

BOLETIM DO MUSEU NACIONAL

NOVA SÉRIE

RIO DE JANEIRO - BRASIL

ANTROPOLOGIA — N.º 15 — 29 de abril de 1953

VIDA RELIGIOSA DO CABOCLO DA AMAZÔNIA (*)

EDUARDO GALVÃO

Museu Nacional, Rio de Janeiro, D.F.

O vale amazônico é escassamente povoado. A população das cidades, exceto as maiores, como Belém, Manaus, Óbidos e Santarém, não vai além de poucos milhares. As povoações estão localizadas junto à margem do Amazonas, ou de seus principais afluentes. As extensas regiões do interior são praticamente desabitadas, ou ocupadas por tribos indígenas.

A população rural distribuiu-se em povoados, sítios ou "freguesias" de borracha, raramente contando mais de duzentos indivíduos. Essas aglomerações geralmente convergem para um centro comercial, mais comumente, um barracão de seringalista, ou um pequeno comércio misto, situado nas cidades. As comunidades estão relativamente isoladas umas das outras.

A roça e o corte da seringa constituem as principais ocupações do habitante do vale, exceto nas manchas de savana, por exemplo, na região do Rio Branco, onde domina a criação de gado. Outras atividades extrativas, a coleta de piaçava, da baunilha, da castanha do Pará, o corte de madeiras, ou a pesca e salga de peixe, são complementares às ocupações dominantes. Essa ênfase em economia de coleta, cujas fontes têm distribuição esporádica, na vasta extensão

(*) Este artigo é uma antecipação a trabalho mais amplo, já em fase de elaboração. Por isso mesmo, referimo-nos apenas aos aspectos mais marcantes e à bibliografia comparativa limitada a algumas das principais fontes. Crenças e práticas que constituem a **pajelança**, foram deixadas de lado, porque serão tratadas em trabalho à parte. O documentário foi colhido no decorrer de uma pesquisa de comunidade, realizada entre junho e setembro de 1948, sob a orientação de Charles Wagley, na região do Baixo Amazonas e as despesas foram custeadas pela UNESCO.

da floresta, contribui para que se disperse a população. Na maioria dos casos, a roça não é uma ocupação permanente, mas complementar à indústria extrativa de borracha, castanha ou de outro produto da floresta. Nos lugares onde a atividade agrícola predomina, é maior e mais fixa a concentração de habitantes. Nos de coleta, as moradias encontram-se disseminadas ao longo dos igarapés, únicas vias de comunicação. O isolamento das famílias é maior e a estruturação da comunidade, mais frouxa.

A par dessas condições, determinadas pelo ambiente geográfico e pelas técnicas tradicionalmente utilizadas em sua exploração, a coleta de produtos naturais, a pequena agricultura de roça e outros fatores imprimem uma característica bem definida à Amazônia. Esses dizem respeito à formação étnica e cultural da população.

O vale foi primitivamente habitado por grande massa indígena que, em parte absorvida pela sociedade colonial, veio a contribuir com um bom número de elementos originais. Na Amazônia, mais que em qualquer outra região do Brasil, sente-se, no tipo físico e na cultura do caboclo contemporâneo, a influência indígena.

Entre outros aspectos da cultura do caboclo, que documentam a atuação das condições a que nos referimos, isto é, a influência das fontes originárias, ameríndia e lusa, e o processo de amalgamação dessas duas tradições, estudamos aqui a vida religiosa.

O caboclo amazônico é católico. Recentemente, outras concepções religiosas se têm difundido pelo vale, tais como o espiritismo, o protestantismo e, em poucos centros, o judaísmo. Nos centros urbanos, onde foi maior a importação de escravos negros, transparecem influências africanas como a "casa de minas" (1), os cultos caboclos, certas práticas de feitiçaria, etc. Na zona rural, essa influência secundária é bastante atenuada, predominando crenças e práticas de origem ameríndia e ibérica.

A religiosidade do caboclo se manifesta, sobretudo, no culto dos santos, ou mais propriamente no de suas imagens locais, a que se empresta caráter de divindade com poderes de ação imediata e não apenas representações de intermediários entre uma força superior

1) Nunes Pereira, 1947.

e o homem (1). A expressão máxima do culto dos santos se observa na festividade com que se celebra o “dia do santo”. Cada povoado, sítio, ou comunidade, tem o seu santo padroeiro e alguns mais, de devoção. Uma festa lhes é dedicada anualmente, atingindo sua duração dez dias, período de uma novena, cuja véspera é assinalada por uma festa inicial, em que se levanta um mastro simbólico com a bandeira do santo festejado. Ao fim da festa, o mastro é derrubado em cerimônia especial (fig. 1). As comemorações em honra do santo são organizadas pelas irmandades religiosas, entidades constituídas por leigos que, nos centros mais afastados são inteiramente independentes da autoridade eclesiástica e se orientam apenas por normas tradicionais. A irmandade possui uma diretoria: procurador, secretário, tesoureiro e zelador, auxiliados por um mantenedor ou um mestre-sala e a *folia do santo*, grupo de músicos que coleta esmolas (fig. 2). Além desses “empregados”, de função vitalícia, anualmente são eleitos juizes — *do mastro e da festividade*, que custeiam as várias fases da festa do santo, e os mordomos ou *noitários* que realizam as novenas.

Cada comunidade possui um calendário festivo próprio, não coincidindo a celebração desse ou daquele santo, as mais das vezes, com a de seus homônimos em outras localidades (2). O santo padroeiro, ou mais propriamente, uma determinada imagem que o representa e à qual se atribui grande capacidade milagreira, é objeto de culto especial. Nos pequenos sítios e povoados, em particular nos mais estáveis, dedicados à agricultura, uma das principais estruturas e a mais bem cuidada é a capela, barraca de tipo semelhante ao usado para habitação, porém, mais ampla ou modificada, como por exemplo, na cobertura, que pode ser de telha, ou nas paredes de táboas lavradas. Nessa capela está o altar, armação tosca, coberta de pano de cores vivas, onde se depositam as imagens. Ao lado da capela

1) Verissimo de Mattos observa: “Não conhecem muito, nem veneram um deus unico, embora trino... O proprio Espirito Santo, a quem muito festejam, como adiante direi, não é para elles mais que um santo... O santo é tudo e para elle é toda a sua devoção e sentimento religioso...” (1887, p. 361).

2) Verissimo de Mattos (1887, p. 360) — “Na freguezia de Erêre comarca de Monte Alegre, ha um santo Antonio, objecto de grande devoção dos povos circumvizinhos, e tido por muito milagroso; no mesmo districto no lugar Surubijú, existe outro que, no tempo que la andei, segundo voz geral estava-o sendo mais que seu homonymo do Erêre”.

ergue-se a *ramada*, grande barracão onde se realizam os bailes que sempre se seguem à ladainha na capela e constituem uma das principais atrações das festas. Algumas vêzes, capela e *ramada* estão combinadas em uma única estrutura (fig. 3). Nesse caso, o altar é isolado do local de danças, por uma cortina que somente se afasta durante as orações.

O culto desses santos é uma manifestação coletiva. No Baixo Amazonas, dificilmente se recorre à prece individual. Prefere-se a ladainha ou a novena ou a festa. Mesmo os moradores mais isolados, para cultivar o santo de sua devoção, convidam os moradores próximos, ou parentes e amigos, para juntos rezarem uma ladainha ou uma novena. Após as orações, oferece-se café, beijos ou qualquer outra coisa que dá ao ato um cunho de reunião social. O devoto realiza a novena ou a simples reza em promessa de um benefício, que pede ao santo. Do mesmo modo, as festas maiores, podem ser consideradas promessas coletivas, pois se acredita que, se o povo não cumprir com a sua obrigação para com o santo, realizando a festa na época e com o ritual apropriado, o santo retirará sua proteção. Os benefícios pedidos referem-se à cura de doenças, ao bem estar geral, e muito comumente ao sucesso na colheita da roça ou no mister a que o indivíduo se dedica. É sugestiva a freqüência de ladainhas e novenas entre os lavradores do Baixo Amazonas, durante o mês de dezembro, quando se iniciam as plantações. São Benedito, "advogado dos seringueiros", recebe dos seus devotos o resultado do primeiro dia do corte da seringa, para que propicie uma boa coleta, durante o resto da estação (fig. 4).

A promessa é o ponto focal das relações entre os homens e os santos. Em uma cidade, junto às ilhas do delta, onde colhemos essas observações, a noção de pecado e os relatos dos milagres de santos subordinavam-se ao tema de cumprimento ou não de promessas. Existia muito pouca preocupação com a vida de além túmulo, pela segurança que o indivíduo possuía de que tudo correria bem, caso não faltasse ao respeito ou às promessas aos santos.

Esse culto dos santos, a crença em sua interferência direta, não responde ao total das necessidades do ambiente local. O indivíduo e a comunidade recorrem a outras crenças e práticas que, reunidas às católicas, constituem a sua religião. O catolicismo é uma filosofia de vida que se sobrepõe a idéias locais, cuja origem é diversa,

mas que dependem, sobretudo, de influências ameríndias, absorvidas na moderna cultura do caboclo amazônico.

Os santos são entidades domésticas benevolentes que protegem o indivíduo ou a comunidade, assegurando-lhe bem estar. Existem, contudo, outras forças e seres que povoam a natureza ou o mundo sobrenatural, contra os quais a ação dos santos é importante. Neste caso, estão os seres que habitam o fundo dos rios ou a floresta. Derivam a maior parte das vezes de crenças provenientes do habitante primitivo, o indígena, e, em geral, são expressos por denominações de procedência tupi-guarani, dada a difusão que esse falar teve durante o período colonial. Essas crenças não conservaram o molde original, modificadas que foram por influências como o próprio catolicismo, cultos afro-brasileiros e outros. O conceito de *encantado*, por exemplo, que domina na descrição desses seres, deve sua provável origem a crenças populares que o colono português ou europeu fundiu às do habitante indígena ou mestiço. Ao mesmo tempo, adaptaram-se à cultura contemporânea, desligando-se do corpo de idéias religiosas a que pertenciam primitivamente.

Acredita o caboclo amazônico que o fundo dos rios, igarapés ou lagos seja habitado pelos *companheiros do fundo*, criaturas “muito alvas e louras” de um “reino encantado”. Têm toda a semelhança com seres humanos e possuem cidades idênticas às dos vivos, com a diferença que ali tudo reluz como se fôsse de ouro. Esses *companheiros* têm poderes especiais e podem ser controlados pelos pajés que os transformam em seus auxiliares na realização de curas ou na prática de feitiçaria ou atos mágicos.

Pensam muitos que os bôtos (1) sejam uma das formas em que esses seres sobrenaturais se apresentam. Ao bôto, admite-se especial malignidade e, das duas variedades — o tucuxi, pequeno e preto, e o vermelho, maior — esta última é a mais perigosa. Com o bôto nada há que fazer, senão evitá-lo. Qualquer provocação, o simples ato de fitá-lo quando segue as canoas, é bastante para atrair sua *malineza*. Citam-se muitos casos em que o indivíduo, devido a embriaguês ou imprudência, provoca um bôto. O resultado pode ser-lhe fatal e, de qualquer maneira, exige a assistência de um curador ou benzedor.

1) Veja-se Verissimo de Mattos, 1887, pp. 352-353.

Os bôtos são atraídos pelas mulheres menstruadas e perseguem as canoas em que estejam embarcadas. Evita-se a presença do bôto, esfregando alho e pimenta na pôpa da embarcação. Acredita-se que ele tenha poderes de seduzir as jovens e mulheres casadas. Nessas circunstâncias toma forma humana, vestido de branco, côr preferida pelos homens para roupa de festa, ou assume a semelhança do marido. As mulheres, vítimas dessas relações, adoecem, “ficam amarelas e mofinas”. Conta-se, por exemplo, o caso de um pescador, cuja esposa, durante sua ausência foi seduzida por um bôto. Este seguia a canoa do homem durante certo tempo para depois voltar e penetrar em sua casa. O pescador, ao ver que sua mulher definhava, desconfiou, e certo dia voltou inesperadamente. Um homem vestido de branco, escapuliu para a praia, atirando-se ao rio. O resfolegar que se ouviu mais adiante, identificou definitivamente o suposto homem como bôto. Desesperado, o pescador resolveu matá-lo, e, numa de suas viagens, ao perceber que o bôto lhe seguia a canoa, deu-lhe um tiro de carabina. O bôto desapareceu, mas o pescador sentiu-se mal, e adoeceu de uma febre desconhecida, morrendo algum tempo depois. Em outro caso, os parentes de uma jovem perceberam que, à noite, ela entoava estranhas cantigas. Desconfiaram e penetraram em seu quarto. Um homem de branco saiu correndo e atirou-se nágua bufando como um bôto. A jovem que estava nua e tinha o corpo escoregado como peixe, somente foi dominada à custa de massagens com alho. Daí em diante, sofria de ataques e convulsões. Foi submetida à cura por um pajé, mas nenhum resultado se obteve. Faleceu alguns anos depois.

Algumas vèzes, atraída pelo bôto, a mulher “corre para a água”. Este é um súbito acesso de loucura em que a mulher procura atirar-se à água atraída pelo bôto (1). No Baixo Amazonas são contraditórias as opiniões sôbre o resultado das relações sexuais do bôto com a mulher. Acreditam alguns que a mulher morre, outros que se processa a gestação normal, mas é preciso atirar a criança nágua, imediatamente após o nascimento, para que a mãe possa sobreviver.

1) Verissimo de Mattos (1887, p. 353) refere-se a uma “enfermidade nervosa”, que denomina de **uyara**, cujos sintomas se assemelham aos que descrevemos. A palavra **uyara** significa bôto (veja-se Stradelli, 1929, p. 132; Couto de Magalhães, 1913, pp. 156-7).

Os bôtos são evitados, jamais arpoados. Caso, porém, sejam encontrados mortos nas praias ou em uma armadilha, aproveita-se a pele, especialmente a parte que circunda as órbitas, os olhos, o próprio cérebro, pois, segundo se acredita, possuem grandes qualidades mágicas. O “ôlho de bôto” para propiciar relações amorosas é das *milongas* ou talismãs mais procurados. A carne, acredita-se, serve para cura da lepra.

A Cobra-Grande (1) é outra criatura do mundo aquático. Descrevem-na, à semelhança de uma sucuriju gigantesca, cujos rastros deixam sulcos tão profundos na terra, que daí surgem os igarapés. Costuma aparecer à noite, tem os olhos brilhantes como faróis de navio, e, algumas vêzes, toma a forma de um “navio encantado”. Persegue os pescadores e canoeiros, arrastando-os para o fundo d’água.

Currupira (2), ou melhor, currupiras, porque existem muitos, são pequenas criaturas, muito escuras, com os pés voltados para trás, que habitam a mata. A gente das cidades, ou dos povoados, acredita em sua existência, mas não tem que temê-las, porque os currupiras não gostam dos lugares habitados. Na mata, porém, atraem os caboclos, fazendo-os perder a noção do rumo. Um meio de livrar-se dos currupiras é deixar-lhes presentes de fumo ou de pinga, ou tecer anéis de cipó com os quais essas criaturas ficam a entreter-se. A crença nos currupiras é peculiar ao caboclo que habita a floresta, o seringueiro ou o madeireiro. Nos povoados maiores, alguns se mostram céticos, outros jamais perceberam sua existência, baseando a experiência local em relatos que datam de uma ou duas gerações. É sugestivo o fato da diferenciação de crenças segundo uma situação urbana ou semi-urbana e a rural. Extinta ou devassada a mata, moradia dessas criaturas, relegou-se sua existência a regiões distantes, ou mesmo dela se duvida, considerando-a, como alguns, “abusão de gente velha”. Já o seringueiro ou o roceiro dos sítios mais afastados, tem-na como real.

Menos fáceis de caracterizar são os *anhangas* (3), seres invisíveis, cuja presença se anuncia por um assobio que a princípio, dis-

1) Vejam-se: Morais, 1939, pp. 80-84; Verissimo de Mattos, 1877, p. 354, Camara Cascudo, 1947, pp. 174 ss.

2) Cf. Magalhães, 1913, pp. 157-158; Stradelli, 1929, p. 434.

3) Geralmente se descrevem os *anhangas* como fantasmas ou espíritos; veja-se: Morais (1939, p. 55), Magalhães (1912, p. 156), Stradelli (1929, p. 370).

tante, aproxima-se gradualmente até envolver a vítima ou parecer que está soando dentro de casa. Os *anhangas* podem tomar várias formas de animais, como a de inhambu ou de veado (1). Sômente se percebe a diferença porque a criatura resiste às balas do caçador e imediatamente o *assombra*, isto é, rouba-lhe a sombra, o que resulta em loucura. Os *anhangas*, como os currupiras, sômente existem "muito dentro da mata".

Além dêsses, existe uma infinidade de sêres classificados como *bichos visagentos*, sempre malignos e capazes de *assombrar* suas vítimas. O caboclo do Baixo Amazonas teme os macacos, veados, inhambus e qualquer outro animal, que as circunstâncias ou características normais permitam identificar como *visagentos*.

Cada espécie animal tem a sua *mãe*, a *mãe do bicho*, entidade protetora que castiga, roubando-lhes a sombra, aquêles que mantam muitos animais. Os caçadores evitam seguir a mesma trilha dias seguidos, ou matar seguidamente a mesma espécie, precavendo-se dêsse modo contra a possível ação das *mães de bicho*. Também os pescadores evitam freqüentar o mesmo pesqueiro, por mêdo da *mãe do peixe*. Os acidentes geográficos têm *mães*: a mãe do rio, do igarapé, do poço e até dos portos onde atracam as canoas. Evita-se a *malineza* da *mãe do bicho* ou do igarapé, abstendo-se o indivíduo de fazer provocações. A zoada ou barulho desnecessário, sujar água com o sangue de um animal morto, perseguir diáriamente a mesma espécie animal, atraem a *malineza* das *mães* (2).

1) Cf. Stradelli, 1929, p. 370.

2) Geralmente se afirma que essa crença em *mães* de sêres, objetos ou locais, deriva de tradição ameríndia. Assim, por exemplo: "Dos tupi-guaranis conservam a crença geral de que tudo tem uma mãe, o *ci* do selvagem. E estes católicos dizem com toda a ingenuidade de uma fé, senão profunda e atilada, ao menos sincera: a mãe do rio, a mãe do matto, etc." (Verissimo de Mattos, 1877, p. 359). Entretanto, em nossos estudos mais recentes, sôbre tribos tupís, não se comprovou essa crença em *mães*. Os Tenetehara ou Guajajara, do Maranhão, oferecem um caso típico. Acreditam na existência de sêres que habitam a água ou a mata, considerando-os "donos" dessa parte do ambiente e dos sêres que as habitam. *Ywan* é uma denominação genérica para "dono" da água e dos peixes. Os caboclos brasileiros, vizinhos dos Tenetehara, possuem crença semelhante em sobrenatural, a que chamam, porém, de *mãe d'água*. (Veja-se Wagley, 1943). A crença em *maes de bicho* representa possivelmente um fenômeno de sincretismo luso-ameríndio em que se substituíram os sêres da água e da mata, os "donos" indígenas, pela personificação de entidades femininas, as *mães*. Não terão sido estranhas a êsse fato as lendas européias sôbre "fadas", "sereias", as "mouras encantadas" e as inúmeras identificações de Nossa Senhora, do agiologío católico.

No perímetro urbano existem seres sobrenaturais cujas características muito se aproximam das dos clássicos lobisomens. Entre êles, por exemplo, está *Matinta-perera* (1), ser invisível que se identifica por um pássaro negro, o seu xerimbabo. Acredita-se que qualquer pessoa, especialmente as velhas, devido a um fado, podem transformar-se em Matinta. Outras visagens são o Pinto Piroca, pinto pelado gigante, e as que resultam da transformação de seres humanos em animais. Em tôdas essas descrições é notória a associação da condição de visagento com estados mórbidos. A pessoa, cujo fado é transformar-se em uma visagem, distingue-se pela cor "amarela feia" e "emagrecimento progressivo", "fica mofina" (2).

Uma das concepções básicas, que definem o tipo de relações entre o homem e os bichos visagentos, é a crença em sua malignidade, ativa ou potencial. Isso não exprime uma simples atitude de antagonismo entre o homem e o ambiente que o cerca, mas se apoia na idéia de que os seres sobrenaturais controlam ou dominam um setor do meio: espécies animais, a mata, a água ou qualquer acidente natural. Os bichos visagentos pertencem à categoria de entidades protetoras da natureza. Relativamente inofensivos, se não provocados, tornam-se malignos para o homem diante de qualquer abuso. Distinguem-se, por isso, dos santos, criaturas benévolas, estreitamente ligadas ao homem e não identificadas com o ambiente físico.

Diferem igualmente os processos de lidar com essas duas ordens de divindades. Os santos são propiciados através de orações, promessas e festas, os bichos visagentos são evitados ou afastados com o recurso de práticas, como o uso de pimenta e alho, ou de "rezas" que não funcionam como meio de comunicação, mas têm o efeito de fórmulas mágicas.

Essas duas ordens de divindades não resultam em duas ordens de religião, tampouco levam a contrastes entre uma religião e *superstições* populares. Na mente do caboclo compõem um todo, sua religião. Esta define seu universo próprio, povoado de santos e de bichos visagentos. Para lidar com uns ou com outros, existem téc-

1) Veja-se Verissimo de Mattos, 1887, pp. 349-350.

2) A associação da licantronia a estados mórbidos, como os produzidos pela anquilostomiase e a malária, está muito difundida em todo o Brasil rural; veja-se Camara Cascudo, 1947, p. 203.

nicas que se aplicam a circunstâncias específicas. Seu conjunto constitui uma "ciência" que o caboclo utiliza para dominar o ambiente que o cerca.

Descrições sumárias do conteúdo dessa forma de religião poderiam dar idéia de ser o caboclo um indivíduo eternamente tolhido em suas empreitadas pelo receio da ação de forças sobrenaturais. Mas, de fato, o caboclo trabalha, faz a sua roça, pesca ou corta a seringa, utilizando técnicas, que, se na maioria dos casos não podem ser classificadas de científicas, possuem um fundo de experiência tradicional e de conhecimento empírico. A elas se mesclam idéias que derivam de uma concepção mágica do universo e que estabelecem uma norma ideal de comportamento ou de possibilidades; a exorbitância dessa norma desperta a ação de agentes coercitivos, estranhos a contróle pelos meios rotineiros.

Esse modo de encarar o universo, de utilizar determinadas técnicas e de complementá-las com conhecimentos de outra natureza, resulta de um corpo mais amplo de tradições e hábitos, a cultura regional do caboclo amazônico. Esta, embora definitivamente orientada por instituições nacionais brasileiras, reflete em muitas peculiaridades, as condições especiais do ambiente humano e físico que lhe moldaram o desenvolvimento.

O catolicismo foi introduzido na região, desde as primeiras décadas do século XVII. Missionários e colonos impuseram-no e difundiram-no entre a população nativa. Sociedades indígenas, tribais, foram desmembradas e incorporadas às aldeias missionárias ou aos centros coloniais que se fundaram. O índio, submetido a um processo de aculturação forçada, aceitou êsses novos padrões e concepções, embora modificando-os e dando-lhes novo cunho. Predominaram, porém, as instituições católicas, sobretudo porque, nas culturas nativas, não se desenvolvera um ritual complexo que pudesse constituir barreira maior às novas práticas. Subsistiram, porém, as crenças mais diretamente ligadas ao meio ambiente e que não tinham substituto ou equivalente naquelas recém-introduzidas. Um fator a considerar, que afeta essas últimas, também é a difusão de uma "língua geral", forma modificada do tupi-guarani, que, por assim dizer, nivelou diferentes formas de expressão e de descrição do sobrenatural, fato de que resultou a tendência para analisar as crenças do caboclo em função dessa origem única, atribuindo-se talvez exa-

gerada importância à contribuição dessa cultura indígena, uma das muitas que tiveram raiz na planície amazônica.

Tão importante quanto fixar o conteúdo e as próprias origens das modernas crenças é também analisá-las em função do ambiente em que se desenvolveram e em que persistem.

As crenças e instituições católicas, tanto como as demais, refletem as condições culturais e sociais do caboclo de nossos dias. O culto dos santos, as pequenas irmandades religiosas, certas características, como a identificação do religioso e do social, por exemplo, nas festas em que, às novenas, se segue o baile, são comuns, não apenas ao caboclo dessa região, como ao da maior parte das áreas rurais do Brasil e da América do Sul (1); assim como foram, aliás, traço dominante no catolicismo ibérico. Esse conservantismo, explica-se, em parte, pelo isolamento dos povoados que, dispersos por extensas áreas, não possuem comunicações freqüentes com os centros urbanos e tendem, por isso mesmo, a conservar sua cultura tradicional. O ritmo de mudança é extremamente lento e condicionado, em parte, por esse isolamento, em parte pelo próprio nível cultural da população, que não atingiu um desenvolvimento capaz de transformar radicalmente instituições ou tradições enraizadas de longa data. No Amazonas, por exemplo, o povoamento obedece às contingências do meio de vida baseado nas indústrias extrativas. Afora uns poucos centros urbanos maiores, cuja comunicação com o mundo exterior e cujo nível de população lhes imprimem características cosmopolitas, as "freguezias" continuam sob um padrão de vida relativamente pouco modificado em relação ao do século passado. Constam de pequenos povoados espalhados pelos rios, únicas vias de comunicação, isolados e dependentes de uma economia regional. Nesses pequenos povoados, as irmandades religiosas, além de suas funções específicas, são também os organismos de estruturação da sociedade. Identifica-se o religioso com o social. A diretoria dessas irmandades, constituída pelos homens de maior prestígio local, é que se apresenta e funciona como "governo" do povoado. Não existe aí distinção de classes, apenas de prestígio individual, entre gente da mesma condição econômica, roceiros ou seringueiros. O isolamento deixa-os relativamente imunes contra inovações ou contra

1) Veja-se Gillin, 1949, p. 208.

tutela de instituições capazes de modificar o regime tradicional. Já nos centros urbanos ou semi-urbanos, para os quais convergem êsses povoados, ligados que são a êles pelas relações econômicas ou pela facilidade de comunicação, observa-se uma mudança. As irmandades já não conservam a mesma coesão e tendem a transformar-se em órgão subsidiário da igreja oficial, sob a tutela do pároco ou vigário residente. A novena distingue-se do baile por categorias de sagrado e de profano. Cultuam-se santos que exprimem, de certo modo, preconceitos de classe ou de côr, revelando a diferenciação social que se processou. Na comunidade que tomamos para sede de observação, com cêrca de quatrocentos habitantes, onde se distinguem os brancos ou "gente de primeira", e os *caboclos* ou roceiros, "gente de segunda", essa diferenciação era evidente no culto dos santos padroeiros, Sto. Antonio, branco, e São Benedito, preto. Êste último, mais popular, era tido como santo da "gente de segunda", e de seus milagres, em maior número, dizia-se que assim era, porque "preto foi feito para servir aos brancos". As irmandades estavam desorganizadas e abandonadas; alguns característicos tradicionais das festividades, entre os quais a função dos juizes, aí simplesmente honorífica, e não ativa, como nos sítios onde custeiam a despesa e a realização da festa.

O mesmo contraste se pode observar no que se refere às crenças regionais, que classificamos de não católicas, como aquelas que dizem respeito ao bôto, aos currupiras, aos anhangas, e demais sêres sobrenaturais. Nos povoados, essas crenças constituem a expressão de realidades que o caboclo acredita dominarem em seu meio ambiente. Na cidade, já adquirem um caráter de superstição ou de, pelo menos, crença que já não preocupa o habitante urbano. Os currupiras moram muito dentro da mata, dêles está livre o habitante urbano que, se acredita em sua existência, é tão sòmente pelos relatos de uma geração passada e não por experiência real, como é o caso do caboclo que, ouve, os gritos do currupira na mata e teme verdadeiramente seu encontro. Observa-se, também, que certos entes sobrenaturais, cujas características identificamos às do lobisomem, tal o Matinta-Pereira, ou indivíduos que se transformam em bichos, e que povoam as ruas da cidade, diferenciam-se de outros, nos quais o habitante dos sítios acredita. Correspondem êstes mais fielmente aos

bichos visagentos tradicionais a que é ainda possível atribuir origem indígena.

Essas idéias e instituições religiosas do habitante rural da Amazônia resultaram, como sua cultura em geral, da fusão de elementos culturais ibéricos, levados pelo povoador luso e de elementos das culturas dos povos nativos do vale. Mais recentemente, outras influências culturais introduzidas por escravos africanos, imigrantes europeus e mesmo nacionais integrados em outras culturas regionais, se fizeram sentir sobre o amálgama original. Essas influências secundárias, não foram, entretanto, capazes de modificar radicalmente a resultante da aculturação luso-ameríndia.

A par desse fenômeno de aculturação, ocorreu também um processo mais amplo de mudança cultural. Muitas das modificações que hoje se observam são devidas à transformação de uma sociedade colonial, mestiça de índios e portugueses, na atual sociedade contemporânea. O surgimento de centros urbanos, modernos, resultou na modificação de instituições e traços culturais, cujas causas têm que ser analisadas de um ponto de vista mais geral. Assim, por exemplo, as diferenças que registramos ao comparar as irmandades religiosas, o culto dos santos, as crenças populares e as práticas xamanísticas, no meio rural e no meio urbano.

BIBLIOGRAFIA

Barbosa Rodrigues, J.

1890-94 — Poranduba amazonense. Annaes da Bibl. Nacional, v. 14, fas. 2, v. 15, fas. 2, v. 16, fas. 2, Rio.

Bates, Henry Walter

1864 — The Naturalist on the River Amazons. 2nd ed. London.

Camara Cascudo, L.

1947 — Geografia dos mitos brasileiros. Rio.

Carvalho, José

1930 — O Matuto cearense e o caboclo do Pará. Belém.

Cruz, E.

1936 — Ethymologia indigena. "Na terra das igaçabas". Contos mythos e folklore da Amazonia. Rev. Inst. Hist. Geogr. Pará. v. X, pp. 387-508.

Gillin, J.

1949 — *Mestizo America*. ed. R. Linton. *Most of the World*. N. Y. pp. 156-211.

Leite, Serafim

1943 — *Historia da Companhia de Jesus*. T. III. Rio-Lisboa.

Magalhães, Couto de

p. 1913 — *O Selvagem*. 2.^a ed. Rio.

Moraes, Raimundo

1931 — *O meu dicionario de cousas da Amazonia*. Belem.

Nunes Pereira

1947 — *A casa das Minas*. Pub. da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia. n.º 1. Rio.

Smith, Herbert H.

1879 — *Brazil; the Amazons and the Coast*. N. Y.

Stradelli, E.

1929 — *Vocabularios Portuguez-Nheêngatú Nheêngatú-Portuguez*

Verissimo de Mattos, José

1887 — *As populações indígenas e mestiças da Amazonia*. *Rev. Inst. Hist.*, T. 50, pp. 95-390. Rio.

Wagley, Charles

1943 — *Notas sobre aculturação entre os Guajajara*. *Bol. do Museu Nacional, Antropologia*, n. s. n.º 2. Rio.

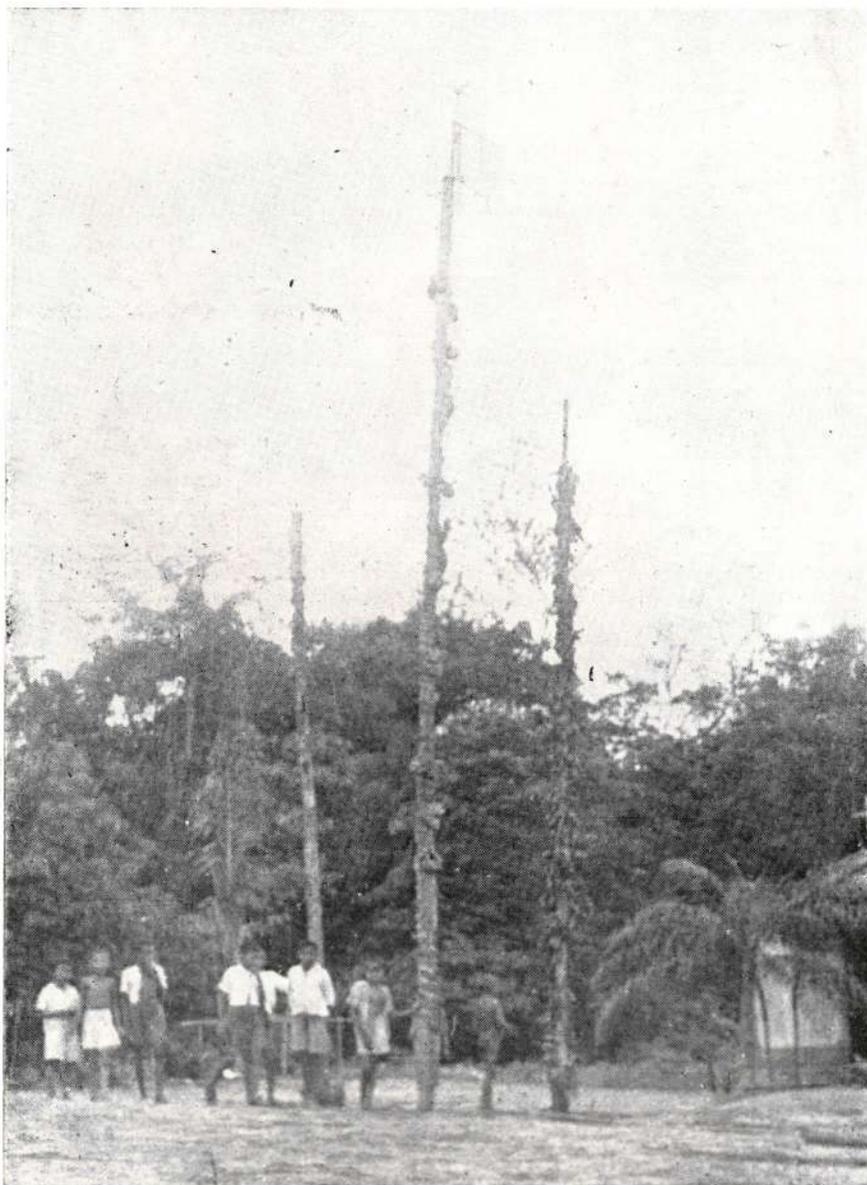


FIG. 1 — Mastros votivos com a "bandeira do santo". O erguimento d'esses mastros marca o início da "festa do santo", sua derrubada, o final.

Foto C. Wagley



FIG. 2 — Uma "folia de santo", grupo de músicos e cantadores que recolhem esmolas. No Baixo Amazonas, os principais instrumentos da folia são: tambor-mor, tamborim e raspador (espécie de reco-reco).

Foto E. Galvão

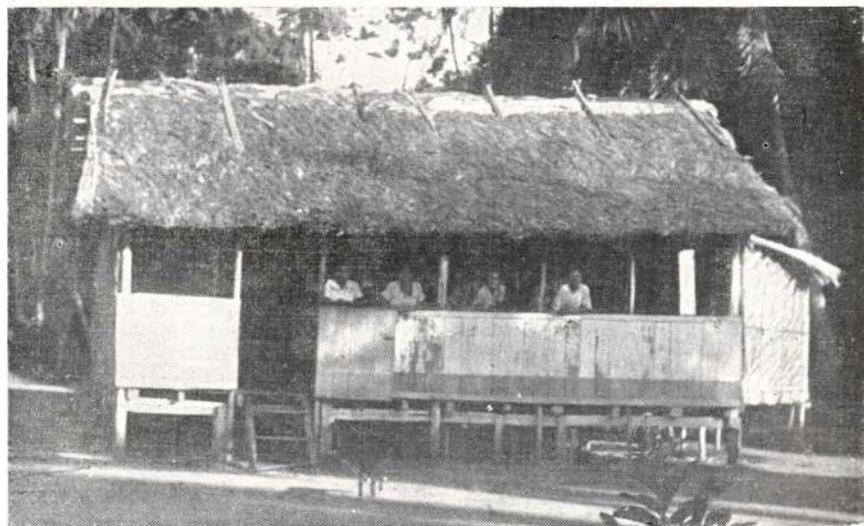


FIG. 3 — Barracão da Irmandade de N. S. das Dôres. É comum abrigarem-se os santos em uma capela e ao lado desta construir-se uma "ramada" para os bailes. Neste barracão, o altar está situado a um canto do salão de danças, porém, oculto por uma cortina, que somente se descerra durante as ladainhas.

Foto C. Wagley



FIG. 4 — Imagem de S. Benedito, o "advogado dos seringueiros". É o santo mais popular do Baixo Amazonas, atribuindo-se a esta sua imagem grande capacidade milagreira.

Foto E. Galvão



FIG. 5 — Ex-votos, esculpidos em madeira.

Foto E. Galvão

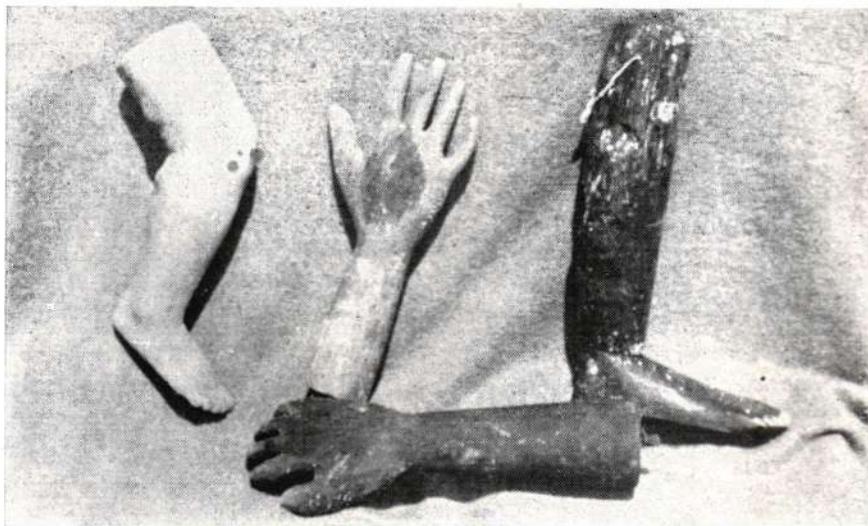


FIG. 6 — Ex-votos.

Foto E. Galvão



Composto e Impresso
na Oficina Gráfica da
Universidade do Brasil