clima. Tanto na Fordlandia, como em Belterra, hospitais modernos forneciam a melhor assistência médica possível. Em ambas as concessões os mais modernos recursos de saneamento proporcionavam condições sanitárias muito superiores às da maioria das cidades brasileiras. Eram excelentes as condições de habitação dos trabalhadores e dos empregados da companhia. A maior dificuldade parece ter sido o problema de adaptação da árvore nativa às condições de plantio, bem como assegurar-se mão-de-obra constante. Quando as seringueiras eram plantadas muito junto umas das outras, tornavam-se muito mais vulneráveis aos seus inimigos naturais — as pragas e os insetos. A fim de conseguir uma árvore imune às pragas em suas plantações, a Companhia Ford contratou técnicos com grande experiência das plantações do Oriente. Esses técnicos recomendaram o enxêrto da árvore nativa com uma variedade importada dos bosques de seringueiras do Oriente. Em 1945, a maioria das seringueiras produtivas de Belterra possuíam um sistema de raízes nativas brasileiras, tronco oriental e um sistema de ramagens nativo. O cultivo da borracha era, pois, um processo complicado e dispendioso. Em segundo lugar, as con-

cessões da Ford lutavam com a falta de braços. Apesar das boas condições de vida das plantações — escolas, hospitais, habitações modernas, boa alimentação e outras facilidades, geralmente inexistentes no Vale Amazônico — os seringueiros ali não permaneciam em número suficiente para realizar, de maneira eficaz, o trabalho exigido pelas plantações.

O seringueiro da Amazônia é conhecido por seu modo de vida nômade. É, geralmente, atraído pela extração da borracha, ou a ela obrigado, pela esperança de obter lucro rápido com uma ou duas estações; poucos a consideram uma ocupação permanente. Em consequência, o seringueiro não se dá ao trabalho de construir instalações ou acessórios para seu conforto físico. Como, em regra geral, a terra em que mora pertence, de certo modo, ao comerciante para quem trabalha, não se incomoda em construir uma casa permanente e, como sua renda é pequena, são poucos os bens materiais que acumula. Se não fôsem as dívidas, viveria de um lugar para outro, sempre à procura de situação melhor, ao fim de cada estação. Os seringueiros que conhecemos tinham um sentimento de instabilidade, um desejo de escapar e uma vaga esperança de enriquecer de repente. Seus hábitos seminômades e suas tendências de enriquecimento rápido, determinadas pelo sistema social e econômico da indústria da borracha no Vale, não são de molde a fazê-los conformar-se com empregos permanentes nas plantações comerciais. Os trabalhadores recrutados pelas concessões da Ford, cujas diárias obedeciam à média comum da Amazônia, logo se transferiam para outras regiões seringueiras mais ricas, onde pudessem acumular algum lucro em um ano ou dois. As plantações amazônicas, sujeitas a uma mão-de-obra caprichosa, não podem concorrer com as da África, nem com as do Oriente que têm intensa

população onde recrutar trabalhadores. Enquanto os agrônomos do governo brasileiro não conseguirem produzir uma árvore que se adapte melhor às condições de plantio, e enquanto não se dispuser, na região, de mão-de-obra suficiente e estável, o Vale Amazônico não poderá transformar a borracha em uma indústria lucrativa.

#### IV

A indústria da borracha, entretanto, influenciou de várias maneiras a sociedade amazônica. O sistema social de grandes regiões do Vale, sobretudo naquelas em que a extração da borracha ainda é (ou foi) a principal atividade econômica, decorre diretamente do sistema comercial relacionado à indústria da borracha. Em grande parte do Vale a estrutura dos distritos rurais é grandemente determinada pelo sistema de crédito, pela dependência econômica ao comerciante e pelo vago sistema de arrendamento de terras que se formou em consequência da indústria da extração da borracha. Além disso, as relações dos agrupamentos de seringueiros com as comunidades maiores e com a cidade são, por sua vez, determinadas pelo sistema de crédito e de comércio da indústria da borracha nativa.

O sistema comercial que regula a extração da borracha é controlado, indiretamente, pelas companhias de exportação e importação de Belém e Manaus (aviadores). Essas grandes companhias remetem a mercadoria, a crédito, para os comerciantes locais (seringalistas) que, em troca, lhes vendem borracha e outros produtos locais. Além disso, os exportadores são proprietários dos vapores fluviais que navegam regularmente o Amazonas e seus afluentes e que, muitas vezes, são o único meio de comunicação entre os postos

comerciais e as vilas e cidades da região. Por sua vez, o comerciante local fornece os artigos essenciais a seus fregueses, os seringueiros, de quem compra a borracha extraída. Cada um fica a dever ao outro — o seringueiro ao comerciante e o comerciante à firma de exportação e importação. Cada qual entrega ao outro a mercadoria a crédito. E, como não podia deixar de ser, em um negócio tão incerto, os grandes exportadores de Manaus e Belém devem aos bancos e importadores de borracha do Rio de Janeiro, de Londres e de Nova York. Nas zonas de extração de borracha, os distritos rurais são formados pelo comerciante e seus fregueses seringueiros que vivem espalhados pelas *estradas* de borracha das redondezas e, periodicamente, visitam o posto comercial que constitui o centro do distrito. Este se comunica regularmente com o mundo exterior por meio do vapor de propriedade da companhia de que o comerciante é freguês e devedor.

Além da dívida, a posse da terra aumenta as relações de dependência entre o exportador, o comerciante e o seringueiro. Os direitos de propriedade da terra são freqüentemente confusos e precários na região amazônica. Esses direitos foram concedidos, em épocas diferentes, pelos governos estaduais; alguns são legalmente válidos, outros dão aos “proprietários” apenas direito de exploração da borracha ou da castanha-do-pará e, alguns ainda, embora expressos como direito absoluto, só valem o papel em que foram firmados. De qualquer maneira, é o contróle da terra, e não os documentos legais, que, na prática, determina a “propriedade” da terra. O comerciante, geralmente, instala seu barracão, ou posto comercial, na embocadura de um pequeno rio ou afluente. As margens do rio e os seringais vizinhos são, portanto, de “propriedade” do comerciante ou de algum “proprietário” ausente de



quem o comerciante é arrendatário. Seus fregueses-seringueiros habitam e exploram as terras vizinhas do rio controlado por seu posto. Durante o surto da borracha, extensas áreas dos vales dos rios eram, assim, controladas por um único indivíduo e por companhias de exportação. Nessas áreas o "proprietário" tinha controle absoluto sobre a vida das pessoas que moravam em seus domínios.

A montante de Itá, por exemplo, a família Pereira Silva era "proprietária", até há menos de uma década, de toda a terra entre os dois rios que se estendem do norte do braço principal do Amazonas até as fronteiras da Guiana. Essa área abrangia dois municípios. Além dessa propriedade, havia duas vilas, ambas sedes de municípios, e vários povoados menores que cresceram em volta dos postos comerciais da companhia. A companhia Pereira Silva tinha seus próprios vapores e exportava seus produtos diretamente para o sul do Brasil e para o estrangeiro. As autoridades policiais, federais e estaduais raramente apareciam nos seus domínios, pois que empregados armados da companhia "mantinham a ordem". Em Belém espalhou-se a lenda de que nas primeiras décadas do século vinte a maioria dos presos das cadeias eram embarcados rio acima para acabar seus dias como uma espécie de escravos dos Pereira Silva. Certa ocasião, há alguns anos atrás, os trabalhadores de seus domínios se revoltaram. Dominaram os guardas armados, apoderaram-se de um grande barco fluvial e rumaram para Belém. Nesse porto, entretanto, foram detidos pela polícia estadual e, segundo nos contaram vários informantes, foram recambiados, rio acima, para trabalharem o resto de sua vida nos mais longínquos seringais dos Pereira Silva. Hoje as terras dos Pereira Silva estão divididas em várias grandes propriedades,

como a maioria dos vastos domínios da região da borracha do Vale; mas o velho "coronel" Pereira Silva ainda controla enormes extensões de terra e é muito temido pela gente da comunidade de Itá que conta como os homens do velho dominavam os seringueiros a chicote e espingarda.

As relações entre o comerciante-proprietário e o seringueiro, nos dias do apogeu da indústria da borracha, foram descritas por numerosos escritores. O romancista contemporâneo português, Ferreira de Castro, em seu livro *A Selva*, (13) descreveu a brutalidade e o contróle absoluto, de vida e morte, do comerciante sôbre seus seringueiros. Euclides da Cunha, cujas observações precisas e coloridas, sôbre a revolta de um punhado de fanáticos religiosos contra as fôrças federais-brasileiras no nordeste do Brasil, se tornaram uma obra clássica nacional, (14) também visitou a Amazônia durante os primeiros tempos do surto da borracha. Em breve ensaio, traça um quadro minucioso do recrutamento de trabalhadores na região assolada pela sêca do nordeste do Brasil e do sistema de escravização pela dívida que predominava na Amazônia. Segundo Euclides da Cunha, os proprietários de seringais enviavam seus agentes aos Estados nordestinos a fim de aliciarem homens para a extração da borracha no Vale Amazônico. Desde o momento em que o novo seringueiro deixava a sua comunidade, começava a dever ao patrão. "Devia a passagem de navio até o Pará e o dinheiro que recebia para se preparar para a viagem". E daí por diante sua dívida aumentava constantemente. Era-lhe cobrada a passagem de barco para subir o rio

---

(13) Traduzido para o inglês por Charles Duff, em *The Jungle* (New York, 1935).

(14) *Os Sertões*, traduzido para o inglês por Samuel Putnam, em *Rebellion in the Backlands* (Chicago, 1944).

Amazonas até um dos tributários em que ficava localizado o posto comercial. Ali chegando, recebia os utensílios de que necessitava para colhêr o látex, uma espingarda e munição, alimentos para a duração da estação de colheita e quinina para curar a malária que certamente contrairia. Tudo isto era-lhe cobrado a preço de ouro. Diz Euclides da Cunha que, na melhor das hipóteses, o novo seringueiro ficava devendo ao comerciante-proprietário cêrca de 2.090\$000, antes de começar a trabalhar. Calcula ainda que, nas melhores condições, o novo trabalhador conseguiria fazer uns 2.000\$000 durante o primeiro ano. Em condições excepcionais, talvez dobrasse a produção no segundo ano, conseguindo, assim, pagar sua dívida e ter algum saldo; mas, a inatividade causada pela febre, os gastos com novos instrumentos, a interrupção do trabalho durante os dias de grandes aguaceiros, uma ou outra pândega em dias de festas e a inexperiência, inevitavelmente, obrigavam-no a pedir novos adiantamentos, aumentando a dívida. “Evidentemente”, diz Euclides da Cunha, “raro é o seringueiro que tem a sorte de se libertar”. (15)

Nos tempos descritos por Euclides da Cunha e Ferreira de Castro, o comerciante-proprietário de postos comerciais no Vale Amazônico tinha a proteção da “lei”. Essas “leis”, que garantiam ao comerciante o pagamento dos adiantamentos que fazia aos seus seringueiros, foram incorporadas aos “Regulamentos dos Seringais” que eram uma espécie de acôrdo sistematizado entre os proprietários dos seringais quanto às suas relações com seus seringueiros-devedores. Esses “Regulamentos” foram elaborados com o fim de impedir que os seringueiros fugissem e para os manter sempre em dívida. Segundo

---

(15) *A Margem da História* (Pôrto, 1941), pp. 23-24.

os "Regulamentos", o proprietário podia impor uma multa ao seringueiro por ter feito um corte muito profundo em uma árvore, ao sangrá-la, ou por ter usado no processo um machado de mais de "quatro palmos". Estabeleciam ainda que o seringueiro não podia fazer compras senão no posto que lhe havia feito adiantamentos. Se o fizesse, poderia ser multado em 50 por cento do custo dos objetos comprados. O seringueiro não podia deixar o emprêgo do comerciante a quem devia, sem primeiro liquidar totalmente sua dívida. Para impedir que os seringueiros fugissem, os comerciantes instalaram seus postos principais nas embocaduras dos afluentes, onde sentinelas armadas com rifles 44, montavam guarda dia e noite a fim de barrar a saída daqueles que quisessem escapar pelos rios. Mas, mesmo que algum seringueiro conseguisse fugir por terra, através da mata, ou descendo o rio à noite, sem ser visto, o acôrdo entre os comerciantes os proibia de dar refúgio ao fugitivo. Todo comerciante era obrigado pelos "Regulamentos" a capturar os devedores foragidos e a devolvê-los aos seus credores. Se, por um golpe de sorte, ao fugir de suas dívidas, o seringueiro conseguisse atingir Belém ou Manaus, ainda podia ser prêso pela polícia e devolvido, rio acima, ao seu patrão-credor. Os "Regulamentos" não eram decretos governamentais, mas os proprietários dos seringais faziam grande pressão sôbre o govêrno para que os ajudasse a fazê-los cumprir como se fossem lei.

Depois de 1912, com o fim da fabulosa alta do preço da borracha, tanto o sistema comercial quanto o sistema de escravização pela dívida, ligados à indústria da borracha, começaram a se desintegrar. Os "barões" da borracha perderam o poder absoluto e as fortunas que possuíam. Escândalos internacionais atraíram a atenção do mundo para a escravização do

seringueiro da Amazônia. Os comerciantes, perdendo o crédito dos exportadores, muitas vezes sentiam alívio em dispensar seus trabalhadores. Todavia, ainda hoje persiste, em grande parte do Vale, o mesmo sistema de relações entre devedores e credores, embora de forma mais atenuada.

Mesmo na área rural da comunidade de Itá existe um sistema semelhante entre os agricultores e os comerciantes e lojistas locais. A maioria dos habitantes dos distritos rurais são fregueses de um determinado comerciante ou lojista da cidade. Os lavradores que vivem nas margens do Igarapé Jocojó e do Igarapé Ribeira, por exemplo, são fregueses tradicionais da Casa Gato, de Itá. Quase todos devem a Dona Dora Cesar Andrade que lhes adianta alimentos e mercadorias e lhes compra os produtos excedentes da lavoura, quando os há. Dona Dora possui títulos que lhe conferem a “propriedade” da maioria das terras que margeiam êsses pequenos igarapés. Tanto Dona Dora, como seu cunhado, Rui, que é o gerente da Casa Gato, queixam-se amargamente de que seus “fregueses fazem negócios em outros estabelecimentos”. Consideraram injusto, ilegal mesmo, que os outros comerciantes comprem farinha de mandioca ou outros produtos florestais de seus fregueses e que êstes façam compra em outros armazens. Mas, apesar disso, seus “fregueses” continuam a ir a Itá, depois do escurecer, para vender farinha de mandioca a outro armazem, ou a subir o rio para vender e comprar em outro posto de comércio situado nas margens do Amazonas. “Recordo-lhes suas dívidas e a terra (direito de exploração) e êles se sentem envergonhados”, disse o gerente da Casa Gato. Às vezes ameaça expulsá-los da terra e limita-lhes o crédito. Mas Dona Dora também sabe que seus “títulos” sôbre a terra são de legalidade precária e não

ousaria expulsar os lavradores, muitos dos quais já vêm ocupando a terra há vinte anos ou mais. Além disso, como os lavradores têm menos para vender aos comerciantes do que os seringueiros, são menos dependentes do comerciante para as compras de que necessitam e estes têm mais dificuldade em manter seu controle sobre os fregueses lavradores do que sobre os seringueiros.

Na área da borracha do município de Itá, ainda imperam as relações tradicionais entre comerciantes e fregueses, constituindo um forte elo social e econômico. O posto comercial é o centro do distrito rural em que todos os habitantes são fregueses do comerciante. O posto de Francisco Firmo, que fica exatamente defronte de Itá, do outro lado do canal do Amazonas, é um exemplo típico de um distrito de extração da borracha. Esse posto está situado no local em que o pequeno rio Urutaí desemboca no Amazonas. Francisco Firmo tem vinte e um fregueses, isto é, os moradores de vinte e uma residências espalhadas, que só compram em seu armazem. Na porta está pregada uma lista dos chefes de famílias dessas residências. As *estradas* de borracha em que trabalham esses fregueses são de "propriedade" do senhor Firmo. Ele não tem direito legal sobre a terra, mas possui documentos provando que comprou os seringais de um ex-proprietário que obteve a concessão do governo estadual para explorar borracha naquela área. Mais importante do que os documentos, entretanto, é o fato de que a gente da comunidade reconhece o "direito de propriedade" do senhor Firmo. Todas as vinte e uma famílias receberam adiantamentos de Francisco Firmo e o exame de seus livros revelou-nos que êle adiantou, em média, cerca de Cr\$ 2.000,00 a cada uma, para a estação da

colheita. Vários de seus fregueses têm dívidas de muitos anos.

Os fregueses de Francisco Firmo moram nas mais variadas distâncias de seu posto comercial. Seis casas estão situadas no braço principal do Amazonas e as outras ficam nas margens do rio Urutaí. Essas casas são espaçadas de trezentos a oitocentos metros umas das outras e são construídas em um ponto do rio que dá acesso a duas, três ou mais *estradas* de borracha. Em comparação com os postos comerciais mais importantes, localizados no alto Xingu, Tapajós e Madeira, e no Território do Acre, Francisco Firmo tem poucos fregueses. Nos distritos mais produtivos, cinquenta e às vezes sessenta famílias são assim, freqüentemente, ligadas a um comerciante.

Em todo o Vale Amazônico os fregueses de um comerciante têm por hábito visitar o posto em um dia determinado, ou "*quinzena*", para entregar a borracha que extraíram e fazer estoque de suprimentos. A "*quinzena*", no posto de Francisco Firmo, e geralmente em toda a região do Baixo Amazonas, ocorre comumente uma vez por mês e não em intervalos regulares de quinze dias. É geralmente marcada para a véspera da chegada do "Union", o vapor fluvial da Companhia J. Fontes, de Belém, que fornece a Francisco Firmo artigos de comércio e dêle compra borracha e outros produtos. O "Union" atraca durante algumas horas no desembarcadouro que fica defronte do posto do senhor Firmo, mais ou menos no dia 20 de cada mês. Durante algumas horas é grande a atividade dos marinheiros que descarregam os fornecimentos, enquanto a borracha e outros produtos são pesados e carregados para bordo. Entretanto, o dia mais movimentado do mês para o posto é o da véspera da chegada do vapor, pois é o dia em que a maioria dos fregueses e suas

famílias vão fazer suas compras. Francisco Firmo manda um aviso aos fregueses marcando a data da “quinzena”, conforme a escala do “Union” que não tem a menor regularidade em suas visitas. Mas a população não limita suas compras a êsse único dia; todos os domingos alguns fregueses reúnem-se no posto para negociar, beber ou fazer visita. A “quinzena” mensal, entretanto, é uma ocasião em que todos querem estar presentes. É dia para transações comerciais mas também de divertimentos para a família, como as tardes de sábado nas pequenas cidades americanas.

Todos os anos, no mês de junho, no dia de São João, Francisco Firmo convida os seus fregueses e suas famílias para o posto, a fim de rezar para o santo, beber à sua custa e dançar durante tôda a noite. Porque o senhor Firmo é grande devoto de São João que, segundo êle crê, lhe protege o posto. Os fregueses esperam ansiosamente pela festa anual e também amigos de outros postos a ela comparecem. No dia de seu aniversário o comerciante oferece, à sua freguesia, uma festa com bebidas e danças. O posto tem uma grande varanda que dá para o cais, um grande depósito onde fica exposta a mercadoria e outros em que são guardados os produtos a serem embarcados. Além dessas, tem outras dependências onde moram o Senhor Firmo e família, inclusive um grande salão para receber as visitas e para as danças das grandes ocasiões. A sua arquitetura típica de barração indica que serve tanto de mercado central como de centro social para a vizinhança de lavradores e seringueiros. E o senhor Firmo é, ao mesmo tempo, o patrão e o credor de seus fregueses e líder social da redondeza.

As relações comerciais, por sua vez, determinam as relações sociais do senhor Firmo com a grande ci-



dade. É êle freguês da grande companhia de exportação e importação por atacado, J. Fontes, de Belém. Munição e mercadorias como querosene, conservas, utensílios de cozinha, velas, lâmpadas, facas, enxadas, farinha de mandioca, peixe sêco, tecidos, roupas feitas e outros artigos de que êle tem estoque, são-lhe fornecidos a crédito pela Companhia J. Fontes. Por conta de suas dívidas, a companhia retira borracha e outros produtos que êle despacha pelo "Union". Como os seringueiros, seus fregueses, o senhor Firmo raramente recebe dinheiro. De vez em quando vende secretamente alguma quantidade de borracha por dinheiro, a um regatão, espécie de barco itinerante que se insinua furtivamente junto aos fregueses da companhia, da mesma forma por que seus fregueses negociam secretamente em outros estabelecimentos. Também, às vêzes, recebe dinheiro, vendendo a seringueiros, fregueses de outros comerciantes, que passam pelo seu posto. Mas, geralmente, o senhor Firmo só negocia com seus próprios fregueses e credores. Quando necessita de fundos para uma viagem a Belém, ou qualquer outra emergência, retira dinheiro por conta de seu crédito com a companhia J. Fontes, que freqüentemente lhe paga as contas em outras firmas da cidade. Há dois anos atrás, quando sua mulher precisou de óculos, viajou para Belém no "Union". A companhia J. Fontes mandou-a a um oculista e pôs na conta do marido o preço da passagem e a conta do médico. Uma vez, há muitos anos, o senhor Firmo quis saldar suas dívidas com a companhia e pediu-lhes que ajustassem com êle uma prestação de contas mensal. Mas logo descobriu que a Companhia não estava interessada em contas a curto prazo. Mesmo em anos de alta do preço da borracha, quando o senhor Firmo tem saldo a seu favor, não retira os lucros, que ficam depositados na

companhia. “J. Fontes não quer saber se a minha conta é paga ou não”, explicou, “o que quer é a borracha que lhe forneço”. Na Amazônia o comerciante tem mais lucro com a revenda dos produtos comprados dos fregueses do que com o que vende para êles, apesar dos preços elevados que cobra. Assim também a companhia J. Fontes ganha mais com a exportação da borracha do que com as mercadorias que vende aos comerciantes.

O sistema comercial na Amazônia já não é mantido pelos velhos “Regulamentos dos Seringais”, nem pela polícia e seus rifles 44, como durante a primeira década de nosso século. Todavia, as obrigações do seringueiro para com o comerciante e do comerciante para com a firma exportadora e importadora ainda constituem, essencialmente, a base das relações que canalizam as relações comerciais e sociais da região. A força desse sistema tradicional é um elemento importante que se terá de combater caso se queiram modificar as condições econômicas e sociais do Vale. Durante a última guerra, fracassaram tôdas as tentativas para vender os suprimentos diretamente ao comerciante, sem o intermédio da firma exportadora e importadora, e para a extração direta da borracha, devido à pressão das tradicionais relações, comerciais e sociais, entre o comerciante e a grande companhia da cidade. Para o comerciante, o rompimento com sua única fonte de crédito e de suprimentos — freqüentemente, seu único meio de comunicação com o mundo exterior — era um verdadeiro absurdo. Tôdas as tentativas no sentido de criar cooperativas e de conceder crédito oficial às populações da Amazônia chocam-se quase sempre com êsse sistema de relações, já que as cooperativas eliminariam o comerciante. E, no entanto, até mesmo êsse sistema comercial da Amazônia poderia

ser útil para a introdução de novas práticas. Por meio das firmas da cidade, poder-se-iam introduzir novas idéias, novas técnicas e novos instrumentos, primeiramente entre os comerciantes e depois entre os seringueiros e lavradores das áreas longínquas do Vale. (16)

## V

Vários problemas básicos da adaptação do homem ao ambiente tropical das comunidades amazônicas ressaltam dos diversos meios de vida da gente de Itá. As duas principais ocupações da comunidade, a agricultura para prover à subsistência e a extração dos produtos nativos da floresta, são típicas das grandes áreas do Vale Amazônico. É evidente que nenhuma dessas ocupações poderá, sozinha, prover um mínimo para a subsistência de uma família de Itá. Mesmo

---

(16) Em princípios de 1943, quando tudo indicava que a borracha nativa poderia ser vital para o esforço de guerra dos Aliados, as autoridades administrativas foram informadas de que a malária estava causando sérios empecilhos à extração da borracha e de que não havia medicamento específico para o tratamento da moléstia nas regiões mais distantes do Vale. Muitos milhões de comprimidos de Atebrina (droga antimalárica) foram imediatamente enviados a Manaus, por via aérea. Surgiu então o problema de como fazer chegar a droga, de maneira rápida e barata, às mãos do seringueiro. Também havia os problemas de transporte para os altos afluentes e dos elevados preços que certamente seriam cobrados pela droga preciosa, se esta fosse vendida pelos canais normais. Resolveu-se então oferecê-la, gratuitamente, às firmas de exportação e importação, com a condição de que seria fornecida, de graça, ao comerciante e, por seu intermédio, ao seringueiro. O remédio foi, assim, rapidamente conseguido, mesmo nos afluentes mais distantes, através do mecanismo das relações entre a firma da cidade, o comerciante local e o seringueiro.

aliando as atividades extrativas e a agricultura, apenas conseguem manter um baixo nível de vida. O sistema primitivo da agricultura que se adapta aos pobres solos montanhosos da Amazônia e que é processada sem a ajuda de instrumentos modernos, apenas com umas poucas ferramentas manuais, não produz alimentos suficientes para a população relativamente esparsa da comunidade, já que requer grandes extensões de terra. Por conseguinte, em regiões como a de Itá, onde o homem vem adotando esse sistema de cultivo há vários séculos, existe, de certo modo, um problema de terras. Nos tempos aborígenes, os índios da Amazônia mudavam a localização de suas aldeias, cada cinco ou seis anos, a fim de encontrar terra melhor, mas nas condições atuais não é possível levar essa vida seminômade. Além do mais, a população atual do Vale é muitas vezes maior do que nos tempos aborígenes. Nas vizinhanças da maioria das comunidades amazônicas, há, portanto, escassez de terra, em vista dos métodos usados para sua exploração naquela região.

Além disso, a extração da borracha parece realmente constituir uma barreira à produção suficiente de alimentos. A borracha e outros produtos da floresta proporcionam ao homem o dinheiro ou crédito de que carece para comprar as inúmeras necessidades que têm de ser importadas; mas, ao mesmo tempo, essas atividades extrativas para a exportação desviam os esforços de grande parte da população da produção de alimentos. O que ganham na extração de produtos da floresta não lhes dá uma renda suficiente para comprar alimentos e outros artigos que precisam ser importados de outras regiões. A predominância da economia extrativa e da exportação de matérias-primas para os mercados distantes, desde o início da colonização européia, tem impedido a adaptação adequada do homem

ao ambiente da Amazônia, muito mais do que as condições físicas.

A melhoria das condições sociais da Amazônia depende, naturalmente, do desenvolvimento de uma base econômica mais lucrativa e eficaz para a sociedade amazônica. A agricultura precisa ser modernizada e adaptada às condições locais, de maneira a fornecer alimentos suficientes à sua população atual; e isto é ainda mais urgente e vital quando se considera a grande emigração para o Vale. As velhas indústrias extrativas, como a de castanhas-do-pará e da borracha, têm de ser organizadas de maneira a fornecerem uma subsistência adequada ao produtor amazônico — ou então terão de ser abandonadas. Além disso, devem-se plantar novas culturas, que proporcionem uma produção comercial e para as quais exista um mercado sólido e lucrativo. (17)

A transformação econômica de Itá depende do melhoramento dos transportes e meios de comunicação, de facilidades de crédito mais amplas e mais eficientemente administradas, da remoção das barreiras comerciais e da disponibilidade de equipamento técnico moderno. Tudo isto, evidentemente, é determinado por condições que ultrapassam as fronteiras de uma simples comunidade. Em outras palavras, o melhoramento do sistema econômico de Itá dependerá das tendências e políticas nacionais e internacionais. Contudo, é na comunidade que essas tendências e políticas se defrontam com situações humanas concretas e afetam a vida da população.

---

(17) Uma dessas possíveis culturas é a juta. Nestes últimos anos houve um rápido desenvolvimento desse produto nas margens do médio Amazonas.



#### 4. AS RELAÇÕES SOCIAIS EM UMA COMUNIDADE AMAZÔNICA.

Na pequena comunidade amazônica de Itá, como em tôdas as sociedades humanas, os homens são classificados de acôrdo com o seu prestígio. Em Itá a posição social depende de uma série de fatores, alguns dos quais se estabelecem pelo nascimento, tais como sexo, raça e posição da família, e, outros, como ocupação e educação, dependem de escolha e iniciativa próprias, embora também estejam condicionados às oportunidades favoráveis e à capacidade do indivíduo

para as aproveitar. (1) Sendo Itá uma comunidade pequena e isolada, a distância entre os indivíduos de maior e menor prestígio na escala social não é tão grande como nas grandes cidades ou nas sociedades de estrutura social mais aprimorada e complexa. Não obstante, o sistema de escalonamento social é um aspecto importante da vida de Itá.

Houve uma época em que foi maior a diferença entre os indivíduos da mais alta e da mais baixa posição social de Itá. Nos primeiros séculos da história da cidade, os que nasciam de índios, ou com mistura de raça no sangue, na zona da “aldeia”, traziam consigo o estigma de escravos herdado de seus pais. As criaturas nasciam escravas ou livres. Era raríssima a mobilidade vertical. Durante o surto da borracha a diferença econômica entre os ricos comerciantes de borracha e os miseráveis seringueiros determinou grandes diferenças sociais. Aquela época existia uma “aristocracia” em Itá. Famílias como a do barão de Itá orgulhavam-se de seus ancestrais portugueses. Mandavam educar os filhos nas grandes cidades do Brasil e da Europa. Possuíam ricas propriedades territoriais e participavam da vida social e política de toda a região amazônica. Viajavam freqüentemente para Belém e Manaus e recebiam visitantes de outras comunidades. Formavam a alta sociedade, ou a aristocracia. Na sua qualidade de comerciantes e donos de terras, controlavam a vida econômica e política da cidade, e ocupavam todos os cargos públicos da municipalidade. Pessoas, como o Coronel Filomeno Cesar Andrade, rico comerciante que se mudou do Maranhão para Itá; Flaviano Flavio de Batista, dono de terras, intendente

---

(1) Cf. Ralph Linton, *The Study of Man* (New York, 1936), pp. 113 e segs.

de Itá e líder político respeitado e acatado em Belém; e Dr. Joaquim Nobre, o juiz, formado pela Escola de Direito do Pará, que mantinha a mulher legítima e uma filha em Belém e uma outra família em Itá, eram representantes típicos dessa classe. Os limites de classe eram mais rigorosamente mantidos nos tempos dos aristocratas, antes do colapso da borracha. Um membro da classe baixa não se sentava na presença de um desses *brancos*, como eram chamados. Nas festas havia sempre dois salões, um para a classe baixa e outro para a aristocracia. Em Itá, como na maioria das comunidades latino-americanas, a acentuada diferença de classe entre a aristocracia colonial e a população de origem indígena e escrava, subsistiu no século atual.

Hoje em dia, apenas alguns descendentes dessas famílias aristocratas vivem em Itá. E as poucas que restam são relativamente pobres, tendo perdido sua alta posição social. No fim do surto da borracha, mudaram-se, uma por uma, quase tôdas as famílias aristocratas. Seus prósperos filhos partiram para estudar em Belém ou no sul do Brasil. Êsses homens, como o médico judeu a que nos referimos anteriormente, nunca mais voltaram, depois de terminados os estudos, muito embora seus pais lá ficassem ainda por algum tempo. Atualmente, com exceção do médico sanitarrista do SESP, não existe em Itá um único indivíduo com educação secundária completa. Das antigas e sólidas casas comerciais dos tempos da borracha, hoje resta apenas a Casa Gato. Das famílias aristocráticas tradicionais (que ainda controlam grandes propriedades territoriais da Amazônia), da classe profissional, dos militares, dos dignitários da Igreja, dos grupos industriais e comerciais, dos líderes políticos — que, juntos,



formam a classe mais alta, contemporânea, da região amazônica — não há qualquer representante na atual sociedade de Itá.

Itá, por conseguinte, dá ao forasteiro a impressão de uma sociedade homogênea de camponeses, de pessoas que pouco diferem umas das outras quanto à posição social. Em Belém, as pessoas das classes mais altas costumam classificar a gente de Itá, com exceção de uns poucos representantes do govêrno que lá trabalham, de caboclos. Os viajantes procedentes dos grandes centros, geralmente, visitam o médico do SESP, Dona Dora, da Casa Gato, ou o prefeito, homem ainda jovem que antes pertencera à Marinha brasileira. A gente da cidade considera essas pessoas mais ou menos correspondentes à classe média das cidades. A gente de Belém, quando visita Itá, comenta às vêzes a ausência da classe mais alta na cidade. Entre outras coisas, dizem que “o prefeito não é mais do que um caboclo”, ou se espantam da alta posição social de Dona Dora que é mulata escura e cujo marido era negro. Entretanto, quando se vive em Itá e se participa de sua vida social, logo se percebe que aquela gente, dentro dos limites da comunidade pròpriamente dita, é muito sensível às diferenças de posição social. Realmente, os moradores da terra são absolutamente francos e categóricos a respeito das diferentes camadas sociais de sua comunidade.

Essas diferenças de posição social que hoje existem decorrem do sistema de classes da sociedade colonial da Amazônia, da antiga escravidão dos índios e dos escravos negros importados da África, e da ascendência social dos colonos portugueses. Refletem ainda a posição econômica e social dos vários grupos que atualmente vivem em Itá. Na sua forma mais simples, e

segundo seus próprios habitantes, as camadas sociais de Itá são as seguintes, de acôrdo com o prestígio social:

1. *Gente de Primeira*, ou os “brancos”, que formam a classe local mais alta;
2. *Gente de Segunda*, ou os moradores urbanos da classe mais baixa;
3. *Gente de Sítio*, ou os que vivem nas propriedades agrícolas de terra firme; e
4. *Caboclos da Beira*, ou os que vivem em cabanas construídas sôbre estacas, nos pântanos das baixadas e nas ilhas alagadiças, e que ganham a vida nas indústrias puramente extrativas.

Não se pode dizer que tôda gente em Itá tenha plena consciência de cada uma dessas categorias. Assim como a gente da cidade tem uma tendência a considerar Itá uma sociedade homogênea de camponeses de aldeia, a *Gente de Primeira* de Itá também costuma classificar todos os que lhe ficam abaixo na escala social de “o povo” ou “caboclos”. Por sua vez, a *Gente de Segunda* da vila demonstra sua superioridade sôbre tôda a população rural, chamando-a de “caboclos”, termo que, entre os lavradores, é reservado aos seringueiros da Ilha que consideram inferiores. E, finalmente, êsses seringueiros se sentem ofendidos quando são chamados de “caboclos”, pois não fazem distinção entre si próprios e os lavradores. (2) O sistema de estratificação social de Itá varia, por conse-

---

(2) Os seringueiros da Ilha empregam o termo “caboclo” para designar os índios de tribos que habitam as cabeceiras dos afluentes do Amazonas. O “caboclo” amazônico só existe, portanto, no conceito dos grupos de posição mais alta quando se referem às pessoas de posição mais baixa.

guinte, de acôrdo com a posição social pela qual é encarado. E, como se tornará claro, as diferenças socio-econômicas são maiores entre a *Gente de Primeira* e as outras três camadas inferiores. Entre a *Gente de Segunda*, os lavradores e os seringueiros da Ilha, os limites de discriminação social não são tão claramente definidos; a mobilidade social se processa fâcilmente e as condições econômicas diferem menos do que entre êsses três grupos e a *Gente de Primeira*. Portanto, em um certo sentido, talvez se possa classificar a sociedade de Itá em duas classes sociais apenas — a mais alta e a mais baixa; mas esta simples classificação dupla não expressaria fielmente as distinções sociais estabelecidas pela própria população.

Para as poucas pessoas que reivindicam algum parentesco com a velha aristocracia de Itá, como Manuel Serra Freire, o agente da coletoria estadual, e Dona Branquinha, a professôra, são poucos os que realmente pertencem aos “brancos” ou *Gente de Primeira*. Dona Branquinha só reconhecia como alta sociedade ou *Gente de Primeira* a família de Dona Dora Cesar Andrade. Nunca incluiria Dona Deborah, viúva de um importante comerciante judeu, porque seu filho vive “amigado” com uma moça criada pela própria Dona Branquinha. Para ela, hoje em dia, as danças não são festas, mas “orgias em que as moças de família se misturam com todo o mundo”. Disse-nos o senhor Serra Freire que “antigamente os postos políticos só eram ocupados pela *Gente de Primeira*”, e referiu-se à baixa origem do atual prefeito, como um sinal da decadência da sociedade de Itá. Não levava a família às solenidades públicas por não achá-las convenientes e, enquanto residimos em Itá, êle próprio nunca assistiu a qualquer reunião social promovida pelas pessoas da administração. Mesmo as pessoas das classes mais

baixas reconhecem que são poucos os aristocratas de origem local que hoje ainda restam em Itá. Uma mulher da classe baixa disse-nos que “a única e verdadeira *Gente de Primeira* que hoje se encontra em Itá são os forasteiros”. Com exceção de duas ou três famílias de comerciantes, o grupo considerado “branco” ou *Gente de Primeira* é constituído pelo prefeito, o chefe de polícia, os agentes da coletoria federal e estadual, os funcionários do SESP e suas respectivas famílias — todos administradores e funcionários públicos assalariados.

Entretanto, as linhas de divisão social entre a *Gente de Primeira* e os grupos inferiores, entre os “brancos” e o “povo”, ainda são nitidamente definidas em Itá. Em 1942 a “linha” entre os dois grupos era ainda rigorosamente mantida. Durante as comemorações do dia do nascimento de um conhecido herói político da região, houve uma parada e fogos de artifício, acompanhados de discursos, a que todos assistiram, aparentemente sem distinção de classes. Mas à noite houve dois bailes; um, no salão público de danças, para o “povo”. Ali os homens dançavam em mangas de camisa e, tanto os homens como as mulheres, dançavam descalços sobre o chão duro. Na residência do prefeito, que nessa ocasião era Benedito Levi, descendente de uma das famílias judias, houve danças e refrescos para os “brancos” — um grupo de cerca de trinta pessoas. Para essa festa dos “brancos” foram convidadas algumas moças solteiras de boa reputação, mas da *Gente de Segunda*. Uma dessas moças *de segunda* foi, com sua mãe, à festa da *Gente de Primeira*. de vestido e sandálias de baile, enquanto seu irmão dançava no pavilhão público. Um homem, aceito pela *Gente de Primeira*, foi à festa sem sua companheira, porque esta não era *de primeira*. Explicaram-nos

que êle nunca legalizara seu casamento porque sua "amiga" não era "de boa família".

Em festas semelhantes realizadas em 1948, já essa "linha" entre a classe mais alta e as mais baixas parecia menos rígida. Para um baile oferecido em 1948 pelo prefeito, foram convidadas muitas pessoas da *Gente de Segunda*; comentou-se muito, na ocasião, que o prefeito precisava de votos para a próxima eleição. A reintegração do Brasil no regime de eleições livres, depois de dez anos de ditadura, dava, de fato, ao eleitor, maior importância, fôsse de que classe fôsse. Muita gente da segunda classe, entretanto, não ia à festa do prefeito, apesar de convidada, porque "sentiam-se acanhados diante de tanta gente importante". Outros não iam, simplesmente, porque não possuíam sapatos e roupas apropriados e não tinham dinheiro para os comprar. Mas às pessoas da segunda classe que compareciam, fazia-se sentir sua posição inferior. Aos convidados da primeira classe ofereciam-se cadeiras, servia-se café, e convidava-se para beber cerveja na sala dos fundos, junto com o anfitrião. As pessoas da segunda classe não eram convidadas a sentar e eram servidas por último. Ouve-se ainda com freqüência, em Itá, a expressão "meu branco", como sinal de respeito pela posição social e a gente da classe mais baixa sempre se levanta quando se dirige a um "branco", como Dona Dora Cesar Andrade e Dona Branquinha. Entre a camada mais alta e as mais baixas são ainda bem definidas as linhas de discriminação social.

Entre as três classes mais baixas, entretanto, essa discriminação não é tão acentuada. Os lavradores, em geral, vivem na mesma margem do braço principal do Amazonas em que está localizada a cidade que visitam freqüentemente. A gente da classe baixa que

vive na cidade tem muitos amigos e parentes entre os lavradores da zona rural e comparece aos vários festejos oferecidos pelas irmandades religiosas dessa zona. Compreendem que não são muito diferentes dos lavradores — também são capazes de ganhar a vida, pelo menos em parte, com a lavoura. Contudo, os lavradores vivem isolados, tendo um padrão de vida mais baixo do que a gente de segunda classe da cidade. A gente da cidade tem uma certa vantagem sobre os lavradores: pode enviar os filhos à escola ou ao posto de saúde que fica à mão. Há, portanto, entre a gente de segunda classe da cidade, uma tendência generalizada a se considerar superior a seus amigos e parentes da zona rural.

Tanto a gente das classes inferiores da cidade como os lavradores, entretanto, têm um certo desprezo pelos *caboclos* que ganham a vida exclusivamente da extração da borracha e do côco. Muito embora, em anos de alta dos preços da borracha, os moradores da cidade e da zona rural se transfiram para as Ilhas para extrair êsse produto, são apenas residentes itinerantes dessas áreas isoladas. Consideram-se diferentes dos que trabalham permanentemente na extração da borracha. Estes são os “matutos”. Quando o seringueiro vai à cidade para assistir à festa de São Benedito ou Santo Antonio, veste a roupa branca, que de tão engomada “fica em pé sòzinha”. “Leva os sapatos, que muitas vêzes não usa há dois anos, e agüenta a dor provocada pelos mesmos durante quase todo o primeiro dia, mas tira-os para dançar”, diz do seringueiro a gente da cidade, divertindo-se a valer. “Quando dança, pisa no pé do parceiro. Ninguém gosta de dançar com os caboclos”. No segundo dia da festa “os pés do caboclo estão inchados; êle não está habituado a usar sapatos, nem a andar no chão duro” (muito diferente da lama

macia dos igapós). Como, aliás, em tôda parte, o “matuto” é ridicularizado e os moradores da cidade e da zona rural de Itá acham ainda meio bárbaro o modo de vida da gente das Ilhas e das áreas alagadiças. Referem-se aos numerosos “casamentos na ponta do revólver” realizados pelo chefe de polícia, entre os caboclos das Ilhas, como sinal de seus baixos padrões de moral e de seu atraso. Os seringueiros participam tão pouco da vida social da cidade de Itá que nossos companheiros da cidade nunca foram capazes de nos dizer os nomes dos moradores das barracas situadas ao longo dos rios, nas áreas de extração da borracha da comunidade. Entretanto, conheciam de nome todos os habitantes isolados da zona rural da vizinhança. Mas os caboclos das Ilhas não tratam a gente das classes mais baixas da cidade e do campo, com o mesmo excesso de respeito e cortesia que geralmente os grupos de nível inferior demonstram pela classe alta. “Êles (os seringueiros e lavradores) são menos civilizados”, disse Juca, um cidadão da segunda classe, “porque vivem isolados e são pobres”.

## II

Os moradores de Itá classificaram mais ou menos um terço dos residentes da cidade de “brancos” ou *Gente de Primeira* e os restantes de *Gente de Segunda* ou a classe baixa da cidade. Numêricamente, isto quer dizer que os habitantes da comunidade de Itá, inclusive sua zona rural, constituem uma população de menos de 10% da classe superior, e de cêrca de 20% da classe mais baixa. O censo aproximado que realizamos na área da comunidade demonstrou que cêrca de 60% da população eram constituídos por gente de sítio. Ape-

nas uns 10% dos habitantes da comunidade eram seringueiros, já que a grande maioria destes vive fora de sua área, na região das Ilhas do município. Havia certa divergência de opiniões entre nossos diversos amigos de Itá quanto à posição social de alguns indivíduos dos degraus mais baixos da primeira classe. Manuel Cesar Andrade, por exemplo, um rapaz da classe mais baixa, criado por Dona Dora Cesar Andrade, só foi classificado na primeira classe depois de muita hesitação por parte de várias pessoas. E, como já expusemos antes, algumas pessoas da primeira classe, como o senhor Serra Freire e Dona Branquinha, reconhecem a muito poucos o direito de serem classificados como “verdadeira *Gente de Primeira*”. De maneira geral, entretanto, nossos amigos de Itá estavam de acôrdo sôbre quais as famílias da primeira classe e quais, por eliminação, as que pertenciam às classes mais baixas das áreas urbana e rural. Os habitantes de Itá basearam-se em critérios diversos para atribuir às pessoas sua legítima posição social, alguns dos quais estavam claramente definidos em suas mentes e outros que eram implicitamente aceitos. (3)

---

(3) Obtivemos esquemas pormenorizados sôbre composição da família, sua renda, despesas de alimentação, sua ocupação, suas propriedades, etc., de cerca de 113 residências da comunidade de Itá. Esses esquemas proporcionam um quadro de mais de 30% de sua população total (calculada em 350 residências) que obedece à seguinte disposição: 17 residências da primeira classe, 55 da segunda classe, 31 do grupo de lavradores e 10 do grupo de seringueiros das Ilhas. Dificuldades de transporte nos impediram de colher dados referentes à força numérica de ambos os grupos rurais no conjunto da população; entretanto, creio que nosso quadro, um tanto incompleto, dos dois grupos em questão, fornece boa indicação sôbre as diferenças de padrão de vida entre os mesmos.



Um desses critérios, explícito e importante, era o da ocupação profissional. Vários escritores referem-se a um chamado "complexo de fidalguia" existente no Brasil. O esforço físico, no século passado, era apatário exclusivo da casta de peões-escravos e dos recém-alforriados e, mesmo depois da libertação, o trabalho braçal continuou a ser um símbolo de baixa posição social. À medida que as pessoas subiam na escala social, adotavam as atitudes dos antigos senhores de terras e donos de escravos e, ainda hoje, no Brasil contemporâneo, existe um sentimento de desprezo por qualquer forma de trabalho braçal. É um valor social aceito, não só pelos descendentes das famílias proprietárias de escravos, como também pelas camadas média e comercial das classes mais altas das cidades e pelos habitantes de inúmeras cidadezinhas do interior do Brasil. Mesmo em Itá, uma pequena cidade isolada do Vale do Amazonas, a ocupação de uma pessoa é indicação de sua classe social. E como a população de Itá não descende da fidalguia proprietária de escravos (na realidade, grande parte descende de escravos), a emancipação do trabalho braçal constitui um símbolo particularmente importante de alta posição social. Dos dezessete homens classificados na primeira classe no estudo das famílias que realizamos, nenhum executava trabalhos braçais; eram todos funcionários públicos ou comerciários. Esse grupo incluía o agente da coletoria estadual, o prefeito, o subprefeito e os proprietários de três casas comerciais. Embora suas esposas se ocupassem com trabalhos caseiros, a maioria tinha empregados domésticos. Em compensação, dos cinquenta e cinco homens da segunda classe incluídos em nosso estudo, com exceção de dois (escriturários da Prefeitura), todos ganhavam a vida com alguma forma de trabalho manual. Os poucos artesãos de Itá, como

o sapateiro e os carpinteiros, eram incluídos na segunda classe. Mesmo a lavoura é considerada uma ocupação da classe baixa. Das dezessete famílias da primeira classe, apenas uma possuía uma roça de mandioca e, assim mesmo, fôra plantada por lavradores assalariados.

O montante da renda de uma pessoa e seu padrão de vida também constituem um critério explícito com que a gente de Itá estabelece a classe social de um indivíduo. Tôdas as famílias incluídas na primeira classe tinham um atributo comum: negociavam com dinheiro. Tôdas possuíam uma renda relativamente fixa, proveniente de salários ou do comércio e, portanto, ou dispunham de dinheiro ou tinham crédito nas lojas da localidade. Segundo a definição grosseira de um homem da segunda classe: “Os “brancos” são aqueles que têm um pouco (de dinheiro) guardado no baú. A diferença é que quando eu quero um côco, tenho que subir na árvore e apanhá-lo eu mesmo, mas quando êles querem, pagam alguém para o fazer”. Nosso estudo das rendas das famílias dá a idéia, comumente aceita em Itá, de que o dinheiro é um fator importante para a posição social. Na cidade, a renda média, em dinheiro, das dezessete famílias da primeira classe era de cêrca de Cr\$ 1.597,10 por mês, enquanto que a das famílias da segunda classe era apenas Cr\$ 452,30. (4)

As famílias da primeira classe tinham casas melhores, vestiam-se e alimentavam-se melhor do que as da segunda classe. Sem exceção, todos os incluídos na primeira classe moravam em residências classificadas de casas, situadas na Rua “Primeira” ou na Rua “Segunda” e não em barracas de cobertura de palha,

---

(4) A renda mensal das famílias da primeira classe variava entre Cr\$ 500,00 e Cr\$ 5.000,00 e a das famílias da segunda classe entre uns parcos Cr\$ 50,00 e Cr\$ 1.700,00.

como o faziam 75 por cento das famílias da segunda classe. Nas casas das famílias de primeira a porcentagem era de 0,9 pessoas por quarto, enquanto havia 1,2 pessoas por quarto nas barracas da *Gente de Segunda*. Na Amazônia brasileira o calçado constitui uma parte importante da indumentária, tanto do ponto de vista social como para proteção contra a verminose. Entre as famílias da primeira classe os homens possuíam em média, 3,3 pares de sapatos, enquanto os da segunda classe tinham apenas 1,8. As mulheres da primeira classe possuíam em média 3,6 pares de sapatos, e as da segunda classe, apenas 1,7. As habitações da primeira classe eram bem mobiliadas, continham mais cadeiras, mais roupa branca, utensílios de cozinha e aparelhos de louça e maior número de rêdes do que as da segunda classe. As poucas camas existentes em Itá pertenciam às casas das famílias da classe mais alta. Como em várias regiões isoladas, a máquina de costura é um artigo extremamente valioso, não só por sua contribuição à economia do lar, como pelo prestígio que dá ao seu proprietário. De todas as dezessete famílias da primeira classe, apenas três não possuíam máquina de costura, ao passo que, das cinquenta e cinco da segunda classe incluídas em nosso estudo, apenas onze possuíam uma.

Na cidade focalizada pelo nosso estudo, a média da despesa mensal das famílias da primeira classe, com alimentos e outras necessidades domésticas, era cêrca de Cr\$ 926,20, enquanto que entre as da segunda classe era aproximadamente Cr\$ 207,20. (5) A diferença das despesas em dinheiro entre os dois grupos é compen-

---

(5) As despesas das famílias da primeira classe variavam entre cêrca de Cr\$ 455,00 e Cr\$ 2.609,50; as da segunda classe, entre uns míseros Cr\$ 55,00 e Cr\$ 900,00.

sada, entretanto, pelo fato de que muitas famílias da segunda classe possuem roças onde cultivam mandioca para fazer farinha e, às vezes, um pouco de milho (6) e pelo fato de que muitos de seus homens se dedicam à pesca durante a estação seca. Contudo, essas fontes adicionais de alimentos mal dão para cobrir a grande diferença existente nas despesas básicas. Determinados alimentos nunca figuram nos orçamentos das famílias da segunda classe. As da primeira classe alimentavam-se de pão, manteiga de lata, e outros gêneros importados, tais como leite condensado, queijo e goiabada — que em uma família da segunda classe só eram comprados uma vez por ano, num aniversário ou alguma outra data comemorativa. As famílias da primeira classe também compravam mais feijão, arroz, carne seca, açúcar, café e outros gêneros que têm de ser adquiridos em um dos três armazéns de Itá. Conquanto o nível de vida das famílias de Itá seja baixo e insuficiente, mesmo na classe mais alta, as diferenças, tanto de renda como de despesas comuns, entre as classes mais altas e as mais baixas, dividem a cidade em dois grupos.

O nível de vida dos dois grupos rurais de lavradores e seringueiros das Ilhas é mais difícil de avaliar, pois ambos dependem, para sua subsistência, quase exclusivamente de suas roças, da pesca e até mesmo da caça. Entretanto, a análise de suas rendas e despesas indica que o nível de vida que levam pouco difere da classe baixa das cidades. Uma família média de lavradores possuía uma renda mensal de cerca de Cr\$ 301,90, enquanto a renda média de algumas das

---

(6) Vinte e dois dos cinquenta e dois homens da segunda classe eram lavradores por profissão e dezesseis das suas cinquenta e cinco famílias possuíam roças para aumentar seus rendimentos.

famílias de seringueiros era cêrca de Cr\$ 661,30 por mês. A renda mais alta do seringueiro provém da venda de produtos florestais, mas é contrabalançada pelas despesas mais elevadas que tem de fazer com alimentos e outras necessidades caseiras. As famílias de lavradores gastavam, em média, Cr\$ 203,30 por mês, enquanto as de seringueiros gastavam pouco mais de Cr\$ 485,20, com alimentos comprados e outras necessidades. Os seringueiros da Ilha dedicam-se quase unicamente à colheita dos produtos naturais da floresta e, em sua maioria, não possuem nem ao menos uma roça de mandioca para prover à sua subsistência. Das dez famílias de seringueiros, para as quais organizamos um orçamento pormenorizado, apenas duas possuíam roças. Tais famílias têm de comprar até a farinha de mandioca que consomem.

Tôdas as famílias rurais da comunidade de Itá (tanto de lavradores, como de seringueiros) moram em barracas de palha. Dispõem de pouco menos espaço do que a classe baixa das cidades: 1,7 pessoas por quarto, entre o grupo de lavradores, e 1,5 entre o dos seringueiros. Além disso, a população rural possui menos sapatos e chinelos do que a classe baixa da cidade: os homens do grupo dos lavradores tinham em média 1,3 pares, cada um, e os seringueiros, 1,5 pares. As mulheres de lavradores tinham 1,7 pares de calçado e as dos seringueiros, 1,8. Das mulheres de lavradores, apenas cinco tinham máquinas de costura, mas de cada dez mulheres de seringueiros, cujos rendimentos eram mais elavados, cinco as possuíam.

Essas estatísticas indicam que os dois grupos rurais têm um nível de vida ligeiramente mais baixo do que os grupos da classe baixa das cidades. A maior diferença de nível de vida, entretanto, é a que existe entre a classe baixa em geral (a *Gente de Segunda* da

cidade e os lavradores e seringueiros da zona rural) e a classe mais alta, os “brancos” ou *Gente de Primeira*. A gente da classe baixa, tanto das cidades como dos campos, vive num regime quase de fome. Os gêneros comprados, como açúcar, café, sal, carne fresca e seca, querosene, sabão e tabaco são consumidos com parcimônia e constituem, praticamente, um luxo. Em 1948, o dia de trabalho em Itá era remunerado a Cr\$ 15,00 e o preço cobrado por qualquer artigo manufaturado era extremamente dispendioso em relação a êsse salário, bem como em relação aos preços alcançados pela farinha de mandioca, a borracha, as raízes de timbó, cocos e outros produtos que rendem dinheiro ou crédito para a população rural. Em consequência, a gente da classe baixa, geralmente, tem dívidas nas casas comerciais das localidades em que vivem.

### III

Conquanto os dados estatísticos reflitam fielmente as divisões de classe da sociedade de Itá, os fatores, complexos e correlatos, que determinam um nível de vida e os problemas humanos que se têm de considerar, não podem ser simplesmente descritos por estatísticas. Na opinião do autor, os estudos-de-caso de três famílias escolhidas entre os estudos pormenorizados que fizemos dos orçamentos familiares descrevem muito melhor o modo de vida da gente de Itá. Essas famílias não eram as mais ricas ou as mais pobres de suas respectivas camadas econômico-sociais; foram seleccionadas porque nos pareceram representar a média de cada grupo.

A primeira, que poderemos denominar de família “A”, é de “brancos”, ou *Gente de Primeira*. Mora

na Rua "Primeira", mas numa casa de adôbe já meio em ruínas. A família é composta de um homem, sua mulher e três filhos pequenos — duas meninas e um menino ainda bebê. O pai é secretário da Prefeitura e ganha Cr\$ 1.500,00 por mês. Sua casa tem cinco cômodos: uma sala de visitas, dois quartos, uma sala de jantar e cozinha. Os banhos são tomados no rio próximo, e fora existe uma privada, instalada pelo serviço de Saúde Pública. A casa é de frente de rua. Atrás há um quintal cercado, com vinte bananeiras, quinze pés de abacaxi, cinco coqueiros e outras árvores frutíferas. Além disso, a família cria umas vinte galinhas no quintal, mais pela carne do que pelos ovos.

De acôrdo com os padrões locais, a casa da família "A" é bem mobiliada, embora para um estranho pareça um pouco vazia. Tem seis cadeiras de madeira, três mesas, um armário de louças, quatro malas para guardar a roupa, dois lampiões de querosene e uma cama que raramente é usada. (7) Como outras famílias de Itá, a família "A" dorme em rédes que durante o dia são desarmadas e enroladas contra a paredê. Marido e mulher dormem em um dos quartos de alcova, sem janelas, e as crianças no quarto pegado. A cozinha, que fica no fundo da casa, tem uma plataforma sôbre a qual foi construído um fogão de fogo aberto. Os utensílios de cozinha consistem em quatro panelas de ferro fundido e vários potes de barro, de fabricação local. A sala de jantar, que tem a forma típica de uma varanda parcialmente aberta, dá para o quintal dos fundos. Nela não só se fazem as refeições como se desenrola praticamente tôda a vida de família. Os

---

(7) Em Itá, mesmo na classe mais alta, prefere-se a rêde para dormir. A cama é um objeto que dá muito prestígio e, segundo nossos informantes, só é usada para as relações sexuais.

amigos íntimos são recebidos na sala de jantar e não na sala de visitas, reservada para ocasiões mais cerimoniais e que fica na frente da casa. No armário de louças da sala de jantar há doze pratos, doze xicrinhas e seis xícaras com pires, para o café da manhã, quatro copos de vidro e dez facas, dez garfos e dez colheres.

Para Itá, a família "A" veste-se relativamente bem. O pai tem dois ternos de brim, confeccionados por um alfaiate itinerante que visita a cidade umas duas vezes por ano. Tem mais três pares de calças para o uso diário, cinco camisas, quatro gravatas, dois pares de sapatos e dois pares de sandálias abertas que usa sempre dentro de casa e, às vezes, mesmo na rua. Sua mulher tem quatro vestidos "bons" que ela reserva para as festas e a igreja. Tem mais quatro vestidos velhos e quatro pares de chinelos para o uso diário. Cada uma das crianças tem três "uniformes" — vestidos de algodão para as meninas e macacões de algodão para o menino pequeno — e um par de sapatos que só usam em ocasiões especiais.

Com exceção do pouco que cultiva no seu quintal, a família "A" compra tudo o que come. Como a maioria das famílias de Itá, mantém uma conta em uma das quatro casas comerciais. São fregueses da Casa Gato onde gastam cerca de Cr\$ 1.000,00 por mês, com alimentos e outras necessidades. Grande parte dessa quantia é consumida por gêneros básicos, como farinha de mandioca, café, açúcar, carne fresca, peixe fresco e salgado, feijão e arroz. A família "A" (como outras famílias da *Gente de Primeira*) também compra pão para comer no café. E, freqüentemente, tem manteiga de lata, leite condensado, e doces, como goiabada e marmelada, que constituem a sobremesa mais comum em todo o Brasil. O marido fuma cigarros prontos e, vez ou outra, bebe uma garrafa de cerveja ou um



trago de cachaça na Casa Gato. Sua conta é raramente saldada; apesar do marido ganhar salário fixo, o preço das roupas, dos remédios, os donativos para a igreja e uma ou outra festa a que comparecem, obrigam-nos a estarem sempre em dívida com a Casa Gato. Mas, em Itá, é considerado boa política permitir a um freguês com salário fixo conservar-se em dívida, pois isto o obriga a continuar a comprar de seu credor. Os empregados da Casa Gato são muito liberais com a família "A"; insistem sempre para que façam compras além de suas necessidades usuais. O modo de vida da família "A" não é confortável quando comparado com o das populações mais favorecidas do mundo, mas para Itá é uma família rica.

Nosso segundo exemplo, a família "B", é classificada na localidade como *Gente de Segunda*, ou classe baixa da cidade. Como a família "A", compõe-se de um homem, sua mulher e três filhos (duas meninas e um menino). Mas o filho mais velho, de doze anos de idade, auxilia na roça e representa uma ajuda econômica real para a família. A família "B" mora na Rua "Terceira", em uma barraca de palha. O pai é um lavrador que trabalha por dia e ganha apenas de Cr\$ 250,00 a Cr\$ 300,00 por mês em dinheiro. Esta renda, entretanto, é acrescida com o produto (principalmente mandioca) de sua roça que êle planta em terras da Prefeitura e que cultiva com o auxílio da mulher e do filho. Além disso, durante os meses de verão, o senhor "B" pesca; tanto para suprir a própria despensa, como para vender. Nos anos em que sobe o preço da borracha, êle passa um mês ou mais colhendo borracha na região das Ilhas do município. A família "B" também possui algumas galinhas (dez) e em seu quintal há bananeiras, mamoeiros e outras árvores frutíferas. Ao contrário da família "A", que vive quase exclusi-

vamente do ordenado, a família "B" depende grandemente, para sua subsistência, da lavoura, da pesca e da extração da borracha.

O padrão de vida da família "B" é bem inferior ao da família "A". Sua barraca só tem três cômodos: quarto, sala de jantar e cozinha. Nela há uma mesa de jantar, dois bancos de madeira e duas cadeiras de encosto para as visitas. Um caixote de madeira, com quatro pernas, serve para guardar os alimentos e a louça. Duas malas encerram as roupas da família e um único lampião de querosene fornece iluminação para toda a casa. A família só possui seis pratos, seis xícaras pequenas de café, com pires, seis colheres, duas facas, dois copos de vidro e algumas peças avulsas de louça. Cada membro da família tem sua rêde, mas as crianças têm de dormir na sala de jantar. O marido tem um terno e dois pares de calças. Tem duas camisas, uma para o trabalho e outra para ocasiões formais. Sua mulher tem um vestido bom para ocasiões especiais e dois vestidos velhos para o uso diário. O marido, a mulher e o menino mais velho têm sapatos que são cuidadosamente guardados nas malas. No trabalho, andam descalços. As crianças mais novas só têm uma muda de roupa para todos os dias, e o mais velho tem mais um par de calças e uma camisa nova para os dias de festa.

A família "B" também é freguesa da Casa Gato, mas com ela os empregados não insistem para que faça compras extraordinárias. Conquanto suas roças produzam bastante mandioca para fabricar farinha para o consumo próprio, ainda gastam, em média, cêrca de Cr\$ 195,00 por mês com outros alimentos básicos, tais como carne fresca (de 2 a 4 quilos por mês), café, açúcar, arroz (de 2 a 3 quilos por mês), feijão (de 1 a 2 quilos por mês) e sal. Raramente consomem artigos

de luxo, como leite condensado, doces, óleo de cozinha, pão e manteiga. Seu regime é extremamente frugal. Fazem uma única refeição completa por dia — a do meio-dia. A família vai para o trabalho ou para a escola tôdas as manhãs tendo tomado apenas uma pequena xícara de café e comido um punhado de farinha, que os sustenta até o meio-dia. O seu regime, como diz Josué de Castro, referindo-se à Amazônia em geral, é “parcimonioso, escasso, de espantosa sobriedade. O que um homem come durante um dia todo, não seria suficiente para uma refeição em outras regiões climáticas que determinam outros hábitos”. (8) A família “B” é indiscutivelmente subnutrida. As crianças têm o ventre intumescido em conseqüência da verminose e todos os membros da família são freqüentadores assíduos do pôsto de saúde. Três filhos do casal morreram ao nascer ou antes de atingir um ano de idade.

Como a maioria das famílias de Itá, a família “B” tem dívidas. Embora sua renda exceda as despesas mensais normais, de vez em quando êles gostam de ostentar. Numa bebedeira que tomou, o marido fez uma conta de Cr\$ 200,00, só de cachaça; em outra ocasião êle e sua mulher aceitaram o encargo de patrocinar uma festa de Nossa Senhora das Dores. A comida, a bebida e os foguetes para a festa lhes custaram mais de Cr\$ 400,00. Em 1947, conseguiram persuadir a Casa Gato a lhes conceder crédito para comprarem roupas novas para a festa de São Benedito. Porque estão sempre devendo e porque o marido gosta de ir amiúde à Casa Gato bater um papo, a família “B”, em geral, compra pequenas quantidades: uma caixa de fósforos, uma meia garrafa de querosene, ou meio quilo de feijão. O nível de vida da classe baixa de Itá é praticamente o mínimo indispensável à subsistência.

---

(8) “Geografia da Fome”, p. 66.

Mas os grupos rurais de lavradores e seringueiros, a que antes nos referimos, vivem ainda em maior pobreza. Os problemas dessas populações rurais variam ligeiramente, de acôrdo com sua ocupação. O seringueiro que não possui uma roça para fornecer a farinha de mandioca necessária à sua família precisa comprar todos os alimentos. Os lavradores que têm pouca renda ou crédito nas casas comerciais dependem quase exclusivamente dos roçados, da caça e da pesca, para alimentarem os seus. O caso de uma família de lavradores servirá para ilustrar a parca existência da classe baixa dessa população rural. A família em questão, família "C", mora numa barraca em Jocojó. Compõe-se de quatro membros: um homem, sua mulher e dois filhos ainda muito pequenos para poderem ajudar na roça. Tanto o marido quanto a mulher trabalham no roçado, mas o trabalho mais pesado é executado pelo homem. Durante parte do ano o marido obtém alguma renda com a extração de borracha ou da raiz de timbó na floresta vizinha. Em 1947 êle teve um excedente de cêrca de mil quilos de farinha de mandioca que rendeu para a família Cr\$ 1.600,00, quantia essa acrescida de mais Cr\$ 400,00 provenientes da extração da borracha. Foi essa a renda-total, em dinheiro, da família.

Em sua barraca quase não existem móveis. A cozinha tem uma mesa e dois caixotes de madeira que lhes deu um comerciante. Um banco de madeira substitui as cadeiras. O homem e sua mulher guardam as poucas roupas que possuem em um baú de folha pintada. (9) A casa é iluminada por três pequenas lam-

---

(9) Esse tipo de baú é usado em todo o Brasil rural, tanto para carregar objetos, como para esquite de crianças e recém-nascidos.

parinas de querosene que produzem uma fumaceira preta e pouco efeito têm sobre a escuridão. A mulher tem uma única caçarola de metal e duas painéis de barro, para cozinhar. Embora possuam três garfos, em geral, só comem com colheres. Há um prato de folha para cada membro da família, cinco xícaras pequenas de café, com pires e dois copos de vidro. Tanto o marido como a mulher têm a sua própria rede, mas as crianças dormem em uma só.

A família gasta, em média, Cr\$ 135,00 mensais com alimentos e outras necessidades. São fregueses de um posto comercial que fica na desembocadura de um tributário do braço principal do Amazonas. Os preços desse posto comercial são ainda mais elevados do que os dos armazéns de Itá, o que faz com que a família "C" pouco receba em troca de seu dinheiro. Suas compras limitam-se, normalmente, a açúcar (4 quilos por mês), sal (1 quilo), um litro de querosene, um pequeno pedaço de tabaco, café (2 quilos), duas caixas de fósforos, três quilos de carne seca e duas barras de sabão de lavar roupa. Carne fresca, com exceção do produto da caça, só é comida quando a família vai a Itá ou durante alguma festa em que se mata um porco. Feijão, arroz, pão, goiabada e outros alimentos, comuns nos lares brasileiros, para eles constituem um luxo. As poucas roupas que possuem são excessivamente caras; um corte de tecido ordinário para um vestido de mulher custa Cr\$ 100,00 e a fazenda necessária para uma calça de homem, cerca de Cr\$ 75,00. As roupas da família "C" limitam-se, pois, ao mínimo necessário. Nem a mulher, nem o marido, possuem sapatos; ele só tem um terno para as ocasiões de festa e ela, um vestido bom que é cuidadosamente guardado para as datas especiais. Sua roupa de todos os dias é velha e rasgada. Seu filhinho, de oito anos de idade, anda nu

pelo quintal e a menina, com dez anos, tem dois vestidos esfarrapados.

A família "C", como as famílias "A" e "B", tem dívidas. O negociante de quem compram, tem direitos sobre a terra que cultivam, sendo também o dono das *estradas* de borracha em que o marido extrai êsse produto. O negociante lhes adianta gêneros e mercadorias, em troca de farinha de mandioca e borracha. Raramente dispõem de qualquer quantia em dinheiro. Às vêzes conseguem pequenas importâncias vendendo uma pele de animal ou um alqueire (30 quilos) de farinha de mandioca para algum regatão que faz comércio ao longo do rio. Quando querem contribuir para a festa anual de São Pedro, em Jocojó, têm de dar borracha ou produtos da roça. Apesar de o trabalhador rural de Itá fornecer grande parte da alimentação necessária à sua família com os produtos de suas roças, da caça, da pesca e com os frutos que colhe na floresta, o preço dos alimentos que precisa adquirir, como feijão e arroz, ultrapassa o seu poder aquisitivo. A maioria das famílias rurais come mal e atravessa períodos de semi-inanição. A baixa posição social das famílias de lavradores e seringueiros dos distritos rurais de Itá decorre, principalmente, de sua pobre condição econômica.

Apesar dessas grandes diferenças locais dos níveis de vida das classes mais altas e mais baixas, não há em Itá o contraste marcante entre os extremamente ricos, com seu luxo e ostentação, e os extremamente pobres, tão característico dos grandes centros urbanos do Brasil. Em comparação com a população rural de lavradores e seringueiros e a *Gente de Segunda* da cidade, os "brancos" de Itá podem, realmente, ser considerados ricos; mas num conceito mais amplo, mesmo sua classe mais alta, com exceção dos proprietários da

Casa Gato, é pobre. Em resumo, tôda a comunidade de Itá tem um nível de vida extremamente baixo, principalmente quando comparado com o de uma pequena cidade de igual tamanho dos Estados Unidos ou da França.

#### IV

Embora em Itá a posição social esteja intimamente relacionada à posição econômica, muitos outros fatores contribuem para a determinar. Existem indivíduos classificados como *Gente de Primeira* que possuem rendas menores do que outros incluídos entre a *Gente de Segunda*. Há também pessoas classificadas entre a *Gente de Segunda* que possuem renda suficiente para serem incluídas entre a *Gente de Primeira*, mas que não possuem outros requisitos necessários. Raimundo Gonçalves, por exemplo, que recebe ordenado do govêrno federal, como capataz do aeroporto de Itá, recentemente construído, e que emprega homens para cultivar grandes roças de mandioca, é classificado por todos como *Gente de Segunda*. Dona Branquinha, a profesôra, apesar de morar em uma grande casa na Rua "Primeira", tem apenas uma quinta parte da renda de Raimundo Gonçalves. Ela ganha unicamente o suficiente para comer, e, assim mesmo, parcimoniosamente; entretanto, em qualquer relação dos "brancos" de Itá, o nome de Dona Branquinha é sempre um dos três ou quatro que primeiro são lembrados. As razões pelas quais Dona Branquinha é sempre incluída na classe mais alta e Raimundo Gonçalves na *Gente de Segunda*, são de natureza não-econômica. São diferenças de família, de educação, de posições alcançadas na comunidade e de atributos pessoais. Em Itá, como em outras sociedades humanas, os fatores de posição social tendem

a se acumular; isto é, um homem de alta posição econômica, geralmente, também pertence a uma alta família, com educação superior e que exerce uma posição de liderança na sociedade. Um homem pobre, geralmente, descende de uma família de origem baixa, tem menos educação e mais dificuldade em atingir uma posição de destaque. O que determina sua posição definitiva é uma combinação de critérios vários de classificação.

Os casos de Dona Branquinha e Raimundo Gonçalves demonstram a importância de uma variedade de fatores. Dona Branquinha provém de uma "Boa família"; descende do barão de Itá. Conquanto seu pai fôsse pobre, foi companheira de infância de Dona Dora Cesar Andrade e outras meninas da *Gente de Primeira*. Foi a Belém fazer seu curso primário. E apesar da instabilidade de sua vida conjugal (enviuvoou três vêzes), sempre levou uma vida decente. Lutou muito para educar os dois filhos que freqüentaram escolas secundárias em Belém. Foi, provavelmente, a pouca sorte que teve em seus casamentos que determinou o grande interesse que dedica à religião. Quando se dissolveu a Irmandade de São Benedito, ficaram com ela os seus arquivos. Quando Itá não pôde mais manter um padre, Dona Branquinha começou a dirigir, na Igreja, as orações das Vésperas e dos Domingos. Sempre que um sacerdote visita a cidade, Dona Branquinha convida-o a hospedar-se em sua casa. O padre de uma localidade vizinha pediu a Dona Branquinha que se encarregasse da igreja de Itá. Aos poucos, os lavradores e seringueiros, que queriam fazer oferendas a São Benedito, começaram a levá-las à casa de Dona Branquinha, pedindo-lhe que acrescentasse seu nome à lista dos doadores. Diz-se que, em certa ocasião, Dona Branquinha chegou a ter em suas mãos mais de "cem



contos” de donativos para a igreja. Com êsse poder, resultante de sua posição de líder religiosa, Dona Branquinha logo se tornou uma espécie de árbitro social. Ela critica as maneiras e a conduta moral da gente da cidade que teme que suas opiniões sejam transmitidas ao padre. Foi Dona Branquinha quem contou a êste que a dança, na festa anual de Nossa Senhora das Dores, promovida por uma pequena irmandade de Itá, “era uma verdadeira orgia”. Aliando-se ao padre, combate as pequenas irmandades da zona rural. Na qualidade de líder religiosa, Dona Branquinha conquistou uma posição social em Itá, muito superior à da sua família direta.

Raimundo Gonçalves, por outro lado, veio de fora. Mudou-se para Itá há apenas cinco anos atrás, procedente do Alto Amazonas. Conquanto seja alfabetizado, nota-se, em sua caligrafia, em sua ortografia e em sua maneira de falar, que êle só cursou uns dois anos de escola. Nada se sabe a respeito de sua família, mas é óbvio que não descende da aristocracia. Em primeiro lugar, executa trabalho braçal. Quando dirige os serviços de limpeza do aeroporto, Raimundo, às vêzes, trabalha junto com os operários; em suas roças Raimundo e sua mulher freqüentemente ajudam a limpar o terreno ou a descascar as raízes de mandioca para fazer farinha. Em segundo lugar, embora tenha, segundo os padrões de Itá, uma boa renda, suficiente para manter a mulher e oito filhos, continua a morar na Rua “Terceira”. Quando se mudou para Itá, foi morar em uma barraca. Aos poucos, nela foi introduzindo melhorias, até que tanto sua aparência como sua construção se tornaram melhores do que muitas das residências da rua “Primeira”. Todavia, sua localização é de segunda classe e continua sendo uma “barraca”. Em terceiro lugar, Raimundo e sua família

continuam a se portar diante dos “brancos” de maneira que os define, claramente, como *Gente de Segunda*. É respeitado por seu trabalho árduo e por sua posição econômica, tanto pela *Gente de Primeira* como de *Segunda*; entretanto êle e sua mulher são tímidos e humildes na presença de pessoas da classe alta. Tira sempre o chapéu quando se dirige a Manuel Serra Freire e sua mulher fica constrangida diante de Dona Branquinha; é sua maneira de se mostrar educado. Finalmente, embora Raimundo e sua família tenham roupas melhores que uma família comum da *Gente de Segunda*, gosta de andar descalço e sua mulher raramente usa seus melhores sapatos e vestidos. Não é pois necessário consultar a sua árvore genealógica para se saber que Raimundo vem do “povo”.

Êsses fatôres — família, educação, maneiras e comportamento — são de pequena importância para estabelecer diferenças entre as várias camadas que formam a classe baixa da sociedade de Itá, isto é, entre os elementos da mesma que residem na cidade, os lavradores e os seringueiros. Como já dissemos anteriormente, os cidadãos de tôdas as classes sociais acham que os residentes das zonas rurais têm de ser, por fôrça, menos educados em suas maneiras. A gente da cidade critica a moral dos lavradores e seringueiros da zona rural. Contam-nos, com um misto de admiração e censura, que o líder da aldeia de Jocojó, João Povo, vive há anos, abertamente, com a mulher legítima e com a amante, Ermina, de quem tem vários filhos. Contam histórias do caboclo que descobriu que podia casar duas vezes, uma na igreja e outra no civil. Comentam sobre a freqüência com que, nos distritos rurais, os casamentos têm de ser realizados na polícia, em virtude da queixa do pai de uma menor contra seu sedutor. Além disso, como não dispõem de escolas, a gente da

zona rural é quase totalmente analfabeta. Ainda assim, a linha divisória entre a classe mais baixa das cidades e a população rural e entre os lavradores e seringueiros não é tão fortemente acentuada. Muitos seringueiros transferem-se para uma área agrícola e a gente da lavoura tem-se mudado para as Ilhas a fim de colhêr borracha durante os anos de alta dos preços dêste produto. Muitos cidadãos têm morado em zonas rurais. Em grande parte, as diferenças entre essas camadas mais baixas decorrem de fatores tais como ocupação, renda, moradia e padrões de vida. Mas a diferença entre os "brancos" e as camadas mais baixas é determinada por atitudes profundamente enraizadas e padrões de comportamento que se tem de aprender e aplicar na prática se se quiser passar de um grupo para o outro. A mobilidade vertical de uma para outra camada da classe mais baixa é relativamente fácil; não há grandes barreiras que o impeçam na consciência de grupos, nem no comportamento que se espera dos membros de cada camada.

A transferência da classe mais baixa para a mais alta, porém, é difícil e pouco freqüente. As oportunidades educacionais são praticamente inexistentes para a população rural e as classes mais baixas têm dificuldade em manter seus filhos na escola, mesmo para um curso de três anos. Melhor educação só podem dar a seus filhos os que têm sólida situação financeira para enviá-los a Belém ou a Santarém onde as escolas oferecem educação primária completa e curso secundário. O progresso econômico é mais difícil para a população rural do que para a classe baixa das cidades. A permanência dos métodos pouco eficientes da "queimada", herdada dos índios, a falta de equipamento agrícola moderno, a terra relativamente pobre, os baixos preços pagos pelos produtos da lavoura e os preços relativa-

mente altos de todos os artigos importados, o rígido sistema comercial baseado na dívida, e outras dificuldades dessa economia extrativa e agrícola quase nômade, tornam muito improvável a possibilidade do indivíduo subir na escala econômica. Além do mais, mesmo que algum membro da classe mais baixa adquirisse alguma instrução e conseguisse livrar-se da armadilha quase inevitável do sistema de dívidas e melhorar sua posição econômica, teria ainda que enfrentar a necessidade de aprender novas maneiras e novas normas de comportamento. Uma tal pessoa descobriria também que a lembrança da baixa origem de sua família seria uma barreira à mobilidade vertical. Na sociedade de Itá, e em toda a sociedade amazônica, a mobilidade vertical, da classe mais baixa para a mais alta, é proeza difícil. Como em outras sociedades de classes rigorosamente distintas, e principalmente nas pequenas cidades, a lembrança da baixa origem é uma barreira quase impossível de se transpor. Em geral, a única maneira de um indivíduo conseguir subir na hierarquia social é mudar-se para outra cidade.

A trágica história de João Porto que lutou heróicamente para subir, tanto econômica como socialmente, servirá para ilustrar as dificuldades da mobilidade social. João nasceu de pais pobres na zona agrícola perto de Itá. Seus pais mudaram-se para a cidade quando ele ainda era pequeno e João pôde frequentar a escola durante quase três anos. É, portanto, alfabetizado, embora leia e escreva com alguma dificuldade. Conta atualmente perto de trinta e cinco anos; é casado e tem uma filha. Quando ainda rapaz, era tido como trabalhador, esperto e honesto. Trabalhou como lavrador, seringueiro e empregado de Lobato Cesar Andrade, dono da Casa Gato, que parece ter-lhe dedicado grande amizade. Há uns dez anos atrás, com a ajuda financeira

de Lobato, João conseguiu comprar um pequeno sítio situado às margens do Itapereira, afluente do Amazonas, a cêrca de meia hora de marcha da cidade. Suas terras tinham três *estradas* de borracha, uma parte de baixada perto do Amazonas e parte de terra firme para o cultivo da mandioca. Trabalhando a terra, ajudado por seu cunhado, Jorge Dias, colhendo borracha de suas *estradas*, e trabalhando como diarista na construção do posto de saúde, João conseguiu pagar sua terra em poucos anos. Durante os primeiros anos da segunda guerra mundial, quando a borracha estava na alta e os preços da mandioca relativamente elevados, João tinha crédito, ou saldo, nos livros da viúva Cesar Andrade. Um belo dia o govêrno estadual tomou medidas destinadas a estabelecer uma cooperativa agrícola que permitiria aos lavradores locais comprar as ferramentas de que tanto necessitavam e vender seus produtos por melhores preços. João foi um líder do grupo que tentou organizar a cooperativa. Tinha planos para comprar maquinaria, para exterminar a saúva e para fabricar farinha de mandioca. João tinha seus três filhos na escola e sua família andava relativamente bem vestida. Estava subindo a escada — pelo menos economicamente.

Mas a cooperativa falhou por falta de apoio oficial. Em 1942 João perdeu o filho de sete anos e tôda a família contraiu malária. Desde então sua mulher tem sido uma doente crênica. Devido à doença da família, João perdeu vários dias de trabalho; não pôde plantar tanta mandioca quanto nos anos anteriores e teve que deixar a exploração das *estradas* de borracha a cargo do cunhado. Depois de um ano mau, ficou devendo novamente. Por volta de 1948 os preços da borracha haviam caído e, embora João e seu cunhado houvessem plantado grandes roças de mandioca, ainda continuava a dever.

Dizia o povo que um fantasma lhe havia amaldiçoado a casa, pois morrera seu segundo filho e a mulher continuava doente. Ainda possuía a terra, mas o seu estado de espírito, naquele ano de 1948, era o de um derrotado. Discorria interminavelmente sôbre a impossibilidade de qualquer um “melhorar sua situação” em Itá. Seu sonho de se tornar proprietário de terras e comerciante, de visitar Belém e dar educação a seus filhos parecia irrealizável. João era um homem amargo.

Ele, no entanto, a gente de Itá parece acreditar em histórias de êxito. Pelo menos, contam casos, como o de um simples marinheiro ou de um seringueiro que se tornaram homens ricos e importantes. Enéas Ramos, por exemplo, contou que seu genro se tornou um importante negociante no rio Tapajós. Esse genro, José Dias da Silva, era um marinheiro pobre que trabalhava a bordo de um dos numerosos barcos fluviais que fazem a travessia do Baixo Amazonas. Trabalhando, conseguiu galgar a posição de camareiro de bordo. Depois, com o auxílio de seu padrinho, Manuel Paiva, um português dono de um grande posto comercial perto de Itá, José transferiu-se para um emprêgo melhor a bordo do navio a motor “Moacyr”. De vez em quando, aparecia em Itá, geralmente durante as férias. Numa dessas visitas, namorou e se casou com uma das filhas de Enéas Ramos. À medida que foi ficando conhecido em Belém, conseguiu obter mercadorias a crédito de uma das grandes casas comerciais e estabeleceu-se como comerciante às margens do Tocantins. Venceu e hoje ocupa uma alta posição social em uma pequena cidade do Tocantins. Seu padrinho, segundo nos conta Enéas, convidou várias vezes José Dias da Silva para voltar a Itá. Ofereceu-lhe uma grande porção de suas terras, com *estradas* de borracha, para explorar, mas “ê ele não quis trabalhar nas terras de outro homem; só voltaria

se pudesse comprar sua própria terra e adquirir sua própria casa comercial”, disse-nos o sogro.

Tôdas as histórias de sucesso na mobilidade econômica e social que se contam na localidade referem-se ao êxito de algum jovem em algum outro lugar, nunca em Itá, graças ao auxílio de um padrinho, parente ou patrão benevolente, ou qualquer outro golpe de sorte. A migração para Belém ou Manaus, ou para alguma outra pequena comunidade do Vale Amazônico, não só elimina a lembrança da baixa origem de família como permite a um indivíduo das classes mais baixas formar novas relações, escapando, assim, às pessoas da classe mais alta que se habituara a acatar. Sabe-se de alguns filhos de Itá que conseguiram vencer nas cidades maiores. Êsses poucos, entretanto, evidentemente, têm pouco desejo de voltar à sua cidade natal, mesmo para uma simples visita. Um médico muito conceituado de Belém nasceu e passou seus primeiros anos de vida em Itá e há mais de vinte anos não visita essa cidade. São raros, entretanto, os filhos de Itá que obtiveram êxito nas grandes cidades; lá também são rigorosas as barreiras sociais e Itá não tem meios para dar aos seus jovens uma sólida educação básica que lhes permita subir na escala econômica e social. A maioria dos que emigram de Itá para as grandes cidades de Manaus e Belém tornam-se operários de fábrica ou trabalhadores mal remunerados que integram a classe baixa urbana.

As dificuldades da ascensão econômica e social na sociedade de Itá fortalecem a crença, tão comum em todo o Brasil, de que só um golpe de sorte pode levar ao êxito econômico. Um homem só pode enriquecer se ganhar na loteria, se tiver a sorte de encontrar um bom negócio, ou se descobrir ouro enterrado há séculos pelos missionários. Hoje em dia, raramente se ven-

dem bilhetes de loteria em Itá, e o jôgo do bicho não tem encontrado patronos na cidade nestes últimos tempos. Estas duas modalidades de jôgo, entretanto, formam parte integrante da cultura de Itá. Bem que as pessoas gostariam de comprar um bilhete de loteria ou “apostar em um bicho” se fôsse possível. Contam casos de amigos que ganharam no jôgo do bicho ou na loteria, nas grandes cidades. Todavia, o que mais enriquece o folclore de Itá são as histórias de tesouros escondidos. São inúmeras as histórias reais de homens que passaram anos cavando o solo a procura de tesouros que lhes foram revelados em sonho. Diz-se que Lobato Cesar Andrade, que durante muitos anos foi o comerciante mais importante de Itá e talvez o mais rico, obteve seu primeiro impulso na vida ao encontrar um tesouro enterrado. Segundo a crônica, Lobato sonhou uma noite que havia um pote de dinheiro enterrado bem em frente de sua casa. O sonho revelou-lhe o lugar exato e até mesmo a profundidade em que se encontrava o recipiente do dinheiro. Lobato ouviu as palavras: “O dinheiro está lá à sua espera”. Durante a noite dirigiu-se ao lugar indicado e desenterrou o dinheiro mas nada contou a ninguém na ocasião. Ficou-se sabendo da sua sorte porque um de seus empregados viu-o contando o dinheiro. Logo depois Lobato mandou rezar uma missa na igreja. Sua sorte, entretanto, não se limitou a encontrar o tesouro escondido. Devido ao seu dinheiro pôde casar com Dona Dora Cesar Andrade, filha do rico comerciante, e herdar o negócio. A gente de Itá não acredita que se possa enriquecer pela acumulação lenta de dinheiro. Acredita na sorte, ou, como reza o ditado popular de Itá, “Quem quer que tenha enriquecido, ou herdou ou roubou”.



## V

O Brasil é conhecido através do mundo pela sua democracia racial. O preconceito e a discriminação raciais são relativamente moderados em todo o país, em relação ao que existe nos Estados Unidos, no Sul da África e na maior parte da Europa. Isto não quer dizer que não exista nenhum preconceito de raça ou que as características físicas não sejam símbolos de posição social e, portanto, barreiras ou estímulos à mobilidade social. Quer dizer, porém, que as relações de raça são essencialmente pacíficas e harmoniosas. Entretanto, as atitudes para com os diversos grupos raciais e as relações entre êsses grupos raciais na sociedade amazônica refletem os diferentes aspectos da história da Amazônia e da sociedade regional.

Em quase todo o Brasil, os índios logo cederam lugar aos escravos africanos como principal fonte de trabalho. Por conseguinte, os descendentes dos escravos negros formaram a grande parte das classes mais baixas da sociedade contemporânea. À medida que se apagava a lembrança de sua antiga situação de escravo na sociedade colonial, o índio se foi tornando uma figura romântica e, hoje, é motivo de orgulho para muitas famílias aristocráticas do sul do Brasil o fato de poderem contar índios entre seus ancestrais. Na Amazônia, por outro lado, os colonizadores não eram suficientemente ricos para comprar muitos escravos africanos. Os poucos negros que chegaram até essas comunidades, como a de Itá, durante o período colonial, devem ter sido de valor inestimável, homens que precisavam ser instruídos e tratados com o máximo cuidado — ou então já eram livres. Na Amazônia, em sua maioria, os escravos sempre foram índios. O

comércio dêsses escravos índios, que se iniciou no princípio do período colonial, continuou, evidentemente, na Amazônia, durante grande parte do século dezenove. W. E. Bates descreve especificamente a escravização indígena nos meados do século passado. Na pequena aldeia de Egá, no Alto Amazonas, êle viu escravizados “indivíduos de pelo menos dezesseis tribos diferentes; em sua maioria haviam sido comprados, ainda crianças, dos chefes nativos. Essa espécie de comércio escravagista, apesar de proibida pelas leis brasileiras, era tolerada pelas autoridades”. O próprio assistente de Bates “resgatou” duas crianças indígenas que tinham sido arrebatadas de suas famílias e que, como nos conta Bates, morreram pouco tempo depois de chegarem a Egá, apesar de seus esforços para curá-las. (10) A escravização indígena perdurou ao longo dos tributários do Amazonas até mesmo durante nosso século. A escravatura é, portanto, um fenômeno relativamente recente no Vale Amazônico e os descendentes dos escravos índios da Amazônia ocupam uma posição econômico-social inferior, comparável à do negro em outras regiões do Brasil.

Em Itá estão representadas as três espécies raciais que compõem a população brasileira, isto é, o Europeu, o Africano e o Índio. Todos os cruzamentos possíveis das três raças ocorreram em tal proporção que a classificação da população de Itá, quanto ao seu tipo físico, é extremamente difícil, senão cientificamente impossível. Grosso modo, entretanto, sua população parece constituir-se de cêrea de 15 por cento de europeus, 50 por cento de misturas de europeus com negros e índios em várias proporções, cêrea de 25 por cento

---

(10) W. E. Bates, *The Naturalist on the River Amazon*, pp. 278 e segs.

de ameríndios e cêrca de 10 por cento de negros. (11) Não cremos que qualquer um dêsses indivíduos classificados de europeus, negros ou índios seja genêticamente puro; foram classificados de acôrdo com características físicas aparentes. (12) Nossas observações gerais de Itá, bem como o testemunho histórico, indicam que, genêticamente, traços do ameríndio predominam nessa população mestiça.

A gente de Itá estabeleceu suas próprias categorias em que classificam os concidadãos quanto ao tipo físico. Dessas categorias as mais comuns são *branco* para os de tipo físico, aparente, europeu ou caucasóide; *moreno* para as misturas de vários tipos; *caboclo* para os que apresentam características físicas, aparentes, do índio; e *preto* para os de tipo físico, aparente, do negro. O têrmo mulato, tão freqüentemente usado em outras regiões do Brasil, só é empregado em Itá no gênero feminino para designar uma mulher atraente (por exemplo, *uma mulatinha bonita* ou *uma mulata boa*). Como na maior parte do Brasil, o têrmo "negro" é lá raramente empregado e, quando o é, em tom de raiva. Quando empregado a respeito de alguém que tenha traços físicos denunciadores de descendência negra, o rótulo de *negro ruim* é um tremendo insulto. O têrmo *pardo*, tão comumente empregado nos jornais brasileiros e nos censos oficiais para designar pessoas de várias misturas raciais que não são nitidamente negras,

---

(11) A classificação de 202 adultos, quanto à sua aparência racial, revelou os seguintes resultados: 50% mestiços, 17% brancos (europeus), 23% caboclos (índios) e 10% pretos (negros). Um censo separado realizado pelas autoridades sanitárias, de 305 pessoas de Itá, relacionou 71% de pardos, 19% de brancos e 10% de negros.

(12) *Race and Class in Rural Brazil*, ed. Charles Wagley (UNESCO, Paris, 1952), p. 122.

européias ou índias, só é usado em Itá por alguns funcionários do governo.

O critério mais importante para se proceder a essas classificações em Itá é a qualidade do cabelo e a quantidade de pelos no corpo. O branco tem cabelo fino e liso e barba cerrada. O caboclo tem cabelo preto e grosso; “sua barba consta de três fios de cabelo no queixo e seu cabelo fica sempre em pé malgrado todos os esforços para o pentear”. O cabelo encarapinhado do preto é chamado de *quebra pente*; as pessoas riem quando contam que êsse cabelo arranca os dentes do pente quando o preto tenta penteá-lo. Outros critérios que às vêzes servem de indicação de tipos raciais são o nariz chato e os lábios grossos, indicativos de ascendência negra; e os olhos puxados, que indicam ascendência indígena. Às vêzes, menciona-se a cor da pele, mas o diagnóstico mais comum é o cabelo. Diz a gente de Itá que a cor da pele e os traços fisionômicos não são fatores seguros: “enganam a gente”.

A regra empírica, geral, para o Brasil — “quanto mais clara a pele, mais alta a classe; quanto mais escura, mais baixa a classe” — pode-se dizer que foi feita para Itá. Ali a maioria da primeira classe, quanto ao aspecto físico, ou é européia ou mestiça, com grande predominância de ascendência européia. A maioria dos grupos das classes mais baixas (a segunda classe das cidades, os lavradores e seringueiros) são, quanto à aparência física, mestiços com ancestrais predominantemente índios ou negros, ou são de tipo físico aparentemente puro de índio ou negro. A tabela que anexamos a seguir apresenta a aparência racial e a classe social de 202 adultos de Itá, os pais e mães das famílias incluídas nos nossos estudos de famílias acima mencionados. Na primeira classe, 53 por cento (ou 16 pessoas) do total foram classificados de brancos, 44 por

cento (ou 13 indivíduos) de morenos, 3 por cento (ou 1 indivíduo) de caboclo e nenhum preto. Das 172 pessoas dos três grupos da classe mais baixa tomados juntos, cêrca de 10 por cento (ou 18 indivíduos) foram classificados de brancos, 51 por cento (ou 89 indivíduos) de mestiços, 27 por cento (ou 46 indivíduos) de índios, e 12 por cento (ou 19 indivíduos) de pretos ou negros (vide o quadro na p. 190).

Em Itá os descendentes de índios e negros continuam a ocupar as posições mais baixas da hierarquia social. Apesar do número relativamente grande de homens livres de ascendência indígena e negra que habitavam o Vale Amazônico no décimo nono século, os habitantes de Itá que possuem características físicas de índios, negros e mestiços descendem de escravos. Como um grupo, não conseguiram, durante a última metade de século, subir na hierarquia social. Em Itá, onde os efeitos da educação e da industrialização em massa ainda não se fizeram sentir, as características físicas de índios e negros ainda são um símbolo de baixa posição social e de descendência escrava. A aparência física européia é um símbolo de descendência dos senhores de escravos aristocratas.

Entretanto, existem indivíduos de todos os tipos raciais em tôdas as camadas sociais. O prefeito de Itá, que é, naturalmente, classificado de "branco" ou *Gente de Primeira*, tem a pele cor de cobre e as maçãs do rosto altas e salientes do índio. A viúva Dona Dora Cesar Andrade, a pessoa que ocupa, talvez, a mais alta posição social em Itá, é mulata escura. Seu marido era negro. O carregador e bêbado da localidade, Osvaldo Costa, no outro extremo da escala social, descende claramente de europeus, tendo pigmentação clara e barba cerrada. Seu pai, recordam algumas pessoas, foi um

## CLASSIFICAÇÃO DE 202 ADULTOS, SEGUNDO SUA RAÇA E SUA CLASSE SOCIAL

Classe	Camada Social	MASCULINOS					FEMININOS				
		Branços	Morenos	Caboclos	Pretos	Total	Branços	Morenos	Caboclos	Pretos	Total
/	Branços ou Primeira Classe	N. %	N. %	N. %	N. %		N. %	N. %	N. %	N. %	
		7 50	6 42,9	1 7,1	— —	14	9 56,2	7 43,8	— —	— —	16
Classe Mais Baixa	Segunda Classe	4 8,7	25 54,4	16 21,7	7 15,2	46	5 9,6	27 52	14 26,9	6 11,5	52
	Lavradores	2 6,9	14 48,3	9 31	4 13,8	29	1 3,8	16 61,6	8 30,8	1 3,8	26
	Serin- gueiros	2 22,2	4 44,5	2 22,2	1 11,1	9	4 40	3 30	3 30	— —	10
<b>TOTAL</b>		15 15,3	49 50	22 22,5	12 12,2	98	19 18,3	53 51	25 24	7 6,7	104

imigrante português. Há outros casos de mestiços escuros, e mesmo de alguns caboclos, na classe mais alta, bem como de tipos físicos de europeus, incluídos nos grupos da classe mais baixa. As pessoas de tipos físicos não-europeus que figuram na classe mais alta são bastante numerosas para indicar que as características raciais não são barreiras intransponíveis à ascensão social. A posição social e a designação de classe são determinadas por fatores econômicos e sociais. O tipo físico é um diagnóstico importante, mas pouco seguro, da posição social.

Talvez devido à enorme variedade dos tipos raciais que formam sua sociedade, a gente de Itá parece ter uma percepção aguda das características físicas. Quando se descreve uma determinada pessoa, é comum dizer-se “aquêlê branco” ou “aquêlê preto”, e assim por diante, da mesma maneira por que diríamos “aquêlê sujeito baixo e gordo”. A relativa inexistência de preconceito ou discriminação racial não quer dizer que as pessoas não se apercebam da aparência física. Pelo contrário, parecem ter muito mais consciência dos menores detalhes das características raciais do que nos Estados Unidos.

Onze pessoas da localidade foram solicitadas a classificar, de acôrdo com o tipo físico e nas quatro categorias aceitas em Itá — branco, moreno, caboclo e preto — vinte indivíduos amplamente conhecidos. O bêbado da localidade, o chefe da dança alegórica do Boi Bumbá que se festeja anualmente, o professor, um trabalhador da Prefeitura, e outros indivíduos, conhecidos de todos, foram incluídos na lista. A respeito de alguns desses indivíduos, cujas características físicas eram claramente negras ou européias, a opinião foi unânime quanto ao tipo físico. Por exemplo, Alfredo

Dias, piloto de uma lancha estacionada em Itá, cujos cabelos, traços fisionômicos e pele escura não permitem qualquer dúvida de que é negro, foi classificado de preto por nove pessoas, embora duas delas achassem que êle deveria ser designado como moreno, apesar de seus traços negróides. Também foi quase unânime a opinião sôbre aquêles cuja posição social e características coincidiram em um certo sentido. O filho adotivo da viúva Cesar Andrade foi considerado branco por dez pessoas e moreno por apenas uma. Tem a pele clara e a barba cerrada.

Por outro lado, nem sempre as pessoas concordam quanto à classificação racial de indivíduos cujos traços físicos não são tão definidos, ou que são claramente de descendência racial mestiça, ou cujas características físicas chocam, por assim dizer, com a posição social que se lhes reconhece. Assim, pois, Dona Branquinha foi classificada de branca por cinco pessoas e de morena por seis. O vice-prefeito foi classificado de branco por três pessoas, de caboclo por três e de moreno por cinco. É um homem corpulento cuja ascendência mestiça é claramente composta das três espécies raciais, mas sua aparência é mais a de um mestiço índio-europeu. Ao classificarem Osvaldo Costa, cinco pessoas em onze relacionaram-no como caboclo, apesar de suas feições acentuadamente européias, que as demais levaram em consideração, classificando-o de branco. “Como pode Osvaldo ser um branco?” exclamou um dos informantes, referindo-se à sua baixa posição social. Inversamente, Dona Dora Cesar Andrade foi classificada de morena por nove pessoas, enquanto duas outras a consideraram branca. Dona Dora era filha de “pai branco e mãe negra”, ponderou um dos homens, “mas o dinheiro lhe clareia a pele”. E insinuou que, se Dona Dora fôsse de baixa posição social, poderia até ser classificada de



preta. O conflito entre a aparência racial e a posição social reconhecida lembra-nos uma conhecida expressão brasileira: “Um negro rico é branco e um branco pobre é negro”, e a história contada por Henry Koster, o inglês que percorreu o Brasil no século dezenove. Ao perguntar se não era mulato determinado capitão-mor, seu informante lhe respondeu: “Ele era, mas já não é mais”. Quando Koster pediu que lhe explicasse isso, respondeu-lhe o informante: “Então um capitão-mor pode ser mulato?” (13) A posição social pode, em muitos casos, sobrepor-se às características físicas, aparentes, na classificação da “raça” dos indivíduos.

Uma série de conceitos e valores culturais estereotipados persiste ainda em Itá, exprimindo a posição social de pessoas de diferentes estirpes raciais da sociedade colonial. A tez clara e as feições finas do europeu, por exemplo, são consideradas belas. Na sociedade escravagista do passado era mais vantajoso para as crianças herdarem as feições de seus pais europeus do que das escravas, suas mães, índias ou negras. Em Itá as mães gabam freqüentemente “o nariz afilado, a pele clara e o cabelo fino” de seus filhos. E, como acentuou Freyre, o homem português parece ter sido especialmente atraído pela mulher índia ou mesmo negra; essa atração, segundo ele, parece ter suas raízes na idealização da beleza mourisca. (14) Os homens de Itá consideram a morena, incluindo nessa classificação desde a morena clara até a mulata, o tipo feminino mais atraente. Gostam dos “cabelos lisos e compridos da Tapuia” (índia), das feições regulares da européia e de uma pele escura. As mulheres, por sua vez, preferem os homens mais claros. Nos tempos coloniais era

(13) *Travels in Brazil*, 2ª ed. (Londres, 1816), p. 391.

(14) *The Masters and the Slaves*, pp. 11 e segs.

mais conveniente para uma índia ou negra ser concubina ou espôsa de um europeu. Emilia, uma jovem descendente de índios e portugueses, declarou claramente que não se casaria com um negro “nem mesmo que fôsse perfumado”. Gostaria de se casar com um “moreno claro”. Entretanto, Marcos Dias, rapaz de vinte anos, filho do negro Alfredo Dias, e que é mulato escuro, foi considerado bonito por muitas mulheres “apesar da sua côr e do seu cabelo “ruim”.

Todavia, a despeito das preferências que externam, as pessoas procuram cônjuges do mesmo tipo físico. Dos 82 casais que conhecemos em Itá, 56 tinham o mesmo tipo físico — isto é, eram ambos brancos ou pretos, etc. Os outros 26 casais em que marido e mulher foram classificados em categorias físicas diferentes, eram constituídos por pessoas das categorias que mais se assemelhavam quanto à pigmentação. Eram casamentos de um branco com uma morena, de um moreno escuro com uma preta, ou de um preto com uma cabocla. Nos casos por nós observados não havia, por exemplo, casamentos entre pretos e brancos.

Esses casamentos entre pessoas do mesmo tipo físico ou entre pessoas de côr de pele mais ou menos aproximada, não são determinados por qualquer restrição aos casamentos inter-raciais. Decorrem do fato de que, em Itá, as pessoas geralmente preferem casar dentro da mesma camada social ou a mais próxima possível. Como as pessoas de uma mesma camada social têm geralmente o mesmo tipo físico, o casamento dentro da própria camada social determina uniões entre pessoas de tipo físico mais ou menos semelhante. Que os casamentos entre pessoas de tipos físicos diferentes não são proibidos, ou mesmo contrariados, foi-nos asseverado por informantes de Itá que se lembram de vários casos

de homens brancos que se casaram com mulheres de tipo físico indígena ou negro e de pretos e caboclos que se casaram com brancas. Em Itá, a pouca segregação que existe baseia-se mais na classe social do que na raça, seja ela definida física ou socialmente.

Os conceitos firmados pela gente de Itá sôbre as habilidades inatas das pessoas desta ou daquela categoria "racial" também revelam a posição de cada um desses grupos na sociedade colonial. Dizem em Itá que o branco é sempre "bom nos negócios" e qualquer branco que chegue à comunidade será automaticamente considerado "inteligente e bem educado", evidentemente um hábito remanescente dos tempos em que a maioria dos europeus eram latifundiários aristocratas, senhores de grandes seringais, ou funcionários da Capital. Contam os informantes de Itá, com certa ironia, que alguns estranhos que chegaram à localidade, apesar de serem brancos, andavam pobremente vestidos e eram analfabetos. Ao pedir um favor, a gente de Itá geralmente chama o outro de "Meu branco", termo que indica grande respeito.

Como em outras regiões do Brasil, e como, aliás, em outras regiões do Novo Mundo, as pessoas de parentesco misto, negro e caucasóide (o moreno de Itá e o mulato de outras regiões) são consideradas traiçoeiras, irascíveis e difíceis de serem levadas. Principalmente as de pele mais clara, "que parecem quase brancas", têm fama de possuir "mau gênio", expressão empregada para designar uma pessoa irritável, de humor variável, facilmente encolerizável, e não para definir seu caráter moral. Ninguém em Itá gostava de um dos médicos da Saúde Pública, mulato escuro, que lá esteve cêrca de três semanas à espera de um navio que o levasse ao seu pôsto. A princípio várias famílias

convidaram-no a visitá-los e os homens procuravam atraí-lo para uma prosa, em vista de ser êle médico e, portanto, um hóspede de grande prestígio. Entretanto, logo descobriram que êle era brusco e exageradamente agressivo. Criticava tudo em Itá e se queixava de que era uma cidade insípida. Em breve a atitude da gente da cidade se modificou. "Quando um moreno escuro torna-se médico", disse-nos um homem, "fica orgulhoso e procura comportar-se como um branco". Muitas vezes as pessoas se esquecem de seus preconceitos sôbre os diversos tipos físicos, mas, quando há motivo para criticar alguém, a êles recorrem para justificar seus sentimentos.

A quantidade e a variedade dessas idéias estereotipadas que existem em Itá a respeito do preto parecem estar em estranho desacôrdo com o pequeno número de negros que compõem sua população atual. Há uma verdadeira auréola de prestígio em tôrno dos *pretos velhos*. Foi um grupo de "pretos velhos" que liderou a famosa irmandade de São Benedito, o santo mais famoso e milagroso de todo o Baixo Amazonas. Foi a profunda devoção e a habilidade dêsses "pretos velhos" que fizeram da irmandade de São Benedito a grande fôrça que hoje representa em Itá. "Os pretos velhos começaram a morrer e os "brancos" começaram a tomar parte no culto a São Benedito", eis como pessoas de todos os grupos raciais explicavam a relativa decadência e desorganização atual da irmandade. Além do mais, dizem que a pequena aldeia de Jocojó foi habitada quase exclusivamente por "pretos velhos", embora a gente que hoje vive lá tenha a mesma aparência que o resto da população da comunidade de Itá. Êsse fato explica à gente de Itá porque a festa anual de São Pedro é tão bem comemorada em Jocojó e porque a irmandade do santo local ainda é tão poderosa.

“Devemos isto à sabedoria e à devoção dos “pretos velhos de Jocojó”, diz o povo.

O pretó é também conhecido como um grande conversador e um ótimo contador de histórias. Dizem que os “pretos velhos” que viviam em Itá na geração passada sabiam mais histórias do que qualquer outra pessoa e as contavam melhor do que ninguém, havendo mesmo um ditado popular que diz que “se alguém fala muito, é preto”. Maria, uma morena clara casada com Juca, é excelente contadora de histórias e, ao saber que estávamos interessados em ouvir as lendas e os mitos da Amazônia, as pessoas imediatamente nos enviaram a ela. “Conta tantas histórias que quase chega a ser uma preta”, disseram-nos. Outras pessoas que nos contaram histórias, freqüentemente diziam tê-las ouvido de um “preto velho” que morrera há muito tempo. E como exemplo do negro contador de histórias, apontavam Roque, um preto retinto que narrava com muita clareza suas experiências do tempo em que era seringueiro nos trechos mais distantes dos afluentes do Amazonas e que, na realidade, contava histórias admiravelmente. As pessoas desculpavam a exatidão meio duvidosa das histórias de Roque, dizendo que êle era um “preto que gostava de falar”.

Em Itá o negro é conhecido, ainda, como especialmente espirituoso e astuto. E o homem negro é famoso por sua grande potência sexual. Possui grandes órgãos genitais, razão por que dizem ser êle muito apreciado pelas mulheres de todos os grupos raciais. Uma série de histórias pornográficas contadas entre os homens de Itá salientam tôdas essas qualidades do negro. Em várias delas o negro mantém uma aventura sexual com uma mulher branca, a mulher de seu amo — ou do seu *patrão* se a história se referir à época atual. As his-

tórias giram em torno da habilidade com que o negro engana seu amo, que suspeita da aventura mas é incapaz de surpreender o par. Os homens contam as proezas sexuais dos pretos que conhecem e sua extraordinária capacidade sexual. A mulher negra e a morena escura também são tidas como possuidoras de maior desejo sexual do que a cabocla ou a branca. Mas a astúcia do negro não se limita às situações relativas às suas proezas sexuais. Contam-se histórias de como um preto logrou seu amo que pretendia castigá-lo por não trabalhar, e como outro resolveu a questão com um dono de armazem que lhe cobrou em excesso as mercadorias que adquiriu.

Êsses conceitos estereotipados de que o negro é um bom contador de histórias e de que é dotado de extraordinária potência sexual assemelham-se, na realidade, aos preconceitos que existem na América do Norte a respeito do negro. Também, no sul dos Estados Unidos, contam-se numerosas piadas sobre os negros, muitas vezes pornográficas. (15) Sem dúvida a semelhança desses conceitos estabelecidos decorre da tradição da escravidão negra, comum ao sul da América do Norte e ao norte do Brasil. Mas aí termina a semelhança. A figura do "preto velho", bom contador de histórias não é absolutamente a do "Tio Remus" que suavemente repete os contos populares para um auditório mais jovem. Em Itá a figura que se evoca é a do pitoresco "raconteur" de histórias de todos os gêneros, tanto as de salão como aquelas destinadas exclusivamente aos ouvidos masculinos, nas rodas de bares.

O conceito firmado sobre a capacidade sexual do homem negro pode bem ser resultante da inveja dos

---

(15) Gunnar Myrdal, *An American Dilemma* (New York, 1944), p. 39.

outros homens de Itá, como parece sê-lo no sul dos Estados Unidos. Mas, como acentua Gunnar Myrdal, no sul da América do Norte, não serve “como parte das medidas de contrôle social destinadas a auxiliar a prevenção das relações sexuais entre homens negros e mulheres brancas”. (16) É exatamente essa situação que constitui o enredo de muitas histórias “escabrosas” e tanto os casamentos legítimos como as ligações extra-conjugais entre homens negros e mulheres claras são ocorrências comuns em Itá. E essas histórias que se contam sobre o negro nem ao menos servem para “provar (sua) inferioridade”; (17) pelo contrário, têm por fim provar sua qualidade superior, isto é, sua astúcia. Em Itá não são histórias narradas por uma casta branca sobre uma casta inferior: são histórias contadas por gente de todos os matizes raciais sobre seus conterrâneos. Em Itá os conceitos firmados sobre o negro apresentam-no sob um aspecto favorável. Sem dúvida revelam a inferioridade do negro diante do branco, mas atribuem-lhe muitas qualidades que são altamente apreciadas pela sociedade de Itá.

Ao mesmo tempo, a gente de Itá menoscaba o negro, mas de certa forma cordial e humorística. Conhecem e usam brasileirismos amplamente difundidos que menoscabam e depreciam o negro como, “se o negro não suja quando entra, suja quando sai”. (18) Mas essas expressões podem igualmente ser empregadas pelos pretos a respeito de si próprios e por qualquer pessoa, num tom de brincadeira, para arreliar algum amigo íntimo de evidente ascendência negra. Juca, por exemplo, cuja mãe era uma conhecida “preta velha”,

---

(16) *Ibid.*, p. 108.

(17) *Ibid.*, p. 39.

(18) Cf. Wagley, *op. cit.*, e Donald Pierson, *Negroes in Brazil. A Study of Race Contact in Bahia* (Chicago, 1942).

muitas vêzes atribui seus maus hábitos à sua ascendência negra. “Falo demais porque sou preto”, disse, fazendo rir os que o visitavam. “Eu acabaria com essa raça” (os negros), enxertou certa vez numa peça popular em que desempenhava um papel importante, “mas o diabo é que eu também sou da mesma qualidade”. As queixas de Juca contra sua ascendência negra sempre fizeram rir, pois todos sabiam o orgulho que tinha de sua mãe. Ao que sabemos, ninguém em Itá se envergonha de descender de negros e em sua tradição é grande o prestígio dos “pretos velhos”.

Os conceitos do povo de Itá sôbre o *tapuia* ou caboclo (tipo físico do ameríndio), por outro lado, não são tão favoráveis quanto os do negro. O caboclo é pintado como bom caçador e pescador. Tem uma sensibilidade tôda especial para os hábitos dos animais e sabe quase por instinto onde e como caçar ou pescar. Ninguém tem lembrança de um caçador que não fôsse um “caboclo com apenas três fios de cabelo no queixo”. Enéas Ramos, quando moço, era conhecido como excelente caçador. Nasceu e foi criado na zona rural perto de Itá onde cedo aprendeu a caçar, mas o povo atribui sua habilidade ao fato de “ser êle *tapuia*”. Êsses conceitos são bastante inofensivos, pois a habilidade para caçar é uma coisa útil e admirada em Itá. Entretanto os têrmos caboclo e *tapuia* são empregados em tom depreciativo; as pessoas não os empregam quando se dirigem diretamente a indivíduos de características físicas indígenas. “Não é uma palavra dura”, disse-nos Enéas Ramos, que era apontado como um representante típico dêsse tipo físico, “mas deixa a gente triste”.

O têrmo, como foi dito antes, tem duplo sentido — um que significa baixa posição social e outro que



significa características físicas do ameríndio. Além disso, muitos dos conceitos a respeito do caboclo ou *tapuia* são depreciativos. O caboclo é considerado preguiçoso: “Não plantam roças, vivem da venda de um pouco de borracha e pescando para comer”. Diz-se que o caboclo é tímido porque vive isolado na floresta. “Preferem viver como animais, longe dos outros, no fundo das florestas”, disse certo homem. Entretanto o caboclo é considerado manhoso e extremamente desconfiado. Diz o ditado popular que “o caboclo desconfiado arma a sua rêde mas dorme embaixo dela”. Os comerciantes dizem que o caboclo precisa ser vigiado em qualquer transação; será muito capaz de introduzir uma pedra no centro de uma grande bola de borracha crua para lhe aumentar o pêso ao vendê-la ao negociante. Venderá *timborana* ao incauto comerciante que pensará estar adquirindo *timbó*, raiz com que se fabricam os inseticidas, e com a qual se assemelha, apesar de não ter o menor valor. Esses conceitos sobre o caboclo não se limitam às pessoas do tipo físico em questão (ameríndio); estendem-se freqüentemente a todos os seringueiros da zona rural. Como muitos observam, os seringueiros rurais, em sua grande maioria, são *tapuias* ou caboclos do ponto de vista físico, mas, mesmo aos moradores da cidade que pertencem a esse tipo físico, atribuem-se as qualidades de timidez, preguiça, habilidade para a caça e a pesca e a ardileza do caboclo.

As pessoas descendentes do ameríndio, ao contrário dos negros, não gostam que se mencione sua ascendência indígena. Era comum ver-se crianças que brincavam defronte das casas de Itá bulirem com alguma mulher de tipo físico de cabocla. Chamavam-na *tapuia* e *índia* e ela então respondia, “Sumam-se daqui, seus pais também são índios”. Na sociedade amazônica o

índio, muito mais freqüentemente do que o negro, era o escravo da sociedade colonial. Segundo os europeus, o índio era um selvagem nu, inferior ao escravo africano, mais dispendioso. Hoje em dia, as características físicas de índios são, portanto, um símbolo não só de descendência escrava como também de origem social mais baixa, nos tempos coloniais, do que a do negro.

## VI

O sistema de relações de raça que se formou em Itá fornece uma base relativamente favorável e propícia ao desenvolvimento de uma democracia social e econômica. Ao contrário do que acontece em muitas áreas coloniais do mundo, não existe, quer em Itá, quer em qualquer outra comunidade brasileira uma “separação de côr” que suscite entre os nativos (geralmente de raça mongolóide ou negróide) sentimentos profundos e violentos contra a casta européia dominante. A sociedade brasileira evitou a formação de uma “sociedade de castas”, como a dos Estados Unidos, onde a rigorosa separação entre negros e brancos tem sacrificado tão duramente, tanto a nação quanto os indivíduos. Se algum dia melhorar o padrão de vida de Itá, bem como seu nível de educação, a gente de côr, que agora ocupa as posições mais baixas da sociedade, poderá melhorar sua posição econômica e social, apesar de suas origens raciais. Tanto a gente de côr, como tôdas as demais pessoas de Itá poderão elevar sua posição social, desde que melhorem o nível de educação, suas ocupações, sua situação econômica e as relações de família.

A transformação econômica e social, entretanto, poderá ameaçar a permanência dessa tradição brasileira de democracia racial. Nas grandes metrópoles do país,

já há indícios de discriminação, tensões e preconceitos entre as pessoas dos diversos tipos raciais. (19) Há, portanto, o perigo de que, ao melhorar sua posição econômica e sua educação, a grande proporção de gente das raças negra e indígena ameace a posição dominante dos "brancos" (muito embora êstes também sejam mestiços) e transforme o fator raça em critério de posição social. Além do mais, à medida que comunidades rurais brasileiras, como a de Itá, forem estreitando suas relações com o mundo comercial e industrial do ocidente, sofrerão o impacto de uma nova ideologia sobre as relações de raça. Afinal de contas, os técnicos, os administradores, e mesmo os cientistas, não são mais do que o produto de uma civilização que, durante os últimos quatrocentos anos, tem pregado a desigualdade das raças. É bem possível que, juntamente com suas técnicas, seus instrumentos e seus conceitos habituais, inculquem também a desigualdade das raças. Mas, uma vez advertidas desses perigos e dessas ciladas, Itá e as demais comunidades brasileiras poderão usufruir os benefícios da transformação técnica e de maiores facilidades educacionais sem perder sua rica herança de democracia racial.

A estrutura das classes sociais da região amazônica brasileira é, entretanto, um obstáculo que precisa ser superado por qualquer programa destinado a promover a transformação social e econômica. A *alta sociedade*, isto é, os descendentes dos proprietários de terras e dos barões da borracha dos tempos coloniais e de prósperos comerciantes, estão satisfeitos com a situação presente. Desconfiam de todo e qualquer programa que possa determinar transformações básicas

---

(19) *Race Relations in Brazil: São Paulo*, por Roger Bastide, e *Race Relations in Brazil, Rio de Janeiro*, por L. A. Costa Pinto, *Courier*, Unesco, Paris, Vol. 5, Nos. 8-9, 1952.

na sociedade amazônica. Conseguiram juntar, por meio de suas indústrias extrativas, uma boa fortuna que lhes permite viver em Belém, Manaus e mesmo no estrangeiro. Puderam enviar seus filhos a outros centros para serem educados. Qualquer programa de desenvolvimento econômico e de assistência técnica interferiria, inevitavelmente, com esses “aristocratas” e com a crescente classe média da região amazônica, que é constituída pelos grupos profissionais, pelas autoridades e funcionários públicos, comerciários, etc. Em Itá, qualquer programa sanitário ou agrícola teria que ser estabelecido através da primeira classe, pois é ela constituída pelas autoridades governamentais e os dirigentes comerciais da comunidade. Qualquer iniciativa que dependa totalmente, quer dessa “classe média”, quer dos aristocratas regionais, pouco efeito terá sobre a região. A classe mais alta de Itá e a classe média regional conservam muitos dos valores sociais da antiga aristocracia rural. Os brasileiros das classes mais altas das cidades fazem pouco caso da gente das pequenas cidades e pouco conhecem do chamado “interior”. O ideal de todo funcionário do governo federal ou estadual lotado no “interior” é ser transferido para a cidade. Como a classe média e a classe mais alta das cidades, a primeira classe de Itá despreza o trabalho braçal. Desconhecem os problemas e os valores de seus conterrâneos da classe mais baixa — a segunda classe das pequenas cidades, os lavradores e seringueiros que vivem dos produtos da floresta nas zonas rurais. O abismo entre a camada mais alta e a mais baixa na sociedade amazônica é imenso. As inovações introduzidas por intermédio desses grupos da classe mais alta e da classe média em geral não levam em conta a massa que compõe a camada mais baixa da sociedade amazônica.

... A posição social em tôdas as sociedades humanas baseia-se numa combinação de patrimônio hereditário e realizações pessoais. Apesar das diversas transformações que se processaram desde os tempos coloniais, a sociedade amazônica ainda empresta grande importância aos direitos hereditários e há poucas oportunidades para as conquistas pessoais. O sistema de classes, grandemente cristalizado, que perdura desde o período colonial, está-se modificando com extrema lentidão. Mas, à medida que se oferecerem maiores facilidades educacionais e sanitárias e maiores oportunidades econômicas a um número maior da população, a importância da posição social conferida pelo nascimento dará lugar àquela adquirida pelo esforço pessoal. Isto provocará uma reorganização da hierarquia social da Amazônia e determinará desajustamentos e decepções pessoais. É o preço que a gente de Itá terá que pagar pelo "progresso". Mas a modificação do tradicional sistema de classes permitirá também a maior utilização dos recursos humanos do Vale Amazônico.



## 5. OS ASSUNTOS DE FAMÍLIA EM UMA COMUNIDADE AMAZÔNICA.

A família numerosa, estreitamente unida, é uma das mais importantes instituições da sociedade brasileira. Quando um brasileiro diz, *minha família*, refere-se, geralmente, a um grande grupo constituído, não só por seus próprios parentes, como também pelos de sua mulher. Em geral, à unidade menor, chama de

“minha mulher e filhos”, reservando a palavra “família” para o círculo mais amplo dos parentes. A família compreende, geralmente, os primos em primeiro, segundo e até terceiro grau. Os primos em primeiro grau são também chamados “primos-irmãos”, enquanto os de segundo e terceiro grau são simplesmente “primos”. O termo “tio” e “tia” também pode ser empregado em relação aos primos dos pais. A família de um brasileiro da classe média das cidades chega às vezes a se compor de mais de cem parentes e, no meio da aristocracia tradicional, há pessoas que podem contar, literalmente, centenas de parentes. Nesses grandes círculos de família, a intimidade é maior entre os parentes mais chegados. O círculo mais íntimo de tias, tios e “primos-irmãos” é, em geral, o que mantém relações mais freqüentes e afetuosas. Para muitos brasileiros a vida social desenrola-se, principalmente, na intimidade dessa extensa família. Nas festas de aniversários, batizados, formaturas, enterros e em outras ocasiões, a família sempre se reúne e em certas cerimônias de casamento congrega-se todo um novo círculo de relações. No Rio de Janeiro, em São Paulo e mesmo nas cidades amazônicas de Belém e Manaus, a premissa de espaço faz com que grandes grupos familiares se dispersem por toda a cidade, mas as visitas freqüentes, os telefonemas e as constantes reuniões de família mantêm intacto o grupo. (1) Em qualquer emergência na vida de um membro da família todos os demais se reúnem para oferecer seu auxílio e solidariedade.

Gilberto Freyre descreveu o papel das grandes famílias patriarcais na vida colonial da região costeira

---

(1) No Rio de Janeiro há uma tendência entre parentes para comprarem apartamentos no mesmo edifício.

do nordeste do Brasil. Na sociedade rural dos tempos coloniais, o aristocrata morava em sua fazenda, cercado dos filhos e filhas casados e dos netos, de alguns parentes distantes, que d'ele dependiam, e de seus escravos — todos, por assim dizer, membros da família. Os casamentos constituíam alianças entre as grandes famílias, sendo freqüentes os matrimônios entre primos-irmãos ou entre tios e sobrinhos. (2) Tentava-se, muitas vezes, orientar um dos filhos mais jovens para o sacerdócio a fim de que a capela patrimonial ficasse sob a jurisdição espiritual de um padre da família. As questões políticas eram subordinadas às injunções familiares. Era a família tão importante na sociedade que, como diz Gilberto Freyre: “É a família e não o indivíduo e muito menos o Estado ou qualquer companhia comercial que, desde o século dezesseis, tem sido o grande fator da colonização no Brasil; sua unidade produtiva, o capital que desbravou as terras, fundou as fazendas, comprou os escravos, o gado e os implementos; e, na política, foi ela a força social que se firmou como a aristocracia mais poderosa das Américas. Sobre a mesma pode-se dizer que o rei de Portugal rainou, praticamente, sem dominar”. (3)

Na região amazônica as famílias não eram tão ricas ou poderosas como os grandes grupos patriarcais do nordeste colonial; contudo, tinham grande importância na política, na economia e na vida social da região. Ainda hoje a maioria das companhias comerciais pertence a grupos de parentes e, na política, as relações de família exercem grande influência. Depois de cada eleição fica a burocracia abarrotada de parentes dos novos eleitos. A família é o centro da vida social. Quem vai a Belém ou a Manaus pode achar sua gente

(2) *The Master and the Slaves*, p. 261.

(3) *Ibid.*, p. 27.



pouco hospitaleira pelo fato de quase todos os acontecimentos sociais ocorrerem dentro do círculo familiar. Entretanto, uma vez que o visitante fôr aceito pela família, sua vida social poderá tornar-se muito intensa. Apresentado por um amigo, a seus parentes, êstes, por sua vez, o apresentarão a outros. Talvez, mesmo, receba cartas de apresentação a outros membros da família residentes em outras cidades.

## II

Pessoas de tôdas as classes sociais de Itá compartilham o ideal brasileiro de um grande e unido grupo familiar. Referem-se às famílias ilustres e têm consciência do valor das relações de família. Em Itá, entretanto, estas não são tão numerosas como as da classe média das cidades e da aristocracia da região. A migração constante para Belém, para os seringais distantes e para outras regiões do Brasil determinam a perda de contacto com os parentes. Em vista de suas melhores condições econômicas, as famílias das classes ~~alta e média das cidades~~ brasileiras emigram menos ~~do que as das comunidades rurais.~~ Sempre que é possível, os brasileiros permanecem perto de suas famílias. Em Itá, porém, salvo uma ou duas exceções, todos possuem rendas relativamente precárias e, de um momento para outro, podem sentir a necessidade de precisar partir em busca de condições mais favoráveis e estáveis. Não possuindo fortuna ou propriedades, nem mesmo estabilidade econômica, os parentes pouco ou nenhum auxílio podem oferecer. As grandes famílias ~~brasileiras, por conseguinte, são mais raras~~ como a de Itá.

Nessas localidades todos têm parentes em outras cidades. Até mesmo Manuel Serra Freire, descendente de uma das “melhores famílias” de Itá, é o único de quatro irmãos que ainda lá reside. Em 1948 recém voltara à sua cidade natal. Um de seus irmãos é funcionário civil do exército brasileiro, outro tem colocação no Rio de Janeiro e o terceiro “nunca se estabeleceu em lugar algum; trabalhou para companhias comerciais em vários lugares até sua morte, em Belém”, há alguns anos atrás. Serra Freire mora com a mãe e a irmã em Itá, tendo um tio (cunhado de sua mãe) e um primo-irmão a pouca distância da cidade onde são proprietários de uma casa comercial. Atualmente são eles seus únicos parentes na comunidade; a maior parte de sua família reside em Belém e em outras cidades. Na época de seu pai, quando Itá era mais próspera, a família desfrutou de importância política e era extremamente numerosa, a julgar pela árvore genealógica que nos exibiu.

Enéas Ramos, que pertence à *Gente de Segunda* da cidade, conta também com grande número de parentes que há muito tempo se transferiram de Itá. Sua família era bastante numerosa: cinco irmãos e duas irmãs. Quando tinha êle cêrca de dez anos, mudaram-se para Monte Alegre onde se fixaram por algum tempo. Dois de seus irmãos lá ficaram com um tio e uma tia quando a família voltou para sua lavoura no Igarapé Itapereira, próximo de Itá. Possui ainda família em Monte Alegre, diz êle. Um outro irmão partiu pouco depois para se dedicar à extração da borracha nos seringais do Alto Amazonas, não mais regressando. Seu irmão mais velho casou tarde e não deixou filhos. Enéas, porém, tem vários “sobrinhos e sobrinhas”, filhos de uma de suas irmãs. Através de Anastácio Ramos, seu primo e o melhor flautista da região, Enéas tem ainda muitos

outros parentes. De suas cinco filhas e um filho, duas casaram-se e moram em Itá, as outras mudaram-se para Belém, Santarém e Rio Tapajós com seus maridos; seu único filho deixou Itá há muitos anos e quase nunca lhe escreve. Entretanto, Enéas considera-se um homem feliz; possui, diz êle, uma "grande família". Conseguí contar vinte e cinco parentes na comunidade de Itá, entre próximos e afastados. Em comparação, porém, com os grandes grupos de família das classes alta e média de Belém, sua família é pequena.

Na zona agrícola da comunidade de Itá, entretanto, o círculo de família é um pouco maior do que entre os habitantes da área urbana. A renda proveniente da lavoura é ínfima na Amazônia, se bem que esta constitua ainda uma ocupação relativamente estável. As roças garantem às pessoas, pelo menos, o mínimo necessário à subsistência e, portanto, os que as possuem dependem de dinheiro para a obtenção de alimentos, em menor escala do que os moradores da cidade ou os seringueiros. A necessidade de emigrar é portanto menor entre os lavradores e estes possuem grandes famílias — mais de acôrdo com o ideal brasileiro do que as dos habitantes pobres da cidade.

Na aldeia agrícola de Jocojó, as árvores genealógicas indicam que o parentesco formou uma complexa teia de relações entre seus habitantes. Valentino, um dos líderes da aldeia, tinha como vizinhos suas quatro irmãs casadas, com seus maridos e filhos. Além disso sua mulher era sobrinha de João Povo, personagem mais importante do povoado. Era, portanto, ligado ao grande grupo de parentes do povo. Também se aliara, pelo casamento, a Teodosio, outro chefe de uma grande família do povoado. Numa população total de pouco mais de cem pessoas, êsse único homem, Valentino, estava ligado por laços de família a bem mais da me-

tade do grupo. João Povo podia também reivindicar parentesco com mais de oitenta roceiros por descendência direta, ou por afinidade.

Os seringueiros da Amazônia, conforme dissemos, são conhecidos por seus hábitos nômades. Mudam-se freqüentemente, na esperança de escapar aos seus credores e de encontrar *estradas* de borracha em que as condições sejam melhores do que aquelas em que trabalham. O seringueiro, por conseguinte, freqüentemente deixa seus parentes, o que faz com que nas zonas de extração da borracha da comunidade de Itá as famílias sejam ainda menores do que as da cidade. Há casos em que o pai vive e trabalha com os filhos e há outros em que dois ou mais irmãos exploram um grupo de *estradas* de borracha contíguas; mas, em geral, o seringueiro conta com poucos ou nenhum parente. Sob este ponto de vista não é um brasileiro típico. Por ser uma atividade de pouca estabilidade econômica, a extração da borracha não proporciona base sólida para uma grande família. Em Itá, somente entre os lavradores, que gozam de maior estabilidade, podem as pessoas estabelecer, com segurança, amplos laços de família.

Todavia, mais em harmonia com os ideais brasileiros, os parentes em Itá são tão unidos quanto no resto do país. Nas relações sociais normais, tem-se lá a impressão de se estar movendo dentro de pequenos círculos de família. Logo depois de lá chegarmos, em 1948, por exemplo, tornamo-nos bons amigos do lavrador Jorge Porto. Ao precisarmos de uma pessoa para fazer a limpeza da casa, ele nos recomendou um primo seu. Mais tarde apresentou-nos a seu cunhado, João Dias. Tornou-se uma de nossas mais seguras fontes de informação sobre técnicas agrícolas e problemas do pequeno lavrador de Itá. Sua sogra, mãe de

João Dias, recebeu-nos em casa um dia, e conosco manteve longa conversa sôbre o folclore local.

Quando precisávamos viajar pelas redondezas, um meio irmão de João Dias estava sempre pronto a nos arranjar uma canoa e remadores, se necessário. Tanto Jorge Porto como João Dias tinham, nas vizinhanças rurais, alguns parentes afastados (um "primo", uma "tia", ou um "tio") que sempre nos recebiam com a máxima cordialidade. Também na aldeia de Jocojó, João Povo pediu à sua família que nos acolhesse bem, de sorte que a maioria dos moradores da aldeia nos abriam as portas. Além disso, Enéas Ramos nos disse que poderíamos sempre apelar para sua família. Em Itá, como no resto do Brasil, o parentesco constitui um fator importante para o estabelecimento de relações pessoais.

### III

Como acontece na maior parte do mundo latino, a gente de Itá estende suas relações, além do círculo de família, por meio do compadresco. (4) E como, para os padrões brasileiros, o círculo familiar da gente de Itá não é grande, talvez ela se utilize dessas relações mais freqüentemente do que os moradores das grandes cidades. É como se buscassem assim uma compensação para o número relativamente pequeno de parentes que possuem. O povo de Itá é católico, como a maioria dos latinos. De acôrdo com o ritual da igreja católica, os pais de uma criança convidam um homem e uma mulher para padrinhos de batismo de seu filho, advindo daí um forte laço de amizade, não só entre o afilhado

---

(4) Compadresco (adjetivo) e compadrio (substantivo) são termos empregados na constelação das relações entre pais e afilhados.

e os padrinhos, como também entre os padrinhos e os pais da criança, que se tornam compadres (pai e padrinho) e comadres (mãe e madrinha). Essa tripla relação — entre padrinhos e afilhados, entre pais e filhos e entre pais e padrinhos — é extremamente importante na maioria dos países da América Latina e nos países latinos da Europa. Os padrinhos assumem a responsabilidade pelo bem estar material e espiritual da criança. E estas devem respeito aos padrinhos — “ainda mais do que a seus pais”, como nos explicou um morador de Itá. Os pais e seus compadres e comadres devem manter uma relação de respeito e auxílio mútuos e de íntima amizade. Ajudam-se reciprocamente, dando um ao outro confôrto financeiro e moral. As relações sexuais entre comadre e compadre são consideradas incestuosas; indivíduos dos dois sexos, assim relacionados, podem manter relações de amizade, mas sem qualquer suspeita de má conduta sexual. Na região amazônica é comum ouvir-se dois homens se cumprimentarem com a saudação: “Como vai, compadre?” bem como um homem referir-se respeitosamente à “Minha comadre, Maria”. As crianças beijam as mãos de seus padrinhos, para lhes pedir a bênção, ao que a madrinha ou o padrinho respondem, “Deus te abençoe, meu filho”.

Nos grupos da classe alta e média das grandes cidades brasileiras as relações de compadresco servem geralmente para ampliar o círculo, já bastante extenso, de parentesco ou para reforçar os laços de algum já existente. Por exemplo, o diretor de uma companhia convida um sócio, de quem é amigo, e sua senhora para padrinhos de seu filho; ou poderá convidar algum primo e sua mulher, rico ou politicamente influente. No primeiro caso forma novos vínculos, tanto para si como para o filho e, no último, fortalece os laços que

os unem ao primo. No Brasil tem-se ainda o hábito de convidar um padrinho para a crisma; (5) e nos casamentos, tanto a noiva quanto o noivo convidam um casal para “padrinho e madrinha de casamento”. Assim, no curso de sua vida, uma criança brasileira pode adquirir padrinhos no batismo, na crisma e ao se casar. O rapaz ou a moça compartilham, de certo modo, os padrinhos do outro cônjuge. De acôrdo com êsse ritual do casamento, uma pessoa ao contrair nupcias pode esperar relacionar-se com, pelo menos, outras sete. Além disso, um mesmo adulto pode ser convidado várias vêzes para padrinho de batismo, crisma ou casamento, aumentando, assim, o número de relações de parentesco.

A fôrça dessas relações de compadresco, acrescidas às de família, manifesta-se grandemente na vida social, econômica e política do Brasil. Os compadres geralmente prestam favores políticos e econômicos, uns aos outros e aos seus afilhados. É comum o têrmo “afilhado político” para designar alguém que tenha a proteção de alguma figura influente na política. Uma manobra política muito mais duradoura do que dispensar agrados e festas às crianças é a de assumir a função de padrinho de batismo. Um velho e experiente político da região amazônica, por exemplo, guardava em um caderno de notas os endereços e datas de aniversário de seus trezentos ou quatrocentos afilhados. Estavam êles estrategicamente espalhados por todo o Estado, e tanto êsses afilhados como seus compadres eram eleitores certos e cabos eleitorais com que contava. (6) Em comunidades como a de Itá, em que é tão

---

(5) Um menino ganha um padrinho e uma menina uma madrinha.

(6) Nas zonas rurais do norte do Brasil, as relações de compadrio não “são despidas de importância e reduzidas a

generalizada a instabilidade econômica, o sistema de compadrio parece ter proliferado. Lá, como em toda a região amazônica, além dos compadres (7) de batismo, há os “compadres de fogueira”. Tanto no dia de São João como no de São Pedro, em fins de junho, costumam-se acender grandes fogueiras, por todo o Brasil, em torno das quais se celebram as festividades. Soltam-se balões, queimam-se fogos de artifício, assam-se batatas e cantam-se toadas especialmente compostas para a ocasião. Na Amazônia, enquanto a fogueira vai-se transformando em cinza, podem-se acumular novos padrinhos, afilhados e compadres, segundo o caso. Um homem convida um bom amigo, que tenha meios de ajudá-lo, para seu compadre. Um rapazinho convida um adulto para seu padrinho ou, no caso de uma jovem, uma madrinha. Essa relação é estabelecida por um ritual muito simples. Os dois, cada um de um lado da fogueira, passam três vezes por cima do fogo com as mãos dadas e fazem juntos um juramento. Este, do qual há várias versões, é o seguinte:

“São João disse,  
São Pedro confirmou,

---

uma simples fórmula de saudação”, como acontece nas regiões central e meridional do país, segundo Antonio Candido (cf. *The Brazilian Family*, em *Brazil: Portrait of Half a Continent*, T. Lynn Smith and Alexander Marchant, eds. (N. York. 1951, p. 308). Segundo minhas observações pessoais, mesmo nos grandes centros urbanos como o do Rio de Janeiro, as relações de compadrio são, talvez, menos sólidas, e foram certamente modificadas pelas condições industriais das cidades, mas ainda têm grande valor e utilidade na sociedade brasileira. Um padrinho já não é mais um “segundo pai”, mas ainda fará favores, se assim desejar, a seu afilhado, mesmo nas grandes cidades e centros urbanos.

(7) O termo compadre é aqui empregado para designar genericamente todas as relações do sistema, isto é, compadre, comadre, madrinha, padrinho e afilhada.



Que nosso Senhor Jesus Cristo mandou  
A gente ser compadre  
Nesta vida e na outra também”.

Essas relações feitas “sôbre a fogueira” não criam tantos compromissos como as do batismo. Certas pessoas, apanhadas de surprêsa, aceitam o convite por mera educação. Posteriormente, não reconhecem essa relação. No dia de São Pedro do ano de 1948, por exemplo, um jovem casado foi convidado para padrinho por três mocinhas. Aceitou, explicando que seria grosseria recusar. Mais tarde tratava o caso como brincadeira, ora saudando-as com o nome de “minha afilhada” ora chamando-as normalmente pelo nome de batismo. Outros, entretanto, encaram essas relações com maior seriedade, podendo ser compadres de fogueira tão íntimos e permanentes quanto os de batismo. João Povo, por exemplo, convidou um homem de Itá para seu compadre, várias semanas antes da véspera de São João. Combinaram os dois comemorar juntos a festa e, durante a noite, realizaram o ritual da fogueira. Em seguida tratavam-se com o mesmo respeito, a mesma cordialidade e sentiam-se obrigados ao mesmo auxílio mútuo, como se tivessem batizado os filhos um do outro. Essa faculdade de ampliar os laços de parentesco nos dias das festas juninas aumenta, consideravelmente, o número de pessoas que compõem o círculo de compadrio do indivíduo. Muita gente, em Itá, disse se prevalece para alargar seu círculo de relações pessoais seguras. (8)

A solidez e o grau de intimidade das relações de compadrio estão condicionados a vários fatores — à

---

(8) As vêzes, as pessoas “confirmam” seu parentesco ou uma relação já existente de compadrio “sôbre a fogueira”.

constância da convivência freqüente entre os indivíduos em questão, à conveniência ou não da continuação dessas relações, do ponto de vista material ou social e aos sentimentos pessoais dos interessados. Em vários casos que observamos em Itá, as pessoas haviam perdido o contato com seus padrinhos ou compadres. Ouvíamos freqüentemente contar que o padrinho de batismo de uma criança se mudara para outra cidade e nunca mais lhe escrevera ou o visitara. Em outros casos, entretanto, em que havia razão para manter essas relações (se o padrinho era um comerciante ou um político, por exemplo, a quem fôsse conveniente um grande número de relações em tôda a região), o padrinho não se esquecera do afilhado ou de seu compadre. Vários amigos nossos de Itá narraram casos de padrinhos ou compadres seus que se haviam mudado para outras pequenas cidades ou para Belém e que sempre lhes mandavam presentes de aniversário. Tôda a vez que êsses compadres passam por Itá, visitam os afilhados e seus pais. As relações de compadrio entre as pessoas da comunidade são, entretanto, estreitas e íntimas; entre amigos, primos, entre um comerciante e seu freguês, ou entre vizinhos, tais relações são, geralmente, calorosas, estáveis e de respeito mútuo. Se moram perto, os afilhados visitam diariamente seus padrinhos, para lhes pedir a bênção e lhes fazer pequenos recados que são retribuídos com presentes e balas. Sempre se esperam presentes dos padrinhos nas datas de aniversário e pelo Natal. Os afilhados são íntimos da casa de seus padrinhos que consideram uma espécie de "segundo pai". Os compadres costumam emprestar um ao outro pequenas quantias de dinheiro; trabalham juntos nos puxirões; auxiliam-se mutuamente nos consertos de suas casas; e passam juntos as horas de lazer. As comadres cooperam na fabricação da farinha de mandioca, tomam

conta das crianças umas das outras, ajudam-se mutuamente a preparar grandes refeições nas ocasiões de aniversários e visitam-se freqüentemente. Tais visitas são mais espontâneas, sem receio de ciúmes, entre os casais unidos por laços de compadrio do que entre vizinhos ou parentes distantes, pois não se concebem relações sexuais entre um homem e sua comadre.

Juca e sua mulher, Ana, mantêm sólidas relações de compadrio com Ernesto e sua espôsa Maria. Há vários anos, desde que pularam a fogueira de São João, os dois homens tratam-se de compadres, sendo, além disso, bons amigos e vizinhos da Rua "Segunda" em Itá. Alguns anos depois, Ernesto e a mulher convidaram Juca e Ana para padrinhos de batismo de seu filho adotivo, fortalecendo e reafirmando velha amizade e as relações de compadrio. Juca e Ernesto plantam juntos suas roças e, a fim de poderem construir uma grande barragem para peixes, reuniram os seus recursos. As duas mulheres trabalham juntas tôdas as semanas no preparo da farinha de mandioca, atividade em que são auxiliadas por Juca e Ernesto. Quando êste e Maria resolveram patrocinar a festa de Santa Maria, organizada por uma irmandade religiosa de uma zona rural vizinha, Juca e Ana levaram quase tôda a semana ajudando-os a preparar a comida para a festa. Juca emprestou a Ernesto cêrca de Cr\$ 100,00 e Ana cedeu a Maria seus utensílios de cozinha, suas xícaras e pires para servir o café. Juca e Ana compareceram à festa e, o dia todo, ajudaram os compadres a servir aos convidados. Os dois casais visitam-se quase diàriamente e conhecem íntimamente os problemas e dificuldades um do outro. Quando seu marido foi prêso em conseqüência de uma bebedeira, Maria imediatamente mandou chamar o Juca; êste, conhecendo a fraqueza do compadre pela cachaça, conseguiu persuadir

o funcionário da polícia a soltar Ernesto sob sua responsabilidade. Essas quatro pessoas têm outras relações de compadrio, tanto do batismo, como de fogueira; entre tôdas, porém, o laço de amizade que une os dois casais foi considerado o mais íntimo. Como a estrutura do parentesco natural, a instituição do compadrio proporciona um meio de se estabelecerem íntimas e seguras relações pessoais; mas, como no parentesco, o potencial dessas relações pode não ser desenvolvido. Nem compadres, nem primos são obrigados a manter relações íntimas ou afetuosas, e certos parentes ou certos compadres sempre são mais chegados do que outros.

Juca, Ernesto e suas famílias aproveitam ao máximo o potencial das relações de compadrio, levando uma vida de amizade e colaboração. Ambas as famílias pertencem à classe mais baixa da cidade e têm, aproximadamente, a mesma renda e posição social na comunidade. Suas relações de compadrio são, portanto, recíprocas e fortalecidas pela ajuda mútua. Nenhum dos dois compadres dispõe de maiores meios para proteger o outro, e Juca não possui qualquer fortuna ou influência política que lhe permitam prestar qualquer auxílio especial a seu afilhado. Muitos compadres, como os que acabamos de descrever, são membros da mesma camada e da mesma classe econômico-social. Por outro lado, as relações de compadrio estabelecem-se mais freqüentemente em Itá entre indivíduos de posição econômica e social diferente — entre membros dos grupos da classe mais baixa e da mais alta. A gente pobre acha que uma das maneiras de conseguir alguma vantagem para os filhos é convidar um comerciante, uma autoridade do governo ou alguém de prestígio e de boa situação econômica para padrinho de batismo de seus filhos. Talvez, também, o compadre de melhor posição social e de maior fortuna ajude e proteja o

mais pobre. Nesses casos a iniciativa parte sempre da família de classe mais baixa, que convida o indivíduo ou o casal da classe mais alta para padrinho. Essa forma de compadrio é a mais comum em Itá, conforme atestam numerosas relações desse gênero que nos foram apontadas por representantes de diversas classes sociais em nossas pesquisas. Os chefes de família classificados de "brancos" tinham, em média, 28,1 afilhados; isto é, foram convidados nessa proporção a servirem de padrinhos. (9) Em compensação, os chefes de família classificados de classe baixa da cidade (isto é, *Gente de Segunda*) tinham em média, apenas, 4,2 afilhados.

Em Itá, quanto maior o prestígio e a fortuna, maior o número de afilhados e compadres. De fato, pode-se mesmo dizer que o número de afilhados e compadres que uma pessoa pode reivindicar é um índice de sua posição social. A freqüência com que uma pessoa é convidada para padrinho ou para pular a fogueira de São João ou São Pedro é um reflexo de sua posição social, econômica, política, bem como de suas condições de nascimento. Dona Dora, proprietária da Casa Gato, cuja renda e posição social talvez sejam as mais altas de Itá, dizia ter 142 afilhados e mais de trezentos compadres e comadres, pais e mães desses afilhados. Outro poderoso comerciante da comunidade reivindicava cem afilhados e um negociante rural tinha sessenta e seis. Dona Branquinha, a professôra que não dispõe de recursos financeiros à altura de sua posição na classe mais alta, só conseguiu contar dezesseis afilhados. Nem tôdas essas numerosas relações de compadrio das pessoas da classe mais alta eram com famílias da classe mais

---

(9) Nesses afilhados estão incluídos tanto os de batismo como os de fogueira, quando estes foram reconhecidos como tal.

baixa; entre as primeiras há também uma tendência a convidar para padrinho e compadre alguém mais altamente colocado na hierarquia econômica e social. Dêste modo formam-se fortes laços entre famílias importantes da própria comunidade e das comunidades vizinhas. Esse sistema de compadrio, porém, proporciona, principalmente, um meio de consolidar as relações entre as várias camadas da sociedade de Itá.

As relações de compadrio entre indivíduos de camadas sociais muito distintas são, naturalmente, menos íntimas do que entre pessoas da mesma posição econômica e social. O fato de ter Dona Dora tantos afilhados e compadres significa, naturalmente, que essas relações são forçosamente atenuadas e enfraquecidas pela própria quantidade. Não é possível que ela se possa lembrar dos nomes de todos os seus afilhados e compadres. Conserva um caderno de notas em que, no correr dos anos, lhes foi relacionando os nomes a fim de não os vir a esquecer. Frequentemente, surgem rapazes na Casa Gato, alegando serem afilhados de Dona Dora ou de Lobato, seu falecido marido. Dona Dora consulta então seu caderno (que evidentemente não é completo) perguntando ao rapaz sua idade, seu nome e os dos pais, e a data em que foi batizado. Se se convencer de que ela própria ou Lobato realmente o batizaram, oferecer-lhe-á hospitalidade e pedirá ao gerente da Casa Gato que lhe forneça crédito, caso o rapaz deseje extrair borracha.

Os compadres e comadres, fregueses assíduos da Casa Gato, são bem conhecidos de Dona Dora. Quando lá vão a negócio, são convidados a tomar café ou a fazer refeições em sua casa. João Povo, por exemplo, o líder da comunidade vizinha do Igarapé Jocojó, é compadre de Dona Dora que, juntamente com Lobato, lhe batizou o filho mais velho. Sempre que vai a Itá,

João Povo come em casa de Dona Dora. Esta o respeita e não dá ouvidos aos mexericos sôbre os seus complicados negócios de família (durante anos êle manteve, ao mesmo tempo, mulher e amante). João Povo mandou o filho morar com Lobato e Dona Dora a fim de que o menino pudesse freqüentar a escola da cidade, nada pagando, entretanto, aos seus compadres. Quando êste finalmente voltou a Jocojó, Dona Dora queixou-se, em tom de brincadeira: "Meu compadre roubou nosso afilhado". João Povo levou vários fregueses à Casa Gato, sendo, pois, um valioso compadre para seu proprietário. Atualmente a gente de Jocojó tem feito suas compras e vendas em outros armazens e postos comerciais e Dona Dora queixa-se a seu compadre por permitir à "sua gente" agir assim.

Falando sôbre seu falecido marido, disse-nos Dona Dora que muitos de seus compadres o procuravam sempre para indagar em quem deveriam votar. No dizer da gente de Itá, Lobato manteve-se sempre afastado da política e sempre procurou conservar-se neutro durante as violentas campanhas políticas e nas eleições de 1930. Dizia que a política era prejudicial ao negócio. Afirmam todos, entretanto, que os políticos locais sempre tiveram atitude amistosa para com êle. Certa ocasião moveu uma campanha silenciosa mas eficaz contra um candidato a prefeito que o havia prejudicado. Com a quantidade de fregueses compadres que possuía, controlava numerosos eleitores. Ainda hoje os políticos locais procuram o apoio de indivíduos com numerosas relações de compadrio, pois estas também concorrem para consolidar o intercâmbio comercial e político, e fortalecem as relações entre o comerciante e seus fregueses seringueiros e lavradores. Entre membros de uma mesma classe constituem relações de auxílio recíproco; entre membros de classes sociais

diferentes, proporcionam uma “ponte” que fortalece o intercâmbio econômico e social por meio de um vínculo pessoal consagrado pela igreja e pela tradição.

#### IV

Ao contrário das grandes mansões dos aristocráticos fazendeiros do nordeste colonial do Brasil, com seus numerosos parentes e criados, descritas por Gilberto Freyre, (10) a maioria das casas de Itá consiste em uma família nuclear: um homem, sua mulher e seus filhos. A gente de Itá, em geral, acha inconveniente a vida em comum de parentes consangüíneos ou contraparentes, apesar do grande valor que dão a um grande círculo de família. Várias pessoas nos afirmaram que não gostariam de morar com seus sogros. Os homens, principalmente, achavam que morar na mesma casa com os sogros só traria complicações. Outros, entretanto, como acontece em qualquer lugar, reconhecem as vantagens de partilhar a casa com parentes que os ajudem nos afazeres domésticos e a cuidar das crianças. Uma jovem mãe, por exemplo, disse-nos que gostaria de mudar-se de Itá para morar “em casa de minha sogra”, em uma cidade do Baixo Amazonas. “Lá estarei melhor”, disse-nos, “ela é boa parteira e me ajudará a cuidar das crianças. Se meu marido não se portar direito, sua mãe me ajudará a aconselhá-lo”. Em Itá há casas em que habitam diversos parentes tão tranqüilamente como se se tratasse de uma única família. Enéas Ramos reside em uma pequena casa com filha, o genro e os dois netos, e Dona Dora, proprietária da Casa Gato, hospeda uma irmã mais moça, solteira, três

---

(10) Vide *The Master and the Slaves*.



filhos adotivos e outra irmã casada, seu marido e filhos. Nas zonas rurais não é comum ver-se uma filha casada e seu marido, ou mesmo um filho casado e sua família, residindo com os pais. De maneira geral, todos preferem ter seu próprio lar e ser economicamente independentes dos parentes.

Nas casas de uma única família o pai é, teoricamente, o chefe absoluto. Uma das principais razões pelas quais a vida em comum de várias famílias não dá bom resultado é o receio de que, mais cedo ou mais tarde, haja atritos entre os chefes. Para a sua família direta, a palavra do pai deve ser artigo de lei. Este não deve a ninguém satisfação de seus atos. Todas as noites deverá rezar, de pé, diante do pequeno altar, ao canto da sala; a mulher e os filhos ajoelham-se atrás. Só ele deverá preocupar-se com as finanças da família, e a ele compete fazer todas as compras, mesmo as de gêneros alimentícios de necessidade diária. Os armazens de Itá são pontos de reunião dos homens que lá batem um papo e tomam um trago enquanto se encarregam das compras para o jantar. Também cabe ao homem resolver todos os negócios. O pai é o único responsável pelo sustento da família e o comentário mais humilhante que se pode fazer sobre um homem é que “sua mulher pesca” — isto é, precisa contribuir para o sustento da família. Um homem deve ter filhos do sexo masculino, pois estes são um símbolo de masculinidade. As atividades sexuais, extra-conjugais, de um pai de família são toleradas e este poderá mesmo ter filhos ilegítimos. As mulheres sorriem e fazem alusões a essas atividades muito masculinas de seus maridos. João Povo, por exemplo, é considerado “bom pai e bom marido”, embora todos saibam que ele mantém duas famílias — uma de sua mulher legítima e outra de sua amante que mora a apenas alguns quilômetros de

distância. Os maridos de Itá são extremamente ciumentos e às vezes surram as mulheres à simples suspeita de algum namôro. Em caso de adultério, espera-se que matem tanto a mulher como o amante. Contaram-nos um caso de duplo assassinato cometido por Joviano Gomes-há vários anos atrás. Certa noite, ao voltar da roça, encontrou êle a mulher nôs braços do amante. Ficou “cego” e matou ambos com uma faca, entregando-se depois à polícia. Alguns meses mais tarde o juri o absolveu. A mulher fôra desonesta e “êle tinha todo direito de fazer o que fêz”, comentaram nossos informantes.

Paralelamente a êsse tipo de marido e pai dominador e agressivo, a mulher e mãe, no conceito de Itá, deve ser suave, sossegada e passiva. Nunca deve falar demais, pelo menos em presença do marido. Ê muito trabalhadeira dentro de casa e mesmo na roça, quando necessário. Nunca se senta à mesa com o marido; fica de pé para o servir e aos demais homens presentes. A mulher nunca participa dos assuntos econômicos; deve ser inteiramente dependente do marido. Até mesmo Dona Dora, a rica viúva, jamais fixou um preço ou completou uma transação comercial. Êsses são assuntos maseulinos que aos homens compete resolver. Quando combinamos fazer as refeições em sua casa, concordou, mas declarou que só seu cunhado poderia fixar o preço. Quando estudávamos os orçamentos domésticos das famílias de Itá, era necessário que tanto o marido como a mulher estivessem presentes às entrevistas. Era a mulher quem sabia as quantidades de alimentos gastos nas refeições, mas somente o marido estava a par do preço dos gêneros, roupas e outras necessidades. As mulheres devem ser virgens ao casar e nada devem saber sôbre sexo. Na opinião dos homens, uma mulher deve com o marido aprender tudo o que sabe a respeito

de sexo, mantendo-se fiel a êle durante tôda a vida. As boas mulheres não devem ser vistas muito freqüentemente nas ruas, nem convém que façam muitas visitas, mesmo a outras mulheres, sem os seus maridos. Tal liberdade poderia lançar dúvidas quanto à sua conduta moral.

Em Itá, como aliás em tôdas as comunidades do mundo, há, entretanto, uma grande distância entre o ideal e a realidade — entre o que a gente prega e aquilo que faz. Todavia são êsses padrões ideais de comportamento do marido e pai, e da mulher e mãe, que determinam, em grande parte, o comportamento na prática. Êsses ideais fornecem uma série de regras que todos almejam seguir — mas que nunca o conseguem. Como no resto do mundo, poucos são os maridos e as mulheres ideais. Raros são os homens que conseguem ser a figura dominadora, central, de sua família nuclear, como poucas são as mulheres tímidas e passivas que personificam o tipo ideal. Muitos homens representam êsse papel, dando ordens à mulher e aos filhos diante de outros, e muitas mulheres servem seus maridos à mesa, principalmente quando há visitas. As mulheres abstêm-se das atividades comerciais, pedindo aos homens que comprem os alimentos, e evitam encontros com outros homens nas ruas. Em público, tanto um quanto outro, representam os papéis que lhes atribui a sociedade.

Na intimidade da família, entretanto, as coisas assumem aspecto diferente. Homens e mulheres discutem negócios. Na realidade as mulheres conhecem perfeitamente o preço de tudo. Dona Dora, apesar de seus protestos em contrário, é a verdadeira fôrça da Casa Gato, e seu cunhado, o gerente, com ela discute os negócios e lhe espera pacientemente pelas decisões.

Juca entrega todo o dinheiro a Ana, sua mulher, para que esta o guarde. Dirige as finanças da família apenas em público, pois é Ana quem lhe diz o que deve comprar no armazem e que lhe dá o dinheiro para as compras. Com exceção de alguns empregados de escritório, que vivem do ordenado, e de um pequeno número de donos de armazens e negociantes, a maioria dos homens precisa do auxílio das mulheres para ganhar a vida. Nos grupos da classe mais baixa da cidade e das zonas rurais, quase tôdas as mulheres ajudam os maridos nas roças, plantando e colhendo mandioca e são elas que fabricam, praticamente sòzinhas, a farinha de mandioca. Muitas até extraem a borracha, encarregando-se das *estradas* de seus maridos quando êstes adoecem e, às vèzes, defumam também o látex. Muitas mulheres de seringueiros pescam enquanto os maridos percorrem as *estradas*.

Participam ainda dos assuntos municipais, havendo algumas em cargos públicos na cidade de Itá. Dona Filomena é funcionária do posto de saúde. O agente do correio é a espôsa do agente da coletoria estadual. Dona Branquinha e sua prima exercem o cargo de professoras públicas e Dona Maria, mulher de Bibi Marajó, é a encarregada do cartório de registros civis. Também nos negócios tomam parte as mulheres de Itá. A espôsa do padeiro com êle divide as responsabilidades de seu negócio e, embora as mulheres geralmente não sirvam nos balcões dos armazens, Dona Débora, casada com o único comerciante judeu que ainda reside em Itá, sempre se encarregou da compra de mercadorias e da venda de produtos para os exportadores da cidade. Ao morrer o marido, ficou à testa do negócio até que o filho crescesse e pudesse substituí-la.

As viúvas são particularmente competentes no que constitui idealmente o setor de atividade do homem.

Dona Catita Dutra, cujo primeiro marido morreu há mais de dez anos, é figura de destaque em um distrito rural. É o principal produtor de farinha de mandioca. Durante vários anos contratou homens para a limpeza das roças que possui às margens do Igarapé Baca, as quais serviram ao seu próprio sustento, ao do filho pequeno e das filhas adolescentes. Agora estas estão casadas e o filho é um rapaz forte e sadio, que, com os dois genros, ainda com ela trabalham no preparo e plantação das roças. As filhas ajudam-na a fabricar farinha de mandioca que vendem no comércio. É voz corrente que Dona Catita é quem dirige as atividades da família, bem como os trabalhadores contratados; a farinha que produz é conhecida como "a farinha de Dona Catita". A venda do produto, entretanto, está a cargo de um de seus genros.

Dona Veridiana, mãe de João Dias, também é a cabeça de sua família. Casou-se duas vezes, ficando com filhos para sustentar após a morte dos dois maridos. Criou quatro, graças aos seus próprios recursos econômicos. Trabalhou como empregada doméstica para as autoridades públicas e, auxiliada pelos filhos, plantava roças. À medida que os meninos cresciam, contribuíam para o sustento com o trabalho na roça e com empregos provisórios obtidos na cidade. Três deles ainda residem em Itá e acatam os conselhos de Dona Veridiana em tudo o que se refere às suas atividades econômicas. Certa vez ao indagarem se seu filho de vinte anos, que se achava ausente, gostaria de trabalhar como canoieiro em uma viagem de três dias, ela respondeu em nome do rapaz, assegurando: "Ele concordará; amanhã estará lá, pronto para viajar".

É coisa sabida que as viúvas têm tendência a dominar os filhos. Isto se dá com Dona Catita, Dona

Veridiana, Dona Dora e Dona Maria. A mãe de José e Bibi Marajó, Dona Veridiana, guardava o ordenado do filho solteiro quando êste trabalhava no serviço de saúde pública, só lhe dando o que achava que êle devia gastar. Dona Dora exerce autoridade absoluta sôbre o filho adotivo, rapaz de vinte e sete anos que trabalha na Casa Gato sem remuneração fixa e recebe apenas o que, segundo ela, deverá gastar, fora as roupas e alimentos que lhe dá. Dizem as más línguas que êle “rouba o necessário para seus divertimentos”. Dona Dora também mantém sôbre o rapaz uma constante vigilância. Ao saber que êle mantinha uma aventura com uma mulher de um distrito rural das vizinhanças, proibiu-o de visitar o distrito em questão, além de mandar dizer à mulher que não se aproximasse da cidade. Os dois irmãos Marajó disseram-nos que só permaneciam em Itá em vista das obrigações que tinham para com a mãe viúva e que, após a morte da velha, deixariam a cidade. Bibi queixou-se de ter perdido um bom emprêgo que arranjava em um bar, numa localidade vizinha de Belém, por culpa de sua mãe que o obrigara a voltar para Itá. Tanto Bibi, como José, respectivamente com trinta e oito e quarenta anos de idade, acham que devem aceder aos desejos maternos.

Outras pessoas de Itá falaram-nos ainda da “ditadura” exercida por suas mães: o quadro que pintam é o de uma vida doméstica em que a mãe velha e viúva domina a cena familiar. Juca, por exemplo, lembra-se de que sua mãe, Efigenia, tivera nove filhos e, conquanto apenas três atingissem a idade adulta, “nós a respeitávamos e sempre obedecíamos às suas ordens”. Era aleijada de um braço, tendo-se queimado gravemente com querosene quando ainda criança. “Mas trabalhou para nos criar”, explicou-nos Juca. Quase não se lembra do pai, que viajava constantemente para os serin-

gais, antes de sua morte. Era Efígenia ótima cozinheira e, nessa qualidade, empregava-se com os “brancos”. Muito severa com os filhos, obrigava-os a serem “escravos de São Benedito” e a executar as tarefas da Igreja e das festas dos santos. Fazia-os freqüentar a escola e arranjava-lhes pequenos biscates, cuja remuneração guardava. “Morreu com oitenta e oito anos porque um morcego mordeu-lhe o pé”, disse-nos Juca, demonstrando grande admiração pela sua longevidade e fôrça de caráter.

Enéas Ramos lembra-se também da mãe como personagem central da família e figura predominante de seus primeiros anos de vida. Declarou francamente: “Ela era o chefe de família. Enquanto meu pai vivia, ajudava-o a resolver tôdas as questões. Depois que êle morreu, era Paulo, meu irmão mais velho, quem a auxiliava. Nada decidia sem o consultar. Os outros filhos iam vê-la sempre que os chamava” e “ao se dirigirem a ela, permaneciam de pé”. Exigia a velha que tôdas as manhãs os filhos viessem “lhe pedir a bênção”, e tôdas as tardes, à hora das “vésperas” rezava pela família — mesmo antes da morte do marido. A mãe resolveu até mesmo quando êle deveria casar-se e deu todos os passos para o seu primeiro noivado que, mais tarde, Enéas rompeu. Quando, finalmente, se casou, foi com sua mulher residir em casa da mãe e, tanto êle como o irmão mais velho permaneceram ao seu lado, trabalhando, até quando ela morreu.

A imagem da vida de família que se vislumbra observando-se os fatos, e que se deduz das histórias contadas pela gente de Itá, é muito diferente do quadro ideal das relações de família. Em lugar do homem dominador, controlando e sustentando sozinho a família, é a mulher, freqüentemente, sua figura central. Poucos

homens, em Itá, são violentos, mesmo no caso de adultério por parte das mulheres, como o retrato que se pinta do homem latino, ciumento e dominador. Casemiro Oliveira, para citar apenas um exemplo, não praticou qualquer violência, muito embora sua mulher mantivesse abertamente uma aventura. Acabou conseguindo que ela saísse de casa para ir viver com o amante. “É uma história triste”, disse-nos. “Ela não se portou corretamente e tenho pena de meus filhos que moram com ela, porque não estão aprendendo a ler e a escrever”. Casemiro perdera a dignidade; sabia que se riam d’ele e o chamavam de “cornudo” e persistia na recusa de aceitá-la de volta. Mas, apesar de tudo, não recorreu à violência. A despeito do ideal latino e brasileiro do macho dominante, em sociedades como a de Itá, as mulheres são forçadas a participar de grande parte da responsabilidade e da autoridade da família. Quando os homens se ausentam, como são frequentemente obrigados nas sociedades em que a situação econômica é pouco segura e instável, as mulheres não têm outro remédio senão substituí-los. Quando passam meses a fio nos seringais, ou emigram à procura de trabalho deixando para trás as famílias, as mulheres geralmente se transformam na figura dominante do grupo familiar.

Os padrões ideais de comportamento, em Itá, são os da velha aristocracia dos latifundiários do Brasil. Só poderiam ser totalmente atingidos na sociedade estável de fazendeiros do século dezanove e dos aristocratas das grandes cidades brasileiras — nunca pela grande maioria da população do Brasil. Tais ideais estão, evidentemente, tão em desacôrdo com a realidade da sociedade de Itá, quanto inatingíveis são também na vida moderna de cidades como o Rio de Janeiro e São Paulo.



## V

A diferença entre o comportamento real e o ideal também se faz sentir, na sociedade de Itá, em questões de noivado e casamento. Em todo o Brasil rural o conceito ideal de “noivado” é o de uma série de preparativos formais que levam ao casamento. As moças devem ser cuidadosamente resguardadas, e nunca deixadas a sós com homens que não sejam parentes próximos. A mãe deve sempre acompanhar as filhas às festas, observando-as enquanto dançam, não as perdendo nunca de vista. Aos jovens não é permitido visitar as moças, a menos que entre êles haja algum compromisso secreto — a que chegaram depois da troca furtiva de bilhetes ou de palavras durante os passeios na praça, à noite — quando então o rapaz poderá encontrar um pretexto para visitá-la em sua casa. Depois que um pretendente visita a moça várias vezes, os pais esperam que êle se declare oficialmente. Uma vez aceito pela jovem e pelos pais, os dois ficam noivos, e começa então o verdadeiro noivado. O rapaz poderá visitar sua noiva e sentar-se junto dela na sala, em presença de algum outro membro da família, e tem permissão para passear com ela na praça, à vista de todos. Podem conversar de janela — a moça debruçada sôbre o parapeito da janela que dá para a rua e o rapaz apoiado na parede da casa. À medida que o noivado prossegue o rapaz pode ser convidado a fazer as refeições com a família da noiva e conversar depois do jantar nessa mesma sala, onde, tradicionalmente, transcorre quase tôda a vida da família brasileira. O noivado deve ser relativamente longo: um a dois anos, ou mesmo mais. A noiva prepara o enxoval e o rapaz

trabalha a fim de conseguir estabilidade econômica e estar assim em condições de sustentar a família.

No Brasil, o casamento é, por lei, um ato civil. Tem de ser celebrado por um juiz, antes de poder ser realizado pela igreja. Teòricamente, portanto, há uma cerimônia civil, celebrada por um juiz, seguida, no mesmo dia ou no dia seguinte, de uma segunda cerimônia realizada, na igreja, por um padre católico. Na região rural, entretanto, dá-se maior importância à cerimônia religiosa do que ao casamento civil. Socialmente o casamento não é totalmente reconhecido enquanto não se realiza na igreja. Como na maior parte do mundo ocidental, essa cerimônia é pretexto para grandes festas, havendo geralmente uma recepção na casa da noiva. Tiram-se fotografias da noiva com seu véu e oferecem-se presentes. De maneira geral, é o ponto alto da vida de uma moça brasileira. Esta deve ser virgem — até mesmo ignorante dos fatos da vida sexual. Tradicionalmente, considera-se que o noivo foi “finalmente pescado”, por assim dizer; o casamento é a ocasião da vida em que se decidiu a “assentar” e criar família. Deve possuir grande experiência sexual dos tempos de solteiro. Para a maioria dos brasileiros da zona rural não se concebe que um homem case a fim de satisfazer às necessidades sexuais.

Esse conceito ideal de noivado e casamento é mais ou menos generalizado em Itá, mas só é realmente praticado, em parte, por alguns representantes da primeira classe. Pelo que Dona Branquinha conta de seu primeiro casamento, parece ter-se aproximado bastante dêsse ideal. Outros habitantes de Itá recordam-se de que o marido de Da. Branquinha teve entendimentos com os pais dela, que ela teve um noivado formal de quase um ano, tendo-se casado tanto na igreja como

no civil. Ninguém duvida de que fôsse virgem ao se casar embora, acrescentam, fôsse meio "levada" quando solteira. "Dançava o samba no pavilhão público" quando soavam os bumbos para as festas de São Benedito. Tal procedimento era considerado suspeito para uma moça solteira de boa família. Os demais casamentos que nos foram descritos parecem ter ficado um pouco aquém desse padrão ideal. Quando um dos altos funcionários públicos da municipalidade contraiu núpcias, em 1948, foram cumpridas tôdas as formalidades, mas dizia-se que a noiva não era virgem e que o noivo estava disposto a fazer vista grossa a essa falha indisculpável, "porque o pai da noiva era rico". "Não são coisas que se levem a sério", disse-nos uma pessoa da cidade. Em 1948 a irmã de Serra Freire estava noiva e êste andava irritado porque o noivo ainda não se dera ao trabalho de "falar com a família", isto é, não havia feito o pedido formal aos pais da noiva. Só se faziam preparativos para a cerimônia religiosa e a gente da cidade comentava que o futuro noivo, residente de uma pequena cidade mais ao sul do rio, já era casado no civil. Dos quinze casais da primeira classe que entrevistamos durante nossos estudos das famílias de Itá, nove afirmaram serem casados no religioso e no civil, três apenas no civil e três, somente na igreja. Dois ou três dos que alegaram ser casados tanto no civil como no religioso, (11) só realizaram a cerimônia civil,

---

(11) Digo "alegaram" propositadamente, porque não se pode confiar nessas declarações, sem verificar sua procedência nos registros civis da capital do Estado ou em poder do bispo, residente em outra cidade da Amazônia. Acreditamos que, se verificássemos cuidadosamente tôdas essas declarações, as cifras verdadeiras nos revelariam maior número de casais unidos apenas no religioso e de "amasiados", em tôdas as camadas da sociedade.

segundo nos informaram pessoas da cidade, muito depois da religiosa ou mesmo depois do nascimento dos filhos. Outros somente realizaram a cerimônia religiosa vários meses após a consumação do casamento e da cerimônia civil, uma vez que o padre católico vai a Itá apenas duas ou três vezes por ano.

Nos grupos da classe mais baixa da comunidade de Itá, tanto nos distritos rurais como urbanos, o casamento diverge ainda mais dos padrões ideais “normais” do Brasil rural. Noventa e um casais dos grupos da classe mais baixa (*Gente de Segunda* da cidade, lavradores e seringueiros) foram entrevistados a respeito do casamento. Em todos os casos êste datava de, pelo menos, sete anos e aparentava ser estável na ocasião. Dêsses, apenas vinte e dois alegaram ser casados no civil e no religioso; oito eram casados só no civil e trinta e oito na igreja. Vinte e três dos noventa e um casais confessaram francamente que viviam “amasiados”, sem qualquer consagração civil ou religiosa. Entre os que alegaram casamentos legítimos, muitos haviam vivido amigados durante anos, antes de realizarem a cerimônia civil ou religiosa. A maior freqüência dos casamentos religiosos evidencia os valores aceitos pela gente mais velha de Itá e de outras comunidades amazônicas. Prova também, como muitos sabem no Brasil, que a Igreja, em seu zêlo de santificar essas uniões ilegítimas, muitas vezes celebra a cerimônia religiosa antes do civil. Os jovens de Itá estão perfeitamente cientes de que a cerimônia civil cria responsabilidades legais e que estabelece compromissos que devem ser cumpridos sob pena de prisão, notando-se uma tendência crescente entre as moças, e principalmente entre as suas famílias, para exigirem a cerimônia civil.

4. Predomina no Brasil a idéia de que os homens não sentem o desejo de casar. Várias pessoas nos expli-

caram que os rapazes assumem a contragosto as pesadas responsabilidades de uma união permanente, renunciando com relutância às suas aventuras sexuais. Às vezes a insistência da própria família basta para os levar ao casamento. Enéas Ramos contou-nos que quando sua mãe soube das visitas que êle fazia a uma prostituta de Itá e que havia contraído “doença” (gonorrhéa), chamou-o e lhe disse: “É hora de você se casar”. Tomou as providências imediatas, obrigando-o a falar com o pai de uma moça, sua vizinha, pedindo-a em casamento. Como em muitas outras culturas, o casamento em Itá é considerado um meio de fazer um rapaz “assentar”. Geralmente, entretanto, não são os pais do rapaz e sim os da moça com quem êle manteve alguma ligação que conseguem obrigá-lo a casar.

Os pais, em Itá, provavelmente em virtude de sua própria experiência quando jovens, têm absoluta convicção de que todos os rapazes alimentam más intenções a respeito de suas filhas. Estão também persuadidos, e certamente com menor razão, de que uma moça não pode resistir às propostas de homem algum, a não ser que esteja acompanhada. É indispensável, portanto, que suas filhas sejam mantidas sob vigilância e que todos os homens que delas se aproximem sejam encarados com desconfiança. As jovens de Itá não gozam, pois, de qualquer liberdade de ação ou movimento. Não lhes é permitido dançar, salvo se acompanhadas por algum membro adulto de suas famílias. É-lhes proibido sair de casa à noite. Não podem andar livremente pela cidade, ou pela vizinhança, nem mesmo durante o dia, a não ser aos pares ou em grupos. É escusado dizer que as jovens se irritam com tais proibições. Passam, portanto, a desejar o casamento como o único meio de conseguirem um mínimo de liberdade. Dada a pouca oportunidade que têm de serem cortejadas,

namoram às escondidas, e a necessidade de agir secretamente, pelo menos até que o rapaz se ache em condições de “oficializar o noivado” pedindo-as em casamento, freqüentemente leva a relações sexuais pré-conjugais.

Um caso típico é ilustrado pelo que nos contou Maria Silva, que reside atualmente em Itá, onde é viúva respeitada. Gostava de Raimundo Amazonas; trocavam bilhetes. Encontraram-se secretamente para conversar, ao dirigir-se ela uma tarde à casa de um seu parente. Como haviam combinado, Raimundo foi à sua casa em visita à família, mas os pais não aprovaram o rapaz. Duvidaram de que pretendesse realmente casar-se com a jovem e, mesmo que assim o desejasse, não acreditavam que viesse a dar bom marido. Como acontece em muitas histórias tristes de amor, proibiram a pequena de falar com Raimundo. Resolveram, então, os dois encontrar-se secretamente na mata. Raimundo fez-lhe promessa de casamento e Maria a êle se entregou, “para obrigar papai a consentir no nosso casamento”. Logo depois engravidou. Começaram então as “náuseas pela manhã” e dores de cabeça, notando a mãe que a moça já não tinha menstruações. Chamada a curandeira que receitava ervas medicinais para menstruações irregulares, a velha percebeu o estado de Maria, arrancando-lhe a confissão. “Os remédios de nada adiantarão”, disse-lhe a curiosa, “temos que esperar para ver se será uma costureira ou um caçador!” Maria sentiu-se “tão envergonhada que queria morrer”. A velha, porém, desculpou-a, alegando: “Isto acontece com muita gente, mesmo com as filhas dos “brancos”. Diz Maria que o pai a surrou até vê-la caída no chão, chamando-a de todos os nomes feios que sabia. “Mas depois da surra senti-me aliviada”, confessa hoje.

Mais tarde explicou ao pai que Raimundo tinha-lhe oferecido casamento, mas que não “queriam casar na

polícia". Chamado pelo velho, Raimundo o foi ver imediatamente. Diante das ameaças de prisão e violências físicas, prometeu que se casaria. Durante algum tempo, Maria continuou a viver junto da família que, assim como os padrinhos, nunca a amaldiçoou ou renegou. Evitava andar pelas ruas para esconder seu estado, mas logo todos adivinharam o que acontecera. Continuou a trabalhar na roça com os pais até que êstes a proibiram de executar trabalhos pesados. A princípio, evitava Raimundo, com quem "estava zangada" por não ter cumprido imediatamente a promessa de casamento. Finalmente, Raimundo encontrou uma barraca de cobertura de palha e os dois para lá se mudaram. Dois ou três meses mais tarde, por ocasião da festa de São Benedito, durante a visita do padre a Itá, casaram-se na igreja. Faltava pouco tempo para Maria dar à luz. Nasceu a criança, uma menina. Seu pai afeioou-se à netinha, ficando tristíssimo ao morrer a criança, dois anos mais tarde. Disse-nos Maria que "pretendia dá-la" ao avô, já que êste tinha maior amor à criança do que Raimundo.

Como aconteceu com a maioria dos casamentos dêsse gênero, o de Maria e Raimundo teve duração efêmera. Logo convocado para o serviço militar, Raimundo deixou a cidade para servir em Belém e nunca mais voltou. Disseram a Maria que "estava vivendo" com outra mulher (também de nome Maria) com quem depois se casou no civil. Mais tarde, Maria viveu durante anos com outro homem. Não foi feliz, porém, e um belo dia abandonou-o. Resolveu "nunca mais se meter com outro homem". Hoje Maria Silva é uma das dirigentes de uma irmandade religiosa e muito admirada por suas prendas domésticas. Desviou-se das normas ideais de sua mocidade, mas num sentido em que se espera que desviem as mulheres de sua classe.

Os noivos, em Itá, são tão freqüentemente forçados ao casamento que isto já se tornou quase uma prática normal. Quando lá estivemos, em 1948, realizaram-se os casamentos de cinco casais dos distritos rurais, perante o gerente da Casa Gato que também é o juiz de paz interino. Todos os cinco foram “forçados pela polícia”. Haviam sido arranjados pelo pai da noiva, em colaboração com a polícia, depois que a moça fôra deflorada. Em todos os casos o rapaz só consentira após a apresentação da queixa ao chefe de polícia pela família da noiva. (12) Essas queixas, geralmente, são suficientes para que se efetue o casamento, pois além de a moça estar ansiosa por se casar, o rapaz em geral já se sente atraído. O casamento satisfaz os pais da moça, e a comunidade em breve se esquece dos detalhes desagradáveis. No dia da cerimônia a noiva usa um véu branco, se pode comprá-lo ou pedir emprestado a alguém, e o noivo gasta quantias enormes com bebidas e comidas para os amigos que comparecem para comemorar o acontecimento.

Na cidade corre que três quartos dos casamentos de lavradores e seringueiros são realizados “na polícia”. Um dos fatores que contribuem para isto, segundo Juca nos explicou, citando numerosos exemplos de tais casamentos entre pessoas nossas conhecidas, é a despesa com o casamento civil. O juiz de paz e o tabelião nada cobram quando o casamento é ordenado pela polícia. Se um par casa-se “de pedido”, “terá que trabalhar quase um ano para juntar o dinheiro

---

(12) No código penal brasileiro o defloramento é crime passível de prisão, mas para o chefe de polícia de Itá essa lei é de difícil aplicação. Geralmente as moças em questão não são menores perante a lei (isto é, têm mais de 18 anos de idade). Por conseguinte, o máximo que a polícia pode fazer é ameaçar de prisão.



necessário”, embora a taxa não seja mais do que uns duzentos cruzeiros. “Se se casarem “na polícia” é mais barato e evitam essa despesa” disse-nos Juca.

Nem todos os casos de defloração de menor, entretanto, são levados ao conhecimento do chefe de polícia. (13) Muitas vèzes, como no caso de Maria Silva, o casal já combinou o casamento, e se a môça engravida, bastam umas palavras duras do pai para que o mesmo se realize. A família mantém os fatos em segrêdo. O casal passa então a viver em comum e o casamento pode até não se efetuar. Às vèzes, muitos anos mais tarde, após o nascimento de vários filhos é que terá lugar a cerimônia na igreja ou no civil. (14) Muitas dessas uniões são tão estáveis quanto os casamentos perfeitamente sancionados pela igreja e pela lei. Outras, entretanto, são aventuras impetuosas e de pouca duração. Em alguns casos há disputas amargas entre pai, filha e marido. Muitas vèzes o rapaz, obrigado a um casamento que não deseja, lança mão de qualquer pretexto para romper com a espôsa. Como no caso de Maria Silva, o marido encontrará uma des-

---

(13) Os arquivos algo desorganizados da polícia de Itá só apresentavam 41 casos de “defloração de menor” durante um período de dez anos (1933-1943), apesar de nos terem sido relatados mais de dez, só em 1948, pelos informantes locais.

(14) A legalização ou santificação dessas longas uniões é fenômeno antigo no Brasil e aceito, tanto pela Igreja, como pelo Estado. A êsse respeito conta-se uma história deliciosa. Um brasileiro muito conhecido ia casar-se com uma viúva, mãe de uma menina de dez anos. Por êste ou aquêle motivo, a viúva se esquecera de contar ao padre seu estado civil. Durante a cerimônia a menina, de repente, gritou, “mamãe”. O padre hesitou. O noivo, com muita presença de espírito, e não querendo interromper a cerimônia para explicações, sussurrou para o padre: “E’ uma velha ligação que estamos legalizando, Padre”. E a cerimônia prosseguiu.

culpa para sair da cidade à procura de emprêgo mais lucrativo, deixando para trás sua mulher.

A ligação ilegítima de Ana Botelho e João Inácio, por exemplo, provocou brigas violentas com o pai da jovem. Ambos vinham tendo relações sexuais secretas há vários meses, quando foram descobertos pelo pai. Ao comunicar que iria viver com João Inácio, Ana foi impedida pelo pai. Uma noite, João Inácio, acompanhado dos quatro irmãos, foi “buscar a moça”. O pai resistiu. Não o querendo ferir, os irmãos retiraram-se, deixando a moça. No dia seguinte, entretanto, Ana fugiu sòzinha em uma canoa, ao encontro de seu amante. Isto se deu em janeiro. Em junho ainda vivia com João Inácio, sem que se houvesse realizado o casamento. O pai queixou-se ao chefe de polícia e êste mandou advertir João Inácio de que o prenderia se o casal não fôsse a Itá para efetuar a cerimônia civil. Ao aparecer João Inácio sòzinho em Itá, o chefe de polícia prendeu-o por vinte e quatro horas com o fim de o assustar, marcando-se o casamento para agôsto. Muita gente duvida que êsse enlace se realize jamais, pois os dois habitam uma área distante, num pequeno tributário do Amazonas, onde as ameaças dificilmente se concretizarão. Porém o pai de Ana ainda se mostra enfurecido contra a filha e João Inácio. “Ela não passa de uma prostituta”, disse-nos, e nega-se a recebê-la em casa. Entretanto, quando uma de suas irmãs mais moças adoeceu, Ana voltou para visitá-la. Disseram-nos que, nessa ocasião, pediu a bênção ao pai e que êste não a recusou. Conquanto declare que não abrirá as portas a Ana ou João Inácio enquanto não se casarem, no dizer de muitos, dentro de poucos meses terão feito as pazes.

Os homens negam-se, às vêzes, a casar com mulheres com as quais viveram, alegando que não eram

virgens quando as conheceram. Hesitam em contrair casamento até com aquelas que têm certeza que só a êles se entregaram. Um dêsses moradores de Itá argumentou, de maneira algo brutal, que se uma moça deixou um homem possuí-la sem casamento, o mesmo fará com outros, pois seria provável que sucumbisse à tentação, como aconteceu no seu caso. Só em raras exceções, poderá uma moça “que não é virgem” esperar um casamento civil ou religioso. Da mesma forma, um homem que descobrir na noite de núpcias que sua mulher não é virgem, terá o direito de abandoná-la imediatamente. Foi o que se deu com Pedro Silva, marinheiro de uma lancha da Saúde Pública, atracada em Itá. Casou-se êle com Clara, “com tôda a pompa”, como dizem na cidade. Gastou cêrca de Cr\$ 2.500,00 em roupas para si e para a noiva, taxas para as cerimônias civil e religiosa e mais as despesas de festa. Foi um casamento espontâneo, “de pedido”. Na noite do casamento, entretanto, Pedro descobriu que Clara não era virgem. “Ela já havia sido possuída”, disse êle. Na manhã seguinte denunciou sua espôsa ao pai e recusou-se a viver com ela. Passado mais de um ano continuava ainda desiludido com as mulheres e não queria saber de Clara. Contaram-nos ainda outros casos de mulheres que “tinham sido devolvidas aos pais” por não serem virgens na ocasião do casamento e de três outras que hoje vivem amigadas e que têm filhos de seus amásios. Tratava-se, segundo nos informaram, de moças abandonadas pelos maridos na noite do casamento. Segundo os padrões ideais, uma moça só pode esperar casar-se, se virgem. (15)

---

(15) Essas atitudes e êsses valores culturais refletem-se nos têrmos empregados em relação às mulheres de Itá: *moça* é empregado a respeito de qualquer mulher que tenha

A grande porcentagem de uniões ilegítimas, a quantidade de casamentos efetuados contra a vontade do noivo, às vêzes sob pressão da polícia, e o grande valor que se dá à virgindade, talvez mesmo o "ato de devolver a noiva ao pai", fazem com que, em Itá, as relações conjugais sejam extremamente instáveis. (16) Embora essas uniões ilegítimas sejam aceitas pela comunidade, ninguém deixa de reconhecer que carecem de sanção legal ou religiosa. Os homens abandonam com freqüência suas companheiras, ou mesmo mulheres com as quais foram obrigados a se casar. A instabilidade econômica dos indivíduos da classe mais baixa das cidades, do lavrador, e principalmente, dos seringueiros, contribui grandemente para essa instabilidade conjugal, e talvez seja a causa fundamental da relutância com que tantos dêles aceitam as responsabilidades de uma família legítima. Necessidades de caráter econômico forçam-nos a deixar a comunidade de Itá para irem extrair borracha no Território do Acre ou em algum

---

atingido a puberdade e que seja virgem, a casadoira; *rapariga*, a respeito de qualquer uma que já não seja virgem; desde aquela respeitável que vive em comum com um homem sem ser casada, até a prostituta; e *viúva*, a respeito daquela que já foi casada, quer no civil, quer no religioso.

(16) Das 3.360 pessoas acima de 20 anos, na municipalidade de Itá, e segundo o censo de 1940, apenas 1.577 eram "casadas" e 190 "viúvas" ou "viuvos". Das 5.124 pessoas em tôda a municipalidade, relacionadas como "solteiras", apenas 3.721 tinham menos de 19 anos, restando pois 1.503 de 20 anos ou mais. Não sei qual o critério usado no emprêgo da palavra "casamento", provávelmente refiriria-se ao legítimo. Neste caso, quer dizer que o número de pessoas que se unem, quer ilegítimamente, quer em cerimônias religiosas, perfazem quase 50 por cento da população. Poucas pessoas em Itá, acima de 20 anos, vivem sem qualquer forma de relação marital. As mulheres devem se casar aos 18 ou 19 anos e os homens, aos 20 ou pouco mais.

outro seringal mais ao norte do rio; comumente ficam presos por dívidas à nova comunidade ou sentem-se por ela atraídos e nunca mais voltam. Outros emigram para Belém e, às vezes, também para as metrópoles do sul do país, em busca de emprêgo. As mulheres são, assim, freqüentemente, abandonadas, com filhos para criar, por maridos que partem à procura de melhor situação econômica. Eis porque, em Itá, elas desempenham geralmente o papel de chefe nas famílias que não têm homens adultos. Têm, às vezes, inúmeros companheiros pela vida afora, os quais vão partindo — ou morrendo — deixando-as com filhos para criar e sustentar. Foi o que aconteceu com Dona Catita, Dona Viridiana e Dona Efigênia, a que nos referimos acima, viúvas que se viram obrigadas a assumir o papel ativo e dominante de chefes de suas famílias. (17) Claro está que os valores e padrões ideais de comportamento da gente de Itá não se coadunam com as realidades de sua sociedade.

---

(17) T. Lynn Smith, em *Brazil: People and Institutions* (Baton Rouge, 1946), refere-se à tendência manifestada nas regiões fronteiriças do Brasil de apresentar maior número de homens do que de mulheres. Em 1920, havia no Território de Acre 171,3 homens para 100 mulheres, e no Estado do Amazonas, 177,5 homens para 100 mulheres (op. cit., p. 213). A região amazônica é, sabidamente, uma zona que os homens buscavam sem as suas mulheres, que haviam abandonado. A comunidade que estudamos, entretanto, não é uma comunidade fronteiriça nesse sentido. O censo de 1940 revelou um índice mais ou menos equilibrado de homens e mulheres (isto é, 3.557 homens para 3.524 mulheres) no município. As zonas de produção da borracha, principalmente em época de alta de preços, atraem emigrantes do sexo masculino, mas, em compensação, as zonas agrícolas perdem-nos, em virtude dessa emigração.

## VI

A idéia que a gente de Itá nos dá da maneira apropriada de educar as crianças e do tratamento que estas recebem dos pais é, de várias maneiras, semelhante à que se vê no mundo ocidental. Os pais devem amar e proteger os filhos e éstos, por sua vez, devem respeitá-los. Tanto os homens como as mulheres de Itá disseram-nos que desejavam filhos. Os homens preferem meninos e nos revelaram o orgulho que sente um pai em possuir um filho que preserve o nome da família. As mulheres parecem desejar muitos filhos, sem distinção de sexo. Nossos amigos de Itá chamaram-nos a atenção para a freqüência com que os casais sem filhos adotam crianças, como prova de que todos as desejam. Os pais parecem ter orgulho de sua prole; gostam de vesti-los de cetim, rendas e fitas. No primeiro aniversário de seu filho, uma mulher de Itá ofereceu uma festa para os amigos e fez um enorme bôlo com uma velinha, doces e gulodices para os convidados, cerveja e cachaça, danças e música pela noite adentro, para os amigos e parentes. Estava orgulhosa de seu bebê. Teòricamente, as pessoas acham que as crianças precisam de afeto, cuidados e proteçãõ. Não gostam de castigos corporais. Embora nos mostrassem a palmatória destinada a sovar a mão das crianças desobedientes, nunca vimos alguém usá-la. Um homem contou-nos complacientemente que havia feito uma palmatória para assustar seu netinho e que o menino a despedaçara.

A gente de Itá diz que as crianças não devem executar trabalhos pesados porque "seus ossos são moles". Enéas Ramos, por exemplo, era de opinião de que não se deviam deixar os meninos trabalhar na roça com machados, ou outro qualquer instrumento pesado,

antes de atingirem os dezessete ou dezoito anos de idade. Disse-nos que não permitiu que seu filho cultivasse a roça enquanto não completou quinze anos. E mesmo então só executava serviços leves, como plantar e colher a mandioca. Só quando completou dezoito anos, disse Enéas, permitiu ao filho ajudá-lo nos trabalhos mais pesados, como preparar e destocar o terreno. Seu sobrinho, porém, precisara executar tarefas pesadas “já aos quatorze anos”. Por êsse motivo “nunca criara corpo”, explicou-nos. Contou ainda que sua própria mãe obrigava-o a estudar música (aprendeu flauta de ouvido) até a idade de quase vinte anos, não lhe permitindo qualquer trabalho pesado. Dá-se o mesmo com as meninas; estas não devem carregar pêso até se casarem, aos dezoito anos de idade. As crianças devem ser impedidas de executar trabalhos braçais e precisam ser cercadas de afeição. Se assim forem tratadas, mais tarde retribuirão aos seus pais. Têm para com êsses uma grande dívida e cabe-lhes sustentá-los na velhice. Em Itá, como em todo o Brasil rural, ensina-se as crianças a pedirem a “bênção” aos pais tôdas as manhãs e à noite; segundo a norma ideal, o filho deverá continuar a pedir a bênção dos pais durante o resto de sua vida, bem como submeter-se à autoridade paterna, mesmo depois de adulto.

Êsses padrões ideais da “criança protegida” e do “pai respeitado” estão, entretanto, muito longe da realidade. Essa teoria de que a criança não deve ter permissão para executar trabalhos braçais é puramente aristocrática. A situação econômica instável da maioria dos habitantes de Itá, a instabilidade de suas relações conjugais, e a conseqüente desunião das famílias não proporcionam uma situação propícia à proteção da criança. Em algumas famílias da classe mais alta que têm empregados, as crianças não têm necessidade de

executar trabalhos domésticos. Em tôdas as famílias da classe alta as crianças não fazem qualquer trabalho manual — isto é sinal de baixa origem. As pessoas de tôdas as classes bem gostariam de preservar os filhos de todo e qualquer trabalho; mas o mais que podem fazer é agradá-los de vez em quando, gastando quantias relativamente elevadas para lhes dar roupa, presentes, ou festas de aniversário. Na realidade, a maioria das crianças tem que trabalhar duramente, desde bem cedo. As meninas, a partir dos seis ou sete anos de idade, carregam água do rio para as necessidades da casa. Ajudam na cozinha, lavando pratos, moendo café, preparando a comida e limpando a casa. A filha de Juca, de onze anos, ajudava a lavar a roupa, passava, trabalhava com a mãe na fabricação da farinha de mandioca, descascando as raízes, peneirando a massa e girando a grande roda do moinho. Excluindo suas horas de aula (de cêrca de oito horas da manhã ao meio-dia) e as horas gastas nas inúmeras tarefas caseiras, restavam a Chiquinha apenas umas duas horas, no fim do dia, para os brinquedos.

Mas, também os meninos se ocupam. Começam a trabalhar na roça com os pais aos dez ou doze anos e, nessa idade, já podem pescar para ajudar a suprir a despesa da casa. Enéas Ramos, entretanto, censurava seu vizinho, Raimundo Mendes, por permitir que o filho de dez anos remasse enquanto êle pescava e por deixá-lo pescar sòzinho até tarde da noite. Nessas famílias de lavradores é comum ver-se um menino de doze anos arcar com todo o trabalho da roça e substituir o pai na *estrada* de borracha quando êste está doente. Mas os meninos são sobretudo solicitados a fazer um sem número de recados e a executar uma infinidade de pequenas tarefas que os adultos consideram desagradáveis. O comentário feito, certa vez, em brincadeira, por um



brasileiro de que “os últimos escravos do Brasil são os garotos”, é um fato em Itá. Os adultos levam o dia fazendo êsses meninos de nove a treze anos correrem de um lado para outro. “Vá buscar meus cigarros!” “Leve êste embrulho para casa!” “Está chovendo! deixe, que o Joãozinho vai buscar o seu guarda-chuva!” “Vá lá fora e apanhe o machado que eu esqueci” — essas são apenas algumas das ordens que pais, parentes e até amigos íntimos da família dão aos meninos no transcorrer de um dia. Os garotos só têm tempo para brincar se conseguem fugir de perto dos adultos. Quando querem se divertir, portanto, reúnem-se, à tardinha, nos confins da cidade.

A freqüência com que se adotam crianças, em Itá, está, por conseguinte, diretamente relacionada à sua utilidade. Muitos de nossos conhecidos nessa cidade tinham filhos de criação. Juca e sua mulher, que não possuíam filhos, adotaram uma menina de um ano. Outro casal sem filhos, Ernesto e Maria, perfilharam um bebê, pouco antes de lá chegarmos, em 1948. Domingos Almeida, cuja mulher estava grávida, tinha também um filho adotivo de quatro anos. Orlando e sua mulher Diquinha, que mantinham uma pensão, adotaram dois — um menino e uma menina. Bibi Marajó e sua mulher têm um filho adotivo de dez anos. A professora Dona Branquinha criou várias filhas adotivas, além de seus dois filhos legítimos. E Dona Dora, cujo filho único morrera há alguns anos atrás, adotara, durante toda a sua vida, doze crianças. Em 1948 com ela moravam três delas: Raimunda, cujos pais eram parentes distantes de Dona Dora e viviam em outro Estado; Liberato, menino de oito anos, que perdera pai e mãe e Catarina, de onze anos, cujo pai, seringueiro, pedira a Dona Dora que cuidasse da menina. Também Filomeno, homem de recados da Casa Gato, e Manuel

que lá trabalhava como escriturário, eram filhos adotivos de Dona Dora e foram criados em sua casa. Seus outros filhos de adoção, àquela época, estavam espalhados, alguns nos distritos rurais, outros em Belém. Quase sem exceção, tôdas as famílias de certa estabilidade econômica em Itá possuíam filhos adotivos. E em quase todos os postos de comércio dos distritos rurais de Itá que visitamos, o comerciante e sua mulher nos apresentavam seus “filhos de criação”.

Essas crianças são geralmente muito bem tratadas. Os casais que as adotam consideram-nas verdadeiros filhos. Foi o que se deu com Juca e Ana, e Ernesto e Maria que adotaram, respectivamente, uma filha e um filho. A gente da Amazônia dá grande importância à educação. A grande maioria dos pais adotivos faz questão de que seus filhos freqüentem a escola, desde que os recursos o permitam, naturalmente. Aham também que, além de “instrução”, têm obrigação de dar às crianças que adotam, “educação”, isto é, boas maneiras, e são muito severos quanto ao “respeito” que estas devem sempre demonstrar pelos demais. Aos pais adotivos compete ainda dar instrução religiosa aos seus pupilos, fazendo-os rezar tôdas as noites com a família. Quando podem, enviam as crianças à Igreja para receberem uma instrução religiosa mais convencional. Em Itá, as crianças assistem ao officio religioso das “vésperas”, dirigido por Dona Branquinha, e, quando há um padre na cidade, ao catecismo e à missa. É também obrigação dos pais adotivos “ensinarem seus filhos a trabalhar”. Como, geralmente, tais crianças são de origem econômica e social inferior à de seus pais adotivos, quase sempre filhos de pais pobres, recebem tarefas manuais — carregar água, rachar lenha e lavar a casa e outros serviços menores.

Nas famílias da classe mais alta de Itá, onde há filhos legítimos e adotivos, são estes últimos que fazem o trabalho de casa. Liberato, por exemplo, filho adotivo de Dona Dora, de dez anos apenas, tinha que tomar conta dos seus sobrinhos. Levava horas, pacientemente, balangando-os na rêde e vigiando-os enquanto brincavam. Nos poucos momentos livres que lhe restavam depois da escola e de vigiar as crianças a seu cargo, era constantemente ocupado por sua mãe adotiva ou pelo gerente da Casa Gato em recados. A família que residia nos fundos da nossa casa em Itá tinha um filho adotivo de cinco anos que vivia ocupado, rachando lenha, carregando água, esvaziando baldes, procurando a tescoura da “vovó”, etc. A mãe da família constantemente ralhava com êle aos berros que se ouviam lá de casa. De vez em quando sua “avó” dava-lhe uns croques porque êle custava muito a aprender. Tal procedimento, entretanto, é muito raro em Itá. Às vêzes ameaçava-o de devolvê-lo ao pai “se não corrigisse os modós”. Na maioria das casas de família da classe mais alta essas crianças adotivas ocupam uma posição inferior. São um meio-térmo entre o parente pobre e o empregado não remunerado. De fato, na cidade de Belém, é costume antigo nas famílias de posse “adotar” crianças das cidadezinhas do interior. Garantem assim empregados para sua casa e, ao mesmo tempo, dão à criança um ofício ou uma profissão. Mas, nas famílias mais pobres de Itá, tôdas as crianças trabalham muito. Por conseguinte, o tratamento dispensado aos filhos adotivos é absolutamente igual ao que se dispensa aos verdadeiros.

A freqüência da adoção de crianças na região amazônica está diretamente ligada à pobreza e aos altos índices de mortalidade da população. A vida humana é absolutamente incerta na Amazônia. É comum ver-se

marido e mulher morrerem súbitamente de malária, ou outra epidemia, deixando dois ou três filhos pequenos. Como não existem instituições públicas, e como as crianças, geralmente, não têm um grande círculo de parentes, precisam ser adotadas por outras famílias. De acôrdo com o que dissemos antes, a insegurança da situação econômica da maioria dos homens freqüentemente causa a dissolução do casamento. As mulheres abandonadas pelos maridos, muitas vêzes têm necessidade de "dar" um ou mais de seus filhos. As vêzes um casal de lavradores ou seringueiros pobres "têm mais filhos do que podem sustentar" e então "dão" os mesmos, para que possam ter benefícios materiais e educação. Muitas pessoas que viajaram para essas áreas longínquas da Amazônia receberam oferecimento de crianças. "Leve a criança com o senhor para sua terra (Rio de Janeiro ou Belém) onde êle pode receber educação", disse uma mulher, nas vizinhanças de Itá, oferecendo um menino, todo encolhidinho no meio de várias crianças. Dona Dora contou-nos o caso de um casal de seringueiros que viajara vários dias para lhe dar sua filha porque tinham ouvido falar da sua bondade e do seu interesse pelas crianças que adotava. Contaram-lhe a situação econômica de desespero em que se encontravam, que a menina não tinha comida suficiente para se alimentar, e que não estavam em condições de lhe dar qualquer instrução. Pediram-lhe que ficasse com a menina e não houve jeito de aceitarem qualquer recusa. Quando, afinal, Dona Dora consentiu, o casal partiu para um seringal ao norte do rio e nunca mais voltou.

Como meio de cuidar de órfãos e crianças abandonadas, êsse sistema de adoção depende da existência de um grupo econômico-social capaz de assumir a responsabilidade de numerosas crianças, e de condições sociais que façam dessas crianças elementos úteis de

uma família. Quando tais condições desaparecem, como aconteceu no sul do Brasil e nas nações mais industrializadas, criam-se instituições públicas. Em Itá, porém, como aliás em tôda parte, a adoção também é motivada pelo desejo de certos casais de terem filhos. Um casal sem filhos da classe mais alta de Itá, por exemplo, pediu à mulher de um seringueiro que estava grávida que lhes desse a criança assim que nascesse. O bebê lhes foi entregue com poucos dias e só sentiam, disseram êles, ter que contar-lhe mais tarde que fôra adotado. Muitos pais adotivos conservam grande afeição pelos filhos, mesmo depois que se vão embora. Dona Brinquinha contou-nos o quanto sofreu quando sua filha adotiva fugiu com Samuel, filho do dono de um dos armazéns de Itá. Dona Dora aproveitava-se de tôdas as oportunidades para mandar frutas, peixe e outros presentes para um de seus filhos adotivos que se mudara para Belém a fim de trabalhar em uma companhia de transporte aéreo. Da mesma forma, muitos filhos adotivos lembram-se de seus pais com verdadeiro carinho e respeito.

Um dos casos mais extraordinários de adoção em Itá revela êsse desejo sincero de possuir prole, bem como a facilidade com que as pessoas “dão” seus próprios filhos. O caso ocorreu poucos meses antes de chegarmos à comunidade. Maria, uma jovem de cêrcu de dezenove anos, foi abandonada por seu amante quando ficou esperando criança. Durante os últimos dias de gravidez, segundo o relatório do médico da Saúde Pública de Itá, Maria foi vítima de graves hemorragias. O médico conseguiu mandá-la, às pressas, para um hospital na região do delta, onde a criança nasceu prematuramente e morreu. Embora não tivesse marido, e um filho constituísse para ela verdadeira carga, a jovem ficou desolada. Uma mulher que ocupava o

leito vizinho e que tivera seu sétimo filho, compadeceu-se de Maria e acabou por lhe dizer que ela e seu marido “não podiam alimentar tantas crianças” e ofereceram-lhe o recém-nascido. Com surpresa dos médicos (recém-chegados do sul do Brasil), Maria aceitou a criança com o maior entusiasmo. Voltou para Itá orgulhosa de seu bebê. Durante quase um ano trabalhou como empregada doméstica para uma das “primeiras famílias” de Itá para sustentar a criança. “Juntou-se” depois a um jovem lavrador, dono de umas plantações de mandioca perto do Igarapé Itapereira, não muito longe da cidade, dizendo-nos: “Ele me ajudará a sustentar o meu filho”.

Essas freqüentes adoções e a facilidade com que os pais dão seus filhos em Itá não podem, portanto, ser explicadas unicamente pela pobreza ou pelo serviço que essas crianças prestam aos seus pais adotivos. Na Amazônia, como no resto do mundo, a adoção tem suas razões humanas. Entretanto, em muitas partes do mundo, a mãe que desse seu filho com tamanha facilidade seria considerada desprovida de sentimentos maternos, pois, em muitas sociedades, mesmo as mulheres extremamente pobres apegam-se desesperadamente aos seus filhos (18). Na Amazônia compreende-se que se “dêem” as crianças pois isto resulta em benefícios para elas. E, em Itá, a atitude dos pais adotivos para com seus filhos é muito diferente da que se observa em outras sociedades ocidentais. Nos Estados Unidos, por exemplo, os pais adotivos, geralmente, procuram conhecer os “antecedentes” da criança que vão adotar, pois receiam que ela mais tarde “dê em droga” por causa

---

(18) Em Itá a ilegitimidade ou o fato de ser mãe solteira não constituem estigmas como, por exemplo, nos Estados Unidos; as mães, portanto, não são obrigadas a se desfazer de seus filhos.

de sua hereditariedade biológica. A gente de Itá não teme que os filhos de criação possam tornar-se desviados sociais ou deixem de vencer na vida devido à sua progenitura. Acreditam mais na influência do ambiente social do que na hereditariedade. Além do mais, em Itá, essas maneiras de encarar a adoção e a doação de crianças parecem refletir a atitude fundamental dos pais para com as crianças. Os pais amam seus filhos, mas conformam-se em entregá-los a outros se, devido à sua extrema pobreza, com êsse gesto, lhes proporcionarem felicidade. Conseguem considerar e amar os filhos como personalidades independentes, e não como projeções de sua própria personalidade e de suas ambições.

## VII

Qualquer programa de reforma social tem que se basear no perfeito conhecimento da vida de família da sociedade visada. Isto se aplica, sobretudo, a um programa que implique na modificação de hábitos, valores ou atitudes, que são inculcados na intimidade da vida familiar. Pode-se tentar promover modificações em uma comunidade e nos membros que a constituem, através de escolas, centros de saúde, ou vários outros meios administrativos, mas se tais medidas estiverem em desacôrdo com os padrões de comportamento e com os valores predominantes na intimidade da família, terão poucas probabilidades de êxito. Pode-se, por exemplo, ensinar noções de higiene nas escolas e o centro de saúde poderá pôr em prática um excelente programa de educação pública, mas, se êsses ensinamentos não penetrem no seio da família e não forem também por ela adotados, só serão aceitos "em teoria" e pouco efeito exercerão sôbre as crianças. Além do mais, é neces-

sário que as pessoas responsáveis pela promoção de tais programas levem em consideração o papel ideal a ser desempenhado por cada membro da família, tanto quanto o comportamento propriamente dito dos mesmos. Em Itá, por exemplo, o ideal é que o marido, que controla as finanças da família, faça êle próprio tôdas as compras. Sua opinião, portanto, é importante no que se refere à alimentação da família; qualquer programa destinado a inculcar melhores hábitos alimentares em Itá deverá prever a educação, tanto do marido, que compra os alimentos, quanto da mulher, que os prepara. Todavia, é preciso que se leve em conta a distância que vai do comportamento ideal ao real. Em Itá, são realmente as mulheres que têm maior influência sôbre as questões de família, sendo muitas delas o seu verdadeiro sustentáculo. Isto quer dizer que um programa educativo que precise da cooperação da família deve visar não só ao marido como à esposa.

Além disso, quando se formulam os planos e se executam os programas de transformação social de qualquer comunidade ou região, tem-se que levar em consideração as diferentes formas em que uma determinada instituição ou tôda uma escala de valores e atitudes se manifestam nos diversos grupos econômico-sociais. Na Amazônia, a forma ideal da família, os padrões ideais de comportamento de seus membros e os valores considerados na vida de família são os da alta classe aristocrática da região. Na aristocracia regional — uma classe que não existe em Itá — êsses ideais são mais perfeitamente atingidos do que em Itá. Entre os descendentes dos grandes proprietários de terra da região, na classe comercial, entre os líderes políticos e os burocratas mais altamente colocados, a grande família, com centenas de parentes, é uma instituição viva, basicamente necessária às suas relações sociais, comer-



ciais e políticas. Para se poder pertencer, sem restrições, a esse grupo social da Amazônia é indispensável conhecerem-se os sobrenomes e o parentesco dos seus membros. Se um indivíduo sabe que seu sócio é um da Gama Martins ou um Costa Azevedo, (19) já conhece sua posição social, econômica e política na sociedade regional. Essas grandes famílias controlam a vida social, econômica e política e já enredaram de tal maneira suas relações de parentesco, pelo casamento, que formaram extensos grupos de família, tanto nos negócios como no governo.

Nas pequenas localidades e nos distritos rurais da região amazônica esse ideal da grande e unida família brasileira é raramente alcançado. Como as pessoas são pobres, não possuem as propriedades e os interesses econômicos que tendem a manter unidos os grandes círculos de família. Os parentes mudam-se para outras cidades e perdem-se de vista. A gente pobre da cidade, o pequeno lavrador e o seringueiro de Itá, têm famílias relativamente pequenas. E, como não contam com o apoio de um grande círculo familiar, dão grande importância ao compadrio. A instabilidade econômica gerou em Itá as frágeis relações conjugais que eho-cam essencialmente com os ideais transmitidos pela tradição aristocrática. Entre esses brasileiros da zona rural, a família é, na realidade, um elo fraco no seu sistema social e a causa de muitos males sociais da comunidade.

---

(19) Esses nomes são fictícios, naturalmente, mas durante uma visita a Belém ou a Manaus ficam-se logo conhecendo os nomes das famílias importantes.



## 6. A GENTE TAMBÉM SE DIVERTE.

Os meses de inverno, que, em Itá, vão de janeiro a abril, são tediosos e monótonos. O aguaceiro prende a gente dentro de casa, as ruas da cidade ficam enlameadas e, às vêzes, parcialmente inundadas. O rio e

seus pequenos afluentes crescem e transbordam. Tal como acontece durante o inverno rigoroso dos climas temperados, no inverno tropical da região amazônica os moradores de Itá são obrigados a permanecer dentro de casa. E, como nas zonas temperadas, uma série de festas comemora o fim dos enfadonhos meses de inverno. Foi, realmente, essa analogia no ciclo climático que, no norte do Brasil, preservou a tradição das velhas festas portuguesas da primavera, dentre as quais destacam-se as de junho (Santo Antonio, São João e São Pedro) que foram transplantadas de Portugal para o Novo Mundo onde, hoje, marcam o fim das chuvas, como em sua terra de origem marcam o início da primavera. Todos os anos, em maio e junho, quando, no Vale Amazônico, os rios voltam aos seus leitos e as chuvas diminuem, começa a estação seca; realizam-se então inúmeras festas que, na comunidade de Itá, culminam com a de São Benedito, no dia 24 de dezembro. Entre 13 de junho, dia de Santo Antonio, e 27 de dezembro, ao se encerrarem oficialmente as comemorações da festa de São Benedito, realizam-se, naquela comunidade, mais de quatorze festas religiosas. Dessas, apenas três são comemoradas na cidade; as demais realizam-se nos distritos rurais. Conquanto sejam todas em honra a algum santo, a Igreja reconhece apenas duas: a de São João e a de São Benedito. As outras são consideradas "profanas" pelo padre que, periodicamente, visita Itá.

As festas "profanas" são organizadas, nos vários distritos rurais, por irmandades religiosas. Essas irmandades assemelham-se às "Ordens Terceiras", tão comuns no Brasil; não são, porém, sociedades beneficentes, nem se subordinam à Igreja, a cujos regulamentos não estão sujeitas, razão pela qual os padres católicos as combatem. Entretanto, apesar dessa opo-

sição, são elas numerosas nos distritos rurais. Constituem mais do que simples associações dos devotos de um determinado santo, pois promovem a organização formal do povoado rural em que estão estabelecidas. Já que a maioria dos habitantes (tanto homens, como mulheres) de uma aldeia são comumente membros dessas irmandades, seus dirigentes são os líderes naturais e os indivíduos de maior prestígio da comunidade. Os administradores de uma irmandade típica consistem, geralmente, em um procurador, um tesoureiro, um secretário, uma zeladora, o mestre-sala e o andador. Cada irmandade é instituída em homenagem a um determinado santo, do qual possui uma imagem e um estandarte ostentando o símbolo do orago, além de instrumentos musicais — tambores, matracas, e um raspador, — de que se serve a *folia* (1), cuja função consiste em ir de casa em casa, todos os anos, cantando e pedindo contribuições para a sua festa. O “santo” permanece na casa de um dos administradores, ou, no caso das irmandades mais bem organizadas, em uma capelinha. Seus membros pagam uma pequena jóia, que em geral não vai além de um cruzeiro por ano. Mantêm as irmandades um registro em que inscrevem suas normas e regulamentos, os nomes de seus administradores, a relação de seus membros e, o que constitui uma irregularidade, as atas e a escrita de suas atividades e operações.

A função principal das irmandades rurais é organizar a festa anual do santo a que são dedicadas. Essa festa é, às vezes, precedida pela *folia*. Nessas ocasiões os administradores da irmandade levam a imagem do

---

(1) A *folia*, cujo sentido geral é a dança rápida, marcada pelo acompanhamento dos tambores, refere-se, nessa região, tanto ao grupo dos músicos quanto ao dos devotos que pedem contribuições para o santo e as atividades da irmandade.

santo, numa canoa especialmente enfeitada, em visita a outras aldeias e distritos rurais. Em seu percurso, vão parando de casa em casa e, ao ritmo dos tambores, das matracas e do raspador, cantam em homenagem ao santo e pedem donativos. Uma *folia* pode durar todo um mês ou alguns dias apenas.

A festa pròpriamente dita dura dez dias, começando nove dias antes e terminando no dia da festa do santo. Embora constitua responsabilidade da irmandade inteira, escolhem-se todos os anos aquêles de seus membros que atuarão como juizes e mordomos e que deverão encarregar-se das despesas e responsabilizar-se pelas diversas comemorações. Cada fase dos festejos tem seus juizes e mordomos, em número de dois, — um homem e uma mulher, geralmente um casal. O casal responsável pelo primeiro dia, em que é erguido um enorme mastro votivo, é conhecido como “juizes de mastro”. Os juizes da festa são responsáveis pelas comemorações das vésperas do dia do santo. Os mordomos, também conhecidos como *noiteiros*, organizam as atividades e as despesas dos dias que medeiam entre a ereção do mastro e o próprio dia do santo.

As atribuições dos mordomos limitam-se a oferecer café e bolo de mandioca aos que comparecem à ladainha. Nas raras ocasiões em que se realizam danças durante a novena que precede o dia do santo, uma flauta e um violão, tocados por dois membros da irmandade, constituem a orquestra. Entretanto, as despesas com os juizes da festa são extremamente altas em relação à renda média das pessoas que para elas contribuem. São êles os patrocinadores das fases dos festejos que congregam o maior número de participantes. O dia da festa do santo constitui o ponto alto dos festejos, devendo, portanto, ser comemorado de maneira tôda

especial. Os juizes devem providenciar alimento para todos os que dela participem; comprar fogos de artifício; pagar os músicos para tocar no baile, a noite tôda; e fornecer aguardente, pelo menos, às autoridades e aos convidados mais importantes. A despesa média de um casal de juizes de mastro varia de Cr\$ 500,00 a Cr\$ 800,00; a de um casal de mordomos é, geralmente, de Cr\$ 200,00; e a dos juizes da festa, é de Cr\$ 800,00 a Cr\$ 2.000,00 ou mais.

Essas festas rurais, conquanto organizadas sob o pretexto de comemorações religiosas em homenagem a um santo, constituem alegres reuniões sociais para tôda a família. Uma dessas festas típicas é a que se realiza todos os anos em Maria Ribeiro, em honra à sua padroeira, Santa Apolonia. Maria Ribeiro é um distrito, tipo povoado, com umas doze casas de cobertura de palha em volta de uma praça de forma irregular. Existe nessa praça um grande barracão, aberto dos lados, com chão de terra batida. Chamam-no *ramada*, e nêle se dança durante as festas. Como a irmandade local não tem capela, a imagem de Santa Apolonia é guardada em uma dependência da casa de alguma autoridade. Santa Apolonia é comemorada em Maria Ribeiro no dia 28 de agôsto e, segundo o costume local, os festejos começam no dia 18 do mesmo mês. Nesse dia os moradores das proximidades, e até mesmo os da cidade de Itá, começam a chegar cedo, pela manhã, para a solenidade da ereção do mastro. Viajam em canoas carregadas até às amuradas, com seus pequenos baús de lata em que guardam as roupas de festa, suas rêdes e outras bagagens, com alimentos e, às vêzes, uma garrafa de aguardente. Cada canoa que chega faz-se anunciar, soltando foguetes ou gritando. A medida que as canoas vão encostando no pequeno porto de Maria Ribeiro, os homens escondem cuidadosamente seus remos

entre o mato, pois sabem muito bem que no fim do dia, ao se encerrarem as comemorações, ou de madrugada, depois de uma noitada de danças, não são respeitados os direitos de propriedade dos remos pela gente que está com pressa de voltar para casa. Ao chegarem mais e mais visitantes, formam-se grupos separados de homens e mulheres que procuram os locais ao longo do riacho em que se possam banhar sossegadamente, fazer *toilette* e trocar de roupa para os festejos da tardinha e da noite. No grupo dos homens nota-se geralmente uma garrafa de bebida e, à medida em que vão trocando de sapatos, vestindo calças limpas, camisas brancas e casacos, riem, conversam e tomam seus tragos.

Durante a festa êsses banhos são muitas vezes repetidos duas vezes por dia. Uma das impressões mais fortes que dali leva o forasteiro é o asseio do povo. Sente-se o cheiro de roupa limpa e os perfumes 'naturais da floresta amazônica. Mesmo quando está quente o dia, tem-se a impressão de frescor, pois as pessoas banham-se e vestem-se sempre especialmente para cada função religiosa e cada dança que se realiza. Apenas os perfumes baratos, com que se borrifam tanto os homens como as mulheres, perturbam a atmosfera extremamente agradável.

Por volta de meio-dia a *folia*, composta de músicos e cantores da irmandade, começa a percorrer as casas de Maria Ribeira. Cedo já havia visitado as vizinhanças para pedir contribuições. Vai agora de casa em casa, solicitando donativos dos moradores do povoado. Diante de cada casa, seus componentes entoam uma estrofe em que pedem permissão para entrar. A dona da casa ajoelha-se diante da imagem de Santa Apollonia, recebe-a das mãos de seu portador e leva-a para sua casa, colocando-a em um altar, improvisado na

ocasião com a máquina de costura ou um caixote de madeira. Ajoelha-se então e reza para a santa. Acabada sua oração, a *folia* torna a cantar em louvor à santa. Em seguida a dona da casa oferece-lhes sua contribuição — dinheiro, uma galinha, um abacaxi, uns poucos quilos de farinha de mandioca, ou alguma outra coisa que possa ser vendida em leilão no dia da festa da santa. O dirigente da irmandade, encarregado da comemoração, acompanha a *folia* a fim de arrecadar os donativos de casa em casa. À tardinha, já a *folia* visitou tôdas as casas do pequeno povoado, chegando então a hora da inauguração oficial das comemorações.

A ereção do mastro marca a inauguração oficial dos festejos. Um poste de cêrca de oito metros de altura, prèviamente preparado, está pronto na floresta, a pouca distância do povoado. O mastro é decorado com folhagens e abacaxis inteiros, amarrados, em tôda a extensão do poste, com pequenos intervalos. Ao cair da tarde é carregado nos ombros dos homens jovens que, acompanhados pelos juizes de mastro e os músicos da *folia*, o levam para o local em frente à residênciã que serve de capela. Ali é erguido. Soltam-se foguetes e a *folia*, que acompanha os juizes e os membros da irmandade, dá várias voltas à roda do poste, cantando hinos à santa. Ao fim dessas cerimônias, a imagem é levada para o altar da capela e o mestre-sala conclama todos para as orações da tarde.

Essas orações, como todos os serviços religiosos das festas, são conduzidas por um irmão leigo da irmandade, geralmente o mestre-sala. Os padres católicos não comparecem nunca, nem é sua presença desejada. Certa ocasião, disseram-nos, o padre resolveu assistir à festa, apesar de tôdas as dificuldades que lhe puseram os membros da associação. Explicaram-lhe que havia



pouca comida e que o tributário do rio não era navegável senão por uma canoa muito pequena, sem nenhum conforto. Não lhe podiam prometer uma casa decente. Mas o padre ficou firme em sua determinação de assistir à festa. Mandaram-lhe, então, uma canoa que fazia tanta água que êle teve de desistir e retroceder depois de várias horas de viagem. Se o padre estivesse presente, disseram, não teria havido danças e bebidas na festa.

Em Maria Ribeira o mestre-sala conduzia os serviços em latim, sendo cada versículo repetido pelos componentes da *folia*. Em seguida uma jovem dirigia as orações e, quando estas terminavam, o mestre-sala continuava a rezar em latim. Consistiam as orações em repetições seguidas de *miserere nobis*, acompanhadas pelo ritmo surdo dos tambores da *folia*. Era êste, em geral, o teor das orações da tarde, que se repetiam todos os dias durante a novena, e dos demais serviços religiosos celebrados na capela no dia da festa da santa. Terminados os serviços, o grupo formava uma procissão da capela até o pavilhão, onde o mestre-sala convidava os juizes de mastro a se sentarem enquanto a *folia* cantava uns versos de agradecimento aos juizes promotores da festa. Êstes, então, abriam o baile. Dançavam juntos a *mão de samba*, dando início aos festejos. Os tambores batiam o ritmo do samba e todos aderiam à dança. Depois da primeira dança, que tem de ser sempre um samba, eram os tambores substituídos por uma orquestra composta de uma flauta, um violão, um ou dois cavaquinhos e talvez um sacudidor. Servia-se o jantar, primeiramente aos administradores da irmandade, aos juizes, mordomos e ao grupo da *folia*; em seguida, à orquestra e aos convidados espalhados por várias mesas. E as danças prosseguiam pela noite adentro, até o amanhecer.

Durante a noite os homens, de vez em quando, esgueiravam-se por entre a multidão, até os esconderijos de suas garrafas de aguardente — “para tirar a poeira dos olhos”, como diziam. Mas raramente bebiam em excesso. Também, nessas festas, quase não se registram violências e desordens. As mulheres, de vez em quando, afastavam-se do baile para darem uma olhadela às crianças que ficaram dormindo em suas rêdes, armadas nas cêrcas do pavilhão de danças, ou nas casas da vizinhança. Às vêzes, um ou outro adulto aventurava-se a descansar ou tirar um cochilo na rêde, mas o barulho da música e do arrastar de pés sôbre o piso de madeira, as risadas e a conversa dos festeiros, continuavam pela noite adentro. Na manhã seguinte, depois de tomar um cafêzinho e de comer um bôlo de *beiju*, retiravam-se os visitantes.

Nas oito noites da novena houve rezas tôdas as tardes, ao pôr do sol. O mordomo de dia forneceu os foguetes que se soltavam no início e no fim das orações, bem como café com bolos para os assistentes. Durante tôda a novena os mordomos só tiveram que pagar música para dançar em duas ocasiões e, assim mesmo, por poucas horas. Houve muita alegria nesses dias de festa mas, em geral, foram poucos os assistentes; a gente de Maria Ribeira estava muito ocupada, preparando-se para o clímax dos festejos.

No dia 27 de agosto, véspera da festa de Santa Apolonia, chegaram a Maria Ribeira mais de cem visitantes de distritos rurais vizinhos e da cidade de Itá. Ao cair da tarde, o grupo da *folia* retirou da capela a imagem da santa, colocando-a em uma canoa profusamente enfeitada com estandartes e bandeirolas de papel. Era chegada a hora da “Meia-Lua”, procissão náutica de canoas que trançam, de um lado para outro,

formando um oito no pequeno rio que corre defronte da aldeia. O grupo da *folia*, que levava a santa na canoa capitânia, tocava tambores e dirigia a cantoria. Soltaram-se foguetes em profusão. Terminada a Meia-Lua, a *folia* levou a imagem a várias casas em que se hospedaram visitantes, para angariar novos donativos. Por volta das 8 horas da noite o mestre-sala anunciou o início das orações da tarde. Findo o serviço religioso, que fôra mais apurado do que de costume, formou-se um círio (procissão em que todos carregam velas), que se dirigiu lentamente da capela para o pavilhão de danças. Nessa noite os juizes da festa dançaram o primeiro samba enquanto os demais observavam. O baile popular que se seguiu foi extraordinariamente animado, prolongando-se por tôda a noite e até o sol alto, no dia seguinte. E depois de um breve descanso, o baile recomeçou. Era o dia de Santa Apolonia e as danças continuaram por tôda a manhã, até à tardinha.

Havia mais gente na véspera do dia da Santa do que no primeiro dia dos festejos, em que foi erguido o mastro. O jantar, oferecido pelos juizes da festa e por êles servido com a ajuda de seus compadres e parentes próximos, começou às nove horas da noite e prolongou-se até à madrugada. Uma mesa substituiu outra. Alguns dos visitantes só puderam ser convidados a sentar muito depois de meia-noite. Mataram-se quatro porcos que foram servidos com enorme quantidade de farinha de mandioca, açúcar, café e aguardente. Os juizes, marido e mulher, haviam feito a promessa de arcar com as despesas da festa que, incluindo-se os gastos com os músicos (que tocaram tôda a noite e o dia seguinte) subiram a mais de Cr\$ 2.000,00. O marido, antecipadamente, plantara, havia um ano, uma grande roça, certo de que, com a

proteção de Santa Apolonia, conseguiria pagar o vendeiro que lhe fiara os foguetes, o café, o açúcar, o querosene e outros artigos. Tivera também que pedir emprestado o dinheiro para pagar os músicos. É uma questão de honra para os juizes não deixar ninguém sem comida e proporcionar música enquanto o povo tiver vontade de dançar — mesmo que assim se sobre-carreguem de dívidas que levarão dois ou três anos para saldar.

Lá para o meio da tarde o mestre-sala interrompeu as danças para anunciar o leilão dos objetos e dos alimentos oferecidos ao santo, e os membros da irmandade apregoaram as prendas. Um dêles, que tinha fama de engraçado, bancou o leiloeiro enquanto outro anotava os lances. Foram vendidos nesse leilão vários cachos de bananas, abacaxis, sacos de farinha de mandioca, uma galinha de raça, uma garrafa de aguardente, um estojo de barba embrulhado em papel de presente como “surpresa”, dois bolos dentro de caixas coloridas, e várias outras miudezas. Esse determinado leilão rendeu apenas Cr\$ 50,00 mas têm havido ocasiões em que a competição é tão cerrada em tórno dos artigos desejados (principalmente das “surpresas”) que o preço sobe muito além da expectativa. (2) O produto do leilão é aplicado pela irmandade em reparos e decoração de sua capelinha.

Depois do leilão os membros da irmandade retiraram-se para escolher os patrocinadores da festa do ano seguinte, dentre os candidatos para juiz de mastro, mordomos e juiz da festa que já haviam sido sondados.

---

(2) Em um leilão realizado na cidade de Itá, em benefício de um clube de saúde, houve lances até de Cr\$ 50,00 por uma melancia, Cr\$ 20,00 por um abacaxi e Cr\$ 60,00 por um simples bolo, etc. No calor da competição as pessoas acabaram por pagar mais do que podiam.

Entre êsses candidatos, alguns haviam feito promessas à santa e apresentaram-se oferecendo serviços. Em Maria Ribeira, no ano de 1948, a seleção foi simples, pois Dona Dora Cesar Andrade, que comparecera nos últimos dias da festa, oferecera-se para juiz de festa, no ano seguinte; um outro comerciante e sua mulher consentiram em servir de juizes de mastro e outros casais aceitaram a incumbência de mordomos nas noites da novena. Os nomes dos novos juizes e mordomos foram inseridos na Ata e, depois de rezadas as Vésperas, apresentaram-se ao lado dos juizes atuais de maneira a que todos os presentes os pudessem conhecer. Depois das orações da tarde, recommçaram as danças que, como de costume, se prolongaram até a manhã seguinte. Na última noite, considerada o ponto culminante dos festejos, compareceram novos visitantes, especialmente para o baile.

Teve início na manhã seguinte o êxodo dos visitantes, com exceção de alguns poucos que permaneceram até o meio-dia para a derrubada do mastro, cerimônia simbólica da terminação dos festejos. Enquanto a *folia* cantava ao ritmo de seus instrumentos de percussão, os homens subiam ao poste empunhando machados e, um a um, vibravam golpes no mastro até derrubá-lo. Todos então lhe retiravam as folhagens e com elas improvisavam vassouras para a limpeza simbólica da praça e das casas dos membros da irmandade. Isto feito, lotavam as canoas que os levavam de volta às suas casas. Remavam vagarosamente, exaustos, depois de dançarem durante duas noites consecutivas. Muitos estavam de ressaca e, depois de uma festa tão cansativa, tanto os moradores da cidade, como os visitantes, dormiram todo o dia seguinte.

Nos meses de verão é comum ver-se as famílias da comunidade de Itá comparecerem a várias dessas festas

rurais das redondezas. Só na aldeia de Jocojó, realizam-se quatro festas durante essa estação. Ninguém precisa de convite, porque todos têm pelo menos um amigo, parentes, ou compadres em tôdas essas aldeias. A gente da cidade também a elas comparece e, como no caso acima citado, serve freqüentemente de juiz ou mordomo, nas festas da santa organizadas nas aldeias rurais. Raramente assistem às festas que se realizam fora da comunidade de Itá. Aham que os bailes dessas localidades distantes geralmente degeneram em farras, com bebedeiras e brigas. As festas que se realizam dentro da área da comunidade, entretanto, congregam a “nossa gente”, como dizem êles. Tais festas não só proporcionam distrações para os habitantes da cidade e das aldeias, como ainda contribuem para unificar a comunidade, estabelecendo, com essas relações sociais, um elo entre a gente da cidade e os habitantes das zonas rurais. Tanto as irmandades como as festas que elas patrocinam são instituições sociais de grande importância para a comunidade de Itá.

## II

Santo Antonio, padroeiro de Portugal, é também o santo padroeiro de Itá. O mais querido, entretanto, o mais famoso e o mais venerado no Brasil, onde é conhecido como o “santo preto”, é São Benedito; sua imagem é popular em todo o Baixo Amazonas onde é êle considerado o protetor especial dos seringueiros. Em Itá é êle o “santo do povo”, enquanto o santo da Primeira Classe e dos “brancos”, escolhido pelos ibéricos, fundadores de Itá, é Santo Antonio, que não se tornou popular entre a gente que veio posteriormente a constituir a maioria da população — os índios, os

mestiços e os negros. Entretanto, por ser o padroeiro oficial da cidade, o padre católico estimula o culto de Santo Antonio e empresta todo seu apoio à festa que no mês de junho se realiza em sua homenagem, sendo uma das maiores que se celebram na cidade.

Mas a festa de São Benedito, comemorada em dezembro, é, sem sombra de dúvida, a mais importante e a mais concorrida de Itá, e sua fama espalhou-se por tôda a região.

Cêrca de uma geração atrás, as festas em homenagem a êsses dois santos eram organizadas por irmandades semelhantes às que hoje existem nas localidades rurais. As irmandades das cidades eram mais ricas e possuíam maior número de sócios do que as dos distritos rurais; tanto a de São Benedito, como a de Santo Antonio mantinham cemitérios para enterrar os seus mortos. Ainda hoje existem êsses cemitérios. Devido à posição social dos devotos de Santo Antonio, sua irmandade compunha-se de “brancos”, enquanto a de São Benedito era constituída por “gente do povo” — a segunda classe, os lavradores e os seringueiros. Especialmente devotos de São Benedito eram os pretos velhos que dizem terem sido os líderes da irmandade. Hoje em dia, ambas só existem de nome. Todos os anos, antes das festas de Santo Antonio e São Benedito, publica-se um aviso com os nomes dos sócios da irmandade que as patrocina, bem como os dos juizes e mordomos. O padre católico é sempre escolhido, pelas duas, para advogado de seu santo. Os outros dirigentes são pessoas que ocupam alguma posição oficial, como o prefeito, a professôra pública, ou o agente da coletoria federal, ou mesmo comerciantes importantes. Os juizes e mordomos são sempre os mesmos todos os anos e pertencem à camada mais alta da sociedade de

Itá, na realidade, mas quem organiza os festejos é dona Branquinha, a dedicada professôra, auxiliada por outras senhoras da alta classe. Para arcar com as despesas da festa, faz-se uma coleta entre a gente da cidade, sendo geralmente mais importantes as contribuições dos comerciantes a quem êsses festejos sempre beneficiam. Os que contribuem com as maiores quantias são promovidos a mordomos da irmandade. Na realidade, entretanto, essas irmandades deixaram de existir: não possuem um quadro de sócios e sua diretoria consiste, unicamente, nos patrocinadores da classe mais alta, relacionados no aviso publicado.

Por haver, outrora, pertencido a uma poderosa irmandade, o grupo da *folia* de São Benedito é o único que ainda permanece organizado. A *folia* é composta, principalmente, de mulatos e negros da classe mais baixa, descendentes dos “negros velhos”, grandes devotos do santo. Há um mestre-sala, um encarregado das mensagens do santo e músicos (tocadores de tambor, um tocador de matraca e um de raspador) que aprenderam seu mister, bem como os versos e cantigas tradicionais, com os antigos detentores de seus postos, à época em que a irmandade era uma associação organizada. Êsses membros da *folia* de São Benedito consideram sua a imagem do santo: “Foi-nos tirada por dona Branquinha e o padre”. Hoje em dia o padre não permite mais que o grupo da *folia* retire a imagem da igreja. As antigas jornadas que outrora faziam por todo o Baixo Amazonas com o santo, cantando em seu louvor e angariando donativos, estão hoje reduzidas a uma pequena procissão através da cidade, organizada pelo padre e dona Branquinha. O grupo da *folia* só pode seguir a procissão atrás da imagem no próprio dia da festa do santo e, atualmente, já não tem mais permissão para ir de casa em casa, carregando-a e



pedindo contribuições, assim como também já não pode dançar e cantar dentro da igreja como antigamente o fazia. A festa de São Benedito, que antes fôra dirigida e organizada pela irmandade, passou agora a sê-lo pela Igreja oficial. (3)

A festa de Santo Antonio é comemorada com formalidades. O padre católico que nessa ocasião vai a Itá não aprova a mistura de religião e prazeres, motivo pelo qual são praticamente nulos os aspectos festivos das celebrações. A festa segue os mesmos moldes dos festejos rurais. Antigamente havia o dia da ereção do mastro, seguido de uma novena que encerrava a festa do santo. Hoje em dia, o mastro é raramente erguido, mas os devotos da classe mais alta ainda rezam a novena. No dia de Santo Antonio há missa e procissão e realizam-se numerosos batismos e casamentos, pois êsse é um dos dois dias em que se tem certeza de estar presente na cidade um padre católico. Nessa ocasião concentram-se em Itá várias centenas de pessoas. Os negócios multiplicam-se nas lojas e os comerciantes armam barraquinhas para a venda de refrescos e bolos. Às vêzes, furtivamente, organiza-se um baile, contra a vontade do padre, e geralmente faz-se um leilão em que se vendem os presentes oferecidos ao santo. Na opinião de dona Branquinha a festa de Santo Antonio "não dá para pagar as despesas de decoração da igreja".

Em compensação, a festa de São Benedito não só paga a decoração da igreja para as duas festas, como ainda fornece meios para os reparos que se tornem necessários durante o ano. Por ser São Benedito o

---

(3) Eduardo Galvão, *The Religion of an Amazon Community* (inédito, tese para o Ph. D., Universidade de Columbia, 1952).

protetor especial dos seringueiros, muitos dêles doam ao santo o produto do primeiro dia de sua colheita. Em um ano normal êsse donativo vai além de mil libras de borracha bruta. Os barcos que passam por Itá soltam foguetes em homenagem ao santo e frequentemente param a fim de lhe oferecer um donativo. Tanto a gente da cidade como os moradores da zona rural da comunidade de Itá oferecem presentes ao seu santo favorito em retribuição às graças recebidas durante o ano e à medida que se aproxima o dia da festa aumentam as oferendas. Estas consistem em borracha, uma vitela, farinha de mandioca, galinhas, porcos e quase tôda sorte de produto vendável. Dona Branquinha recebe os donativos e relaciona-os ao lado do nome do doador, em um livro, onde, posteriormente, também anota a quantia pela qual foram vendidos em leilão, na festa de São Benedito. Em dois anos dona Branquinha pôde pagar as despesas de decoração da igreja para as comemorações e juntar cêrca de Cr\$ 40.000,00 para os concertos da mesma. "Santo Antonio mora na casa de São Benedito e à sua custa", queixa-se o povo. Dona Branquinha, entretanto, acha que êsses fundos "pertencem à igreja" e dêles presta contas ao padre, mas assim não pensa o povo para quem o dinheiro é propriedade de seu santo.

Antigamente São Benedito recebia ainda mais donativos do que hoje. Nos anos de alta da borracha, em relação à economia de Itá, era fabulosa a renda do santo. Nessa época a irmandade costumava mandar o grupo da *folia* levar a imagem do santo em duas longas viagens para angariar contribuições e donativos. Era ela colocada em um altar provisório armado em um grande barco remado pelos membros da irmandade. Navegavam cêrca de 125 milhas, rio acima, parando em cada núcleo residencial e em cada posto comercial,

cantando e rezando para o santo e recolhendo donativos. De volta a Itá, o grupo descarregava sua coleta de borracha, gado, porcos, farinha de mandioca e outros presentes e continuava, rio abaixo, só voltando às vésperas do dia em que se erguia o mastro que marcava o início das festividades. A volta da *folia* era sempre ansiosamente esperada e os velhos contam com grande orgulho histórias dos milagres operados por São Benedito nessas expedições. Atualmente, “São Benedito é pobre”, explicou um devoto, “porque o padre não permite mais que a imagem saia da igreja com a *folia*”.

Outrora as comemorações de São Benedito, como as de Santo Antonio, seguiam os moldes tradicionais de ereção do mastro, das orações ao cair da tarde durante a novena, de danças, da procissão náutica da Meia-Lua, das representações do grupo da *folia* de frente de cada casa e do corte do mastro votivo e da limpeza das casas. A festa era, nesse tempo, diferente da que se realiza hoje nas zonas rurais; era mais esmerada e muito mais concorrida. Atualmente, muitas fases dos festejos foram abreviadas e mesmo suprimidas, devido ao severo contróle exercido pela Igreja Católica. Como no passado, entretanto, as pessoas começam a chegar a 1.º de dezembro e a multidão aumenta dia a dia até 8 de dezembro, data em que é erguido o mastro. Pelo menos umas mil pessoas das localidades rurais e dos municípios vizinhos assistem à inauguração da festa. Em 25 e 26 de dezembro, no auge das comemorações, reúnem-se em Itá mais de duas mil pessoas — quase quatro vêzes a população da cidade. Para alimentar todos os visitantes, armam-se barracas nas ruas e serve-se suco de assaí, doces e refrescos. Em tôdas as casas de Itá recebem-se convidados e até mesmo peusionistas. Outros dormem nos barcos em

que viajaram e outros ainda, desafiando a possibilidade de chuvas, penduram suas rêdes ao ar livre, debaixo das árvores.

Dança-se tôdas as noites. Para entrar, pagam os homens cinco cruzeiros, mas as mulheres entram de graça. A música é fornecida por uma orquestra que consta de uma flauta, um violão, um cavaquinho e um raspador. Tôdas as noites, e por todo o dia nos últimos dias dos festejos, dança-se o samba no pavilhão ao compasso dos tambores. O samba dançado nessa ocasião e nas festas rurais é diferente do samba das cidades, tanto no ritmo como nas próprias evoluções. O samba do velho estilo de Itá é dançado pelos casais, mas os pares de estranhos dançam afastados, sem que seus corpos se toquem. Seus passos são curtos e arrastados, os corpos eretos, e um simples balanço de braços para estabelecer o equilíbrio. O ritmo é rápido, sendo os tocadores de tambor substituídos de tempos a tempos. A dança é praticamente contínua. O samba no pavilhão é uma tradição da festa de São Benedito e ali se reúnem as pessoas para “dar uma volta” e apreciar os dançarinos exímios. A ordem é mantida pelo grupo da *folia* e os demais membros da irmandade que não permitem que os homens dançam com os chapéus na cabeça e proibem bebidas no recinto. O pavilhão é a principal atração da festa, mas atualmente começa-se a demonstrar preferência pelo “baile pegado”, como denominam a dança moderna, e essas danças comerciais desviam muita gente do pavilhão.

Sob a direção do mestre-sala, Benedito Torres, descendente de um dos “negros velhos”, a *folia* de São Benedito ainda se reúne para ensaiar durante a noite, várias semanas antes da festa. São muitos os bons tocadores de tambor, bem como de raspador e matraca.

Todos conhecem os versinhos (4) que se devem cantar em cada fase da festa e ainda se postam diante da igreja na ocasião da ereção do mastro cantando, de vez em quando, durante os festejos, uma alvorada ao romper do dia e uma Ave Maria ao cair da tarde. Mas só nas vésperas do dia de São Benedito cantam em frente às casas angariando donativos e o padre permite-lhes carregar apenas o resplendor em lugar da imagem. No dia 24 de dezembro a *folia* canta durante a procissão da Meia-Lua, seguindo com o santo na primeira canoa e acompanhando a imagem de volta à igreja, quando novamente entoam seus louvores à porta do templo.

Em Itá, com exceção da missa de meia-noite, quase não há comemorações de Natal, que é eclipsado pelo auge dos festejos de São Benedito, de 24 a 28 de dezembro. No dia 24 realizam-se as procissões e as cantorias do grupo da *folia* e no dia 25 dança-se o samba. As atividades da *folia* foram atualmente suspensas durante o dia de natal, a pedido do padre. Cedo, no dia 26, há uma missa para São Benedito e à tarde tem início o tradicional leilão das prendas que geralmente continua até tarde no dia seguinte. O samba e as danças prosseguem ininterruptamente nos dias 26 e 27. No dia 28 de dezembro derruba-se o mastro ao som dos cantos do grupo da *folia*. As folhas que serviram para decorar o mastro são muito pro-

---

(4) O líder, que é o mestre-sala, famoso por sua bela voz, canta a introdução e os músicos fazem côro no refrão. Uma "alvorada", para só citar um exemplo, tem as seguintes palavras:

*Alvorada! Alvorada!  
De manhã de madrugada  
ainda o folião canta "Madrugada"  
Grande tino tem o galo  
para cantar "Madrugada!"*

curadas pela gente da cidade e pelos visitantes, para fins medicinais. Conserva-se ainda em Itá o costume de varrer as casas dos juizes e dos mordomos ao fim dos festejos, apesar de que essas pessoas são patrocinadores apenas de nome. No dia de Ano Bom, depois de escoado o fluxo de visitantes, os comerciantes oferecem um baile à gente da cidade “porque ganharam muito dinheiro”. Acontecendo imediatamente antes do início das chuvas do “inverno”, o dia de São Benedito constitui o evento mais importante do ano.

### III

As festas de junho — Santo Antonio (dia 13), São João (dia 24) e São Pedro e São Paulo (dia 29) — são das mais características e tradicionais do Brasil. Como a maioria dos elementos tradicionais da cultura nacional brasileira, o norte do país conserva a forma típica dessas comemorações. Lá, os dias de Santo Antonio, São João e São Pedro constituem pretexto para reuniões sociais e comemorações, seguindo os costumes herdados de Portugal e posteriormente modificados no processo de adaptação às novas condições. Nessas ocasiões faz-se sempre uma grande fogueira de São João, à volta da qual se reúnem as famílias brasileiras e seus amigos para comer doces, batata-doce assada, bolos de mandioca e outras iguarias tradicionais. Em torno da fogueira soltam-se foguetes, bombinhas e fogos de artifício e, à noite, balões de papel. Cantam-se velhas canções. Nas cidades e vilas realizam-se, nesses dias, bailes e festas. Nos grandes centros metropolitanos, como o Rio de Janeiro, Recife e Belém, todos vão à festa vestidos de caipira. Essas festas, principalmente a de São João, são festejos caracterís-

ticos da roça, motivo pelo qual a gente da cidade se veste de caipira para imitar a velha tradição rural, tal como na América do Norte é hábito vestir-se à moda da roça para dançar quadrilha.

Em Itá, como em outras comunidades do Vale Amazônico, as festas de junho são comemoradas de maneira característica e tradicional. Santo Antonio, como acima dissemos, é uma grande festa religiosa; nesse dia não há muito divertimento profano. Mas nas vésperas do dia de São João e São Pedro, podem-se ter fogueiras em quase todos os jardins de Itá. Soltam-se poucos fogos, porque na cidade só se encontram rojões e êsses são especialmente usados nas procissões religiosas. As pessoas, entretanto, reúnem-se em volta das fogueiras para conversar, dançar e convidar os padrinhos de fogueira, alargando assim o seu círculo de segurança pessoal. Geralmente realizam-se bailes populares na cidade. Na vila de Jocojó, o dia de São João é comemorado pela irmandade local. Nessas ocasiões a representação do Boi Bumbá e, às vêzes, do Cordão de Passarinho, alegam o espetáculo. O Cordão de Passarinho há vários anos não tem sido apresentado em Itá. É uma lenda ingênua de um passarinho morto por um caçador que a fada ressuscitou. É sempre representada por um grupo de rapazes e moças das melhores famílias, mas nunca foi muito apreciada pelo povo que prefere o Boi Bumbá. Esta comédia do folclore tradicional é representada por atores locais em várias cidades do norte do Brasil e em quase tôdas as comunidades amazônicas nessa época do ano. Mesmo em Belém várias companhias apresentam o Boi Bumbá em junho e julho.

O enredo da peça é conhecido de todos. É a história de um simples lavrador que atira no boi favorito de um vaqueiro. O velho Francisco, como se chama o

lavrador, é o personagem central do drama que geralmente se apresenta vestido com os trajes de um sertanejo do Nordeste. Em Itá, Francisco, que tem um papel cômico, usa uma máscara com um enorme nariz. O chefe dos vaqueiros e seus companheiros choram a morte do boi e procuram em vão capturar o velho Francisco. Finalmente, o vaqueiro convoca os índios, que em Itá são caracterizados pelos rapazes mais jovens, enfeitados com tintas e penas vermelhas de arara e munidos de arco e flecha. Depois de batizados são os caboclos (o termo é aqui empregado para designar os índios) despachados para capturar Francisco. São guerreiros famosos, certamente o conseguirão. O vaqueiro exige que Francisco cure seu boi; então ele convoca os “médicos” — Dr. Aguardente, Dr. Carunchoc e Dr. Remédio. Este último dá ao boi (pelo menos na versão representada em Itá) um purgativo de pimentas, carunchos, folhas de rosas e diversas outras ervas medicinais. Depois manda que o velho olhe debaixo da cauda do boi para ver se o purgativo está surtindo efeito. No instante em que Francisco olha, o purgativo atua. O boi levanta-se cheio de vida e energia e termina a peça.

Antigamente Itá mantinha dois ou três grupos que representavam o Boi Bumbá na época das festas, em junho. Nesse tempo existia entre eles um desafio para ver quem apresentava as fantasias mais luxuosas e os atores mais originais. A princípio cada grupo possuía um curral, espécie de teatro ao ar livre. Hoje em dia existe apenas um grupo que representa nas ruas. Este grupo, conhecido como Dois de Ouro, é dirigido por Paulo Azevedo, cujo título é amo de boi ou, às vezes, mestre de boi. Paulo desempenha também o importante papel de chefe dos vaqueiros. Em 1948 ele acabava de voltar a Itá depois de vários anos



de ausência, desgostoso por ter sido prêso depois de beber demais durante uma representação. Em consequência, teve que ensaiar vários novos atores, pois durante sua ausência muitos dos antigos se haviam mudado. Começou os ensaios em princípios de maio, ensinando aos atores seus papéis com um caderninho em que copiara tôda a peça. Explicou-lhes cuidadosamente suas partes com a sabedoria de vários anos de experiência. Muitos dos atores, entretanto, já vinham representando o mesmo papel ano após ano. Juca, por exemplo, que caracterizava o velho Francisco, e o próprio Paulo eram veteranos.

As palavras da peça são faladas e cantadas. São as mesmas empregadas por outros grupos de Boi Bumbá, mas Paulo introduziu algumas variações na sua versão. Além disso, os atores muitas vêzes aumentam suas partes ou improvisam, de acôrdo com as circunstâncias. Juca, que é tido por espirituoso, é conhecido por suas improvisações e exagera constantemente a representação. Explicará, por exemplo, muito recatadamente, que Catarina, sua mulher (geralmente representada por um homem), foi a culpada de ter êle atirado no boi: "Ela está grávida e só queria comer filé de boi". Um dos momentos mais altos da peça é aquêle em que Francisco e os índios se insultam mutuamente. Canta Francisco:

*Eu não gosto de caboclos  
nem que seja meu parente.  
Todo caboclo tem de costume  
roubar os teréns da gente.*

E os índios respondem em côro:

*Quem quiser pegar Chiquinho  
Faça fogo no caminho.  
O Chico tem de costume  
acender seu cachimbo.*

Êsses versos são tradicionais e nunca deixam de provocar risos na audiência, apesar de terem sido ouvidos vêzes sem conta. Entretanto os momentos mais alegres são aquêles em que Juca se afasta do seu texto e comenta algum acontecimento local ou destaca alguém da audiência para vítima de suas piadas. "A única coisa útil do SESP", diz êle ao ver aproximar-se o médico, "é o DDT". E, como avistou um antropólogo americano, improvisou: "Eu também sou americano e americano não pode ser negro". (7) O boi também é motivo de muita gargalhada. É feito de "papier-mâché" e pano engomado esticado sôbre uma armação de bambu. Tem chifres na cabeça tôska e é enfeitado com guirlandas de flores de papel colorido. Em seus flancos traz pintadas as palavras "Dois de Oiro". Dois rapazes animam o boi e como em geral a cabeça se desconjunta da anca do boi a assistência se diverte. Essa cena foi especialmente cômica certa ocasião em que os rapazes haviam bebido um pouco demais e desandaram a correr atrás das moças na assistência.

O grupo do "Dois de Oiro" representa quase tôdas as noites, de 12 de junho, véspera da festa de Santo Antonio, até depois de 29 de junho, dia de São Pedro. Todos os anos o chefe do grupo convida alguma personalidade influente para patrocinar o Boi Bumbá. Em 1948 os patrocinadores foram Orlando e sua mulher, Diquinha, proprietários da pensão de Itá. Os ensaios realizaram-se em sua casa e êles pagaram as despesas de fabricação e decoração do boi. Nesse ano, a primeira representação do grupo foi defronte de sua casa.

Depois da primeira representação qualquer pessoa pode convidar o grupo para representar em frente à

---

(7) Juca é mulato escuro mas se diz preto. Caçoa das supostas fraquezas atribuidas ao negro.

sua residência. Tôdas as famílias da Primeira Classe sentem-se obrigadas a solicitar uma representação e muitas insistem mesmo para tê-las em suas casas. Em certas noites, principalmente nos dias da festa dos três santos, o grupo representa várias vêzes. Como retribuição, o dono da casa em que é feita a representação oferece ao grupo um donativo, "a língua dos bois", como é chamado. A "língua", geralmente embrulhada em um envelope, varia entre Cr\$ 10,00 e Cr\$ 50,00, conforme a situação financeira da família. É também costume convidar os principais atores para entrar depois da representação e lhes oferecer um copo de cerveja ou de licor caseiro, ou mesmo um traguinho de aguardente. Tôdas as representações são muito concorridas. O dono da casa oferece cadeiras e refrescos aos amigos, parentes e compadres. Os demais juntam-se na rua para assistir à função.

Os fundos arrecadados durante as representações não são pagos aos atores. Estes pagam as despesas de suas fantasias e tomam parte na festa pelo prazer de representar. (8) Antenor Porto, por exemplo, que representou o papel de índio, gastou cêrca de Cr\$ 100,00 com os preparos de sua fantasia e perdeu vários dias de trabalho no posto de saúde, a fim de poder tomar parte na peça. Os donativos oferecidos ao grupo são entregues aos patrocinadores que assim recuperam as despesas de construção do boi e outras (como re-

---

(8) De acôrdo com os conceitos de comportamento feminino mantidos em Itá, as mulheres não tomam parte no Boi Bumbá. E' um homem, como foi explicado acima, que representa o único papel feminino da peça. Algumas moças, entretanto, participaram do "Cordão de Passarinho", representação patrocinada pela alta classe e severamente fiscalizada pelas respectivas famílias.

frescos para os atores durante os ensaios). Os fundos arrecadados nas representações devem pagar ainda as despesas de uma festa que se oferece aos atores e seus inúmeros amigos no dia da matança do boi, depois da última representação da temporada. Nessa festa o patrocinador mata o boi com uma faca e os convidados “bebem o seu sangue”; isto é, para manter a tradição, o patrocinador abre um barril de vinho colocado em baixo do boi e o vinho (sangue do boi) é recolhido em jarras e servido aos participantes. Em Itá o vinho é caro, mas pelo menos uma garrafa tem que ser tomada antes de que se o substitua por cerveja e aguardente. Na festa da “matança”, geralmente depois da festa de São Pedro, no fim do mês de junho, há música e danças; sua data exata depende da vontade dos patrocinadores do grupo. O Boi Bumbá é uma das funções mais apreciadas dos festejos de junho, mas ao se findar o mês o povo já está um pouco caceteado com a repetição das representações. Entretanto, todos os anos, ao se aproximar o mês de maio, esperam ansiosamente pelo mês de junho e o Boi Bumbá.

#### IV

Além dessas festas e feriados obrigatórios, as famílias de Itá oferecem festas, jantares e bailes aos amigos e parentes durante todo o ano. Uma das maneiras de distrair os vizinhos e parentes é o trabalho coletivo para limpeza da roça no começo do verão. Esse trabalho cooperativo, o lauto almoço, as bebidas e às vezes as danças depois de terminada a tarefa, transformam a labuta em divertimento. As reuniões sociais, entretanto, são geralmente organizadas no Brasil

por ocasião de um casamento, um batizado, uma primeira comunhão e principalmente nos aniversários. Em tôda parte, o aniversário de nascimento é uma data que deve ser lembrada e comemorada pela família e os amigos. Nas cidades recebem-se telegramas e visitas dos amigos e parentes e as donas de casa têm um caderninho em que tomam nota dos vários aniversários a fim de não se esquecerem de nenhum. No dia do aniversário de qualquer de seus membros, as famílias brasileiras esperam visitas à tardinha. Parentes e amigos comparecem e levam as crianças; e mesmo que seja de uma criança o aniversário que se comemora, também os adultos visitam a família. A mesa é sumtuosamente posta com sanduiches, bolos e doces tradicionais, como bala de ovo, trouxinhas de noiva, toicinhos do céu, olhos de sogra e bombocados. Servem-se também refrescos, chocolate e chá. As crianças, vestidas com suas melhores roupas, entopem-se de guloseimas. A recepção da tardinha prolonga-se comumente até o jantar, que é regado a vinho e, às vêzes, há danças para os jovens. Quando as famílias não podem custear uma grande recepção, oferecem um almôço ou um jantar em homenagem ao aniversariante em que se servem vários pratos acompanhados de vinho ou cerveja. Por mais modesta que seja a família, um aniversário no Brasil é ocasião de festa.

Como os demais brasileiros, a gente de Itá faz grandes despesas para festejar seus aniversários. Quando a família tem recursos há sempre alguma espécie de comemoração para cada um de seus membros. Os pratos que se servem em Itá não são tão complicados e numerosos como os que se oferecem nas casas da alta classe do Rio de Janeiro, mas vêem-se à mesa muitos doces e iguarias tradicionais. O almôço

do meio-dia é uma das maneiras mais comuns de se festejar um aniversário; às vêzes oferece-se uma festa à noite, com dança e uma mesa repleta de doces e salgadinhos, com guaraná, cerveja, vinho, licor e outras bebidas. Nessas ocasiões as pessoas mostram-se, às vêzes, excessivas em suas demonstrações de hospitalidade. Gastam mais do que podem, chegando mesmo a contrair dívidas a fim de oferecerem uma festa em que nada falte. Sempre, nesses almoços e festas, os anfitriões pedem desculpas pela insignificância da comida que oferecem, quando, na realidade, ultrapassam todos os limites para oferecer muito mais do que seus convidados podem consumir. A gente de Itá é extraordinariamente hospitaleira, mas a sua hospitalidade não é de forma alguma modesta e simples.

Na ocasião do primeiro aniversário de seu filho adotivo, por exemplo, Maria, a jovem mãe solteira cuja história contamos em outro capítulo, contratou músicos para tocar uma serenata matinal para o bebê e, ao romper do dia, ela e seus amigos soltaram numerosos foguetes em homenagem à criança. Ofereceu um grande almoço para mais de vinte amigos, com bife, pato no tucupí, vários outros pratos e uma infinidade de bebidas. À tarde as visitas encheram sua pequena casa e, mais tarde, pagou uma orquestra para tocar para os que quisessem dançar até a meia-noite. Nessa ocasião Maria trabalhava como empregada na casa de um funcionário do governo estadual e sua renda mal atingia Cr\$ 100,00 por mês, com comida. Para oferecer essa festa contraiu uma dívida de cerca de Cr\$ 1.000,00. Conquanto achessem que ela se excedera e não pudessem compreender como as casas comerciais lhe houvessem concedido tanto crédito, todos admiraram a hospitalidade de Maria e a largueza com que tudo organizou.

Em outra ocasião Orlando ofereceu um almoço em homenagem à mulher, Diquinha, no dia de seu aniversário. Deveria ser um almoço íntimo, para uns poucos amigos, disse Orlando, mas convidou vinte e três pessoas, tôdas pertencentes à Primeira Classe. Foram convidados o prefeito, o agente da coletoria federal, o secretário do govêrno municipal, o médico da saúde pública e outras personalidades. Os amigos menos importantes e os vizinhos foram convidados para dançar à noite. Muito embora a festa fôsse em sua homenagem, Diquinha não se sentou à mesa. Ela e sua irmã trabalharam sem cessar todo o dia anterior e a manhã da festa, nos preparativos. A mesa do almoço estava literalmente coberta de carne, pato no tucupí, peixe e outras iguarias. Abriram-se várias garrafas de cerveja e mais de uma dúzia de garrafas de vinho e havia três sobremesas. A refeição foi seguida de brindes e discursos e todos se levantaram para brindar Orlando e Diquinha e oferecer felicitações pelo aniversário. No fim falou Orlando, pedindo desculpas pela sua pobre hospitalidade e brindando os convidados. Às quatro horas da tarde, depois de estarem à mesa mais de três horas, os convidados se despediram para irem dormir em suas rêdes, sendo convidados a voltar para o baile, à noite. As despesas do almoço e do baile montaram a vários meses da renda de Orlando e sua mulher.

À noite compareceram à festa umas cinqüenta pessoas ou mais. Uma orquestra do lugar tocou choros, marchas e sambas até bem depois da meia-noite. Todos envergavam suas melhores roupas e, conquanto estivesse fazendo muito calor, os homens dançaram de paletó. As mães acompanhavam as filhas. As senhoras sentavam-se em cadeiras ou em bancos arrumados de

um lado da sala e os homens, de pé, formavam um grupo do outro lado. A cada dança que começava, os homens atravessavam a sala para convidar a moça de sua escolha. Todos se comportavam com a máxima formalidade. Às dez horas as senhoras foram convidadas a comer pastéis e beber vermute, arrumados em uma mesa na varanda da sala de jantar. Mais tarde os homens beberam cerveja e vermute com aguardente. Depois desse intervalo a festa se animou. Zeca Marajó anunciou uma quadrilha que êle “marcou” numa mistura de português e mau francês — como tinha aprendido com seu pai. Depois de uma hora de quadrilha os convidados pareciam cansados e recomeçou a dança aos pares. Todos acharam muito alegre a festa de Orlando e Diquinha, mas em comparação com outras festas de aniversário oferecidas por famílias residentes na Rua “Terceira” e nas localidades rurais, foi certamente uma função cerimoniosa. Em algumas festas oferecidas por pessoas de posição social mais baixa, as danças prolongam-se até de madrugada e os vizinhos e amigos bebem continuamente a saúde de seus anfitriões, desejando-lhes muitos outros aniversários. As festas de aniversário são talvez o tipo mais freqüente de reuniões sociais em Itá. Satisfazem uma necessidade humana básica de despertar interêsse no próximo, além de proporcionarem distração para todos que a elas comparecem.

## V

Na cidade de Belém considera-se Itá uma cidade cacete. A gente da cidade que por ali passa de barco ou permanece alguns dias, espanta-se como pode alguém viver num lugar tão enfadonho. Cinemas, não existem.



A cidade não pode manter um clube onde a alta classe possa reunir-se para dançar, como na maioria das cidades maiores do Brasil. As raras tardes de domingo, em que se realizam jogos de futebol entre os dois times locais, têm pouco interêsse para os moradores dos grandes centros urbanos, que são geralmente admiradores de algum time profissional que joga habitualmente diante de milhares de espectadores num imenso *stadium*. Em Itá, até o Carnaval que se festeja antes da Quaresma, e que os brasileiros das grandes cidades comemoram de maneira tão pitoresca e alegre, parece ser monótono. Alguns representantes da classe alta dançam nas ruas como o viram fazer em Belém, e em uma das noites de carnaval talvez haja algum baile, ainda assim limitado aos componentes da classe mais alta. Em comparação com a procissão do círio que todos os anos se realiza em Belém, até mesmo a festa de São Benedito pouco interêsse desperta. Como na maioria das pequenas cidades, o ritmo da vida é lento em Itá e são poucas as modalidades de divertimento. A maneira de sua gente se divertir deve parecer esquisita e antiquada aos moradores das grandes cidades.

Os habitantes de Itá, entretanto, não acham enfadonha sua comunidade. Procuram o prazer, como o entendem, através das suas formas tradicionais de recreação. Conquanto esta seja, em qualquer lugar, um importante aspecto da vida de comunidade, no Vale da Amazônia, onde uma pequena população se espalha por uma área imensa, as reuniões sociais são ainda mais necessárias para quebrar a solidão da existência humana. Além do mais a gente de Itá não procura exclusivamente se divertir, mas entremeia o prazer com o trabalho. Organizam festas de trabalho coletivo e bebem e cantam enquanto trabalham. As

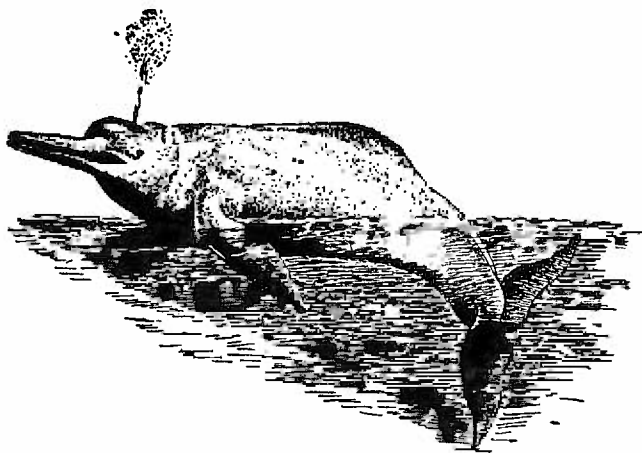
festas de seus santos e dos aniversários de sua gente proporcionam o motivo de importantes incentivos individuais e coletivos. As pessoas gastam tôdas as suas economias e fazem até dívidas para serem patrocinadoras de uma festa de santo ou oferecerem uma grande festa de aniversário. A recreação está intimamente ligada à sua religião e à organização de sua comunidade; as irmandades religiosas rurais têm como função principal a realização das festas de santo, mas são também entidades sociais, básicas, nas comunidades rurais. Qualquer educador, técnico ou administrador encarregado de planejar ou executar um programa de renovação social e econômica terá que levar em consideração o significado e a função dessas formas tradicionais de recreação da sociedade de Itá.

Opondo-se às irmandades e às festas rurais, o padre católico e a Igreja oficial estão combatendo uma importante instituição social, sem levar em conta seu grande valor potencial para a própria Igreja e a comunidade. Todos sabem que a cooperação dos líderes de uma comunidade é indispensável a qualquer programa de ação coletiva. Os dirigentes dessas irmandades rurais são líderes importantes nas localidades rurais; sua cooperação seria inestimável para a Igreja ou para qualquer outra organização preocupada com os problemas de comunidade. As irmandades da zona rural de Itá podiam perfeitamente desempenhar novas funções; os líderes das mesmas poderiam, por exemplo, ser persuadidos a apoiar programas de saneamento, agrícolas e educacionais. O governo brasileiro e suas várias agências administrativas deveriam utilizar-se desses líderes e de seu poder. Realmente, em qualquer iniciativa tendente a estimular o senso relativamente fraco de coesão social que existe em Itá, seria aconse-

lhável tentar reorganizar as irmandades decadentes da cidade, dedicadas a São Benedito e Santo Antonio. Essas associações poderiam fornecer a base para organização da comunidade de uma maneira já familiar à sua gente.

Ouve-se freqüentemente gente da cidade e de fora queixar-se de que o caboclo da Amazônia é indolente. Essas pessoas citam sua própria experiência. “Quando os caboclos recebem salários altos trabalham menos dias”, dizem. Queixam-se de que o caboclo negligencia suas roças e a coleta da borracha por causa das “orgias” a que se entrega nas festas religiosas. Sem dúvida, a temporada das festas é a época em que se devem limpar novas roças e plantá-las e em que se deve colher a borracha. Por conseguinte as festas, na Amazônia, estão em conflito com a época de maior atividade econômica. Mas, enquanto persistirem os atuais padrões econômicos, o povo terá que repartir o seu tempo entre o trabalho e os divertimentos durante os meses de verão. Essas festas, porém, são grandes incentivos econômicos. A gente na Amazônia deseja ardentemente melhorar sua vida material, mas deseja ainda mais prestígio e consideração dos seus semelhantes, o que encontra quando patrocina uma festa religiosa ou quando são os anfitriões numa festa de aniversário em que recebem parentes e amigos. Trabalharão com mais afinco para ganhar dinheiro com essa finalidade do que para satisfazer suas necessidades mínimas. As melhorias materiais, tais como radios, aparelhos elétricos, ferramentas agrícolas mecânicas, roupas baratas e alimentos importados, geralmente são inexistentes nas zonas rurais da Amazônia ou, quando são encontradas, estão além das posses do povo; por conseguinte, tais melhorias pouco incentivo oferecem. Quando as pes-

soas são privadas de seus próprios meios de divertimento e hospitalidade, como acontece em várias comunidades amazônicas, sentem pouco desejo de ganhar dinheiro além do estritamente necessário para satisfazer as necessidades físicas. As pessoas não prezam apenas o conforto material; fatores intangíveis, como recreação e hospitalidade, podem ser tão apreciados como um padrão de vida material mais elevado. Esses incentivos e valores é que freqüentemente são desprezados pelos administradores "práticos", responsáveis por programas de desenvolvimento econômico.



## 7. DA MAGIA À CIÊNCIA.

Na nossa civilização, as explicações de natureza científica e naturalística têm pouco a pouco substituído as explicações de ordem mágica e sobrenatural dos fenômenos e ocorrências. Essa mudança básica em nossa concepção universal teve início há séculos e ainda segue o seu curso com rapidez sempre crescente. Há relativamente bem pouco tempo, acreditava-se que a chuva tinha uma origem sobrenatural e que a malária resultava do ar mefítico ou de miasmas. Empregavam-se fórmulas mágicas e orações para se conseguir chuva necessária às colheitas e freqüentemente se lançava mão de precauções nocivas para evitar a malária, tal como dormir em um quarto hermêticamente fechado a fim de impedir a entrada dos ares noturnos. Hoje em dia,

atribui-se a chuva a causas naturais, podendo-se mesmo provocá-la por meio de experiências cientificamente controladas. Sabe-se agora que o mosquito anófeles é o responsável pela transmissão da malária e a ciência ensinou-nos a combater a doença controlando o inseto. Exemplos semelhantes podem ser observados em quase tôdas as esferas de nossa vida. À medida que se expande o campo da ciência, a parte da experiência humana que depende de explicações mágicas ou mesmo de "simples bom senso" vai constantemente diminuindo.

Esse processo de modificação não ocorreu com igual rapidez em tôdas as camadas culturais, nem foi em qualquer ocasião tão completo quanto o poderia ser. Mesmo nas nossas grandes metrópoles, as crenças em magia persistem face aos conceitos científicos mais modernos. Evitamos usar o número "13" em edifícios públicos e muitos dentre nós evitam passar sob uma escada de mão. A ciência não conseguiu penetrar total e "profundamente" nas grandes massas da população, nem se difundiu "exteriormente" até os que vivem nas áreas marginais de nossa civilização. Em Londres, Paris, Nova York e Rio de Janeiro é considerável o número de indivíduos que possuem apenas uma idéia vaga do conceito bacteriano da doença. Nas zonas remotas de qualquer país ocidental, são inúmeras as superstições com relação à agricultura, saúde e outros setores da vida humana. Destituído de conhecimentos a respeito dos solos, da genética das plantas e de outros princípios científicos de agricultura, o lavrador estabelece uma relação entre a fase da lua na época da plantação e o êxito de sua safra de batatas, e a mãe relaciona a doença de seu filho com o olhar fixo de um forasteiro a quem atribui "mau olhar". Tanto a ciência como a magia dependem de causa e efeito. Na magia, entretanto, a relação é estabelecida por analogia,

uma invenção da mente humana, enquanto na ciência a relação existe no mundo natural e pode ser experimentalmente determinada. Por conseguinte, com a divulgação dos conhecimentos científicos, as relações mágicas e fortuitas, estabelecidas pela tradição, cedem lugar, pouco a pouco, aos ensinamentos científicos. A magia, porém, não se submete facilmente à ciência. As pessoas não abandonam com facilidade suas crenças tradicionais, mesmo em face de explicações mais racionais, uma vez que a experiência lhes confirma os pontos de vista gerais. Hesitam em adotar teorias novas que não submeteram à prova. Conseqüentemente, os novos conceitos, para serem aceitos, devem ser apresentados em termos que estejam ao alcance dos pontos de vista gerais mantidos pelos indivíduos em questão. Sem um conhecimento dessa concepção geral, o inovador social pode encontrar dificuldade em lançar o que, a seu ver, é uma idéia racional.

O Brasil, com sua herança cultural formada pela fusão das culturas da Europa, da África e do Ameríndio, possui sua parcela bem característica de crenças populares e práticas de magia. A região amazônica, isolada por tanto tempo dos centros da técnica e da ciência, conservou muitas crenças e magias dessas três tradições culturais. Certas crenças medievais ibéricas permaneceram muito tempo após haverem desaparecido em Portugal e numerosos conceitos e costumes de origem ameríndia ainda são hoje conservados na Amazônia pela população rural. A despeito do pequeno número de escravos africanos que vieram para a Amazônia, os costumes da África também influíram sobre as crenças populares da região. Em muitos casos, pode-se facilmente atribuir uma determinada série de crenças a uma dessas três culturas. Por exemplo, os conceitos e práticas peculiares ao feiticeiro ou char-

latão, ou pajé, como é chamado na Amazônia, são de origem nítidamente ameríndia. Há porém outros elementos e complexos que parecem ter sido originados por mais de uma herança cultural. Dão a impressão de se haverem fundido nas práticas e costumes de duas ou três dessas tradições, passando a assumir as feições características da cultura popular amazônica. A crença em Matinta-pereira, indivíduo que, à noite, se transforma em fantasma, para citar um só exemplo, é provavelmente uma combinação da crença européia em lobisomens com os conceitos dos índios amazonenses sobre os temíveis espíritos das selvas. Não obstante a sua origem, as crenças populares da Amazônia constituem um importante aspecto da concepção geral do homem rural, simples, da região. Tais crenças, aliadas ao procedimento usual a elas associado, freqüentemente determinam a aceitação ou a rejeição dos conceitos científicos de importância vital para a transformação técnica do Vale Amazônico.

## II

A população de Itá é católica como a maioria do povo brasileiro. Lá existe uma família judia de origem marroquina, remanescente de um grupo que se estabeleceu naquela zona durante o período áureo da borracha e apenas quatro ou cinco "crentes", como são chamados os protestantes, entre todos os habitantes da comunidade. Essa homogeneidade na fé religiosa é um importante fator para a solidariedade e união dos indivíduos de todas as raças e classes sociais. Os preceitos da Igreja Católica Romana proporcionam padrões ideais de comportamento em muitas situações da



vida. Teòricamente todos são iguais perante a Igreja. Em Itá, porém, não há um sacerdote residente. Os sacramentos da igreja só estão à disposição dos membros da comunidade quando o padre de uma comunidade situada rio acima visita a cidade durante as festas de Santo Antonio e São Benedito. Os sacramentos da confissão, comunhão, missa, batismo, crisma, matrimônio e extrema-unção só podem ser ministrados nessas ocasiões. Além disso, quando o vigário da paróquia visita a comunidade, é considerado um estranho. Em muitas comunidades da Amazônia, o vigário é geralmente um missionário estrangeiro — um Franciscano da Alemanha, um monge Salesiano da Itália, um Dominicano francês ou, mais recentemente, um padre da ordem Maryknoll dos Estados Unidos. O sacerdote que visita regularmente Itá é um alemão cujo conceito rigoroso sôbre o catolicismo não lhe granjeia grande popularidade entre os habitantes da localidade. Mesmo no passado, porém, quando o padre que servia era um brasileiro nato, a população o encarava com grande desconfiança. Os homens suspeitam das intenções de um padre que se encerra durante horas no confessionário com suas filhas e esposas; desconfiam de que se utilize dos fundos da igreja para fins pessoais. Assim, pois, em Itá, como em muitas outras comunidades brasileiras, a população tem pouco contato com a igreja oficial. Os homens, em particular, demonstram sempre um grande antagonismo em relação à igreja. Embora qualquer padre seja respeitado ex-offício, e exerça considerável influência, os sacerdotes em geral não são líderes poderosos na maioria das comunidades brasileiras, como freqüentemente acontece em outros países católicos latinos.

As atividades religiosas de Itá, assim como as várias outras comunidades da Amazônia, são entregues

à responsabilidade da própria população. A liderança e direção são exercidas pelos devotos locais. Dona Branquinha, a professora, zela pela igreja, dirige as ladainhas e leciona catecismo às crianças. Nas localidades rurais vizinhas, são as irmandades religiosas, descritas em um dos capítulos precedentes, que organizam e promovem as atividades religiosas. Em tôdas as comunidades brasileiras existem "beatas", isto é, devotas como Dona Branquinha (e algumas vêzes. "beatos"), que são importantes líderes religiosos na comunidade. Tais mulheres "moram na igreja", no dizer do povo. São os árbitros religiosos e, não raro, morais, de suas comunidades. Em Itá, Dona Branquinha é a tesoureira da igreja, recebendo donativos para os santos. Dedicar a maior parte de seu tempo e atenção a assuntos religiosos, chegando mesmo a associar os sentimentos religiosos às suas aulas regulares na escola. Algumas pessoas acham graça nisso, alegando que ela tenta pagar os pecados cometidos na sua juventude, e algumas línguas ferinas lançam dúvidas quanto à natureza de suas relações com o padre. Comenta-se meio a sério que um antigo padre é o pai de seu segundo filho. Dona Branquinha, porém, desprezando êsses mexericos, zela pelo seu rebanho e queixa-se de sua falta de religião e da "profanidade" de suas atividades religiosas.

O fato de a igreja não exercer o devido contrôlle sobre a vida religiosa de Itá não significa que a sua população seja anti-religiosa. Pelo contrário, os habitantes professam ser "bons católicos" e, a seu modo, o são. Entretanto, o conteúdo de sua religião inclui muitas variações locais de crenças ibéricas arcaicas, as quais, embora não entrem em conflito direto com a ideologia ortodoxa contemporânea, freqüentemente colocam em segundo plano muitos de seus preceitos dominantes. Deus e Cristo são adorados, porém a Virgem

Maria e os santos têm maior relêvo na religião local. Além disso, a devoção de seus habitantes concentra-se nos santos cujas imagens podem ser encontradas na igreja do lugar e nas pequenas capelas das localidades rurais vizinhas, tais como as de Santo Antonio, São Benedito, São João, Santa Apolônia e a da Virgem Maria, que o povo identifica com as imagens. Cada santo é considerado uma divindade local. Santo Antonio e São Benedito, cujas imagens ocupam o altar mor da igreja matriz, chegaram mesmo a ser vistos à noite caminhando pelas ruas. O pai de Juca contou-lhe ter avistado os dois santos passeando certa noite sob as mangueiras da rua principal; usavam hábitos de monge e dirigiam-se à igreja, onde os viu entrar. Uma luz acendeu-se no interior e em seguida a igreja voltou às escuras. No dia seguinte foi êle até a igreja e examinou ambas as imagens, verificando que tanto Santo Antonio como São Benedito tinham areia nos pés. Em outra ocasião, um soldado viu dois homens caminhando pela rua, altas horas da noite, e como não atendessem à sua ordem de alto, fez fogo. Ambos continuaram caminho e êle os reconheceu como os dois santos, tendo o zelador da igreja no dia seguinte encontrado um orifício produzido por bala na imagem de Santo Antonio. Outras imagens do mesmo santo, em localidades próximas, não são consideradas idênticas pela população. A igreja de Arumanduba possui um São Benedito "mas não é igual ao nosso", informou-nos um cidadão de Itá, "talvez seja um filho do que está na nossa igreja. O nosso é um "pretão" e nunca sorri como o pequeno" (o da igreja de Arumanduba). (1)

---

(1) A história da vida de São Benedito, como é relatada em Itá, representa-o com a tez escura e como um "escravo da casa de Nosso Senhor" — tendo a mesma côr e

Para o povo de Itá, os santos são protetores, poderes benevolentes aos quais podem pedir auxílio e proteção. O adultério, o roubo, o assassinato e outros crimes não são punidos pelos santos e o povo raramente sente necessidade de pedir perdão por tais pecados. Esses são assuntos controlados pela lei e pela opinião e julgados por normas seculares. A atitude apropriada em relação aos santos é a do respeito e o único pecado a que estes infligem punição é a "falta de respeito". Essa atitude significa, na opinião da população, que se devem oferecer orações aos santos, comemorar condignamente sua festa e cumprir as promessas feitas. Lá ninguém se lembra de que um santo tenha jamais castigado alguém por haver infringido um dos Dez Mandamentos, porém todos se recordam de casos em que o castigo foi dado por quebra de promessa.

A promessa é a principal maneira de se obter a proteção de um santo ou seu auxílio nos momentos de crise. De certo modo, até as ladaínhas, as procissões e outras cerimônias coletivas em homenagem a um santo são consideradas promessas. A comunidade, as localidades vizinhas e as confrarias de fiéis mantêm uma promessa permanente a fim de assegurarem a felicidade

---

categoria dos antepassados da maioria das pessoas da classe mais baixa. Uma versão conta que S. Benedito trabalhava na cozinha do Senhor, à cuja mesa servia, assim como à de outros santos. Sentia pena dos mendigos que esmolavam à porta da cozinha e dava-lhes pão. Os outros santos contaram ao Senhor que Benedito furtava, tendo o Senhor se escondido atrás de uma porta e ao ver Benedito sair com um embrulho contendo pão para os mendigos ordenou-lhe que o abrisse. Benedito, assustado, disse que o embrulho continha flôres e, ao abri-lo, o pão havia-se convertido em flôres. O Senhor ficou satisfeito. "Era um bom patrão e repreendeu os outros santos por fazerem intriga."

do grupo. Sem tais cerimônias, o santo retiraria sua proteção. Em Itá, entretanto, a maioria das promessas assumem a forma de contratos individuais. Um devoto promete, por exemplo, que caso seu filho fique curado de uma doença grave, êle fará uma novena ou servirá de juiz no dia da festa do santo. Um homem prometeu a Santa Luzia que faria uma novena em sua honra todos os anos se ela o auxiliasse a abandonar a bebida, pedindo-lhe que o cegasse se algum dia voltasse a beber.

Outro exemplo foi-me relatado por Juca. Na sua meninice fôra vítima de uma grande ferida aberta, causada por picada de inseto. Sua mãe, grande devota de São Benedito, prometeu que o faria "escravo de S. Benedito" se ficasse bom. A infecção resistiu à cura durante 3 anos, mas seis semanas apenas depois da promessa Juca ficou bom. Como escravo de São Benedito terá que oferecer um dia de trabalho ao santo durante tôda sua vida, executando tarefas tais, como reparos na igreja ou limpeza do pavilhão onde se realiza o baile da festa do santo. Nos tempos de mocidade de Juca, os escravos de São Benedito estavam sujeitos a uma disciplina rígida; se não trabalhassem ou orassem para o santo, eram obrigados pelos líderes da confraria a se ajoelharem diretamente sôbre pedregulho a fim de fazerem penitência. Oferecer um filho ou filha como escravo de São Benedito era, antigamente, uma promessa séria, hoje muito rara.

Em Itá raramente se ouve falar de promessas dramáticas e excêntricas, tão comuns em outras partes do Brasil. Na árida região nordestina do país, a população comumente promete caminhar centenas de léguas, que às vêzes exigem 20 dias de viagem, para visitar santuários famosos e milagrosos como os de Bom Jesus

da Lapa ou S. Francisco de Canindé. Cidadãos de grande projeção social oferecem, como promessa, acompanhar descalços a procissão do Círio de Nossa Senhora de Nazaré em Belém. Às vêzes sobem de joelhos os 365 degraus que levam à igreja de Nossa Senhora da Penha no Rio de Janeiro. Em Itá, todavia, as promessas são menos extravagantes. Uns prometem donativos, outros prometem servir de juiz durante a festa ou oferecem novenas ou um "ex-voto", isto é, uma effigie do órgão do corpo que êle curou. Em Belém, assim como em outros grandes centros do norte do Brasil, reproduções de braços, pernas, cabeças, dedos, seios e até órgãos internos são moldados em cêra para serem oferecidas ao santo em cumprimento a uma promessa. Em Itá, essas reproduções são esculpidas em madeira. Até à ocasião em que o missionário alemão ordenou sua remoção, por considerá-las profanas, essas esculturas do corpo humano podiam ser observadas no altar da igreja de Itá.

A falta de cumprimento de uma promessa, sendo considerada uma falta de respeito, desperta a ira do santo, que espera uma retribuição pelos seus favores e proteção. Citam-se casos, em Itá, de pessoas que foram punidas por deixarem de cumprir suas promessas. João Mendes, por exemplo, prometeu a São Benedito o equivalente de seu pêso em borracha crua se ficasse curado de suas enxaquecas. Obteve a graça pedida, mas no ano seguinte, quando a "folia" lhe visitou o armazém angariando donativos para S. Benedito, João Mendes modificou os têrmos da promessa. Disse que se havia comprometido apenas a dar o "pêso do santo", isto é, de sua imagem, em borracha. Ninguém lhe pôs em dúvida a declaração, porém, quando a imagem de São Benedito foi colocada na balança com a borracha, verificou-se que pesava tanto quanto o próprio João

Mendes. O santo operara um milagre; forçara o homem a cumprir a promessa original. Outro homem que prometera um novilho ao santo entregou o menor e mais magro de seu rebanho. Quando a canoa que carregava a imagem afastou-se do sítio, o boi mais forte da manada desgarrou-se e atirou-se nágua, acompanhando a canoa. Os membros da "folia" apossaram-se de um segundo novilho e o puseram na canoa, pois entenderam que S. Benedito ficara contrariado e punira o homem, obrigando-o a presenteá-lo com dois animais em vez de um só.

Algumas vêzes os santos são mais severos em seus castigos para com aquêles que quebram promessas. Enviam doenças, pragas para as plantações e má sorte nos negócios. De vez em quando o santo ofendido manda um aviso. Certa vez, quando a imagem de São Benedito era transportada para Abaeté, localidade onde há especialistas em pinturas de imagens, a bordo de uma embarcação fluvial, o capitão do navio colocou o santo juntamente com o resto das bagagens. Logo ao deixar Itá, o pilôto descobriu que o leme estava desgovernado, sendo a embarcação apanhada de lado pela corrente. A tripulação sentiu que iria espatifar-se de encontro à margem. Um residente de Itá, porém, lembrou-se do santo e informou o capitão acêrca de seus poderes. A imagem de São Benedito foi apressadamente removida do porão e colocada em um altar improvisado em uma das cabinas. A embarcação imediatamente retomou o rumo certo. Os santos curam doenças, mandam boas colheitas, protegem o seringueiro em suas *estradas* e protegem os barqueiros contra os perigos da navegação, ajudam as pessoas a encontrar objetos perdidos e as jovens a conseguir maridos e promovem o regresso ao lar dos pais de família amantes de aventuras. Executam uma infinidade de ações ca-

ridosas, mas ao mesmo tempo são ciosos de seus direitos, esperando uma retribuição pelas graças e a proteção que concedem.

Como em tôdas as comunidades latino-americanas, acredita-se que certos santos possuem poderes e atributos especiais. Santo Antonio é casamenteiro, sendo por isso especialmente invocado pelas jovens que ansiavam por marido. São Cristovão, como em outros lugares, vela pelos navegantes; São Tomás favorece os lavradores; Santa Apolônia é a padroeira dos dentes, auxiliando aquêles que padecem de tais dores. Nossa Senhora das Dores protege as parturientes e São João e São Pedro são amigos dos amantes. São Benedito, como já foi mencionado, é o protetor especial dos seringueiros e todos os anos muitos dêles doam o produto do primeiro dia de colheita da borracha ao seu protetor. Além disso, quase todos os residentes de Itá veneram um santo que provou ser particularmente indulgente para com êles ou suas famílias. Cada família tem no mínimo uma pequena imagem ou, às vêzes, um grande quadro do santo ou santos de sua especial devoção. Nossa Senhora das Dores é a devoção de Maria Silva. Apareceu-lhe, uma noite, em sonho, numa ocasião em que havia em Itá numerosas famílias atacadas de febre e, graças à sua proteção, nem Maria, nem sua família contraíram a epidemia. Por êsse motivo, Maria e seus amigos organizaram uma pequena confraria para render culto à santa. Juca desfruta da proteção especial de Santa Luzia que o ajudou a livrar-se da embriaguez. Muitos acham que seu protetor especial é o santo do dia em que nasceram ou de quem têm o nome. De fato, as pessoas dão aos filhos o nome dos santos que julgam ser seus guardiães. Em Itá, o número de Beneditos e Beneditas atesta a popularidade do santo. Na verdade, embora tenham devoção



por outro santo, todos em Itá, uma ou outra vez, recorrem a S. Benedito. Conquanto Santo Antonio seja o padroeiro oficial da cidade, a população local crê que S. Benedito é quem realmente protege a comunidade e sua fama estende-se por uma grande região. As histórias das curas por êle efetuadas não têm fim. O número de presentes que se podem ver diante da imagem, o volume de donativos oferecidos todos os anos e a afluência de pessoas que assistem à festa de São Benedito são uma prova de devoção a êsse santo, amplamente difundida em tôda a região do Baixo Amazonas. Não se passa um dia sem que se ouça em Itá o ruído produzido pelos foguetes lançados em honra de S. Benedito por um barqueiro de passagem.

### III

Além dêsse conjunto de crenças católicas, os habitantes de Itá crêem em poderes sobrenaturais e realizam práticas mágicas de origem aborígine. Os portugueses descobriram como sobreviver na nova terra, souberam explorar o meio, embora estranhos, subtraindo-o ao contrôle das populações nativas; todavia, durante o processo, adquiriram muitas crenças aborígines. Estas foram perpetuadas na nova cultura formada à medida em que os grupos eram desmembrados e dominados pelos recém-chegados. Os pontos de vista gerais do mestiço e do caboclo amazônico foram assim convertendo-se numa intrincada amálgama de ideologia nativa e européia. Não é, pois, surpreendente que os aspectos da religião nativa relacionados à selva, ao poderoso rio, à fauna e à flora, e às atividades do homem em sua exploração do meio, constituam hoje parte das crenças populares de Itá e de outras pequeninas comunidades da Amazônia.

O sistema religioso das tribos Tupís, que tanto influenciaram a cultura popular amazônica, não dava grande destaque aos ritos minuciosamente organizados e conduzidos por um sacerdote, como o faziam as religiões das populações nativas, mais complexas, do México e do Peru. Sua religião não obedecia a um sistema organizado, não possuindo um panteão bem definido ou uma ideologia religiosa altamente sistematizada. A origem dos fenômenos naturais e das partes práticas foi atribuída a uma série de heróis lendários da cultura. Um deles, Mairá-Monam, ensinou à humanidade as técnicas da agricultura e um outro, Monam, criou o céu, a terra, os pássaros e os animais. Tupan, mais tarde identificado pelos missionários cristãos como o Deus cristão, era uma figura secundária que comandava o relâmpago, o trovão e as chuvas. Essas figuras ancestrais não eram adoradas como forças sobrenaturais ativas. Em seu lugar, era a uma série de espíritos da selva e almas do outro mundo que se atribuía o poder de causar a má sorte, as doenças, as derrotas na guerra e as desgraças em geral e era essa categoria de poderes sobrenaturais que se devia adorar, apaziguar e controlar. Um deles, Yurupara, descrito como um perigoso duende das selvas, foi comparado pelos missionários cristãos ao Diabo. Acreditava-se que atraía os caçadores para as profundezas das selvas até que ficassem irremediavelmente perdidos. Outro ainda, Curupira, pequena criatura com aspecto humano, com os pés voltados para trás, protegia os animais selvagens e punia os caçadores. Os povos tupís tinham terror mortal às almas do outro mundo e acreditavam que elas tomassem a forma de animais — um sapo, pássaro ou lagartixa — e vagassem durante a noite.

Essas crenças religiosas nativas entravam inevitavelmente em conflito com a ideologia cristã que for-

necia outras explicações para a origem das coisas. Os missionários decidiram-se a combater as crenças pagãs, ensinando às populações os conceitos ortodoxos do catolicismo. Os nomes dos heróis da cultura indígena desapareceram, sendo substituídos pelos de Deus, do diabo e dos santos. Todavia, os colonizadores e missionários dos séculos XVII e XVIII acreditavam, êles próprios, em lobisomens, feiticeiros e demônios; seus pontos de vista a respeito do mundo sobrenatural eram, a muitos respeito, semelhantes aos dos nativos. Uma vez que os demônios das selvas e os espíritos maléficos pertenciam a um mundo novo e estranho e não contradiziam diretamente a ideologia católica ortodoxa, não era difícil aos colonizadores e missionários acrescentar essas entidades perigosas e apavorantes das selvas e do rio à sua própria bagagem de crenças mágicas. Os novos demônios e espíritos, segundo a deserção dos nativos, correspondiam de modo geral aos da crença medieval ibérica. Assim, os pontos de vista universais nativo e europeu fortaleceram-se mutuamente e se fundiram de modo a formar a concepção geral da cultura popular amazônica.

Os indígenas de língua tupí da selva amazônica dependiam dos feiticeiros ou charlatães, aos quais denominavam *pays*, para protegê-los contra os demônios, curarem suas doenças e aliviá-los das desgraças causadas pelos maus espíritos. Êsses feiticeiros, ou pajés, caracterizavam-se por traços peculiares que os distinguíam dos leigos. Consta que eram possuidores de temperamento nervoso e altamente excitável. Ao se comunicarem com os espíritos que controlavam, entravam em transe e até mesmo em crises catalépticas. Tais tranSES eram provocados pela tragada de grandes quantidades de tabaco e pela dança e canto ao ritmo do matraquear de uma cabaça. Os indígenas credi-

tavam que tôda doença tinha uma origem mágica ou sobrenatural; resultava de um castigo impôsto por um espírito das selvas, alma do outro mundo ou magia negra dos feiticeiros. Os pajés curavam tais doenças por meio de massagem, soprando fumaça de tabaco sôbre o corpo do doente ou extraindo o pequeno objeto (um osso, uma pedra, ou mesmo uma lagartixa) introduzido no doente pelo espírito ofendido. Os pajés desfrutavam de enorme poder entre seu povo. Após o ano de 1500, sucederam-se vários movimentos renovadores entre as tribos tupis, liderados por pajés que prometiam o retôrno à "terra lendária dos heróis tradicionais", terra essa onde os habitantes não teriam que trabalhar e onde gozariam de juventude eterna. (2) Vários grupos migraram rio acima, no Amazonas, para áreas situadas acima da foz do Rio Negro, a fim de escaparem aos europeus e irem em busca dessa terra lendária.

Até hoje podem-se encontrar pajés entre as populações mistas da Amazônia. Na realidade, êles exercem atualmente seu ofício entre a população rural amazônica através da maior parte do Vale. Controlam, como no tempo dos nativos, as almas do outro mundo e os espíritos perigosos das selvas. O povo continua a crer em poderes sobrenaturais e acredita-se que sejam necessários feiticeiros para enfrentar tais poderes. Pode-se encontrá-los em Santarém, e sobretudo em Óbidos onde se concentram; até mesmo nos distritos operários de Belém e Manaus existem indivíduos, que se denominam pajés, que professam uma crença espírita, misto de aborígine e moderno. Nenhum pajé

---

(2) Alfred Métraux, "*Les Migrations Historiques des Tupi-Guarani*", *Journal de la Société des Américanistes de Paris* (1927), XIX, 1-45.

vive atualmente em Itá, porém há vários nas localidades vizinhas, a quem os moradores da cidade frequentemente consultam, procurando conselhos e pedindo a realização de alguma cura. Algumas vezes persuadem-nos a ir secretamente à cidade. Essa visita, entretanto, tem que ser mantida em segredo porque o médico sediado em Itá empreendeu há anos atrás uma campanha contra os pajés, acusando-os de praticar a medicina sem licença, um deles tendo sido prêso em consequência. Desde então, os pajés agem clandestinamente, com medo das autoridades. Estas, por sua vez, alegam que aquêles são "selvagens supersticiosos e sem cultura", criminosos que devem ser banidos da comunidade. A maioria das pessoas nega haver jamais procurado o auxílio de um pajé, mas, mesmo assim, alguns deles vivem nas redondezas de Itá e são figuras populares e sempre ocupadas. Uma autoridade municipal, segundo consta, procurou certa vez um pajé para obter uma cura. Na realidade, é êle temido e respeitado tanto pela população urbana, como pela rural e geralmente as autoridades fingem ignorar suas atividades.

Nenhum dos feiticeiros que habitam Itá, entretanto, é um grande pajé. Os grandes pajés, no consenso geral de Itá, vivem há cerca de uma geração e tinham o título de "sacacas". Homens famosos como Joaquim Sacaca, que dizia ser um indígena do alto Rio Negro, Fortunato Pombo, que habitava as vizinhanças de Jocojó e Lúcio, falecido há cerca de 10 anos, eram pajés "sacacas". (3) Dizia-se que êsses poderosos feiticeiros tratavam familiarmente numerosos espíritos que

---

(3) O autor não conhece uma tradução para o termo "sacaca", embora seja o nome dado a uma tribo indígena que outrora habitou a Ilha de Marajó de onde talvez procedam vários pajés famosos.

os ajudavam em suas curas; eram capazes de percorrer enormes distâncias sob a água e permanecer mergulhados durante dias e até semanas. Esse dom que possuíam distinguia-os dos pajés menos poderosos que hoje servem a população de Itá. Corre que os “sacacas” usavam a pele de uma cobra grande durante suas viagens sob a água. Cada um deles possuía um lugar particular à margem do rio, a que chamavam de seu “pôrto” e de onde mergulhavam no reino encantado das profundezas do Rio Amazonas ou para suas viagens submarinas. O pôrto de Joaquim Sacaca, por exemplo, consistia em um tronco de madeira com espinhos, sôbre o qual sômente êle podia andar descalço. Um outro “sacaca” utilizava-se de um tronco ôco como um túnel para entrar na água. Fortunato Pombo freqüentemente visitava outras cidades. Viajava de Itá para Santarém em alguns minutos e num instante realizava viagens por baixo d’água até às mais afastadas cidades amazônicas. Joaquim Sacaca ouvia freqüentemente o chamado de Luandinha, um espírito feminino que dizia ter sido uma grande cobra d’água, e então desaparecia por umas horas para passar algum tempo em sua companhia nas profundezas do Amazonas. Bolhas d’água eram vistas à tona à medida que descia ao fundo para a ela se reunir. Os espíritos chamavam Joaquim de “Pai” e dizia-se que os pajés “sacacas” não morriam. De acôrdo com o folclore, viviam eternamente em um reino encantado no fundo das águas, do mesmo modo que os feiticeiros das tribos indígenas tupis habitavam uma terra lendária no oeste.

Consta em Itá que um grande pajé pode estar anunciando seus futuros poderes quando grita alto no ventre materno. Em criança, um pajé é diferente

das demais; êle ou ela — pois as mulheres também podem ser pajés — é sujeito a acessos de raiva e a ataques. Demonstra precocemente sinais de poderes sobrenaturais. Quando menino, Fortunato Pombo gostava de errar pelas margens do rio apanhando camarões e pequenos peixes com um arco e flecha de brinquedo. Um belo dia desapareceu; a mãe lhe encontrou a camisa dependurada em um poste, próximo ao embarcadouro. Certa de que o filho se afogara, passou três dias chorando, ao fim dos quais Pombo reapareceu. A princípio recusou-se a contar sua aventura mas, por fim, mencionou os espíritos companheiros que encontrara nas profundezas da água, a comida e o charuto, “tauari”, lindamente pintado que lhe haviam oferecido mas que rejeitara temendo nunca mais regressar. (4) Aos doze anos, Fortunato já havia efetuado uma cura. Um dia, ao visitar com sua mãe um menino moribundo, anunciou que êle não morreria. Apanhou algumas ervas no quintal e disse à mãe que preparasse uma poção para o doente. Lembrando-se da visita anterior de Fortunato ao fundo das águas, a mãe obedeceu e pouco após o menino restabelecia-se. Daí por diante, a fama de Fortunato como pajé espalhou-se.

Outros pajés não se revelam tão precocemente. Via de regra os pais de crianças que dão mostra de possuir tais dons relutam em permitir que seus filhos se tornem pajés, tomando para isso as providências necessárias. Levam às vezes os meninos que apresentam tais sintomas a um pajé, rogando-lhe que afugente os

---

(4) O tema de Orfeu em Hades, sôbre o perigo de comer qualquer coisa no mundo subterrâneo, sob pena de não mais regressar, reaparece em tôdas as histórias relativas às viagens dos pajés de Itá ao fundo das águas.

espíritos atraídos pela criança. Outros, que desejam que seus filhos se tornem pajés, levam-nos a um feiticeiro poderoso para que êste estabeleça a relação entre os espíritos e a criança. Caso não se adote uma dessas duas medidas, a criança que demonstra tais sintomas talvez não tenha capacidade para resistir aos espíritos, vindo a morrer. Hoje em dia, pelo menos, as pessoas dizem que não querem que seus filhos se tornem pajés. Êstes são perseguidos pelas autoridades, estigmatizados de “pagãos” pelo padre e públicamente criticados pela classe alta. Freqüentemente, porém, o indivíduo não pode evadir-se. Dona Benta, por exemplo, contou que sua filha se tornou pajé a despeito dos esforços de um velho colega que afugentou os espíritos e que, incerto dos resultados de sua cura, avisou aos pais que observassem cuidadosamente a menina quando estivesse ao redor dos 15 anos de idade. A menina teve uma vida normal até os 16 anos, época em que o pai faleceu. O choque obrigou-a a atirar-se na rêde, onde chorava e gemia de dor. Então, em meio aos gemidos de sua filha, Dona Benta ouviu uma voz de homem que dizia chamar-se Nerto, um espírito das trevas. Outras vozes uniram-se à de Nerto e através da filha anunciavam seus nomes. Algumas eram femininas, outras masculinas. Mais tarde a moça contou as conversas que tivera com os espíritos. Tinha ela o dom de predizer o futuro e efetuou diversas curas milagrosas. Aconselharam Dona Benta a que a levasse a um conhecido pajé para que fôsse devidamente instruída sôbre a maneira de lidar com os espíritos, a fim de evitar riscos. Dona Benta não permitiu que a mesma recebesse lições completas, temerosa da polícia e da opinião pública. Os moradores locais estão convencidos de que a morte da rapariga, vários anos mais tarde, ocorreu porque ela foi “levada pelos seus espíritos”.



Algumas vèzes os sintomas manifestam-se tarde. Enéas Ramos disse-nos que ficou surpreendido quando sua filha mais velha evidenciou tais sinais, depois dos vinte anos. Vinha padecendo de graves dores de cabeça, chorando e gemendo durante o sono. Diversas “reza-deiras” e “benzedeadas”, que aliam a seus métodos ervas medicinais, tentaram, sem sucesso, curá-la de suas dores. Certa noite ela se levantou da rêde e correu desordenadamente em direção ao rio, onde teria mergulhado se o pai e os irmãos não a impedissem. Esse procedimento incontrolável ocorreu diversas vèzes antes que Enéas se decidisse a procurar um pajé. Este conseguiu afugentar temporariamente os espíritos, que, entretanto, logo retornavam. A jovem casou-se cedo, transferindo-se para Belém onde se tornou pajé. Notícias de lá informam que Maria José, como é chamada, é agora pajé famosa e medium espírita em um distrito operário dessa cidade.

Embora muitas mudanças tenham ocorrido desde os tempos aborígines, a feitiçaria amazônica moderna demonstra a notável persistência da religião indígena, apesar de mais de três séculos de influência cristã. Como os seus antecessores indígenas, o pajé moderno da Amazônia dispõe de um cortejo de espíritos que o auxiliam; possui poderes de adivinhação, torna-se possesso, entra em transe e efetua curas. Hoje em dia, seus poderes sobrenaturais benfazejos são principalmente “espíritos das profundezas do rio”, com nomes brasileiros modernos, um santo, ou um “índio” (isto é, o espírito de um pajé indígena), de preferência aos velhos demônios das selvas e almas do outro mundo dos Tupís. Atualmente, usa-se o álcool, juntamente com o tabaco, para estimular o transe. Um pajé poderá dançar e cantar segurando um chocalho sagrado, como o fazia o *pay* Tupí, ou poderá usar um feixe de

penas vermelhas de papagaio, uma vara de ervas, ou mesmo um crucifixo, para o mesmo fim. Porém, as antigas técnicas de curar, isto é, o processo de soprar fumaça de tabaco sôbre o corpo do paciente, de fazer massagem ou de fingir que se extrai um pequeno objeto do corpo do doente, permanecem essencialmente as mesmas.

Um dos membros do nosso grupo de pesquisa foi tratado por um pajé de nome Sático, que não é um pajé poderoso e pratica há poucos anos. Ascendino e Maria de Lourdes, ambos residentes de Itá, são mais famosos. Os métodos de Sático não são tão tradicionais quanto os dos pajés mais famosos; êle, porém, iniciou a cura da maneira tradicional. Preparou uma mesa, cobrindo um pequeno caixote com uma toalha sôbre a qual colocou vários charutos longos, fabricados com tabaco local e enrolados em casca de árvore "tauari". Em seguida fumigou um copo, soprando nuvens de fumo no seu interior, enchendo-o depois com aguardente. Pediu ao seu paciente que se estendesse na rêde próxima à mesa e começou a cantar, invocando, pelo seu próprio nome, cada um dos espíritos que o auxiliavam. Sûbitamente um dos espíritos apoderou-se dêle e tanto sua voz, como a sua postura sofreram mudança imediata. Ôbviamente devia tratar-se de um espírito feminino, pois entoou seu canto em falsete agudo e seus movimentos tornaram-se graciosos.

Nesse momento Sático bem poderia ter utilizado seus poderes divinatórios, visto que os pajés, quando em transe, anunciam quais serão seus futuros pacientes e são até capazes de ler o pensamento do enfêrmo sob tratamento. Ascendino, por exemplo, leu os pensamentos de um de seus pacientes, dizendo-lhe: "Você pensa que eu sou ignorante e não acredita em mim".

O paciente sentiu-se embaraçado mas confessou que Ascendino acertara. Sático, entretanto, não utilizou tais poderes. Começou a fumar e a beber sem parar, cantando na voz de sua “companheira” que, dizia êle, era Mariquinha — um espírito feminino das trevas. Deixou-nos e desceu pelo caminho que ia da casa até o riacho próximo. Aí, em pé dentro d’água, invocou outros espíritos companheiros. Embora não usasse chocalho, segurava uma vara na mão com a qual fez uma cruz sôbre si mesmo e sôbre o paciente, ao regressar, tendo em seguida soprado fumaça de tabaco sôbre o corpo do doente, friccionando-lhe as costas onde se queixava de dores. Ascendino ou Maria de Lourdes teriam sugado a área dolorida. Finalmente, Sático apresentou seu diagnóstico: as dores não resultavam de encantamento feito por um inimigo, portanto não podia mostrar um besouro ou um pequeno pedaço de osso. (Em outra ocasião, um pajé anunciou ter removido um besouro introduzido no corpo de seu paciente por bruxaria, soprou no interior de um copo contendo aguardente, cobrindo-o rapidamente com um pires. Na manhã seguinte um grande besouro preto foi encontrado flutuando na aguardente). Disse Sático que as dores de seu paciente provinham de causas naturais — “um ataque de ramo frio” — e recomendou uma dieta especial e uma série de ervas medicinais. Por fim despediu os seus espíritos e retornou ao estado normal dizendo sentir-se exausto.

Sático continua aprendendo sua profissão. Embora desejasse ardentemente possuir um chocalho, contou-nos que primeiro teria que adquirir o poder de viajar sob a água. Nas profundezas do rio espera êle receber seu “maracá” da própria boca de uma cobra grande. Um pajé de maior fama disse-lhe que também necessitava de um “espelho virgem” — um em que

ninguém se tenha ainda mirado — a fim de poder divisar os espíritos companheiros sem correr risco, durante as viagens debaixo d'água. Tentou Sátiro várias vêzes, sem êxito, adquirir um dêsse espelhos, mas sempre alguém lhe olhava por cima do ombro quando a caixa que os continha era aberta na loja. Êle está seguro de que virá a ser um poderoso pajé. Desculpou-se por não poder ainda distinguir todos os seus “companheiros”. “No comêço”, disse êle, “é como uma floresta em que a gente sabe que há seringueiras, mas, como nenhuma *estrada* foi feita ainda, não se podem ver as árvores e ninguém sabe como chegar até elas”. Acredita que um dia será capaz de viajar sob a água e visitar a cobra grande e que terá um “índio” entre seus espíritos companheiros, como Maria de Lourdes e Ascendino. Quem sabe, Sátiro talvez se torne ainda um “sacaca”, com todo o prestígio de que desfrutavam êsses homens famosos da geração passada.

Os pajés modernos de Itá sofreram a influência do catolicismo e, como os leitores devem suspeitar, até certo ponto, do espiritismo que é praticado nas grandes cidades de Belém e Manaus. No entanto, a maioria dos pajés estabelece uma distinção entre o espiritismo e a verdadeira “pajelança”. Dizem êles que os mediuns espíritas da cidade lidam com “espíritos do ar”, vagamente considerados almas desmaterializadas, enquanto o pajé autêntico lida com “sêres da água”. Os pajés não percebem tão bem a diferença entre o catolicismo e a feitiçaria. Ao efetuarem suas curas usam livremente orações católicas e pseudo-católicas; persignam-se e às vêzes incluem um santo entre seus espíritos “companheiros”.

Todos os pajés professam veementemente ser bons católicos e fiéis devotos de seu santo padroeiro especial.

Porém, no Vale Amazônico, ao contrário do que acontece entre as populações indígenas do Peru, Guatemala e México, não houve uma fusão completa entre o catolicismo e os remanescentes dos ritos religiosos nativos. Em vez disso, a crença nos pajés e seus espíritos existe simultaneamente com o catolicismo e o culto dos santos. As duas correntes, o pajeísmo e o catolicismo popular, não entram em conflito; cada uma delas serve seu próprio objetivo. Os santos velam pelo bem estar geral da comunidade e, através do mecanismo das promessas, concedem favores e até mesmo curas. O pajeísmo liga-se a influências mágicas, curando doenças causadas por poderes sobrenaturais maléficos e por bruxarias.

#### IV

Como as crenças ligadas ao pajé, a série de perigosos seres sobrenaturais que habitam as selvas e o rio, a que se refere a população de Itá, tem também origem essencialmente indígena. Como sucede no pajeísmo, a antiga crença religiosa indígena tem-se modificado e fundido nos conceitos europeus análogos, introduzidos na Amazônia pelos portugueses. Alguns residentes de Itá negam a existência de tais espíritos e seres sobrenaturais, principalmente os que pertencem à classe mais alta que ouviram pessoas de fora ridicularizarem tais idéias, chamando-as de superstições e “bobagem de caboclo”. Sobretudo na presença de moradores das cidades, os membros mais sofisticados da comunidade sentem-se envergonhados e fingem rir de tais noções. Mas, na realidade, quase todos em Itá, mesmo a maioria da classe alta, conservam sua crença nesses seres perigosos. Quando correu a notícia, por exemplo, de que a cobra grande de olhos luminosos

tinha sido vista no rio, próximo a Itá, nenhum descrente da classe alta se aventurou a navegar à noite em uma canoa. Longe de serem velhas superstições postas de lado, as crenças nesses seres sobrenaturais indígenas e europeus continuam vivas até hoje em Itá.

Muitos desses poderes estão diretamente ligados à caça e à pesca — à exploração do ambiente natural. Esse é o caso de Anhangá, (5) fantasma ou demônio que persegue os indivíduos na selva, segundo contam os caçadores e seringueiros. Anhangá aparece-lhes geralmente como um “inhambu”, ave selvagem, mas pode tomar a forma de quase todos os animais. Todavia, como freqüentemente aparece sob a forma de inhambu, êste é considerado “visagento”, isto é, portador de azar. A única diferença entre o inhambu normal e o Anhangá é o modo de proceder e as penugens brancas do peito e penas vermelhas da cabeça, características dêste último. Tanto Jorge Porto como Juca já viram Anhangá sob a forma de inhambu. Jorge e alguns amigos achavam-se acampados bem no coração da floresta, cortando madeira, quando ouviram um assobio agudo que se aproximava, dando por fim a impressão de partir de cima de suas cabeças, na tenda. Reconhecendo o som de Anhangá, Jorge aspergiu água benta sôbre si e seus companheiros a fim de o afugentar. (6) A experiência de Juca está mais de acôrdo com o padrão local. Vinha êle caçando inhambus com excepcional êxito. Tôdas as tardes, depois de trabalhar em sua roça, caçava durante algumas horas, apanhando

---

(5) Anhangá na língua geral e na linguagem Tupí nativa significa “fantasma” ou “sombra”.

(6) Ele não explicou porque levava água benta na sua bagagem, porém freqüentemente os homens carregam uma garrafa dessa água nas longas viagens, para tais contingências.

sempre uma ou duas aves. Certa tarde, porém, viu um Anhangá e atirou antes de o reconhecer. A ave tombou sobre a cabeça do caçador e pesava de tal forma que o derrubou, deixando-o inconsciente. Teve sorte, disse-nos, porque o Anhangá não “roubara sua sombra”, deixando-o às portas da morte. Após se haver salvo por um triz, Juca desistiu da caça, aterrorizado.

Como os inhambus, os macacos, especialmente o guariba, ou *Alouatta caraya*, são temidos na selva. O guariba é também considerado “bicho visagento”. Alguns dêles, apesar da aparência de um animal normal, têm o dom de “roubar a sombra do homem”. O seringueiro Antonio Dias relatou-nos seu encontro com um desses macacos malignos. Um dia ouviu alguém chamá-lo ao caminhar sozinho pela floresta; voltando-se deparou com um grande macaco (*Alouatta caraya*) que avançava sobre ele. Fugiu em pânico. As mulheres, especialmente, têm pavor ao guariba pois crêem que ele lhes invade as casas para as violentar. Muitas pessoas acreditam que esses animais malignos são “mãe de bicho”, ser sobrenatural que protege os animais de cada espécie contra os caçadores ou pescadores que os destruam em grande quantidade. Tais seres punem os caçadores e pescadores, roubando-lhes a sombra.

O mais famoso dos espíritos da selva, entretanto, é o Curupira, pequena criatura cujos pés são voltados para trás. Vive no coração da mata de onde frequentemente se ouve o seu silvo estridente. Dizem que tem especial predileção pela aguardente e o fumo. Atraí os caçadores para o interior da selva até que se percam sem esperança de regressar. O Curupira imita a voz humana; chama assim o caçador ou seringueiro que, acreditando ouvir o chamado de um companheiro, se desvia de seu caminho. Todos em Itá ouviram falar do Curupira mas ninguém jamais o viu; nas localidades

vizinhas, há homens que dizem lhe ter ouvido a voz na floresta, sem jamais o ver, porém. Muitas pessoas, entretanto, contam casos de antepassados seus que estiveram frente a frente com o Curupira. Enéas Ramos contou-nos um caso relatado por seu avô, que já era idoso quando Enéas era menino. Naquele tempo, o Igarapé Arinoá era cercado por uma floresta impenetrável: era um “reduto de Curupiras”. Segundo reza a história, o avô de Enéas falou a um recém-chegado à cidade sôbre a caça selvagem que poderia ser encontrada no braço superior do Igarapé Arinoá, e o homem resolveu ir caçar nesse local. Seguiu, armado de uma “cruz de cera benta” ao redor do pescoço e de um suprimento dessa cera na mochila. Relatou mais tarde o encontro que tivera. Logo na primeira noite, ao amarrar a canoa, vira o Curupira, descrevendo-o como uma criatura escura “da estatura de uma criança” e “parecido com um caboclinho”. O Curupira porém não podia se aproximar porque a cera benta o repelia e o mantinha a distância. Pediu ao caçador que removesse a cruz do pescoço e, quando êste lhe atendeu, atacou-o. O caçador, porém, com um sôco violento, derrubou o duende; mas com um simples movimento o Curupira atirou o homem a tamanha altura que sua perna fraturou-se ao cair. Agarrou então o caçador a sua mochila, que continha cera benta, e foi êsse ato que o salvou. O Curupira tornou-se inofensivo. Mesmo assim, com a sua intensa “catinga” adormeceu o caçador que, ao despertar, viu-se deslizando corrente abaixo, na canoa, tendo ao lado uma flecha mágica. A partir dêsse dia transformou-se num excelente atirador, jamais errando o alvo. Desde êsses tempos os Curupiras abandonaram o Igarapé Arinoá e, à medida que os homens desbravavam a região, iam-se retirando mais para o interior da selva.



Ao contrário do Curupira, a cobra grande ainda é vista pelos moradores de Itá. Acredita-se que ela pertença à família dos Boídeos e que seja uma “sucuriçu” ou “jibóia”, que atingiu dimensões maiores que as normais e possui poderes sobrenaturais. Uma cobra grande pode medir de 40 a 50 metros de comprimento e é tão grossa que “os sulcos que deixa ao se arrastar no solo transformam-se em regatos”. Crê-se que habita as partes mais profundas do rio e que se trate da “boiúna” ou cobra grande mencionada pelos pajés. Algumas vêzes surge à tona d’água onde todos a podem observar. Durante a nossa visita a Itá, em 1948, ninguém se atreveu a pescar à noite durante tôda uma semana, porque uma cobra grande aparecera duas noites sucessivas no rio, bem em frente à cidade. Dois pescadores lhe viram os olhos luminosos, fitando-os na canoa e foram para as suas rêdes, tremendo de pavor. A cobra grande costuma aparecer nas noites de tempestade, durante o inverno ou na estação das chuvas. “Seus olhos brilham como os faróis de um barco fluvial”. Diz o povo que algumas vêzes ela se transforma em um “barco encantado” que foi visto várias vêzes, por muitos anos, pelo trapicheiro de Itá, Antonio Noronha. A “cobra grande navio” dirigiu-se diretamente para o cais público, com tôdas as luzes acesas e, ao se aproximar, virou a jusante. Outra informação, fornecida por um seringueiro que viajava para Itá em uma canoa, veio confirmar as declarações de Antonio. Descansava êle em um velho barracão quando ouviu o ruído do motor de uma embarcação fluvial e em seguida avistou o barco aproximando-se do cais abandonado. Era um grande barco, todo iluminado, vendo-se ao leme “um homem vestido de vermelho” (provavelmente o Diabo). Súbitamente, virou na mesma direção de onde viera. A relação entre o barco encantado e a cobra grande nunca

foi completamente esclarecida pela população de Itá, mas todos sentiam que eram manifestações do mesmo poder perigoso.

Outra perigosa aparição é a Matinta-pereira. Enquanto o Curupira e Anhangá habitam o coração da selva e as cobras grandes fazem do rio o seu "habitat", Matinta-pereira aparece na própria cidade. É muito natural, pois, que as crenças que a êle se relacionam sejam de origem essencialmente européia. A descrição de Matinta-pereira assemelha-se muito ao conceito que, no Velho Mundo, se faz dos lobisomens. Algumas pessoas em Itá dizem que Matinta-pereira é sempre uma mulher, outras, porém, alegam que aparece sob a forma masculina. Todos estão de acôrdo em que um indivíduo pode se converter em um Matinta-pereira pelo seu próprio destino. Tal indivíduo ignora a princípio a sua sorte mas depois começa a ter pesadelos, emagrece e sua pele adquire uma tonalidade amarelada. Matinta-pereira surge à noite, nas ruas ou nas proximidades das residências, sempre acompanhado de um pássaro preto como o carvão que é o seu bicho de estimação. Dizem alguns que "ao sair, deixa a cabeça em casa". Todos o temem porque "rouba a sombra" trazendo doenças e até a morte. Essa aparição pode ser capturada, desde que se façam rezas e se tranque a porta ao sentir que o Matinta-pereira se aproxima. Na manhã seguinte, a pessoa-Matinta-pereira será encontrada sob a sua forma humana, sentada na soleira da porta. Pode-se também investir contra a aparição com chibatadas, verificando-se no dia seguinte que a pessoa apresenta vergões no rosto. Um de nossos amigos de Itá alega ter capturado um Matinta-pereira há dez anos, usando o primeiro método; a jovem que apareceu à soleira de sua porta, na manhã seguinte, foi detida e encarcerada pela polícia.

O bôto de água doce que habita a bacia amazônica é também encantado e dotado de poderes mágicos e sobrenaturais. Os habitantes da Amazônia notaram uma série de semelhanças fisiológicas entre o bôto, que é um mamífero, e o homem e, do mesmo modo, muitas diferenças entre os mesmos e os peixes. Há dois tipos de bôtos conhecidos em Itá: o vermelho grande e o *tucuxi* que é pequeno e preto. Diz-se que este último é de certo modo benevolente; salva os que se afogam, levando-os até à margem e afugenta os vermelhos quando estes atacam as canoas ou os banhistas. A despeito da boa reputação de que goza o pequeno bôto preto, as pessoas acham mais prudente, entretanto, evitar tanto um quanto outro. Todos êles são criaturas dotadas de grande poder mágico.

De fato, quase todo o corpo do bôto pode ser aproveitado para algum fim mágico ou medicinal. Pode-se secar a pele para o preparo de uma fumigação utilizada no tratamento de mordidas de cobra ou feridas produzidas por arraia. Outro tratamento consiste em ralar o dente ou osso do bôto dentro de um pó a ser aplicado sobre a mordida ou ferida. Um dente de bôto, pendurado ao pescoço de uma criança, curará a diarréia, e da orelha pode-se fazer um amuleto que, prêso ao pulso da criança, lhe garantirá uma boa audição. A gordura do bôto é importante ingrediente de um preparado contra o reumatismo e sua carne é considerada um remédio específico contra a lepra. Os miolos são extremamente potentes e perigosos; uma pequena quantidade dêles — “o suficiente para passar no fundo de uma agulha” — adicionada à comida de um cachorro, convertê-lo-á num excelente cão de caça e o tornará imune à “panema”. A mesma quantidade dada a um homem fará com que o doador adquira sobre sua vítima o mesmo contrôle que esta exerce sobre seu cão. To-

davia, uma porção maior dos miolos do bôto, colocada na comida de um homem, levá-lo-á à loucura e lhe atrofiará o cérebro. O penis e o olho esquerdo do bôto podem ser secos e ralados a fim de formarem um poderoso afrodisíaco. Um pó preparado com "carajuru" (7) e penis ralado pode ser espalhado sobre o penis do homem, logo antes do coito. Diz-se que produz uma ereção tão grande e continuada que faz com que a mulher atinja várias vezes o orgasmo e "torne-se quase alucinada pelo seu amante". Um homem que se utiliza dêsse preparado poderá possuir a mulher sempre que a desejar. O olho esquerdo do bôto pode também ser ralado e o pó, usado como uma porção mágica de amor, que deve ser colocada na comida da mulher pelo homem que a deseja. Segundo muitas pessoas, secando-se a órbita do olho esquerdo do bôto, faz-se com ela uma "mira" através da qual um homem poderá espreitar a moça que deseja, fazendo com que ela se apaixone por êle. (8)

O bôto tem grandes associações com o sexo na mentalidade dos habitantes de Itá e de outras comunidades amazônicas. Acredita-se que o próprio animal tenha grande potência sexual e poderes mágicos e corre que certos pescadores têm relações sexuais com fêmeas de bôto que matam na praia. Os órgãos sexuais da

---

(7) Planta selvagem *Arrabidaea* sp. De suas folhas extrai-se um líquido vermelho.

(8) A respeito dessa superstição conta-se uma anedota engraçada: um jovem da cidade que viajava em uma embarcação fluvial apaixonou-se por uma mocinha, sua companheira de bordo. Ao passarem por Santarém, o rapaz comprou a órbita ocular de um bôto, através da qual resolveu espreitar a moça; porém, ao tentar fazê-lo, a moça saiu do seu raio visual e nêle surgiu a imagem do gordo capitão, cujas investidas amorosas o rapaz passou o resto da viagem tentando evitar.

fêmea são notavelmente semelhantes aos da mulher e proporcionam prazer tão intenso ao homem, diz-se, que se o animal não o afastar de si êle prosseguirá em coito até morrer. Em Itá, porém, os habitantes acham que as mulheres devem ser protegidas contra as investidas dos bôtos machos. Diz-se que as mulheres são incapazes de resistir a um homem se por êle se sentirem tentadas; do mesmo modo por que uma moça desacompanhada em Itá freqüentemente cai nas garras de um amante, é ela incapaz de resistir ao bôto macho. Julga-se que êste pode aparecer sob a forma de um bonito rapaz, geralmente vestido com um terno branco engomado, surgindo inopinadamente nos lares para seduzir as mulheres, especialmente as virgens. Algumas vêzes apresenta semelhança física com o marido e tem relações sexuais com a espôsa que não percebe a mistificação. O bôto macho, na forma humana, só poderá ser reconhecido pelo fato de ter os pés virados para trás mas, de qualquer modo, nenhuma mulher lhe pode resistir. À medida, porém, que continuam suas relações sexuais com o bôto, as mulheres tornam-se magras e macilentas e podem até morrer se as não interromperem. Se uma moça dá à luz o filho de um bôto, a criança deve ser imediatamente “devolvida ao pai” (isto é, atirada nágua), a fim de que o bôto não cause dano à mãe. (9) Numerosos casos de filhos ilegítimos são atribuídos ao bôto na região amazônica.

Juca contou-nos a história da espôsa de um amigo seu que foi seduzida por um bôto. Êsse amigo, que

---

(9) Nossos informantes em Itá não conheciam nenhum caso local de infanticídio por êsse motivo, mas na última década vários casos dêsse gênero ocorreram na região do Baixo Amazonas, tendo sido um dêles julgado no tribunal de Belém. Tanto o pajé que aconselhara a mãe a matar o filho, como esta, foram acusados de homicídio.

vivia em uma localidade rural vizinha de Itá, tinha por hábito pescar à noite. Numa dessas noites, um belo estranho veio à sua casa e lhe seduziu a mulher, voltando noite após noite. Êle de nada suspeitava, mas depois começou a notar que sua espôsa aparentava cansaço excessivo e que se ia tornando macilenta. Observou também que cada vez que partia para a pesca, em sua canoa, um bôto o acompanhava a distância, vindo à tona freqüentemente e sùbitamente desaparecia. Ficou desconfiado e uma noite regressou mais cedo à casa. Ao entrar, pensou ter visto um homem correndo em direção ao rio, resfolegando como costumam fazer os bôtos. Na noite seguinte, quando o bôto o seguiu, atirou sôbre êle e viu uma mancha de sangue na superfície da água, ficando certo de haver acertado a pontaria. Sua espôsa começou imediatamente a aumentar de pêso e a perder a côr macilenta, mas o pobre marido, disse o Juca, caiu com febre e morreu pouco depois, enfeitigado pelo amante-bôto de sua mulher.

Vários casos de bôtos que seduziram ou tentaram seduzir virgens ocorreram em Itá. Raimundo contou-nos como um bôto seduziu sua irmã que morrera há alguns anos atrás. Viviam a êsse tempo em um barracão próximo ao rio. Durante várias noites tôda a família ouviu um estranho assobio, como se alguém estivesse chamando e uma noite sua irmã começou a entoar uma canção esquisita e ininteligível. Correram todos para o quarto da moça e a encontraram nua, lutando depois violentamente com êles quando a impediram de se atirar nágua. Raimundo viu de relance uma figura branca ao entrar na água, ouvindo logo a seguir o resfolegar de um bôto. Seu pai esfregou o corpo da filha com alho, substância repelente para todos os bôtos, e a rapariga acalmou-se. Os habitantes de Itá crêem que os bôtos desejam levar as mulheres

para o fundo do rio e êsse parece ter sido o caso da irmã de Raimundo. Não pôde ser salva, entretanto, porque convivera durante demasiado tempo com o seu amante, morrendo pouco depois que êste a deixou. (10)

O bôto sente atração especial pelas mulheres menstruadas, as quais, por conseguinte, nunca devem viajar em canoa nessas condições. Se o fizerem, os bôtos machos seguirão a canoa tentando virá-la. Às vêzes nem é preciso que estejam menstruadas para os atrair. Uma mulher nunca deve olhar para um bôto quando êste aparece à tona, próximo à canoa, pois êle tentará raptá-la. Sômente cravando-se uma faca no fundo da canoa, cortando-se a água com um grande facão ou besuntando a pôpa com alho comum ou alho silvestre, consegue-se manter os bôtos a distância. Outras pessoas dizem que êles não toleram o cheiro da pimenta e, em Itá, a população ribeirinha queima às vêzes alho e pimenta quando as mulheres da casa estão menstruando, a fim de impedir a aproximação dos bôtos. Êstes, mais do que qualquer outro animal, são "encantados", e o macho é um sério concorrente sexual do homem. Em tôdas as grandes festas, dizem certas pessoas, dois ou três dêles comparecem, dançando com as moças e acabando por seduzí-las.

## V

Para o visitante, a população de Itá dá a impressão de se preocupar exageradamente com doenças, riscos da gravidez, parto e outros processos fisiológicos.

---

(10) Se uma jovem enfiar um alfinete em seu amante-bôto, desencantá-lo-á e êle permanecerá para sempre sob a forma humana.

Gastam grande parte de seus recursos em drogas comerciais como a "Saúde da Mulher" (preparado que alivia as dores da menstruação), Pílulas Carter para o Fígado e outras drogas que podem ser encontradas em quase tôdas as lojas e postos comerciais. Todos conhecem uma infinidade de ervas medicinais e métodos populares de tratamento das doenças. Durante tôda a nossa longa conversa com um morador de Itá, o assunto doença, curas e remédios, infalivelmente vem à baila. Anotamos centenas de remédios específicos locais, numerosos métodos de tratamento e meios de evitar as doenças. Até há uma década atrás, Itá (e a maioria das áreas rurais amazônicas) carecia quase por completo de assistência médico-científica. De tempos a tempos um médico de Belém visitava a localidade a fim de atender os doentes e prescrever medicação. Eventualmente, um enfermeiro prático era designado para o posto de saúde mantido durante pequenos períodos pelo govêrno estadual. Até 1942, época em que o SESP designou um médico para Itá, fornecendo-lhe produtos farmacêuticos modernos, a população local dependia quase exclusivamente de drogas comerciais, remédios caseiros, plantas medicinais específicas e de seus curandeiros, para proteger contra as doenças e acidentes físicos. Com um regime alimentar inadequado, sem recursos de saúde pública ou assistência médica, destituída de conhecimentos científicos a respeito da transmissão de doenças e vivendo em um ambiente propício à sua propagação, a população de Itá sempre sofreu de péssima saúde. Não é pois de admirar que se preocupe tanto com o assunto.

O conceito que os residentes de Itá fazem da doença é de certo modo duplo. Acreditam em causas naturais e geralmente aceitam de bom grado as explicações fornecidas pelo médico sôbre o motivo da doença;



mas ao mesmo tempo crêem que esta seja enviada pelos perigosos espíritos da selva e do rio, ou mesmo que seja resultado de um castigo impôsto por algum santo. Seus próprios remédios populares refletem êsse duplo conceito. O pajé cura por meio de fórmulas mágicas, extraindo partículas estranhas, com a ajuda de seus espíritos amigáveis, porém, receita também dietas especiais e plantas medicinais. Do mesmo modo, as pessoas, conquanto orem a seus padroeiros, pedindo intervenção para uma cura, tomam também drogas comerciais e remédios locais. Muitas das crenças de Itá a respeito do tratamento de doenças são sôlidamente fundamentadas em fatos observados; outras, porém, baseiam-se em conceitos mágicos e sobrenaturais. Alguns dos métodos terapêuticos e remédios utilizados pelos habitantes de Itá e por curandeiros locais têm, pelo menos, uma boa base científica, enquanto outros são prejudiciais para o doente. De qualquer modo, quer sejam bons ou maus à luz da medicina científica moderna, o fato é que o povo de Itá conseguiu sobreviver no ambiente amazônico por vários séculos.

O parto é um processo perigoso. Embora não se disponham de dados referentes ao número de óbitos devidos ao parto ou ao número de natimortos, fomos informados sôbre vários casos de morte por parto. Quase tôdas as mulheres haviam perdido um filho na ocasião do parto ou tinham sido vítimas de abortos.

Em Itá a maioria dos partos são assistidos por “curiosas”, como chamam às parteiras que, na localidade, são em número de quatro, além das seis outras das localidades vizinhas. Essas velhas que ajudam os partos e que geralmente se instalam nas casas para cuidarem da mãe e da criança durante 8 dias, cobram, em média, Cr\$ 50,00 pelo primeiro parto e apenas Cr\$

20,00 pelos subseqüentes. Durante sua estada, a parteira tem direito às refeições e o marido é obrigado a mandar uma canoa para a trazer e levar de volta. Em sua maioria são viúvas que, como Dona Joaquina Costa, já tiveram vários filhos seus e vivem em casa de algum parente durante os pequenos períodos em que não têm clientes. Muitas são dotadas do poder de “benzer” e conhecem inúmeras rezas que usam como encantamento para auxiliar as clientes. Aconselham-nas também durante a gravidez e sôbre a higiene da mulher durante a menstruação.

As mulheres não gostam de falar sôbre menstruação, mas as parteiras são notáveis fontes de sabedoria a respeito dêsse assunto e outros aspectos da higiene feminina. Foram elas principalmente que nos informaram acêrca dêsses aspectos da vida de Itá. Os homens acham que as mulheres são pouco limpas durante a menstruação e as relações sexuais nesse período são consideradas perigosas à saúde do homem. (11) Aconselha-se às mulheres que não tomem banho ou lavem os cabelos nessa ocasião e que evitem comer frutas ácidas, como laranjas, limões e mangas. Acima de tudo devem evitar os córregos e rios devido ao “caruara”, artrópode semelhante à aranha que vive à beira d’água. O cheiro do fluxo menstrual, explicaram-nos algumas parteiras, irrita o “caruara” que atira flechas invisíveis quando as mulheres passam e estas, em consequência, sentirão as pernas e os braços inchados. Morena Porto foi atacada por um “caruara” durante a menstruação e contou-nos o tratamento prescrito pela parteira. Esta mandou-a friccionar o corpo com um unguento preparado com as folhas de várias árvores, misturadas ao

---

(11) Alguns homens acreditam que podem contrair gonorréia se tiverem relações sexuais com uma mulher menstruada.

óleo da noz do “araticu” e da “andiroba”. Benzeu-a, também (isto é, tocou-lhe a cabeça enquanto murmurava uma oração), para afugentar o “caruara”. As mulheres também pedem às parteiras que lhes receitem remédios para as cólicas da menstruação, fluxo menstrual excessivo ou suspensão anormal das regras. Para êste último caso, Dona Joaquina receita, entre outras drogas, uma poção feita de raízes da “abuta”, (12) polpa da “buchinha” (13) e folhas de café, que deverá ser tomada duas vêzes ao dia. Algumas parteiras conhecem também métodos anticoncepcionais e métodos de provocação do abôrto, porém a maioria das pessoas é de opinião que não são muito bem sucedidas nesse ponto. Uma delas disse-nos que conhecia uma oração capaz de “atalhar” uma mulher e que a usara com uma cliente do Igarapé Itapereira. Esta tivera três casais de gêmeos e não queria mais conceber. Receitara também chás de casca de “carapanaúba” (*Apocinaceas*), (14) ananás, polpa da “buchinha” e casca de quina para provocar o abôrto, caso a oração falhasse.

A maior parte das parteiras diz que pode diagnosticar o sexo da futura criança. Uma das quatro que vivem em Itá disse-nos que predizia o sexo da criança pela maneira de andar da gestante. “Se põe o pé esquerdo na frente em primeiro lugar como é hábito das mulheres, será uma menina, porém, se começa a caminhar com o pé direito como os homens, será um menino”. Tôdas as parteiras previnem a gestante e o marido (se êste ainda não o sabe) para que não to-

---

(12) *Menispermaceas* sp.

(13) Consta que a polpa da “buchinha” contém um alcalóide forte. Ver Paul Le Cointe, *Amazônia Brasileira: Arvores e Plantas Úteis* (S. Paulo 1947). p. 81.

(14) Essa casca, segundo dizem, contém também um alcalóide forte. *Ibid.*, p. 123.

quem em carne ou peixe apanhados por outros, pois poderiam fazer com que o caçador ou pescador contraísse “panema”. Aconselham a futura mãe a ter cuidado na igreja, onde o cheiro do incenso lhe poderá provocar desmaios. (15) As gestantes não devem comer bananas gêmeas (isto é, dois frutos reunidos) para evitar que lhes nasça um casal de gêmeos. Durante a gravidez, entretanto, as mulheres podem continuar no seu trabalho de preparar a farinha, e mesmo carregar latas d’água do rio. Excetuando as poucas restrições acima mencionadas, a gravidez é considerada um período relativamente saudável.

Logo que a mulher começa a sentir as dores do parto, seu marido chama a parteira. Quando esta habita a grande distância, geralmente vem com antecedência para aguardar o nascimento. Algumas mulheres preferem dar à luz na rêde, numa posição semi-sentada, com as pernas para fora. Frequentemente são amparadas sob os ombros pela parteira ou mesmo pelo marido, ao se sentarem na rêde que é aberta na parte de baixo a fim de que a parteira possa aparar o recém-nascido. A maioria das parteiras, porém, não gosta que suas clientes utilizem a rêde, preferindo um enxergão feito de esteira e lençóis. Dizem elas que assim as mulheres têm maior apoio “para dar o puxo” ou para fazer fôrça durante cada contração. À medida em que vêm as dores a parteira faz massagem no abdome e nas coxas da mulher e lhe flexiona as pernas. Se o parto estiver difícil, dá à parturiente chás e “garrafadas” (preparados de várias ervas, cascas e raízes, geralmente embebidas em aguardente). Durante um desses partos difíceis, Dona Joaquina espalhou um ovo batido, misturado com açúcar, sôbre o abdome da

---

(15) O desmaio na igreja pode ser embaraçoso, portanto, principalmente para uma moça solteira.

mulher, dando-lhe também a mesma mistura por via interna para a fortalecer. Utiliza uma mistura de vários óleos de palmeira e folhas de plantas selvagens, preparando um unguento que alivia as dores do parto.

Rezas e encantamentos são também usados pela parteira para ajudar as parturientes. Logo que a criança nasce, a parteira corta o cordão umbilical, a uma distância de “três dedos da mãe e três dedos da criança” e liga-o com um barbante cujas extremidades são untadas com um óleo de palmeira e, em seguida, fricciona o umbigo da criança com suco de tabaco. Antigamente não se banhava o recém-nascido por receio à “doença do sétimo dia” (infecção do cordão umbilical) mas hoje em dia pode-se dar um banho morno. Se uma criança nasce “adormecida” (aparentemente morta), a parteira lhe espalha com a ponta dos dedos um pouco de óleo de oliva ou qualquer óleo de palmeira sobre a garganta e o peito; em seguida, com um chovalho ou duas peças de metal qualquer, faz barulho para “despertar” a criança. Para provocar a queda da placenta, Dona Joaquina sopra na boca de uma garrafa. A maioria das parturientes são enroladas em um grande lençol, logo após o parto, “a fim de mantê-las seguras”, evitando dessa forma que caia a “mãe de corpo” (prolapso do útero).

Depois do parto há um longo período de convalescença durante o qual a mãe deve respeitar numerosos tabus pós-natais. A duração da convalescença depende do sexo da criança, sendo de 45 dias para os meninos e 42 para as meninas. Nos primeiros 8 dias desse período, a parteira aconselha suas clientes a permanecerem na rêde e, se possível, em um quarto escuro, enquanto os restantes dias são passados em casa, evitando, de preferência, as tarefas pesadas e observando algumas

restrições alimentares. Nesses 8 dias iniciais, por exemplo, a mãe poderá comer frango, não porém a espécie que tem pernas pretas e pescoço pelado, comum em Itá. Poderá comer um mingau feito de farinha de arroz e de mandioca, e a banana de São Tomé bem cozida não lhe fará mal. Deve tomar de preferência chás de ervas medicinais e mesmo depois dos 8 primeiros dias convém evitar certos alimentos fortes e prejudiciais, como ovos, carne de porco, frutas cítricas, feijões, peixes sem escamas e a maioria das caças. A carne de animais reprodutores é considerada indigesta, especialmente os que se achavam no cio ao serem mortos. Porém, a carne de vitela e de animais castrados é menos forte e não oferece perigo. Durante tôda a fase de convalescença as mulheres não devem banhar-se no rio. Após 15 dias têm permissão para se lavar em uma bacia d'água, mas se tomarem banho no rio antes do término do resguardo, diz-se que correm risco de serem impregnadas por algum peixe elétrico ou uma grande serpente.

Algumas parteiras aconselham os maridos a observarem um período de 8 dias de resguardo após o parto da espôsa, durante o qual não devem executar qualquer trabalho pesado, pois poderiam assim provocar "dores de corpo" na criança. Entretanto, poucos são aqueles que consideram necessária essa forma de "chocar" grandemente modificada e que seguem tal prática.

Os partos assistidos por parteiras não são especialmente limpos ou higiênicos. Recentemente, um médico do serviço de saúde pública conseguiu convencer, pelo menos as parteiras residentes em Itá, a freqüentarem o pôsto de saúde para receberem instruções a respeito dos princípios elementares de higiene. Pediu-lhes que fervessem os lençóis, toalhas, ataduras abdominais e

tesouras, antes de usá-los. Essas noções modernas, se é que se pode dar crédito às parteiras locais, foram adotadas. O serviço de saúde forneceu uma pequena maleta a cada parteira, equipada com tesouras cirúrgicas, gaze, esparadrapo, mercúrio-cromo e categute. Foram solicitadas a notificar ao médico todos os nascimentos, para preenchimento dos dados bioestatísticos. Uma velha parteira rebelou-se contra essas novas idéias e ficou horrorizada quando o médico sugeriu que desse suco de laranja e ovos à parturiente antes de terminados os 42 dias de convalescença, continuando a seguir os conceitos e métodos tradicionais. As demais parteiras, entretanto, sentiram-se orgulhosas de verem seu ofício reconhecido e atualmente chamam o médico com maior freqüência para as auxiliar nos partos difíceis.

Como acontece com o parto, a maior parte das doenças ou acidentes em Itá são tratados por curandeiros nativos e por meio de métodos tradicionais de medicina caseira. É grande a freqüência diária ao pôsto de saúde fundado, em 1942, pelo SESP, onde o médico dá agora consultas tôdas as manhãs. Os habitantes do lugar habituaram-se a visitar o pôsto quando estão doentes e chegam mesmo a chamar o médico a domicílio nos casos de acidente ou doença grave. Os moradores dos distritos rurais, mesmo os de fora da área incluída na comunidade de Itá, freqüentam o pôsto para consultas. Os serviços prestados pelo médico são gratuitos, assim como os remédios que receita. Todavia, uma vez que a função precípua do médico, na comunidade, é a de sanitarista e visto ter êle ainda duas outras cidades em seu distrito, pouco tempo lhe sobra para a assistência médica. Além disso, apesar da fila de pessoas que tôdas as manhãs esperam sua vez de consultar no pôsto de saúde, o SESP não pode atender a tôda a população urbana e rural dêsse enorme

distrito. A maioria dos habitantes dessa área, por sua vez, não está ainda acostumada a procurar cuidados médicos. Não obstante a presença do médico e sua crescente importância, a população continua procurando seus pajés, benzedeiros e rezadeiras para que lhe curem as doenças.

Esses profissionais podem ser de ambos os sexos mas geralmente são mulheres. Como o pajé, possuem elas algum poder especial para curar, embora tais poderes se manifestem de forma mais atenuada que os do pajé. É um poder que se torna evidente através de diagnósticos e curas sucessivas. Os seus tratamentos consistem geralmente em orações usadas como encantamentos e ervas medicinais. As orações, que elas em geral sabem de cor e que a maioria conserva em segredo, são específicos contra dores de cabeça, resfriados, diarreia, febres e outras doenças e indisposições comuns e só têm poder para a benzeira ou rezadeira que as utilizam. Algumas benzedeiros são especialistas. Uma delas é famosa pela cura de mordidas de cobra. A maior parte, porém, conhece a fundo as ervas medicinais, além de numerosas drogas comerciais disponíveis no mercado local e que curam uma grande variedade de doenças. Na cidade de Itá há no mínimo uma dúzia dessas profissionais, pelo menos uma em cada localidade rural das vizinhanças.

Muitos dos remédios receitados pelas benzedeiros e rezadeiras são remédios caseiros comuns que podem ser aplicados por qualquer um que dêles tenha conhecimento. As mulheres mais freqüentemente que os homens conhecem os nomes e os usos dessas plantas. “Os homens sempre perguntam às suas mulheres”, foi o que nos respondeu um homem quando lhe pedimos que nos explicasse o valor medicinal de uma planta. No quintal



de quase tôdas as casas de Itá, há um caixote sôbre varas, denominado “jirau” e no qual várias dessas plantas são cultivadas. Estas, que algumas vêzes são confundidas com flores decorativas, são ervas medicinais — por assim dizer, o armário de remédios da família — que foram plantadas ou transplantadas a fim de estarem à mão em caso de necessidade. Além disso, quase tôdas as famílias de Itá possuem vidros de remédios feitos de raízes e cascas de árvores nativas embebidas em aguardente, conservando à mão um saco contendo suas ervas sêcas, cascas e raízes favoritas. Outras podem ser adquiridas nos armazens locais e postos comerciais. Há as folhas do “urubu caá” (*Aristolochia Trilobata*), as da hortelã, a casca da “japana branca” (*Eupatorium ayapana*), casca da falsa acácia, casca do “pracaxi” (*Pentaclethra filamentosa*), a seiva da “caxinguba” (*Ficus*), folhas do abacateiro, folhas do manjeriçõ (*Ocimum minimum*) e, literalmente, centenas de outras plantas, cascas e raízes que se sabem possuir propriedades medicinais. Essas plantas são usadas em diversas combinações, dependendo freqüentemente da prática dos curandeiros que as receitam. Geralmente, entretanto, são preparadas e usadas sob a forma de chá, como infusões misturadas com aguardente, como remédios, “suadores”, fumigações (a fim de produzirem uma fumaça considerada curativa) ou banhos. Outras são tomadas como tônicos e há as que provocam vômitos ou têm propriedades purgativas.

Uma benzedeira de Itá pode receitar praticamente centenas de fórmulas minuciosas para êsses preparados. As folhas do manjeriçõ aromático são usadas para um chá que se toma contra o resfriado comum ou a tosse. O suco da casca do “pracaxi”, misturado com um pouco d’água, coado através de um pedaço de pano e deixado

do lado de fora, à noite, para apanhar sereno, é um poderoso emético utilizado no tratamento de vermes intestinais. Para preparar um purgante forte “apanhe nove sementes do “pião-seiro”, (*Jatropha curcas*), corte-as ao meio, jogue fora a pele que as envolve, amasse metade de cada semente e extraia o suco que deve ser ingerido com uma pequena xícara de café”. Para os olhos inflamados, “rale a raiz do “japuí” e misture-a com leite materno — ou caso não disponha dêste, com a clara de um ovo, — colocando a mistura sôbre os olhos”. O reumatismo pode ser tratado por meio de “um banho quente preparado com cana de açúcar ou folhas de manjeriço expostas ao sol durante três dias e ao sereno durante três noites”. A coqueluche é tratada com folhas de “aturia” (16) misturadas com algumas gotas de querosene. “A gordura do lagarto, misturada com um líquido feito com uma infusão de espigas de milho, folhas de laranjeira e limeira e flores secas do sabugueiro (*Sambucus nigra*)” é remédio contra o sarampo. Todos êsses chás, eméticos, purgantes e banhos exigem geralmente um período de resguardo, durante o qual é necessário evitar certos alimentos, exposição ao sol ou à chuva e trabalhos pesados. Depois de tomar o purgante de “pião-seiro” acima descrito, a pessoa não deve comer peixe durante dois dias ou expor-se ao sol, à chuva e ao sereno. Após qualquer purgativo, o doente deve evitar olhar para qualquer folhagem verde até sentir os primeiros movimentos intestinais e, depois de banhos medicinais, eméticos e purgativos deve abster-se dos alimentos tidos como indigestos. A idéia de que todo tratamento tem as suas próprias regras de convalescença é tão enraizada em

---

(16) Planta espinhosa, de longas folhas, que cresce nas margens baixas do rio (*Machaerium lunatum*).

Itá, que o médico encontrou dificuldade em persuadir os clientes de que os remédios que receita não exigem dietas especiais, repouso e outros tabus.

Nem todos êsses remédios são específicos contra doenças, mas muitos dêles podem ser tomados como preventivos ou como fortificantes para determinados fins. As mulheres tomam banhos em que misturam o feijão "cumaru" (17) a fim de despertar ciúmes nos maridos. Um preparado feito com a raiz da "umaparanga" trará boa sorte nos negócios. Existem também infusões para evitar os efeitos do "mau olhado" e para afugentar o morcego vampiro. Um banho quente com casa de cupim, misturada com ervas finas da floresta é um preventivo contra bruxarias. Outros chás e ervas medicinais são tomados para proteger as mulheres durante o longo período da gravidez e evitar que as crianças contraíam as doenças da infância. Existem vários afrodisíacos, como a raiz ou casca da árvore "marapuana" (18), misturada com um pó preparado com o penis sêco do coati (19) e tomado na água. Além dos remédios de uso interno, há os emplastos e métodos de tratamento. A boubá e as úlceras tropicais, por exemplo, são tratadas com um emplastro feito com um limão cozido, misturado com ferrugem raspada do ferro e colocada sôbre a ferida aberta. O leite da planta "apui" (*Guttiferae*), misturado com pimenta mala-gueta, forma um emplastro usado para qualquer machucadura nos braços e pernas. As úlceras produzidas pela

---

(17) (*Coumarouna odorata* Aubl.)

(18) Essa árvore fora do Amazonas é chamada de "catuaba" (*Bignoniaceae*) e sua casca é amplamente usada em todo o Brasil rural como afrodisíaco ou tônico para os "nervos".

(19) O coati, animal parecido com o *raccoon* americano, "nunca tem um penis mole", explicam as pessoas.

sífilis são curadas com uma compressa feita de nitrato de prata (obtido na farmácia) e clara de ovo, ou então coloca-se um pedaço de cobre sôbre a úlcera, amarrando-o bem apertado.

Conhecem-se também numerosas fórmulas para fumigações. Estas são usadas para curar alguma doença, para evitar contrair uma endemia, afugentar o “assustamento”, libertar as pessoas e objetos da panema ou, simplesmente, para trazer felicidade ao lar. Algumas donas de casa tradicionais “fumigam suas casas tôdas as semanas.” Dona Branquinha, a professora, segue essa prática todos os sábados e Dona Felícia Marajó, pertencente também à classe mais alta, tôdas as sextas-feiras. Variam a fórmula de acôrdo com o fim. Uma das fórmulas para evitar epidemia é o “favo de uma determinada abelha, misturado com semente do “Oxi” e folhas sêcas da árvore “parapará”, mistura essa que é queimada em uma vasilha de cerâmica. As fumigações, segundo certas pessoas, devem começar sempre pela frente da casa, progredindo de cômodo em cômodo até a cozinha, lançando-se depois as cinzas na direção do poente. Hoje em dia, em Itá, a prática da fumigação não é tão usada quanto antigamente. Muitas pessoas adotam-na apenas para o tratamento da panema, porém várias fórmulas são conhecidas e as fumigações continuam sendo um método tradicional da medicina popular em Itá. Os amuletos e talismãs, com poderes para curar e proteger, são também incluídos na série de crenças. Fazem-se “almofadas” colocando-se diversas fórmulas e objetos em um saquinho que deve ser usado em tórno do pescoço. Uma almofada de penas de “jacuratú” (20) protegerá as crianças das doenças e os

---

(20) Variedade de jacu (*Penelope jacquacu*), grande ave selvagem.

dentos do jacaré ou do bôto de água doce preservá-las do “mau olhado” e da diarréia. Uma pulseira feita com as “Lágrimas de Nossa Senhora” (pequenas sementes vermelhas e pretas de uma árvore) protege a criança contra os animais que lhe podem roubar a sombra, contra a diarréia causada pela dentição e outros males. Esse conjunto de crenças referentes às doenças, desgraças, acidentes e perigos de natureza mágica é, em Itá, realmente considerável. Os profissionais nativos — pajés, parteiras, benzedeiros e rezadeiras — possuem conhecimentos mais extensos que o leigo e capacidade pessoal para curar que se manifesta através do poder de suas orações. Todos os habitantes de Itá, entretanto, especialmente as mulheres, conhecem a fundo sua medicina popular e a preocupação com os remédios é um assunto de interesse permanente para a população local. É um aspecto que tem grande destaque em sua cultura.

## VI

Os pontos de vista gerais da população de Itá e de outras comunidades amazônicas estão em processo de transição. A transformação de uma cultura popular apoiada em conceitos mágicos para outra que baseia sua concepção do universo em princípios científicos já ocorreu há algum tempo em muitos centros da civilização ocidental e está ainda se processando em várias das suas regiões remotas. Em Itá, esse processo atingiu um ponto que já foi alcançado há muitos anos pela maior parte das comunidades ocidentais. Porém, a mudança que se verifica em Itá, embora seja essencialmente a mesma, difere profundamente da outra, sob vários aspectos. Com os meios modernos de comunicação e com a técnica de que dispomos atualmente, o pro-

cesso de transição em Itá é mais rápido e mais drástico. Não ocorre gradualmente. Lá as crianças estão habituadas a ver os aviões que sobrevoam a localidade ou que pousam semanalmente no rio Amazonas para desembarcar passageiros, carga e correspondência e, no entanto, nunca viram um automóvel, sobre o qual vivem a fazer perguntas: com que se parece, e como anda. O médico de Itá aplica a penicilina para curar a sífilis, a pneumonia e outras doenças, em vez de banha de lagarto, raízes e folhas de plantas e cura sem o auxílio de rezas e encantamentos. De um conceito primário de que a malária é contraída ao se tomar um banho ou beber água estagnada, o povo de Itá é súbitamente levado a crer que a doença é transmitida pelo mosquito anófeles e que suas casas devem ser expurgadas com DDT. Um doente pode ser tratado um dia com um purgante forte feito com cascas e raízes selvagens e no dia seguinte com um composto de sulfa ou com penicilina. Em Itá, os métodos e conceitos medievais e aborígenes são substituídos bruscamente pelos métodos e conceitos mais recentes do século vinte, sem que experimentem a transição gradual por que passou a ciência moderna.

Seus habitantes, como os povos de qualquer parte do mundo, reconhecem prontamente as vantagens decorrentes de métodos e instrumentos tão eficientes e produtivos. Ficam satisfeitos, por exemplo, com os resultados do DDT. Não só a malária desapareceu quase inteiramente da cidade, como o expurgo periódico com esse preparado limpou suas casas de outros insetos. É um prazer hoje em dia sentar ao ar livre, à tardinha. Reconhecem que a penicilina é um remédio mais eficaz que as suas próprias drogas caseiras, porém custam mais a aceitar os conceitos científicos que determinam o expurgo das casas e outras inovações.

Um elemento novo introduzido numa cultura não substitui imediatamente o antigo; as idéias e métodos novos devem integrar-se no âmago da cultura anterior e, durante o processo, modificam-se a cultura e os pontos de vista gerais da população. Métodos novos podem ser impostos por fatores externos, porém a mudança nunca é completa até que os novos métodos sejam integrados no esquema de concepção da população em questão. O prefeito de uma cidade amazônica, por exemplo, explicou a um sanitarista que prestaria sua cooperação às obras de drenagem, ao programa de medicação da malária e ao expurgo com DDT “porque é de minha obrigação executar as ordens emanadas do governo.” Assegurou, porém, ao médico que “a malária é transmitida pela água estagnada.” Os moradores de Itá escutavam com atenção o médico e a enfermeira visitadora quando êstes lhes explicavam que seus filhos apanhavam o verme da opilação na terra, ao andarem descalços e brincarem na sujeira; aceitavam o vermífugo que o médico lhes dava para livrarem temporariamente os filhos dos vermes, porém nada faziam para eliminar a causa da infecção. Certa vez, disse uma mulher, ao terminar o médico a sua palestra educativa: “meu neto tem vermes porque toma leite condensado demais” (de uma marca muito adocicada). Outros insistem em que os vermes resultam de alimentos muito “fortes”, ou provêm do medo causado pelos animais selvagens.

Há um ditado corrente no Brasil: “Fé na Virgem e pé na estrada”. Em outras palavras, ninguém deve confiar unicamente na fé. Este velho adágio é seguido pelos habitantes de Itá. Alguns aceitam as novas idéias científicas vindas de fora, embora ao mesmo tempo receiem desfazer-se de suas crenças e práticas tradicionais e muitos têm mais fé em seus curandeiros

nativos do que no médico. Numa crise, “experimentarão” o último. Mariano Gomes, por exemplo, que ocupou o cargo de secretário do governo municipal há alguns anos, gabava-se de ter curso secundário. Era um dos maiores defensores do posto de saúde e dos benefícios da ciência médica moderna; no entanto, ao adoecer gravemente procurou ao mesmo tempo o médico do posto de saúde e Ascendino, o pajé, para se tratar, tendo o pajé vindo secretamente a Itá para lhe diagnosticar a doença. Disse êle que Mariano estava doente em consequência de bruxaria que “o médico não sabia curar”. São freqüentes os casos de pessoas que possuem fé aparente na ciência e que recorrem às práticas de magia e, em Itá, a maior parte delas recorrem às ervas medicinais, aos curandeiros nativos e às fórmulas sobrenaturais antes de apelarem para a ciência. Uma das queixas mais freqüentes dos médicos que praticam na região amazônica é o estado em que se apresentam os pacientes quando finalmente os resolvem procurar. Aham-se desidratados devido ao uso de purgantes fortes e aos vômitos violentos e enfraquecidos pelas numerosas ervas medicinais e dietas rigorosas. Para a maioria das pessoas, quer por motivos econômicos, quer pela distância ou quer, simplesmente, pela falta de fé na ciência, a medicina moderna representa um último recurso.

Entre os dois sistemas, entre as tradições populares e a ciência, os conflitos são inevitáveis. Os médicos, conscientes do choque entre ambos os sistemas, expulsaram da cidade os pajés que prosseguem secretamente em suas práticas nas áreas rurais isoladas. Sem compreenderem os conceitos locais sobre os alimentos perigosos e a necessidade de resguardo após tomar qualquer remédio, os médicos irritam-se com os pacientes que se recusam a comer frutas cítricas, ovos e outros



alimentos “fortes”, negando-se também a dá-los aos filhos. As pessoas afligem-se e zangam-se mesmo, quando os médicos riem-se de suas superstições e aconselham as mulheres a se libertarem de seus tabus pós-natais, expondo-se assim às doenças e aos perigos sobrenaturais. Nem sempre os médicos ouviram falar da panema ou do “caruara”, por exemplo, e se vierem a conhecê-los, sua tendência será para os desprezar como prova de ignorância de gente atrasada. Os engenheiros aborrecem-se quando as turmas de operários se recusam a trabalhar nos dias 1.º e 24 de agosto, por não saberem que êsses são “dias aziagos”. Estando a par das crenças da população com a qual trabalham, o médico, o engenheiro, ou qualquer um que procure introduzir novos métodos e idéias numa comunidade do interior, estará em condições de evitar muitos conflitos. Munido de tal conhecimento, poderá qualquer um explicar muitos conceitos novos em termos compreensíveis para a população e mais facilmente substituir muitos hábitos e crenças antigos.

Os novos métodos, técnicas e conceitos fundamentados na ciência só serão plenamente aceitos quando as teorias científicas de sua motivação forem integradas na concepção universal de um povo. Alguns métodos poderão ser aceitos mecânicamente como práticos, especialmente quando forem incutidos na população por algum fator externo. As pessoas poderão auferir grandes benefícios de tais inovações mas, sem que compreendam, por si mesmas a base de tais atividades, é pouco provável que continuem a adotá-las, uma vez removida a pressão exterior. O povo de Itá tem satisfação em contar com fossas sanitárias, expurgo periódico com DDT, vacinação e outros recursos. É duvidoso, entretanto, que continuem sequer a cogitar de tais obras, caso o serviço de saúde seja extinto. Uma campanha

de saúde pública deve, portanto, incluir um programa de educação sanitária que tenda a modificar as crenças tradicionais enraizadas a respeito das causas e tratamento de doenças e que demonstre a necessidade de manter recursos de saúde pública e os benefícios que dêles resultam. As crenças sobre saúde e doença mantidas pelo povo de Itá são parte de sua concepção universal que inclui o culto dos santos, a fé nos espíritos das selvas e dos rios, nos pajés e nas parteiras, sua confiança nas orações e nos encantamentos e o seu conhecimento a respeito dos remédios caseiros preparados com ervas. Essas numerosas crenças e práticas fundem a magia com o conhecimento empírico. Trata-se ainda, fundamentalmente, de pontos de vista sobrenaturais, embora o conhecimento científico vá ganhando terreno sobre a magia com crescente rapidez.



## 8. UMA COMUNIDADE DE UMA ÁREA SUB- DESENVOLVIDA.

A melhoria das condições econômicas e sociais das chamadas áreas subdesenvolvidas do mundo exigirá a cooperação de uma grande variedade de especialistas, bem como conhecimentos sobre toda a vasta extensão

da ciência moderna. Necessitará do concurso de engenheiros, sanitaristas, enfermeiras, agrônomos, educadores e outros técnicos em ciências aplicadas. Serão indispensáveis estudos e pesquisas por economistas, cientistas políticos, sociólogos, geógrafos e especialistas em outros ramos das ciências sociais e das humanidades. Os complexos problemas com que se defronta não poderão ser resolvidos por qualquer disciplina científica isolada. Como outros ramos da ciência, a antropologia tem uma grande contribuição a fazer. Não oferece qualquer panacéia, mas possui um ponto de vista e u'a massa de conhecimentos sôbre o comportamento humano que serão de grande utilidade para todos os que de algum modo são responsáveis pelos programas de desenvolvimento econômico e assistência técnica.

Através dêste livro, oferecemos uma série de sugestões que poderão ser úteis aos administradores e técnicos que trabalham nas comunidades rurais do Vale Amazônico. Não foram, entretanto, apresentadas de forma explícita as contribuições mais importantes da antropologia. Ocupou-se êste livro com a cultura de Itá, e o conceito antropológico da cultura é a mais importante contribuição que a antropologia pode oferecer aos programas de assistência técnica. "Por cultura", diz Clyde Kluckhohn, "entende a antropologia todo o modo de vida de um povo, o legado social que o indivíduo recebe do grupo a que pertence. Ou pode a cultura ser compreendida como a parte do ambiente que foi criada pelo homem." (1) Como tôdas as culturas humanas, a de Itá inclui as instituições econômicas e religiosas, os costumes, o comportamento habitual e as atitudes dos seus habitantes e, na realidade, tôdas as maneiras de vida que aprenderam como mem-

---

(1) Clyde Kluckhohn, *Mirror for Man* (New York, 1949) pg. 17.

bros de sua sociedade e que transmitem à sua descendência.

O conceito antropológico de cultura encerra várias inferências. Acima de tudo, “o conceito de cultura leva uma mensagem de esperança aos homens atormentados.” (2) Se o atraso técnico e a miséria humana de certas regiões da terra fôsem devidos à hereditariedade biológica do povo que as habita ou a obstáculos climáticos indestrutíveis, os programas destinados a modificar essas condições estariam fadados ao fracasso. Como, entretanto, as razões fundamentais do atraso técnico e dos baixos níveis de vida são nitidamente sociais e culturais, podem-se planejar e executar programas de transformações sociais e econômicas, muito embora eles provoquem questões de economia e política nacional ou internacional. Ainda citando Kluckhohn, “são os homens que modificam suas culturas, apesar de que ... em tôda sua história passada ... tenham sido instrumentos de processos culturais de que em grande parte não se deram conta”. (3)

Estudando várias culturas diferentes, munuiu-se o antropólogo de “um perfeito quadro comparativo de referências culturais”. Tornou-se consciente do poder que possui cada cultura para determinar o comportamento do indivíduo e do grupo, da vasta extensão de valores culturais e da diferença das reações de cada cultura diante de situações humanas análogas. Várias pessoas que cooperam, quer no planejamento, quer diretamente na execução dos programas de assistência técnica em países distantes, nunca viveram ou trabalharam fora dos limites de sua própria cultura. Em consequência, aceitam como premissas universais os fundamentos básicos de sua própria cultura, e em geral

---

(2) *Ibid.*, p. 44.

(3) *Ibid.*, p. 43.

esperam que os povos pertencentes a outras culturas reajam como êles próprios em qualquer determinada situação e que possuam os mesmos incentivos e valores. Muitas vêzes não compreendem o comportamento que dêles esperam as culturas estrangeiras. O “quadro comparativo de referências culturais” do antropólogo proporciona conhecimento das diferenças culturais e liberta o planejador do etnocentrismo.

O estudo de diferentes culturas revela também que, sob vários aspectos, tôdas as culturas humanas são semelhantes. Em tôda parte a humanidade tem as mesmas necessidades e funções biológicas. Cada cultura humana tem uma maneira diferente de realizar a experiência universal da vida — nascimento, cuidados da criança, educação, namôro, casamento, procriação, doença, velhice e até mesmo morte. Tôdas as culturas dispõem de métodos que assegurem pelo menos um mínimo de condições de sobrevivência: provêm alimento e moradia, alguns métodos de defesa, mecanismos de contrôle social e outras necessidades absolutas do indivíduo e do grupo. Cada cultura humana possui, assim, um sistema econômico, normas que regulem as relações sociais, a família — de uma ou de outra forma — distrações e uma religião. Conquanto divirjam em conteúdo e intensidade, tôdas as culturas obedecem a um plano básico determinado pela semelhança universal e as necessidades de todos os homens. A cultura de Itá difere da cultura de pequenas comunidades da África, Ásia, Índia, Oceania e do Oriente Médio; tem, entretanto, os mesmos problemas e processos culturais básicos de outras culturas camponesas do mundo. Um estudo objetivo e aprofundado de uma ou mais culturas proporcionará melhor compreensão de um novo cenário humano em que se venha a ter necessidade de viver e trabalhar.

Finalmente, uma das grandes contribuições que a antropologia oferece aos programas de assistência técnica decorre de seus métodos de pesquisa e do objetivo tradicional dessas pesquisas. Uma das grandes forças da antropologia social como disciplina científica reside no conhecimento profundo e detalhado que adquire o investigador sobre o pequeno grupo demográfico que estuda. Como seus métodos de trabalho de campo incluem observações pessoais minuciosas da vida diária, a participação na sociedade em estudo, além de longas e repetidas entrevistas com uma ampla seleção de indivíduos, seu trabalho de pesquisa tem sido geralmente pouco extenso. Com raras exceções, os antropólogos têm realizado suas pesquisas de campo entre grupos de mil a duas mil pessoas. Têm estudado de forma clássica grupos e povoados primitivos. É este o caso dos estudos do autor entre as tribos indígenas brasileiras. Somados, os grupos tribais não perfazem mais de duas mil pessoas e, conquanto certos povoados tenham sido mais profundamente estudados do que outros, foi possível verificar as observações por meio do conhecimento direto da maioria dos vilarejos do grupo tribal. (4) Também neste caso estão os estudos de Raymond Firth sobre a ilha Tikopia do arquipélago da Polinésia, modelos de técnica de pesquisa antropológica, que incluíram apenas trezentas pessoas concentradas em umas poucas milhas quadradas. (5) A antropologia social quase poderia ser descrita como "a ciência da pequena comunidade."

---

(4) Charles Wagley e Eduardo Galvão, *The Tenetehara Indians of Brazil*.

(5) Raymond Firth, *We, the Tikopia* (Londres, 1936) e *A Primitive Polynesian Economy* (Londres, 1939). Em seu *Elements of Social Organization* (Londres, 1951), p. 49, Firth salienta que o antropólogo social normalmente lida com pequenas populações.

O estudo dessas pequenas comunidades muito contribuiu para nosso conhecimento da natureza da cultura. Em seus estudos de pequenos grupos tribais o antropólogo tinha que se transformar em um estudante da economia, da história, da estrutura social e política, da religião, da literatura e da língua do grupo tribal. Em conseqüência, aprendeu a considerar a cultura em questão como um sistema geral e a encarar cada aspecto isolado da vida em relação funcional com todos os demais. Os antropólogos aprenderam que cada cultura possui uma integração e uma harmonia interna e que os costumes e crenças, aparentemente estranhos e ilógicos quando isolados de seu contexto, são mais facilmente compreendidos em relação a todo o sistema cultural de que fazem parte. A intimidade das técnicas de pesquisa do antropólogo de campo torna-o sensível a minúcias de costumes e comportamentos que em geral passam despercebidos para os estudantes mais convencionais das culturas humanas.

Entretanto, quando o antropólogo se volta para o estudo de nações modernas e civilizações complexas, seus métodos de pesquisa exigem certas limitações. Em uma sociedade tribal cada bando ou cada povoado é praticamente uma réplica dos demais. Nessas sociedades existe um mínimo de especialização: todos os homens podem ser, por exemplo, pastores ou lavradores. Nas complexas nações modernas, cada comunidade constitui uma unidade especializada de um sistema social maior e mais complexo. Cada qual tem sua posição especial na sociedade maior determinada pela economia, a posição física, a história e numerosos outros fatores variáveis que entram na composição de uma nação moderna. Não se pode dizer, portanto, de nenhuma comunidade que seja típica de uma nação, por mais cuidadosamente que se a escolha. Cada comunidade con-



tém apenas um pequeno segmento da cultura total de uma nação moderna. Além do mais, nas nações modernas há instituições nacionais e regionais, como o sistema jurídico e político, e há grupos sociais que as subdividem em comunidades, que enquadram essas comunidades dentro da sociedade maior e que só podem ser compreendidos numa base nacional ou regional.

Quererá isto dizer que os métodos de pesquisa da antropologia não se podem adaptar ao estudo da cultura das complexas nações modernas? Pelo contrário, uma longa série de estudos de comunidades modernas confirmam a adaptabilidade dos métodos às sociedades complexas, estudos êsses que contribuíram grandemente para o nosso conhecimento das culturas nacionais complexas. Êsses estudos de comunidades provaram que não basta conhecer a estrutura formal de um governo nacional, a tendência de sua economia, ou outros importantes aspectos da vida de uma nação. Igualmente importante é possuir um quadro completo de uma cultura, tal como funciona em determinada comunidade. Os estudos de comunidades mostram-nos como funcionam as instituições nacionais em uma situação concreta. Proporcionam-nos um conhecimento dos problemas nacionais, tal como se manifestam localmente e acrescentam uma nova dimensão ao quadro convencional e algo inanimado que tão comumente nos apresentam os economistas, os políticos, os historiadores e outros.

## II

Itá, como já foi dito, não é uma cidade perfeitamente característica da Amazônia, diferindo, sob vários aspectos, de outras comunidades rurais brasileiras. É uma comunidade de cidadãos, lavradores e seringueiros

que vivem num ambiente tropical, baixo e úmido, da Amazônia. Os lavradores de Itá, por exemplo, diferem dos que vivem nas áreas semitropicais e quase temperadas do sul do Brasil, dos que habitam o sertão árido e as costas do Nordeste. Diferem dos trabalhadores assalariados das fazendas de cacau, café, cana e chá, dos vaqueiros das fazendas do sertão nordestino e das estâncias dos pampas do sul. Os métodos utilizados por um povo para a exploração de seu ambiente próprio determinam muitos aspectos de sua cultura geral. Ademais, existem por todo o Brasil comunidades que mantêm mais estreito contacto com os principais centros econômicos e políticos do que Itá e que possuem melhores meios de comunicação com mercados regionais e nacionais. Nessas comunidades nota-se menos o modo tradicional de vida; nelas foram mais intensas as influências dos grandes centros urbanos e mais rápidas as transformações culturais.

No entanto, são muitas as tradições que Itá possui em comum com numerosas comunidades rurais em todo o Brasil. Certas instituições econômicas, sociais, religiosas e políticas que se notam na cultura de Itá decorrem do fato de ser ela uma unidade de uma sociedade nacional e de participar da cultura nacional brasileira. Muitos problemas comuns à maior parte do Brasil rural manifestam-se de forma local em Itá, e nela se encontram vários valores positivos da cultura nacional brasileira que devem ser prezados e protegidos contra as transformações sociais. Sob êste ponto de vista, o estudo de Itá é um estudo da Amazônia brasileira e do Brasil rural.

A gente de Itá é mais pobre do que a maioria dos brasileiros e vive mais isolada das grandes cidades modernas do país. Talvez por êsse motivo tenha conser-

vado muitas tradições brasileiras que o forasteiro aprendeu a respeitar e com as quais o mundo muito teria que aprender. A primeira dessas tradições é a forma relativamente pacífica das relações raciais. Conquanto a pele escura seja um símbolo de descendência de escravos e de baixa posição social em todo o Brasil, em Itá, como em quase todo o país, a raça física está longe de constituir uma barreira intransponível à mobilidade econômica e social. O preconceito e a discriminação raciais são insignificantes quando comparados com a maioria das pequenas cidades do mundo. Últimamente, entretanto, a discriminação racial parece ter-se intensificado em São Paulo, no Rio de Janeiro e em outros centros industriais. Os órgãos legislativos do governo federal, reagindo contra uma ameaça aos valores tradicionais brasileiros, julgaram indispensável votar uma lei que castiga severamente a discriminação racial.

Em Itá, como em todo o Brasil, mais de 90% do povo é católico, e a comunidade não se divide em seitas religiosas. O catolicismo brasileiro é conhecido por sua flexibilidade, sua adaptação ao panorama brasileiro e sua incorporação de crenças religiosas africanas e indígenas. (6) Sente-se, entretanto, por todo o país, uma tendência para uma forma mais ortodoxa de catolicismo. Esta já se fêz sentir em Itá, nas pregações do padre católico que proíbe festas "profanas". Conquanto Itá tenha uma minoria protestante insignificante, várias seitas do protestantismo estão crescendo em outras comunidades brasileiras. Essas seitas muito têm para contribuir, mas demonstrações antiprotestantes já causaram lutas religiosas em algumas comunidades rurais

---

(6) Vide Roger Bastide, *Religion and the Church in Brazil*, em *Brazil: Portrait of Half a Continent*, pp. 334-355.

brasileiras. Também o espiritismo tem crescido rapidamente nos centros urbanos onde as pessoas perderam seu catolicismo tradicional em meio às suas numerosas funções sociais. Manifesta-se uma tendência, que ainda não se fez sentir muito intensamente em Itá, para a destruição da tradicional homogeneidade religiosa do Brasil.

Embora a instabilidade econômica esteja determinando em Itá necessidade de "famílias" menores do que as que comumente se encontram no Brasil, ainda se dá grande valor a extensas relações de família. Faz-se grande questão de atrair amigos para o círculo íntimo dos parentes, através do compadrio e do casamento. Em um mundo em que os grandes círculos de parentes parecem desintegrar-se para dar lugar à pequena família conjugal, valoriza-se no Brasil a tradição de calorosas e estáveis relações sociais entre os membros de um grande grupo familiar. As irmandades religiosas de Itá, que são uma variedade das Ordens Terceiras que fundaram e mantêm hospitais, asilos e outras instituições beneficentes em todo o Brasil, são importantes associações da sociedade brasileira que começa a desaparecer em outras comunidades. As reuniões para o trabalho cooperativo, que em Itá são denominadas *pu-xirão*, são generalizadas em todo o país e, sempre que se realizam, tornam o trabalho mais agradável. Como a maioria dos brasileiros do interior, a gente de Itá é franca e leal; não desconfia de estranhos, mostrando-se, ao contrário, curiosa a seu respeito e pronta a lhes oferecer hospitalidade. A hospitalidade, quase exagerada, é um traço tradicional do brasileiro e a polidez esmerada e as maneiras educadas da aristocracia são também típicas da gente simples do campo. Esses e muitos valores, instituições e traços característicos da perso-

nalidade, tradicionais no Brasil, existem ainda em Itá, embora alguns estejam sendo ameaçados pela moderna civilização comercial. Sua destruição seria um alto preço pago pelos benefícios da técnica moderna.

Muitos dos principais problemas do Vale Amazônico e talvez de todo o Brasil rural, também existem em Itá onde o povo vive de uma agricultura primitiva de “queimada” e da extração de produtos da floresta. O Vale Amazônico ainda possui uma “economia colonial”; seu sistema econômico baseia-se na monocultura e na produção de matérias primas para mercados distantes. Vários estudos sobre o Brasil destacaram os inconvenientes da monocultura. Sua história econômica é a história de uma série de “surtos” e “colapsos” devidos ao sistema da monocultura. Houve o surto do açúcar na costa nordestina, nos séculos dezesseis e dezessete, o surto do ouro em Minas Gerais no décimo oitavo século, o surto do café em São Paulo no décimo nono e no vigésimo séculos e o surto da borracha no Vale Amazônico, além de vários outros surtos de pequenas monoculturas em diferentes regiões do país. Em todos os casos a prosperidade provisória baseava-se na venda de uma safra ou produção em detrimento de culturas e indústrias subsidiárias. E, depois de cada surto, havia sempre um “colapso” decorrente da concorrência e da variação de preços no mercado mundial. Em todo o Brasil existem comunidades como a de Itá que foram outrora ricas e prósperas à época em que seu açúcar, seu ouro ou sua borracha alcançavam altos preços. Hoje são pobres e atrasadas, como hoje, também, várias outras comunidades dependem de uma ou mais culturas comerciais ou de produtos de extração para sua subsistência. Como Itá, muitas dessas comunidades rurais não produzem o bastante para seu pró-

prio consumo e os produtos de que dependem para comprar aquilo de que necessitam oscilam de preços de acôrdo com as oscilações verificadas na procura e nos acontecimentos internacionais. É uma situação econômica precária.

Não há nada de inerentemente errado na monocultura ou na produção para mercados distantes. Teoricamente, certas regiões do mundo podem ser produtoras de alimentos, de matérias-primas ou de produtos manufaturados e podem umas depender das outras para o suprimento daquilo de que necessitam. Infelizmente, entretanto, nosso atual sistema econômico de troca não funciona com a eficiência, a lógica e a uniformidade que um plano lógico dessa natureza exigiria. É verdade que as regiões produtoras de matérias-primas são geralmente pobres em comparação com as que produzem produtos manufaturados. O Brasil encetou uma fase de industrialização destinada a libertar um pouco o país da dependência dos produtos manufaturados estrangeiros, mas a situação de comunidades como a de Itá, é uma prova de que, antes de tudo, precisa ser desenvolvida a agricultura em todo o país, a fim de libertar o povo da dependência de mercados distantes para os produtos alimentícios básicos de que necessita.

Como a maioria das comunidades que se lhe assemelham, Itá não dispõe de meios de transporte e comunicação com os principais centros da região e da nação. O Brasil só possui metade da quilometragem de estradas de ferro e três quartos da quilometragem de estradas de rodagem da França, um país dez vezes menor em superfície. Mesmo entre os dois grandes centros industriais de São Paulo e Rio de Janeiro, as ferrovias são vagarosas e inadequadas e só agora foi concluída uma rodovia moderna. Entre São Paulo e as ricas

áreas da fronteira de Santa Catarina e Goiás (7) as estradas de ferro são insuficientes para suprir o tráfego. Há várias localidades em que os produtos alimentícios se estragam por falta de transporte para um mercado em que são àvidamente procurados e em muitas comunidades rurais isoladas os artigos manufaturados custam três ou quatro vezes mais do que em São Paulo ou no Rio de Janeiro. O rio Amazonas proporciona um excelente sistema de transporte relativamente barato para Itá e outras comunidades amazônicas, mas a maioria dos barcos fluviais em uso são velhos. Um dos principais problemas do Brasil rural é o transporte.

Na maior parte do interior, a porcentagem de analfabetos na população é aproximadamente a mesma que a de Itá. O Brasil é um país de grandes extremos e contrastes. O edifício do Ministério da Educação, no Rio de Janeiro, é um dos mais modernos do mundo. Em São Paulo e no Rio de Janeiro existem laboratórios científicos e centros de educação superior que possuem professôres eruditos e famosos cientistas pesquisadores. Mas nem mesmo a educação primária é fornecida em muitas áreas rurais isoladas e, quando existem escolas rurais, os meios de que dispõem são poucos e insuficientes. Há falta de professôres no Brasil e os experientes não querem postos rurais que geralmente pagam menos e oferecem menor confôrto. Mesmo os filhos das famílias do interior que recebem educação suficiente para serem professôres, permanecem na cidade,

---

(7) Estranhamos quando um lavrador brasileiro do interior do Estado de Goiás nos disse que se arrependia de ter plantado "grapefruits". Suas árvores produziam abundantes e deliciosos frutos. O mercado local, entretanto, era limitado e sua produção, tão grande, que era obrigado a pagar trabalhadores para enterrar as frutas podres a fim de suprimir o mau cheiro que lhe invadia a casa.

onde é mais fácil o acesso econômico. A maioria do Brasil rural não dispõe dos mínimos meios educacionais para os seus habitantes. O Brasil potencialmente é uma das nações mais ricas do mundo, mas ainda não utilizou o principal recurso de que dispõe: seu povo.

Até recentemente a situação sanitária do Brasil rural era notoriamente precária. Mesmo hoje, em muitas regiões do país, o povo do interior não dispõe dos meios modernos de proteção sanitária. Desde 1942 Itá tem sido melhor aquinhoadada com serviços de saúde e assistência médica do que a maioria das comunidades rurais. O único médico que lá foi lotado pelo SESP, alia os deveres de sanitarista aos de clínico, o que limita os cuidados médicos que pode dispensar às 25.000 pessoas, aproximadamente, residentes em seu distrito que abrange três municípios. Houve grande melhoria das condições sanitárias da cidade desde 1942, mas em Itá, como no resto do Brasil, essas condições ainda não atingiram os padrões do Ocidente. Mesmo nos arredores do Rio de Janeiro, o índice de mortes por tuberculose era de 317,5 em 100.000 em 1941, o que constitui sete vezes o dos Estados Unidos em 1940. O índice de mortalidade da sífilis era de 57,1 em 100.000, contra 8,0 em 100.000 nos Estados Unidos. (8) Nas cidades amazônicas de Belém e Manaus, essas e outras moléstias prevalecem mais do que no Rio de Janeiro e as condições sanitárias da maioria das comunidades rurais são ainda piores. A maior parte das cidades brasileiras não possui sistemas de fornecimento de água potável e rede de esgotos, ou outras medidas de proteção sanitária.

---

(8) Citado em *Brazil: People and Institutions*, de T. Lynn Smith, p. 257.



Um excelente grupo de sanitaristas brasileiros, treinados no Instituto Oswaldo Cruz do Rio de Janeiro e no Instituto de Higiene de São Paulo, bem como em universidades estrangeiras, conhece perfeitamente as medidas sanitárias de que necessita o Brasil. São amplamente capazes de fundar e administrar serviços modernos de saúde pública, se para tanto lhes derem oportunidade. Um sanitarista de um dos Estados do norte do Brasil (diplomado pela Universidade de Minnesota) chamou a atenção para a situação um tanto ilógica do abastecimento de água em várias comunidades rurais sob sua responsabilidade. A maior parte das pessoas nas cidades utiliza água de fontes ou rios, carregada em latas de cinco galões. Gastam, em média, uma lata por dia, pela qual pagam 1 cruzeiro ao carregador. "Se 400 famílias gastarem água nessa proporção," explicou o sanitarista, "teríamos 400 cruzeiros por dia ou 146.000 cruzeiros por ano. Um sistema simples de abastecimento de água para uma cidade de 1.500 a 2.000 pessoas poderia ser instalado por cerca de 400.000 cruzeiros. Nesta proporção seria pago em menos de três anos." Mas muitas famílias da sua comunidade não podiam pagar 1 cruzeiro por dia pela água. Essas comunidades não têm crédito nem dinheiro para construir um sistema de abastecimento de água, mesmo nessa base, a menos que recebam auxílio do govêrno federal.

Os brasileiros sabem também da necessidade de assistência médica das áreas rurais. Enquanto nas pequenas cidades e nas zonas rurais do interior existe um médico para cada 8.000 ou 10.000 pessoas, nas cidades litorâneas há um para cada 500 pessoas. Os estudantes das zonas rurais vão para as cidades para estudar medicina e nunca mais voltam. Preferem tentar a sorte nas grandes cidades a clinicar nas pequenas que não proporcionam uma boa renda aos mé-

dicos. Só se poderá proporcionar assistência médica à grande parte dos brasileiros do interior, reunindo-se no serviço público a saúde pública e os cuidados médicos (como fez o SESP em Itá).

A comunidade de Itá não é a mesma coisa que o município do mesmo nome. A comunidade (isto é, a área dentro da esfera social da cidade) tem cêrca de 2.000 habitantes, ao passo que em todo o município, a população é de mais de 7.000 pessoas. A área da comunidade compreende menos de um têrço da área total do município. Nessa diferença entre a comunidade e a unidade administrativa formal, o município, está um dos maiores problemas rurais do Brasil. Dispondo de poucos meios de comunicação, o município é geralmente muito extenso para poder ser eficientemente administrado. E, além disso, há pouco ou nenhum "esprit de corps" entre os habitantes de um município. Com exceção dos moradores da sede — a cidade, que é o centro do município e de seus arredores mais próximos — há pouco patriotismo ou espírito de grupo em relação ao município. Os residentes do município de Itá, que moram distantes da cidade pròpriamente dita, raramente visitam Itá ou conhecem algum funcionário municipal. A celebrada debilidade dos governos locais, por todo o país, decorre dessa falta de unidade social.

A maioria dos serviços públicos — como escolas, comunicações, serviços de saúde e justiça — quando existem, são fornecidos pelo govêrno estadual ou federal. Nos municípios o povo acha que êsses serviços lhe devem ser fornecidos, não tem a menor idéia de conquistá-los através de seus esforços conjugados. Existe geralmente certa animosidade entre os políticos de um município, mas a rivalidade é geralmente motivada por lealdades

de família ou pela adesão cega às facções políticas estaduais e não por divergências de opinião quanto a qualquer medida pública. Atualmente o governo federal concede pequenos subsídios aos municípios, cêrca de cem mil cruzeiros por ano, a fim de estimular os empreendimentos públicos locais; e por fôrça da nova constituição de 1945 o prefeito e os vereadores são eleitos. Apesar dêsses esforços, ainda existe muito pouco espírito de comunidade no Brasil rural. (9) Em comparação com a situação predominante em outras áreas do mundo, os grupos locais oferecem pouca base para atividades de comunidade.

Em Itá, como na maior parte do interior do Brasil, há antagonismo entre a cidade e o campo. A maioria dos fundos do município de Itá foram gastos na construção do enorme edifício da Prefeitura, na limpeza das ruas e em outras benfeitorias para o povo da cidade. Os serviços fornecidos ao município pelos governos federal e estadual beneficiam mais a cidade do que a zona rural. Os comerciantes do município, que são os únicos moradores da zona rural que se manifestam, queixam-se amargamente da falta de escolas e de proteção sanitária e resmungam sôbre a necessidade de pagar impostos municipais. A gente da cidade tem pelo menos um pálido sentimento de pertencer a uma comunidade e considera, os que vivem fora de sua área, forasteiros e estranhos. Ademais, os líderes políticos locais são inevitavelmente recrutados entre a gente da cidade; dêstarte a cidade controla as zonas rurais. O resultado é que, apesar de os povoados, as vilas e as cidades não serem incorporados em unidades governamentais separadas como nos Estados Unidos, a sede dos

---

(9) T. Lynn Smith, *op. cit.* pp. 613 e segs., salienta o poder da aldeia brasileira e a fraqueza fundamental da comunidade.

municípios tem sempre a parte do leão nos benefícios proporcionados pelo govêrno. Por todo o Brasil a gente do interior e os habitantes de pequenos povoados satélites têm um sentimento de antagonismo para com os citadinos e seu govêrno local.

A população da comunidade de Itá tem uma densidade média de apenas 0,5 pessoas por quilômetro quadrado. Em todo o Brasil é constante o êxodo rural para as cidades. O movimento da gente de Itá e outras comunidades do Baixo Amazonas para Belém e o sul do país é ininterrupto. As cidades crescem à custa das zonas rurais. (10) Por êste motivo, é perene em Itá o problema da falta de braços, para cuja solução alguns brasileiros e observadores estrangeiros aconselham a imigração estrangeira. Entretanto, pelo que ali se observa, é evidente que a imigração precisa ser aliada ao desenvolvimento econômico para trazer qualquer benefício às zonas rurais. Os imigrantes poderão contribuir para o desenvolvimento das comunidades difundindo novos métodos agrícolas e introduzindo novas culturas. Os japoneses que se estabeleceram perto da cidade de Parintins, à margem do Baixo Amazonas, introduziram o cultivo da juta que está se tornando uma das principais culturas do vale Amazônico. Com o atual sistema agrícola, entretanto, as culturas atuais e os meios de transporte existentes, é muito duvidoso que se possa fornecer alimento a um acréscimo da população na maioria das comunidades do Brasil. Além do mais, os produtos comerciais não proporcionam uma

---

(10) O maior crescimento das cidades do que das zonas rurais foi especialmente grande entre 1940 e 1950. Enquanto as populações rurais aumentaram de 16% (de 30.814.500 a 35.997.700), a população urbana aumentou de 60% de.... 10.421.813 para 16.647.772). "*Brazilian Bulletin*", *Brazilian Trade Bureau* (N. York), julho de 1951.

renda em dinheiro suficiente para permitir aos trabalhadores um padrão de vida decente.

Poucos imigrantes europeus se contentariam com o nível de vida proporcionado pela maioria das comunidades rurais brasileiras. Como os novos centros industriais do Brasil oferecem melhores oportunidades e um padrão de vida mais elevado, a grande parte dos imigrantes preferiu estabelecer-se nas cidades. (11) A imigração, portanto, tende unicamente a acelerar o generalizado êxodo rural.

A população do Brasil está crescendo com incrível rapidez, devido, entretanto, muito mais à superioridade de nascimentos sobre as mortes do que à imigração estrangeira. (12) As comunidades rurais como a de Itá contribuem para êsse rápido crescimento natural da população, muito embora, em vista de fornecerem população às cidades, sua própria população pareça manter-se relativamente estável ou mesmo diminuir. O Brasil não necessita da imigração, simplesmente para aumentar a população. Como se exprimiu um dos principais estudiosos da demografia brasileira, "a importância de 20.000.000 de cruzeiros gasta em uma campanha pela redução da mortalidade infantil, principalmente através da educação das mães sobre a maneira apropriada de cuidar e alimentar seus filhos, talvez aumentasse a população do Brasil muito mais do que se fôsse gasta no financiamento de novos imigrantes." (13) A solução para êsse problema nas comunidades rurais, como a de Itá, não é o aumento da população

---

(11) Kingsley Davis, *Future Migration in Latin America* — *Milbank Fund Quarterly*, N° 1, 1947, pp. 44-62.

(12) A população aumentou de 36% entre 1920 e 1940 e de 41.565.083 em 1940, para 52.645.457 em 1950.

(13) T. Lynn Smith, *op. cit.*, p. 789.

! e sim uma nova orientação econômica e social. O Vale da Amazônia e outros "espaços vazios do Brasil" permanecem inexplorados porque o atual sistema econômico e os métodos de subsistência proporcionam um meio de vida a apenas uma pequena população. O problema mais sério não é a falta de braços, mas a duvidosa capacidade de uma transformação do sistema produtivo do Brasil bastante rápida para acompanhar o crescimento da população.

Com exceção de umas poucas regiões do país, a população do interior do Brasil vive em casas espalhadas, perto de suas roças, das pastagens para os seus animais e dos produtos que extraem. (14) Na maioria dos casos são os seus métodos de subsistência que tornam obrigatória essa forma de colonização. O sistema da queimada utilizada pelo lavrador de Itá torna-lhe mais conveniente viver isolado dos outros, pois lhe facilita a procura de floresta virgem ou capoeira alta todos os anos para plantar sua roça. O seringueiro de Itá mora perto de suas *estradas* de borracha. Esse método de residência esparsa causa sérias dificuldades aos educadores, sanitaristas e outros administradores. É muito difícil instalar escolas nas zonas rurais, em um ponto de fácil acesso à população dispersa. Se se instalassem escolas em todos os arredores de Itá, algumas famílias teriam que remar de três a quatro horas por dia para levar seus filhos à escola. A única solução seria um onibus escolar (no caso de Itá um barco), mas nas circunstâncias atuais o custo desse serviço seria excessivo. É muito difícil proporcionar cuidados médicos e medidas de saneamento a essas casas esparsas pois para chegar ao médico mais próximo as pessoas têm que viajar horas e às vezes dias. Os médicos da

---

(14) *Ibid.*, pp. 404-405.

saúde pública têm dificuldade em chegar a essas residências tão dispersas para aplicar vacinas, para desinfecção com DDT ou para lhes dar instruções sobre higiene.

Em aldeias vizinhas como a de Jocojó, dentro da comunidade de Itá, não parece difícil encontrar solução para essa dificuldade. Essa pequena concentração de lavradores amazônicos já conseguiu instalar uma escola para seus filhos. Recebem periodicamente a visita do médico da saúde pública e já possuem uma capela, fornos e outros meios de fabricação da farinha de mandioca. Como os lavradores ali vivem uns perto dos outros, organizam-se mais facilmente reuniões para o trabalho coletivo do que em outras aldeias onde as casas são mais disseminadas. Mesmo com aquele dispersivo e destrutivo sistema de agricultura, os seus habitantes ainda conseguem encontrar terrenos de floresta para plantio das roças, perto de suas casas; e no entanto, se se utilizassem dos ricos solos das baixadas em vez de terra firme, a lavoura lhes proporcionaria uma base mais segura para o seu conjunto de aldeias. Em outras regiões do Brasil o sistema do arado ofereceria uma base mais estável para a formação de aldeias como a de Jocojó. A concentração da população rural em pequenas aldeias com um máximo de duzentas a trezentas pessoas tornaria fácil o desenvolvimento do Vale Amazônico.

Outra grande barreira ao desenvolvimento econômico do Brasil é o sistema arraigado das classes socioeconômicas. No Brasil meridional as divisões de classe já se tornaram menos rígidas. A mobilidade social e econômica tornou-se mais fácil com o desenvolvimento da indústria e do comércio e com a formação de uma tremenda burocracia governamental. No Rio de Ja-

neiro e São Paulo e em outros centros urbanos formou-se uma classe média composta de funcionários públicos, técnicos, trabalhadores do comércio e da indústria e outros. Nesses grandes centros urbanos uma nova classe alta, que se apoia no controle econômico e comercial e cujos antepassados só imigraram há uma geração atrás, está suplantando a velha aristocracia rural.

Numa grande parte do interior do Brasil e em muitas cidades do Norte, entretanto, sobrevive ainda, com umas poucas transformações básicas, o sistema de classes tradicionais. Os novos ricos do comércio e da indústria, e muitos membros das classes profissionais, uniram-se simplesmente aos descendentes da aristocracia rural na classe mais alta da região. Nas comunidades isoladas como a de Itá não existe essa "aristocracia"; ela faz sentir sua presença, entretanto, com a propriedade da terra e de emprêsas comerciais e através da influência política. Além disso, sua ausência não significa que não exista um rígido sistema de diferenças sociais em Itá e outras comunidades rurais. Conquanto poucos membros da classe dos "brancos" ou Primeira Classe de Itá jamais consigam penetrar na "aristocracia", muito embora se mudem para a cidade, identificam-se com a classe mais alta da região. Localmente os membros da Primeira Classe de Itá estabelecem uma diferença rígida entre eles próprios e as camadas mais baixas — lavradores, seringueiros e moradores da classe inferior da cidade. As camadas mais altas dessas comunidades rurais brasileiras têm, como a aristocracia, o "complexo da nobreza" adquirido dos antigos senhores de terra. Os burocratas, as famílias de comerciantes e outros membros da classe mais alta das comunidades rurais em geral não desejam a transformação social. A educação das camadas mais



baixas ameaçaria sua posição dominante. Em todo o Brasil rural a gente da cidade geralmente duvida da capacidade do caboclo, do tabaréu, ou do caipira, para adquirir educação e progresso social e econômico.

Finalmente, como a gente de Itá, a idéia que a maioria da população rural brasileira faz do mundo é fantasmagórica. É geral no Brasil o culto dos santos, a romaria a importantes santuários, promessas aos santos para receber curas e bençãos, bem como o uso de ervas medicinais. Em algumas regiões como a da costa nordeste, há fortes convicções de magia africana; em outras predomina a velha crença ibérica; ao passo que na Amazônia ainda persiste um forte resíduo das crenças indígenas. Mas por todo o Brasil o sobrenaturalismo e a ciência popular ainda constituem os principais elementos do conceito do mundo que faz a maioria da população rural. Conquanto esse ponto de vista esteja começando a desintegrar-se sob o impacto de uma ideologia mais moderna vinda das grandes cidades, ainda constitui uma barreira à transformação social. Enquanto uma concepção científica do mundo não suplantará a atual concepção popular dos brasileiros do interior, a transformação econômica e social não poderá integrar-se plenamente na vida brasileira.

Esses problemas brasileiros, e vários outros, muito numerosos para serem aqui discutidos, não poderão ser resolvidos por comunidades isoladas, embora sejam ali mais evidentes. Cada qual depende da transformação social e econômica da região e da nação — e mesmo de acontecimentos e relações internacionais. O povo de Itá não pode, sozinho, modificar a orientação de seu sistema econômico. Está enredado em um sistema comercial e um sistema de crédito que se desenvolveram em virtude da indústria extrativa da Amazônia. Para

se modificar essa situação, é necessário que se processem modificações gerais do exportador de Belém até o comerciante das áreas rurais e o seringueiro independente. Sòzinhos não poderão os habitantes de Itá se alfabetizar; precisam de professôres e outros auxílios externos. Não podem curar suas moléstias sem conhecimentos e pessoal científicos, que não possuem. Não podem produzir mais alimentos sem noções e instrumentos que terão de lhes ser fornecidos pelos centros mais "adiantados" do Brasil. O esforço de uma unidade de comunidades certamente facilitaria tais transformações e apressaria sua aceitação, mas, em geral, a modificação social deve originar-se na vida regional e em tôda a nação. Por conseguinte, à medida que se transformar o Vale Amazônico, Itá se transformará. À medida que se desenvolver o Brasil, mais próximo estará o dia em que o homem se voltará para a Amazônia. O Brasil só desenvolverá suas grandes possibilidades quando a política e os acontecimentos internacionais criarem circunstâncias favoráveis.

### III

A Amazônia brasileira é, fora de dúvida, uma área subdesenvolvida. No modo de vida do povo de Itá temos um estudo-de-caso de como o povo consegue subsistir nessas áreas. Mas só se pode compreender o que significa viver em uma área subdesenvolvida do mundo quando se compara o seu padrão e o seu modo de vida com os de outras áreas mais favorecidas do universo. Em comparação com Plainville, por exemplo, uma pequena comunidade de superfície aproximadamente igual, no centro dos Estados Unidos, Itá é extrema-

mente atrasada e primitiva. (15) Entretanto, a comparação das duas comunidades torna claro que muitos aspectos do modo de vida de Itá proporcionam ao seu povo tanta satisfação quanto os de Plainville. Além disso, é evidente que muitos processos sociais que se verificam em Itá também estão ocorrendo em Plainville e que muitos dos perigos que o progresso e as reformas possam trazer a Itá já são problemas contemporâneos em Plainville. Itá, na Amazônia brasileira e Plainville, nos Estados Unidos, têm problemas análogos, e o modo de vida de cada uma dessas comunidades distantes, reflete os problemas de uma nação.

Como Itá, a comunidade de Plainville é considerada "atrasada" e "pobre". Plainville é isolada e "retrógrada" quando comparada à média das cidades norte-americanas. Não é sede de município e está localizada em "Woodland County" (Município de Woodland) entre a zona sertaneja da cultura americana e as ricas terras agrícolas do norte da América. No tempo em que foi estudado, o município tinha cerca de 6.500 habitantes. Plainville é um centro comercial e social e, como em Itá, a maior parte de sua população é constituída de lavradores que moram na zona rural das cercanias. A vila de Plainville propriamente dita tem apenas 275 habitantes. E, também, como em Itá, os moradores da cidade são comerciantes, profissionais, trabalhadores nos mais variados ofícios e assalariados, além de alguns casais aposentados, viúvas e viúvos. A gente pobre da cidade de Itá depende mais da lavoura para prover à sua subsistência do que os moradores de Plainville, mas ambas são comunidades rurais.

---

(15) Os dados sobre Plainville foram tirados do livro *Plainville, U. S. A.*, de James West (N. York, Columbia University Press, 1945). Exceto quando transcritos trechos do livro, omitir-se-ão os números das páginas.

Ambas têm uma configuração de colonização esparsa, típica na América e diferente das pequenas comunidades da Europa onde os lavradores moram em uma aldeia e saem todos os dias para trabalhar em suas roças. Em Itá o lavrador e o seringueiro vivem junto do rio e nas margens dos tributários; em Plainville “uma rêde de *estradas* — geralmente intransitáveis em tempo chuvoso — também liga cada lavoura às suas vizinhas, ao seu próprio centro comercial e a tôdas as outras cidades do município”. (16) Por Plainville passa uma nova estrada de rodagem de cóncreto, que faz sua ligação com uma grande cidade a 135 milhas de distância. Uma estrada de pedregulhos, que atravessa o município de Woodland, serve aos que se dirigem à sua sede. Para Itá, a “estrada” de escoamento é o canal principal do Amazonas — único meio de comunicação, com exceção do avião semanal, com outras cidades do Vale e Belém. Dentro da própria árca de Itá são os pequenos tributários que fornecem as principais vias de comunicação entre um e outro local.

O rio e seus tributários fornecem a Itá um excelente sistema natural de comunicações, mas seus habitantes não possuem meios suficientes de transporte, tanto dentro da própria comunidade, como para fora. No município de Woodland os lavradores possuem 1.000 automóveis e cêrca de 100 caminhões. “Os caminhões transportam a maioria da produção e do gado de Plainville para os mercados e entregam em Plainville a maioria da mercadoria que lá se vende”. (17) Existe, ainda, uma estrada de ferro em Stanton, a apenas onze milhas para oeste. Em Itá as pessoas se locomovem em canoas, remando ou içando uma pe-

---

(16) *Ibid.*, p. 13.

(17) *Ibid.*

quena: vela quando há vento a favor. Uma vez por semana, em média, uma embarcação fluvial encosta durante algumas horas na doca municipal de Itá; muitas dessas embarcações são movidas a lenha que levam horas carregando nos postos comerciais das docas, por todo, o percurso. Um barco fluvial gasta, em média, cinco dias para ir de Itá a Belém. Não há veículos de rodas em Itá e a dependência absoluta do transporte fluvial prende o homem às margens do rio, o que faz que a área do "interior", distante do rio, seja deserta. A falta de meios de transporte terrestre faz com que o homem explore apenas uma parte de toda a área da comunidade.

Em Itá também não existem meios de comunicação com o exterior. O posto telegráfico mantido pela Companhia Amazônica, uma firma inglesa, não existe mais e em 1948 o governo federal ainda não havia instalado na cidade uma estação, como na maioria das comunidades amazônicas. Com exceção de Belém e Manaus, não há telefones no Vale da Amazônia. Em Plainville, por outro lado, já existem telefones há quarenta anos e há sempre um jeito de se "mandar um telegrama por telefone". A correspondência chega a Itá nos vagarosos barcos fluviais e, uma vez por semana, pelo avião; é depositada no correio e as pessoas têm de ir buscá-la se sabem que há alguma coisa para elas, (18) mas em Plainville é entregue diariamente. A mala postal rural, um serviço desconhecido no Brasil, serve 200 caixas postais e 286 famílias da zona rural. Plainville, nos Estados Unidos, pode ser considerada

---

(18) Em Itá uma carta pode ficar no correio durante dias e até semanas, porque a agente se esquece de avisar o destinatário de sua chegada. Só as pessoas que recebem correspondência regularmente indagam freqüentemente se há cartas para elas.

“isolada”, mas os meios modernos de comunicação e transporte colocam essa “atrasada” comunidade norte-americana em estreito contato com o resto da região e do país.

No que diz respeito a melhorias materiais, o contraste entre as duas comunidades demonstra como a gente de Itá dispõe de pouco equipamento técnico para lutar contra seu ambiente natural. Em Plainville apenas dois terços da população da cidade têm eletricidade e quase tôdas as fazendas usam lampiões de querosene. Só três casas de Plainville têm banheiros com aparelhos sanitários de descarga e água corrente; a maioria das casas, tanto na cidade como na área rural, usam fossas sanitárias. Um “balde de água”, colocado em cima da mesa da cozinha, guarda a água utilizada para beber e lavar. A situação de Plainville está muito abaixo da média de grande parte dos distritos rurais dos Estados Unidos, mas é muito superior à de Itá. Conquanto a maioria das cidades amazônicas tenha, agora, uma ou outra forma de luz elétrica, o velho gerador a lenha que fornecia eletricidade a algumas casas de Itá já não funciona mais. Todos usam lampiões de querosene e na zona rural as pessoas geralmente só dispõem de uma lata com um pavio dentro. Em Itá a gente em geral bebe água retirada do rio, pois na cidade só existem três poços e todos em péssima condição. E até que o serviço de saúde pública construisse fossas para a maioria das casas da cidade, todos satisfaziam suas necessidades no mato contíguo. O rio próximo facilita os banhos; existem cabinas construídas sôbre o rio com degraus para se descer até êle, que são utilizadas por várias famílias para se banharem. Em Itá, entretanto, quase todos descem o rio ou ao tributário mais próximo para tomar seu banho diário. A gente de Itá é extraordinariamente limpa;

é na realidade mais limpa do que a gente de Plainville onde o ideal de limpeza é “um banho por semana” e onde “se diz que muitos homens passam todo o inverno sem tomar um banho sequer”. (19)

Os habitantes de Plainville precisam aquecer suas casas durante o inverno da Zona Temperada e uma casa média dessa cidade tem um fogão a lenha na cozinha e um aquecedor na sala. Também a gente de Itá usa a lenha, mas apenas para cozinhar em seus fogões de barro; lá ninguém tem fogão de ferro. Em Plainville, durante o verão, nas janelas e nas portas, colocam-se telas contra as moseas, mais por questão de conforto do que como medida sanitária. Mas em Itá, onde o problema das moscas e outros insetos é praticamente permanente, só se encontram telas no posto de saúde. As telas de arame não são encontradas nas lojas da cidade e mesmo que o fôsem o seu preço seria inacessível para a média das famílias.

Os objetos domésticos, como pratos, utensílios de cozinha, talheres, copos de água e outros artigos “indispensáveis” nos Estados Unidos são vendidos à população de Plainville por um preço relativamente barato, no armazem, no “drugstore” e pela Montgomery Ward. (20) O estoque das lojas e casas de comércio de Itá oferece pouca variedade e tais objetos são tremendamente caros. Um copo de água ordinário custa cerca de 6 cruzeiros e um pires e uma xícara, de qualidade inferior a qualquer dos oferecidos nas lojas americanas dos Estados Unidos, custam mais de 10 cruzeiros.

Em Plainville também a gente se veste melhor e mais barato do que em Itá onde pouca gente compra

---

(19) *Op. cit.*, p. 36.

(20) Uma espécie de magazine como “A Exposição”, a “Sears” etc. (N. T.)

roupa feita; usualmente compram cortes de fazenda para vestidos, camisas e calças. De tempos a tempos um alfaiate itinerante visita a cidade para fazer os ternos domingueiros dos homens. Conquanto os ternos de algodão que fabrica não sejam mais caros, em termos de dinheiro, do que os "trajes de cerimônia" de Plainville, o material é de qualidade inferior e apenas uns quinze ou vinte homens os podem pagar. Também o tecido para um vestido simples, para calças e camisas, fica mais caro para a gente de Itá do que o produto acabado em Plainville onde um vestido caseiro, pronto, de tecido estampado, custava em média, em 1940, de 0,98 a 1,98 dólares. As mulheres de Plainville podem consultar catálogos e anúncios nos jornais e revistas e mesmo visitar as grandes lojas da Metrópole, podendo portanto vestir-se de uma maneira que "pouco difere das mulheres de qualquer outra cidade" da América. (21) Embora em Plainville a roupa padrão dos homens seja o macacão, êles podem comprá-lo mais barato e de melhor qualidade do que os que as mulheres de Itá conseguem fazer para os seus maridos.

A população de Plainville conhece melhor o mundo exterior do que os habitantes de Itá. Cinquenta por cento da gente da cidade e 50 por cento dos lavradores possuem aparelhos de rádio em Plainville, enquanto em Itá só existem dois. Apenas duas famílias nesta última cidade recebem o jornal de Belém e muito poucas revistas são lá encontradas. No município de Woodland, um semanário local tem uma tiragem de 1.000 exemplares; e de dez a doze exemplares de um jornal da capital e cinquenta de um diário de uma grande cidade chegam lá todos os dias. A maioria dos lavradores de Plainville assinam um jornal agrícola e muita gente

---

(21) *Ibid.*, p. 39.



lê revistas semanais. Conquanto Plainville seja considerada uma comunidade "atrasada" para os Estados Unidos, mais de 90 por cento de seus habitantes são alfabetizados, enquanto em Itá o índice de analfabetismo é o mesmo de todo o Brasil rural. Um dos contrastes mais gritantes entre as duas comunidades decorre dessa diferença. Oitenta por cento das crianças do município de Woodland freqüentam escolas. São transportadas em onibus, diàriamente, de uma extensa área para a escola de Plainville que agora fornece oito anos de instrução elementar e quatro de ensino secundário. Cinquenta por cento dos que se habilitam cursam agora o ginásio onde, entre outras matérias, ministra-se instrução cívica, música e ensino profissional agrícola. Em todo o município de Itá só existem oito escolas pequenas que oferecem um curso elementar de três anos para 299 crianças, o que representa cêrca de 20 por cento das crianças entre sete e quatorze anos de idade. (22) A população de Itá está privada de uma das armas fundamentais do homem da civilização ocidental, isto é, a faculdade de ler e escrever.

Em Plainville o cultivo da terra é literalmente "agrícola", enquanto o de Itá é "lavoura" ou cultivo manual. Tanto Itá como Plainville possuem, de modo geral, "solo de qualidade inferior". Existe uma área, em Plainville, de planície originalmente bastante fértil, porém, mais de 50 por cento do município de Woodland é constituído de terra pedregosa e montanhosa. Itá possui uma várzea fértil constituída de um solo pluvial potencialmente rico, mas é nos solos pobres de laterita, da terra firme, que são plantados os principais produtos. Já na segunda metade do dé-

---

(22) Os dados sôbre matrículas escolares em Itá referem-se a 1945.

cimo nono século, as planícies de Plainville eram cultivadas com o arado puxado por animais e um cultivador de fileira simples. Mais tarde apareceram os plantadores de milho, as capinadeiras de aço, as máquinas de moer, enfeixadores, debulhadores e outros implementos mecânicos — e, mais recentemente, tratores (145 pessoas os possuem no município de Woodland) e os combinados (*combines*). O equipamento técnico do lavrador de Plainville inclui ainda inúmeros outros implementos e ferramentas, como máquinas separadoras, enxadas, ancinhos, e incubadeiras que podem ser escolhidos nos catálogos da Sears Roebuck ou da Montgomery Ward. O único instrumento semimecânico que os lavradores de Itá possuem é o *(caitety)* ralador acionado a mão, tipo bicicleta, para o preparo da farinha de mandioca. Em outras regiões do Brasil existem comumente animais de carga (cavalos, burros e bois) e carros de boi, mas em Itá não há qualquer animal de tração. Em toda a comunidade de Itá não existe um único arado. A maquinaria agrícola mecânica é apenas uma possibilidade remota para o lavrador de Itá e, nas circunstâncias atuais, não pode ser considerada nem mesmo uma possibilidade. As suas ferramentas limitam-se a um machado, um facão de mato e uma enxada. Em comparação com os métodos “atrasados” de agricultura de Plainville, é evidente que a gente de Itá explora o seu ambiente com pouco ou nenhum auxílio da técnica moderna. Se os habitantes de Plainville fôsem obrigados a trabalhar sua terra de Zona Temperada com o equipamento precário de que dispõe o lavrador de Itá, sua comunidade se sentiria deprimida e sua região seria uma área subdesenvolvida.

As diferenças de padrão de vida entre Plainville e Itá não podem ser calculadas em termos de dinheiro,

apesar de estarem as duas na órbita de uma economia monetária. Os cálculos da renda agrícola das duas são decepcionantes, pois geralmente omitem muitas fontes de renda real, como pequenas tarefas, consumo de produtos naturais e produtos alimentícios cultivados para o sustento próprio. Entretanto a renda monetária indica, em geral, o que essas pessoas podem comprar em artigos comerciais. De acôrdo com as cifras do censo, em que o autor de *Plainville, U.S.A.* não tem muita fé, um quinto das famílias de lavradores do município de Woodland tem uma renda média de 145 dólares por ano. (23) A renda média, em dinheiro, das famílias de lavradores de Itá incluídas em nossa pesquisa, é de 300 cruzeiros por mês, ou 3.600 cruzeiros por ano, pouco mais do que o quinto da população de renda mais baixa em Plainville, mas muito menos do que o próximo grupo de renda mais baixa das 230 famílias daquela cidade, que é de 320 (\*) dólares por ano. (24). Em ambas as comunidades os lavradores geralmente compram produtos vendidos nas "lojas", como roupas, artigos manufaturados, querosene e outros. Esses produtos sempre foram mais caros na região amazônica, senão em têrmos monetários, certamente em relação à renda dos compradores. Todos os artigos importados pelo Vale Amazônico vêm de muito longe e passam por várias mãos. Os lavradores de Itá, portanto, podem comprar menos com seus magros recursos do que os de Plainville.

---

(23) Na base em que foi feita a conversão do dólar (cêrca de 20 cruzeiros), Cr\$ 2.900,00 (N.T.).

(\*) Na mesma base, Cr\$ 6.400,00. (N.T.).

(24) Além do mais esses cálculos foram feitos em épocas diferentes: em 1939 e 1940 em Plainville, antes da inflação nos Estados Unidos e em 1948 em Itá, depois de já se ter feito sentir a inflação no Brasil.

As principais diferenças entre o padrão de vida das duas comunidades, entretanto, não podem ser expressas em termos de dinheiro. Os lavradores de Plainville como os de Itá, e como, aliás, os pequenos lavradores de todo o mundo, vivem simultaneamente “em dois sistemas econômicos diversos, uma “economia monetária” e uma “economia de subsistência”. (25) Em Plainville quase todo mundo possui uma roça — até mesmo o médico. Um homem de negócios da localidade cria também porcos e vacas. Além disso, têm os lavradores galinhas e outras aves domésticas, ovos, leite, manteiga, legumes, frutas e carne que produzem para o próprio consumo. “A maioria dos lavradores (de Plainville) cria quase tudo o que come”. (26) E “as conservas” preparadas pela própria dona de casa aumentam o regime alimentar dos habitantes de Plainville durante os meses de inverno. “As mulheres orgulham-se de possuir de 100 a 400 potes (quartos, e meios galões) de “estoque”. Esse “estoque” inclui ervilhas, tomates, frutas em conserva, geléias, compotas, “pickles” e outros produtos da roça ou do pomar da família. Além disso cinquenta alqueires (\*) (*bushels*) de batatas são armazenados em um celeiro ou “amontoados” fora da casa, em um poço forrado de palha”. (27) Em Plainville a principal carne é a do porco criado em casa e tratado, quer pelo método tradicional de defumação ou pelo novo sistema comercial de “fumaça líquida”. Conquanto os especialistas considerem deficiente o regime alimentar dos habitantes de Plainville, a comida é relativamente abundante na maioria

(25) *Op. cit.*, p. 40.

(26) *Ibid.*, p. 41.

(\*) Medida de capacidade inglesa, equivalente a 35.238 litros nos EE. UU. e a 36.367 litros na Inglaterra (N.T.).

(27) *Ibid.*, p. 37.

das cas<sup>as</sup>. Lá se dá grande valor à alimentação. Com exceção de poucos casos extremos, seria difícil classificar o "valor" (situação financeira) das famílias de lavradores de Plainville pelos alimentos que comem. Os padrões da economia agrária de Plainville, apesar de sua estreita relação com o mundo comercial ainda se orientam, em grande parte, para a economia de subsistência.

Também os lavradores de Itá produzem ou retiram do ambiente em que vivem grande parte do que comem. Mesmo na cidade muitas famílias têm no seu quintal árvores frutíferas e umas poucas galinhas. E, na classe mais alta, têm até roças plantadas por trabalhadores assalariados. Nessas roças planta-se sobretudo mandioca, mas nelas também se encontram bananas e outras frutas nativas que se plantam perto de casa. A gente de Itá caça e pesca para suplementar sua dieta, entretanto a tradição cultural da região amazônica não dá grande valor à lavoura como meio de subsistência. A tradição do plantio de uma variedade de produtos para o consumo da família, que parece ser (e ter sido no passado) tão acentuada entre os portugueses e outros camponeses da Europa, talvez se tenha perdido com a transferência de elementos europeus para o Vale Amazônico. O sistema econômico colonial de extração de produtos naturais para os mercados estrangeiros parece ter sufocado a tradição européia de se aliar a lavoura às outras atividades para a subsistência.

A maioria dos lavradores de Itá possui algumas galinhas magras, cujos ovos são, às vezes, encontrados nos matos das redondezas, mas tão ariscas e selvagens que têm de ser mortas a tiro se se quiser apanhá-las para comer. Patos quase ninguém tem, pois dizem que as cobras e os jacarés devoram-nos. Quanto aos

porcos, apesar de sua carne ser muito apreciada, pouco se vê nas zonas rurais. Conquanto não seja fácil encontrar, na floresta tropical, pastagens naturais para o gado, não é impossível preparar-se uma área para esse fim. No entanto, apenas dois ou três lavradores possuem gado que geralmente vendem na cidade para o abate. O leite que bebe um lavrador de Itá é condensado e a manteiga que come é a salgada, de lata, e ambos são fabricados a milhares de léguas de distância, no sul do Brasil. Alguns lavradores plantam em suas roças de mandioca — mais como precaução — feijão, abóbora, pimenta e melancia, outros plantam milho e, ainda outros, algumas culturas de crescimento rápido nas terras alagadiças, durante os meses de verão. A preocupação do lavrador é produzir para o mercado — dispor de um excedente de mandioca para vender depois de satisfazer suas próprias necessidades. Alguns vendem farinha de mandioca ao posto comercial, só para tornarem a comprá-la, mais tarde, ao esgotar-se sua própria produção. Essa tendência do sistema econômico rural de produzir para o mercado comercial é sobremaneira acentuada, naturalmente, entre os seringueiros que, em sua maioria, dependem totalmente da venda de seus produtos para obterem crédito com o qual adquirem alimentos.

Além do mais, pouco se conhece, em Itá, sobre métodos de preservação ou armazenamento de alimentos, apesar da grande importância desse sistema para uma região tropical. A farinha de mandioca pode ser conservada meses, desde que não se a deixe mofar e a carne e o peixe são secos ao sol. Alguns doces de frutas podem durar muitos dias, mas a gente de Itá em geral só come frutas e legumes durante a estação e antes que se estraguem. Comem carne fresca, quando há, logo depois de abatida. Lá não existe nada seme-

lhante ao complexo de enlatamento e defumação da carne de porco que se nota em Plainville. Há um período de grande abundância de laranjas, bananas, mamão e frutos nativos e um período de absoluta escassez dos mesmos. O peixe é abundante durante a estação sêca, mas na época das chuvas a população tem que comprar peixe sêco, salgado, ou sardinha em lata, nos armazéns da localidade. Muito mais do que o lavrador de Plainville, o habitante da zona rural de Itá depende do alimento comprado.

Além disso, em comparação com Plainville, o lavrador de Itá recebe pouco auxílio “de fora”, isto é, do governo estadual ou federal. Conquanto, na primeira, haja grande oposição a qualquer “reforma”, o agente municipal da “AAA” (\*) ensina-lhes os métodos modernos de agricultura e a “Farm Security Administration” (Administração do Seguro Agrícola) concede empréstimos “numa média que não chega a 500 dólares” às famílias dos lavradores. Durante a depressão, há cêrca de vinte anos atrás, antes portanto do estudo que o antropólogo fez de Plainville, o escritório do Seguro Social concedia auxílios diretamente aos lavradores dessa comunidade e encaminhava as pessoas ao “WPA”, (\*) ao “CCC” (\*) e ao “NYA” (\*) que ali mantinham escritórios. Há também em Plainville clubes de economia doméstica e clubes 4H, (\*\*) os primeiros para donas de casa e os outros para os filhos dos lavradores, organizados através dos esforços do

---

(\*) AAA — Agricultural Adjustment Administration.

WPA — Work Progress Administration.

CCC — Commodity Credit Corporation.

NYA — National Youth Administration.

(\*\*) Esses clubes são organizações rurais para promover não só recreação como diversas formas de trabalho, manual e intelectual. (N.T.).

agente municipal. Em certa ocasião houve uma fraca tentativa, apoiada pelo Estado do Pará, para se formar uma cooperativa agrícola em Itá, mas não foi bem sucedida. De tempos a tempos reservam-se verbas nos orçamentos estadual e municipal para promover a agricultura, principalmente por meio de distribuição de ferramentas manuais e algumas sementes aos lavradores. Não houve, entretanto, qualquer tentativa séria para a concessão de créditos governamentais, anuais, aos lavradores que continuam a solicitá-los, ano após ano, aos comerciantes locais. Além disso, os pequenos lavradores da Amazônia não dispõem de qualquer meio para obterem conhecimentos sôbre métodos agrícolas modernos. Pode-se dizer, na realidade, que nem sabem que existem métodos melhores de agricultura.

Em Plainville, segundo o antropólogo James West, uma série de complexos característicos, por duas vêzes, "revolucionaram" a sociedade local". (28) O primeiro foi o "arado que desbravou a planície" (por volta de 1870) e o segundo foi o automóvel (mais ou menos em 1912). Dificilmente qualquer dos dois causaria em Itá os mesmos efeitos, pois lá o sistema fluvial exige barcos modernos e não carros e os solos de terra firme, de qualidade inferior, se fôsem arados, tornar-se-iam provavelmente lixiviosos em muito pouco tempo. Mas o fato é que não houve qualquer transformação técnica dessa espécie.

Um terceiro complexo que talvez ainda venha a "revolucionar" a sociedade de Plainville é a agricultura científica. Segundo James West, "certa tarde, em 1940, o agente municipal e o professor de agricultura profissional concordaram, sem qualquer discussão, com a seguinte asserção (a respeito de Plainville): "Se

---

(28) *Ibid.*, pp. 218 e segs.



essa gente pelo menos acreditasse no que lhe dizemos sobre agricultura e o praticasse, o padrão de vida de todo o município duplicaria em cinco anos". (29) James West torna bem claro que é grande a resistência à agricultura científica em Plainville e que, longe de se beneficiarem com o auxílio que recebem "de fora", os seus habitantes hostilizam as "novas idéias" e a "agricultura teórica". Paralelamente às técnicas e à agricultura modernas, existem ainda em Plainville numerosas práticas e crendices do passado sobre plantio, castração do gado, lavoura e outras técnicas de exploração. "Criticism" muito "os esforços do governo para ensinar o povo a conseguir um melhor padrão de vida com a terra medíocre de que dispõe". (30) Muitas das novas idéias sobre agricultura e a maneira pela qual foram introduzidas, estão em absoluto contraste com os valores e as instituições locais. São muitos os conflitos entre "os velhos hábitos" (locais e tradicionais) e os "novos hábitos" (vindos de fora), entre "a juventude" e a "velhice", entre a "agricultura de campo" e a "agricultura acadêmica", entre a "religião dos velhos tempos" e a "religião fria" ou "falta de religião". Os inovadores, o agente municipal e outros, não tiraram o máximo proveito dos líderes locais. "O agente municipal, além de não tomar conhecimento da classe mais baixa e de seus líderes, pouco ou nenhum esforço faz para conquistar a influência dos comerciantes, dos membros de confrarias ou dos simples professôres públicos". (31) James West sugere a possibilidade de se utilizarem as igrejas e os pregadores para, com a sua influência poderosa, introduzirem a

---

(29) *Ibid.*, p. 11.

(30) *Ibid.*, p. 11.

(31) *Ibid.*, p. 218.

agricultura científica. Na sua opinião êsse conflito resulta “de um parcial esgotamento devido à exaustão do solo e as necessidades que apenas se começam a sentir em virtude de um impacto muito repentino de um sistema social, religioso e técnico “tradicional” com o mundo exterior”. (32) Plainville defronta-se com o problema de realizar uma nova integração em face de renovadas influências externas. Como diz o autor de *Plainville, U.S.A.*, “a reforma acarreta muitos riscos”.

O impacto da agricultura moderna e outras influências novas pode ser ainda mais desagregador na sociedade de Itá. As transformações que ali se operam são transformações de um modo de vida comunal, em que a técnica, as instituições sociais e a religião pouco se modificaram nos cem anos que precederam o vigésimo século. É uma transformação do analfabetismo para a alfabetização, de um conceito fictício do mundo para a aceitação da ciência e de um sistema popular, tradicional, para uma modalidade brasileira da moderna cultura ocidental. Pode-se apenas vislumbrar um esboço desse processo que, em Itá, ainda está para vir, no programa de saúde pública já em execução. O médico entrou em conflito com os pajés conquanto não possa fornecer todos os serviços que aquêles prestavam. Há conflito entre o uso das ervas medicinais e dos remédios modernos. E, na esfera da religião, já há choques entre a Igreja ortodoxa e a religião tradicional a respeito dos poderes das irmandades e dos festejos locais. Êsses e numerosos outros conflitos já são aparentes; multiplicar-se-ão, entretanto, muitas vezes, à medida que a transformação social atingir a educação, a agricultura, a nutrição, e outros setores da vida.

---

(32) *Ibid.*, p. 220.

Alguns são inevitáveis; muitos, porém, poderão ser evitados se se compreender que os novos conceitos introduzidos na sociedade de Itá precisam ser integrados no modo de vida existente e que, no processo de transformação, muitos valores e instituições da velha e tradicional maneira de viver têm que ser conservados, se não se quiser desorganizar por completo sua sociedade. Haverá o risco de se perderem ali as ricas tradições culturais em troca de uma participação, em segundo plano, na moderna sociedade comercial e industrial.

#### IV

A diferença entre os "Itaenses" e os "Plainvillers" do mundo não é uma simples questão de clima, de recursos naturais, de solos. Também não é uma questão de raça do povo que habita essas comunidades. O clima tropical oferece muitas dificuldades à vida humana, nenhuma, entretanto, insuperável, desde que se disponha de equipamento técnico apropriado. Certas regiões do mundo têm vantagens sôbre outras; possuem melhores solos para a produção das culturas desejadas, na ocasião, pelo mercado mundial ou têm recursos naturais que o equipamento técnico tornou utilizáveis. Mas os principais fatores que determinam a diferença entre as comunidades que apenas oferecem o mínimo necessário à subsistência e as que proporcionam maiores recursos às necessidades humanas são, em sentido amplo, sociais e culturais. Nêles não se incluem apenas a técnica, a economia, a organização social, a religião, o sistema de valores e outros aspectos da cultura, mas também a relação entre a comunidade e os centros nacionais e internacionais de poder econômico e político.

Da história da Amazônia emergem as razões de sua atual condição "de atraso". A sociedade e a cultura contemporâneas de comunidades como a de Itá são o produto desse processo histórico. Desde o décimo sexto século a região amazônica tem sido uma área colonial, primeiro pertencente a Portugal e, a seguir, do próprio Brasil que, durante mais de três séculos, foi um produtor de matérias-primas para mercados distantes, sem uma justa compensação para esses produtos. No primeiro século de domínio europeu, pouco havia na região que atraísse colonos e colonizadores. Procuravam os portugueses riqueza rápida e não uma nova terra para construir seus lares. Os índios amazônicos eram relativamente pouco numerosos e, assim, a Amazônia não era uma fonte inesgotável de escravos como a África. As tradições culturais do índio amazônico eram perfeitamente adaptáveis ao ambiente tropical, mas do ponto de vista técnico sua cultura era tão primitiva que pouco tinha a oferecer aos recém-chegados além de como sobreviver na nova terra. Alguns produtos nativos, como madeira de lei, canela, chocolate, urucu e borracha, interessavam aos mercados europeus e, assim, formou-se uma economia extrativa que subsiste ainda hoje. Os nativos foram transformados em seringueiros escravos e, como em toda sociedade escrava, o trabalho braçal tornou-se símbolo de baixa posição social. E surgiu uma aristocracia escravocrata, composta de europeus recém-chegados e seus descendentes.

Com a extinção da escravatura, e como a região se tornasse extraordinariamente próspera em consequência de seu monopólio da borracha bruta, as dívidas financeiras substituíram a escravatura legal. Desenvolveu-se um sistema comercial baseado no crédito e o sistema de classes colonial sofreu uma nova interpretação fundada em distinções determinadas pela ri-

queza oriunda da borracha. A nova aristocracia, os barões da borracha, só se interessavam em manter a exportação de produtos extrativos e se contentavam em conservar o velho sistema nativo de cultivo do solo. Achavam mais barato utilizar a mão de obra humana do que introduzir novas práticas que a poupassem. Acharam mais fácil educar seus filhos no estrangeiro do que fundar estabelecimentos de educação no país. Procuravam meios para seu conforto e divertimentos no Rio de Janeiro, em Paris e Lisboa, em lugar de criá-los em sua terra. Não fixaram raízes na Amazônia que consideravam uma moradia temporária em que podiam acumular riquezas que lhes permitissem estabelecer-se alhures.

Depois do colapso da borracha, mudaram-se muitos desses "aristocratas" da região; vários outros, entretanto, ali estavam amarrados e foram obrigados a viver da melhor maneira possível. Permanecia o sistema de classes grandemente cristalizado, bem como a predominância de uma economia extrativa para produção de matérias-primas para os mercados estrangeiros. Castanhas-do-pará, azeite de dendê, óleos de pau-rosa e outros produtos florestais suplantaram a borracha. Assim como o escravo indígena era o último degrau na escala hierárquica da sociedade colonial, o caboclo rural é, hoje em dia, desprezado pelos descendentes da aristocracia colonial e dos barões da borracha e até mesmo pela crescente classe urbana. Tanto os cidadãos cultos, como a classe comerciária das pequenas cidades amazônicas, empregam o termo "caboclo" para designar os lavradores e seringueiros analfabetos e semi-analfabetos das zonas rurais. Permaneceu em toda a região um sistema rígido de discriminação de classes que se baseia em critérios econômicos, familiares e educacionais. O Vale Amazônico continua a ser uma

das áreas coloniais do mundo. *Nunca, em sua história, teve acesso ao que de melhor oferece a técnica ocidental. Nunca pôde o homem da Amazônia utilizar-se dos conhecimentos e técnicas de que dispõem as regiões mais adiantadas para exploração e controle do mundo físico.* A falta de equipamento técnico, a predominância de uma economia extrativa, um rígido sistema de classes e outros fatores sociais e culturais combinaram-se para manter a Amazônia no estado de atraso em que se encontra. Esses fatores sempre constituíram barreiras mais sérias à transformação do Vale do que condições de clima, solo ou as chamadas doenças tropicais. Existem barreiras erguidas pelo homem, e não barreiras intransponíveis, que podem tornar impossível o desenvolvimento do Vale Amazônico.

Desde 1940 vem o Brasil revelando novo interesse pela Amazônia. Em sua famosa "mensagem do Amazonas" disse àquele ano o presidente Vargas: "Nada nos impedirá de realizar, neste supremo esforço que representa o vigésimo século, a mais importante tarefa do homem civilizado: a conquista e o domínio de grandes vales de torrentes equatoriais, transformando sua força cega e extraordinária fertilidade em energia disciplinada. A Amazônia, com o impulso fecundo de nossa vontade, de nosso esforço e de nosso trabalho, não permanecerá um simples capítulo na história do universo, mas, na mesma base de outros grandes sistemas fluviais, tornar-se-á um capítulo na história da civilização". De certo modo, a declaração de Vargas era precursora do "Ponto Quatro" de Truman e do programa de assistência técnica das Nações Unidas. Conquanto limitasse seu objetivo ao desenvolvimento interno de seu próprio país, o presidente Vargas prometeu toda a escala de habilitações e conhecimentos

técnicos modernos a uma área subdesenvolvida do Brasil.

O governo brasileiro, desde então, vem adotando medidas concretas para a realização desse ideal. Em 1942 foi criado o Serviço Especial de Saúde Pública (SESP), que tem sido freqüentemente mencionado neste livro, em cooperação com o Instituto de Assuntos Interamericanos, órgão do governo dos Estados Unidos da América do Norte. Foram enviados à Amazônia, tanto dos Estados Unidos, quanto do sul do Brasil, técnicos de saúde pública — médicos, engenheiros, enfermeiros e outros — já detendo o SESP um brilhante “record” na melhoria das condições sanitárias em todo o Vale. Desde então, formou-se o Instituto Agrônomico do Norte e as antigas fazendas Ford, no rio Tapajós, foram transformadas em uma grande estação experimental desse Instituto. Além disso o governo federal fundou colônias agrícolas na Amazônia — uma perto de Monte Alegre, no Baixo Amazonas e outra, mais acima, no rio Solimões. Três novos territórios foram criados em terras dos grandes Estados do Amazonas e Pará: Amapá, Rio Branco e Guaporé. Para esses novos territórios e o velho território do Acre têm sido canalizados consideráveis fundos federais. A agricultura moderna tem sido estimulada, começando-se a exploração de riquezas naturais. Nas novas capitais desses territórios federais foram instaladas acomodações modernas, tendo sido melhorados os transportes entre Belém e Manaus. Para financiar esses empreendimentos na Amazônia, a Constituição Brasileira de 18 de setembro de 1946 reservou uma verba “nunca inferior a 3 por cento dos impostos federais” para aplicação na região amazônica, durante um período mínimo de vinte anos. Novas influências têm-se manifestado desde 1940, estando iminente uma era de rápida trans-

formação cultural. Esperamos que essa transformação não se efetue ao acaso e desordenadamente.

Deve-se declarar, todavia, que a região amazônica não será provavelmente a região do Brasil que se desenvolverá mais rapidamente. Existem outras áreas no oeste de Santa Catarina e Goiás e no sul de Mato Grosso que têm maiores e mais imediatas possibilidades. Possuem solos mais férteis e estão mais perto dos grandes mercados metropolitanos. Apesar do auxílio federal ao Vale do São Francisco e ao grande Vale Amazônico, aquelas fronteiras meridionais serão indubitavelmente povoadas e exploradas antes que os brasileiros voltem sua atenção para a solução adequada dos problemas da região amazônica. E, no entanto, a imensa área do Vale Amazônico, com seu imenso potencial, não é apenas uma importante fronteira brasileira, mas uma fronteira do Novo Mundo. É a mais extensa área de população esparsa do mundo. O desenvolvimento de uma tal região com os recursos da técnica moderna será a resposta ao horrível espectro apresentado pelos neomalthusianos que nos ameaçam com a exaustão do suprimento alimentício do mundo em face do crescimento de sua população.

A “conquista” do Vale Amazônico, quando se verificar, bem como o desenvolvimento de outras regiões tropicais semelhantes do universo, exigirão a adaptação de técnicas padronizadas e de equipamento técnico às novas condições. A nutrição, a agronomia, a engenharia moderna e outras ciências aplicadas desenvolveram-se, em grande parte, nos países de clima temperado, durante o último século. Nossa técnica mais avançada destina-se, portanto, a controlar e explorar a Zona Temperada. Sempre que o homem civilizado viveu nos trópicos, tentou aplicar sua técnica como se ainda esti-



vesse numa zona temperada. A arquitetura das casas, por exemplo, em Belém e Manaus, cidades situadas quase no Equador, obedecem aos padrões estabelecidos nos Estados Unidos e na Europa. Nessas cidades vestem-se as pessoas (ou procuram vestir-se) como os habitantes das cidades da Zona Temperada. Fotografias de senhores da alta classe da Amazônia, tiradas no comêço do século, mostram-nos usando sobrecasaca de lã preta, camisas engomadas com colarinho de ponta virada e gravatas de seda. Os estudantes de engenharia, agronomia e medicina estudam em livros escritos por autores da Zona Temperada. Os trópicos precisam de uma adaptação de nosso modo de vida da Zona Temperada. Os conhecimentos científicos básicos e as técnicas da engenharia aplicam-se perfeitamente aos trópicos, mas as diferenças de solo, calor, luz solar e chuvas, e outros fatores climáticos necessitarão de modificações nos métodos de aplicação. Todo um novo ramo de ciência aplicada terá de ser desenvolvido para as condições tropicais. "A adaptação das técnicas parece implicar no desenvolvimento de tóda uma nova ciência" declara um relatório sôbre assistência técnica da Fundação Carnegie para a Paz Internacional. "Mas em consequência da falta de tempo e dinheiro, a intervenção das Nações Unidas tem sido intermitente". (33) O que é indispensável ao desenvolvimento do Vale Amazônico e à elevação do padrão de vida de comunidades como a de Itá é uma técnica apropriada à Zona Tropical, tal como a possuímos na Zona Temperada.

Apenas uma nova técnica, entretanto, não será suficiente. Fatores humanos terão que ser levados em

---

(33) *Implementation of Technical Assistance*, por Peter G. Franck e Dorothea Seelye Franck (*International Conciliation*, Fev. 1951, nº 468, p. 76.

consideração na “conquista” da Amazônia e outras regiões similares do mundo. Esses fatores humanos estão presentes na sociedade e na cultura dos povos que habitam essas áreas, bem como na natureza de suas relações com os recém-chegados. O desenvolvimento do Vale Amazônico significará a transformação da sociedade local e da cultura tradicional. O conhecimento dessa sociedade e dessa cultura será tão vital aos programas de assistência técnica como os potenciais do ambiente físico e a presença de uma técnica apropriada. O sentido da transformação social de uma sociedade e o efeito das inovações devem ser previstos dentro dos limites de nossa capacidade para assim proceder, pois existem perigos na assistência técnica. Uma transformação rápida imposta a um povo poderá desorganizar seus sistemas sociais e sua cultura tradicional a ponto de se perder mais do que se ganha. São muitos os exemplos que nos oferece o mundo de grupos primitivos camponeses transformados em miseráveis trabalhadores agrícolas, mineiros e operários de fábricas — em pessoas despojadas de seus valores e instituições tradicionais, sem qualquer possibilidade de participar da nova sociedade.

As inovações, às vezes, provocam reações em cadeia em uma sociedade, como aconteceu com o automóvel, que causou uma série de transformações em Plainville e outras comunidades norte-americanas. A introdução da agricultura moderna no Vale Amazônico originará, sem dúvida, uma série de transformações de amplas conseqüências na sociedade de Itá, como na de toda a região. As modernas práticas agrícolas, por exemplo, não poderão deixar de causar modificações nos atuais vagos conceitos de propriedade da terra; os solos alagadiços das baixadas deverão ser mais valorizados do que os de terra firme. E, como em outras regiões, com a

predominância da agricultura, os títulos de propriedade com sanções legais deverão substituir os atuais que dão direito à exploração, exclusivamente, de produtos nativos. A agricultura moderna deverá modificar os padrões de colonização da Amazônia. Um maior número de pessoas concentrar-se-á perto das terras baixas do rio. Os métodos agrícolas modernos transferirão a importância do sistema econômico amazônico para a exploração mais estável e permanente da região. Potencialmente poderão destruir a hierarquia crediária amazônica que escraviza o seringueiro ao comerciante e éste ao exportador.

A transformação social deverá ser empreendida em várias frentes ao mesmo tempo. Em virtude dessas reações em cadeia, o desequilíbrio e a desorganização poderão facilmente ser causados pelas rápidas transformações em uma única esfera da vida. Sem modificações equivalentes em toda uma extensa frente, os programas específicos, orientados em uma só direção, são frequentemente fadados ao fracasso. Enquanto não se dispuser de meios de educação e enquanto o sistema econômico não experimentar melhorias básicas, o programa do SESP em Itá, destinado a melhorar as condições sanitárias do lugar, obterá apenas resultados limitados. Sem uma educação melhor, que facilite a compreensão das causas das moléstias, sem melhores regimes alimentares, a melhoria permanente das condições sanitárias de Itá é impossível. Os médicos poderão conseguir, quando muito, soluções paliativas, evitando as graves epidemias por meio de vacinação, do emprêgo do DDT e outros meios mecânicos, mas a população de Itá continuará a ter saúde precária e pouca resistência às moléstias contagiosas e a doença continuará a grassar por causa de sua ignorância do mecanismo científico do contágio e da transmissão das moléstias. Além disso, a melhoria

da saúde, como medida isolada, poderá ser realmente perigosa para Itá. A diminuição do índice de mortalidade, sem o aumento paralelo do suprimento de alimentos, provocará uma verdadeira fome. Sem a transformação dos métodos de subsistência e sem a melhoria dos meios de transporte, o aumento da população da Amazônia, decorrente de melhores condições sanitárias, resultaria apenas em um maior número de subalimentados; sem melhores meios educacionais, determinaria uma porcentagem mais alta de analfabetos. Qualquer programa que vise ao desenvolvimento do Vale Amazônico ou de outras áreas subdesenvolvidas semelhantes, terá que considerar e incluir uma ampla variedade de problemas inter-relacionados. Esses programas terão que reconhecer que, na sociedade, a saúde, a economia, a religião, os processos educacionais, a recreação, os valores, a moral, etc., são apenas categorias convenientes. A sociedade e a cultura segundo a qual ela vive formam um único e integrado sistema: a transformação de uma determina transformações na outra.

A melhoria da situação de um grupo em uma sociedade significa transformações em todos os grupos. A medida que melhorar a situação do caboclo da Amazônia, será afetada a situação da classe mais alta (os comerciantes, os burocratas, etc.) da pequena cidade, bem como a dos aristocratas de toda a região. É indispensável, portanto, levar em conta, ao se planejarem programas de assistência técnica, que certos grupos da sociedade não desejam transformações. O *statu quo* é, ou lhes parece, satisfatório e, por falta de visão, acham que qualquer transformação ameaçará sua atual posição favorável. Se se desejar que os programas de assistência técnica sejam de algum valor para os povos das áreas subdesenvolvidas, deve-se ter

o cuidado de não se estudar apenas fortalecendo o *statu quo*. Para evitar êsse perigo, os planejadores de tais programas devem estudar o sistema das sociedades em foco e das funções e necessidades dos vários grupos que, reunidos, formam a sociedade. Só assim poderão êsses programas “aumentar a produtividade dos recursos materiais e humanos e a ampla e equitativa distribuição dessa maior produtividade, de forma a contribuir para a elevação do padrão de vida de populações inteiras”. (34)

As transformações deverão chegar, e inevitavelmente chegarão, à região amazônica e outras áreas semelhantes. Os antropólogos sociais discutiram muitas vezes a “relatividade cultural”. Salientaram que o progresso, o bem e o mal, o êxito e o fracasso, a beleza e a feiura são valores relativos à cultura determinada em que se encontram. É difícil, dizem êles, julgar se um modo de vida é superior ou inferior a outro. Um povo, como o hindu, dá um grande valor ao desenvolvimento da investigação religiosa e filosófica; outro dá mais valor à técnica, como na Europa e nos Estados Unidos. Êsse ponto de vista está certo quando nos ensina a compreender, respeitar e tolerar os modos de vida de outrem. Entretanto, quando uma cultura, em vista da falta de equipamento técnico e por motivos de organização social, deixa de prover às necessidades materiais do homem, além do mínimo indispensável à sua subsistência, essa cultura e essa sociedade terão que ser consideradas inferiores.

A transformação é indicada nessas sociedades tènicamente inferiores. Isto não implica, naturalmente, na obliteração de um modo de vida ou no passado em

---

(34) *Economic and Social Council Resolution — United Nations*, nº 222 (IX), p. 14.

julgado de t<sup>o</sup>da uma sociedade. T<sup>o</sup>da cultura possui padrões e conceitos de imenso valor para seu próprio povo, os quais, uma vez perdidos, causariam um mal irreparável às funções da sociedade e um prejuízo à nossa herança universal. A tradicional cultura popular da região amazônica, construída, como é, com a experiência de várias gerações, contém muita beleza e valor de que necessitaremos no futuro e que devem ser conservados. Esperemos que se forme uma nova cultura amazônica que reúna as forças produtivas da técnica e da ciência modernas e a eficiência da moderna indústria com os numerosos valores positivos do atual modo de vida. Se se realizar uma nova cultura amazônica, será ela tão característica da região quanto a que descrevemos neste livro.

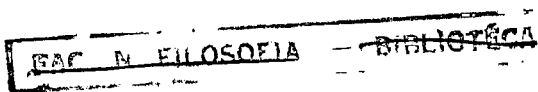
## BIBLIOGRAFIA

- AGASSIZ, Louis, "*A Journey in Brazil*". New York, 1896.
- "ALBUM DO ESTADO DO PARÁ", compilado por ordem do Dr. Augusto Montenegro, governador (1901-1908), Paris 1910.
- BASTIDE, Roger, "*Race Relations in Brazil: São Paulo*", *Courier UNESCO*, Paris, Vol. 5, Nos. 8-9, 1952. "*Religion and Church in Brazil*," em *Brazil: Portrait of Half a Continent*, T. Lynn Smith and Alexander Marchant, eds. New York, 1951.
- BATES, H. W., "*The Naturalists on the River Amazon*," London, 1930.
- CANDIDO, Antonio, "*The Brazilian Family*", em *Brazil: Portrait of Half a Continent*, T. Lynn Smith and Alexander Marchant, eds. New York, 1951.
- CASTRO, Josué de, "*Geografia da fome*", Rio de Janeiro, 1946.
- COSTA PINTO, L. A., "*Race Relations in Brazil: Rio de Janeiro*," *Courier UNESCO*, Paris, Vol. 5, Nos. 8-9, 1952.
- CUNHA, Euclides da, "*Rebellion in the Backlands*", trad. Samuel Putnam. Chicago, 1944. "*A margem da história*", Pôrto, 1941.
- DAVIS, Kingsley, "*Future Migration in Latin America*," *Milbank Fund Quarterly*, No. 1, 1947.
- DEANE, L. M., Freire Serra, W. E. P. Tabosa e José Ledo, "*A aplicação domiciliar de DDT no controle da malária em localidades da Amazônia*," *Revista do SESP*, Ano 1, No. 4 pp. 1121-1139, Rio de Janeiro.
- DENIS, Pierre, "*Brazil*", Londres 1914.
- FERREIRA DE CASTRO, José Maria, "*The Jungle*", trad. por Charles Duff. New York, 1935.

- FERREIRA REIS, Artur Cezar. "*Síntese da história do Pará*". Belém, 1942.
- FIRTH, Raymond. "*We, the Tikopia*". Londres, 1936. "*A Primitive Polynesian Economy*", Londres, 1939. "*Elements of Social Organization*". Londres, 1951.
- FORDE, C. Daryll, "*Habitat, Economy and Society*", Londres, 1948.
- FRANCK, Peter and Dorothea, "*Implementation of Technical Assistance*," *International Conciliation*, Fevereiro, 1951, No. 468.
- FREYRE, Gilberto, "*The Masters and the Slaves*", trad. Samuel Putnam. New York, 1946.
- GALVÃO, Eduardo, "*The Religion of an Amazon Community*", inédito, tese para Ph. D., Faculdade de Ciências Políticas, Universidade de Columbia, 1952.
- GOUROU, Pierre, "*Les Pays tropicaux*". Paris, 1948. "*L'Amazonie*," *Cahiers d'Outre Mer*, Vol. II, No. 5, 1949, pp. 1-13.
- HANSON, Earl Parker, "*The Amazon: A New Frontier*". Foreign Policy Association Pamphlet No. 45, 1944.
- HUNTINGTON, Ellsworth, "*Civilization and Climate*", 3ª ed., New York, 1939.
- JAMES, Preston, "*Latin America*". New York, 1942.
- KLUCKHOHN, Clyde, "*Mirror for Man*". New York, 1949.
- KOSTER, Henry "*Travels in Brazil*". 2ª ed., Londres 1816.
- LADISLAU, Alfredo, "*Terra immatura*". Rio de Janeiro, 1933.
- LE COINTE, Paul, "*Amazônia brasileira: Árvores e plantas úteis*." São Paulo, 1947.
- LEITE, Serafim, "*História da Companhia de Jesus no Brasil*." Lisboa, 1938.
- LINTON, Ralph, "*The Study of Man*". New York, 1936.
- MAGALHÃES, Pedro de, "*The Histories of Brazil*", trad. John B. Stetson, Jr., New York, Cortes Society, 1922.
- MÉTRAUX, Alfred, "*Les Migrations historiques des Tupi-Guarani*," *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, Vol. 19, pp. 1-45, 1927.
- MEYERHOFF, Howard A., "*Natural Resources in Most of the World*," em *Most of the World*, ed. Ralph Linton. New York, 1949.



- MILLS, C. A., "*Climatic Effects on Growth and Development with Particular Reference to the Effects of Tropical Residence*," *American Anthropologist*, Vol. 44, No. 1, 1942.
- MOOG, Vianna, "*O ciclo do ouro negro*", Pôrto Alegre, 1936.
- MYRDAL, Gunnar, "*An American Dilemma*". New York, 1944.
- NASH, Roy, "*The Conquest of Brazil*," New York, 1926.
- PIERSON, Donald, "*Negroes in Brazil*". Chicago, 1942.
- PRICE, Grenfell, "*White Settlers in the Tropics*". American Geographic Society Publication No. 23, New York, 1939.
- SMITH, Herbert, "*The Amazons and the Coast*". New York, 1879.
- SMITH, T. Lynn, "*Brazil: People and Institutions*". Baton Rouge, 1946.
- THOMAS, Gladwin, "*Climate and Anthropology*", *American Anthropologist*, Vol. 49, No. 4, Pt. 1, 1947.
- WAGLEY, Charles, ed., "*Race Relations in an Amazon Community*," em *Race and Class in Rural Brazil*, Paris, UNESCO, 1952.
- WAGLEY, Charles e EDUARDO GALVÃO, "*The Tenetehara Indians of Brazil*", New York, 1949.
- WALLACE, Alfred Russel, "*A Narrative of Travels on the Amazon and Rio Negro*", Londres, 1853.
- WEST, James, "*Plainville, U.S.A.*" New York, 1945.





ÊSTE LIVRO FOI COMPOSTO E IMPRESSO  
NAS OFICINAS DA EMPRESA GRÁFICA DA  
"REVISTA DOS TRIBUNAIS" LTDA., À RUA  
CONDE DE SARZEDAS, 38, SÃO PAULO,  
PARA A  
COMPANHIA EDITORA NACIONAL,  
EM 1957.

