

PRESENÇA AFRICANA NA AMAZÔNIA

NAPOLEAO FIGUEIREDO, DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ

A pesquisa científica sobre os contingentes étnicos formadores da atual sociedade brasileira, bem como dos processos sócio-culturais ocorridos no período de quatro séculos de relação étnico-cultural, somente nos últimos anos tem sido objeto de uma análise metodizada por parte de antropólogos brasileiros e estrangeiros.

O elemento indígena, o colonizador português e o escravo africano (nenhum deles portador de unidade étnica e cultural), produziram os mais diversos tipos étnicos no Brasil — mulato, mameluco, crioulo, ca-fuso, curiboca, cabra, caboclo, pardo —, representam os elementos básicos na formação de uma sociedade luso-brasileira, posteriormente de uma sociedade neo-brasileira que nos dias de hoje expressa características próprias, definidas de tal modo, que forma uma sociedade nacional.

O início da evolução desse conjunto é encontrado no empreendimento da colonização, caracterizado fundamentalmente por um sistema patriarcal, de exploração latifundiária, monocultora e escravocrata, com base na plantação da cana-de-açúcar introduzida pelo elemento português no nordeste brasileiro.

A análise desse processo envolve preliminarmente uma perspectiva de trabalho, pois duas alternativas são oferecidas: a primeira, nos levaria a tratar o tema debaixo de uma visualização global, onde a formação da sociedade brasileira, quer do ponto de vista étnico quer cultural, seria a resultante de atividades econômicas que criaram uma infra-estrutura, em torno da qual todas as relações étnicas e culturais se fizeram, dando como consequência, subculturas regionais, configuradas de forma teórica em regiões culturais brasileiras.

Diégues Jr. (1960), partindo das relações entre o meio físico e as condições econômicas, das inter-relações do processo de crescimento demográfico, econômico, social e cultural, e das ocupações dos vazios demográficos, divide o Brasil em regiões culturais⁽¹⁻²⁾, as quais, apesar da aparente diversificação, guardam entretanto uma unidade marcante que por sua vez caracteriza o que poderíamos chamar de cultura brasileira.

(1-2) Nordeste Agrário do Litoral, Mediterrâneo Pastoril, Amazônia, Centro-Oeste, Pastoril do Extremo-Sul, Colonização Estrangeira, Café, Industrial, Cacau, Sal e Pesca.

A segunda alternativa envolveria uma visão etnográfica do problema, isto é, o estudo em separado do elemento indígena, do português e do africano, portadores de níveis de cultura diferentes⁽³⁾, bem como dos demais grupos que, de forma étnica ou cultural, tenham influenciado essa formação, trazendo como corolário normal uma visão da realidade brasileira dos dias de hoje.

Quanto à primeira alternativa, o autor tentou anteriormente como tantos outros, especialmente Diégues Jr. (1960; 1963; 1963 A; 1964), abordar o problema partindo basicamente das condições naturais oferecidas pelo meio físico e da evolução das atividades econômicas, para concluir que os processos dessa ocupação foram fundamentalmente vinculados às características fisiográficas de cada porção do território brasileiro (Figueiredo & Vergolino e Silva, 1971; Figueiredo, 1973).

A “fazenda”, nome genérico com que foram conhecidos esses pontos de convergência e de fixação à terra, quer fossem de base agrícola, pastoril, mineradora ou extrativista, formou os locais de encontro dessas culturas, que eram igualmente centros sociais e demográficos, pois, além de focos de produção econômica, era também o elemento palpável, mensurável e atuante, que tornou possível a ocupação e que, posteriormente, refletindo variedades de povoamento, condicionou a expansão das frentes pioneiras de penetração.

Esses focos ou núcleos correspondem, no Brasil, ao sentido do *Plantation* utilizado por Harris (1967), ou seja, “propriedade agrícola organizada para suprir um mercado abundante de capital, em que os fatores de produção são empregados primordialmente para aumentar o acúmulo de capital sem referência às necessidades de gabarito social dos proprietários; onde as relações entre senhor e escravo eram fortemente personalizadas ou as relações sociais tendiam a ser íntimas e altamente pessoais”.

Assim, a “fazenda” constitui a “comunidade colonial” onde com o correr do tempo se estruturaram as classes sociais e onde os casamentos e as relações ilícitas contribuíram para a mestiçagem, que, dado o seu maior ou menor relacionamento com o colonizador, fizeram passar as grandes propriedades e os bens dos mais afortunados para os filhos das mulatas, mamelucas ou cabrochas, caracterizando, conforme condições, atividades econômicas e modos de vida, a ocupação da terra e a “tropicalização” dessa nova sociedade emergente.

A montagem de um modelo capaz de servir de base para a análise dos elementos culturais que se mesclaram nos conduzirá fatalmente à segunda perspectiva de trabalho, qual seja o estudo em separado das con-

(3) Utilizando-se os critérios de Ribeiro (1969), constataríamos que essas culturas estavam atravessando os seguintes processos civilizatórios: grupamentos indígenas — De Aldeias Agrícolas Indiferenciadas; o colonizador português — De Impérios Mercantis Salvacionais; populações africanas — De Aldeias Agrícolas Indiferenciadas a Hordas Pastoris Nômades.

tribuições do indígena, do português e do elemento africano, bem como de outros grupos étnicos de cuja mistura emerge a atual sociedade brasileira.

Fixando a orientação do presente ensaio apenas no elemento africano, verificaríamos que a tentativa de determinação étnica dos escravos africanos entrados no Brasil, utilizando-se como fonte os documentos do tráfico negreiro e do comércio de escravos, forma o conteúdo do esquema historicista, encontrado nas obras de João Ribeiro, Sílvio Romero e Pandiá Calógeras, onde são investigados os locais de procedência do tráfico negro, bem como os pontos de entrada dos mesmos no Brasil e dos traços culturais de que esses africanos eram portadores, terminando por identificar como “bantus” os grupos étnicos africanos aqui entrados. Essas afirmações, não havendo apresentado conclusões satisfatórias, face a ausência de veracidade de fontes, passaram a constituir os alicerces de um esquema falho, severamente analisado por Rodrigues (1945) que inicia por sua vez um outro tipo de análise, o de etnologia comparada. Prosseguindo esses estudos, não logrou êxito em sua tentativa de estabelecer conclusões válidas, pois, caindo no exclusivismo “nagô”, culmina por identificar como “sudanesas” todas as culturas africanas entradas no Brasil.

Ramos (1951), seguindo a mesma orientação, analisa as sobrevivências culturais dos grupos africanos no Brasil, classificando as mesmas em três conjuntos distintos: Culturas Guineano-Sudanesas, Culturas Guineano-Sudanesas-Islamizadas e Culturas Bantu, que parece ter sido considerada válida, a julgar pelo número considerável de monografias regionais publicadas, que seguiram a mesma orientação teórica, tais como os trabalhos de Pereira (1947) e Eduardo (1966), para o Maranhão, Fernandes (1941) e Ribeiro (1952) para Pernambuco; Duarte (1952) para Alagoas e Valente (1955; 1964), que apresentam quadros sincréticos e análises de divindades afro-brasileiras.

A etapa seguinte, que representa a situação atual desses estudos no Brasil, não está mais voltada para a notícia histórica ou sobrevivências culturais, porém a integração do elemento negro, descendente do escravo africano, em uma sociedade de classes, onde se destacam os trabalhos de Fernandes (1960; 1965; 1968); Cardoso (1962); Ianni (1962), Costa (1966) e Pereira (1967).

Paralelamente a essa abordagem vamos encontrar os estudos de religiões com sobrevivências africanas e estudos de ajustamento social, onde são marcantes os trabalhos de Bastide (1945; 1961; 1971; 1973); Carneiro (1936; 1937; 1954; 1964); Eduardo (1966); Ribeiro (1952); Camargo (1961); Leacock (1972); Steger (1972); Gerbert (1970) e outros.

O elemento africano tem sido objeto igualmente de análise sócio-histórica com ênfase na economia e na estrutura social, na obra de Freyre (1951; 1952) onde é traçada a história da sociedade patriarcal no Brasil ou nas obras de conjunto onde sobressaem os trabalhos de Ramos (1951);

Azevedo (1958); Prado Jr. (1957); Furtado (1958) e Diégues Jr. (1963; 1963 A; 1964).

O africano e seus descendentes aparecem ainda nas obras voltadas para o estudo da unidade nacional brasileira, tais como nos trabalhos de Bastide (1959), Wagley (1965), Lambert (1967) e Smith (1967).

Na Amazônia, esses estudos não ocorrem em termos de seqüências de orientação teórica. Partindo-se da análise de considerar a Amazônia como um todo, a conquista da região e domínio da terra somente podem ser entendidos por um complexo de forças geo-políticas que atuaram no espaço geográfico dessa área (do qual participaram índios, portugueses, africanos e mestiços), formando um triângulo cujos vértices apoiaram-se em Belém, no Estado do Pará; em Barcelos, no Estado do Amazonas e em Vila-Bela, no Estado de Mato Grosso (Mendonça, 1963; 6A).

A expansão e manutenção desse território foi montada à base da instalação de fortificações militares e de "aldeamentos" dirigidos por sacerdotes de diversas ordens religiosas.

As primeiras, construídas em locais estratégicos que envolviam o conjunto ao longo das fronteiras vivas e mortas, tais como a Fortaleza de Macapá, Fortaleza de São Joaquim, Forte de São José de Marabitaná, Forte de São Gabriel da Cachoeira, Forte de Tabatinga, Forte de Bragança e Forte Príncipe da Beira, onde, para as mesmas, uma série de recomendações constantes de Cartas Régias, Alvarás e Decisões não somente aconselhavam como estimulavam o casamento entre portugueses e índias.

Os "aldeamentos" dirigidos por missionários franciscanos da Província de Santo Antônio, Carmelitas, Mercedários, Jesuítas, Franciscanos da Província da Nossa Senhora da Piedade e Capuchos da Conceição da Beira e Minho, estabeleceram-se nas proximidades de Belém, nas atuais zonas bragantinas, guajarina, do Saigado e Gurupi; na Ilha de Marajó e no Amapá. Subiram o Rio Tocantins e se instalaram nos afluentes do Amazonas (Xingu, Tapajós, Nhamundá, Madeira e Negro); no Solimões confinaram com os aldeamentos espanhóis e, em muitos casos, a penetração não deu como resultado o estabelecimento de aldeias, entretanto atingiram os Rios Araguaia e Branco e a confluência do Uaupés como o Negro (Maués, 1968:25).

Esses "aldeamentos" não eram dedicados apenas à catequese ou às práticas religiosas, como também a atividades sociais e econômicas, imprimindo paralelamente a essas diretrizes, outras, capazes de encaminhar a população nelas baseada a uma diversificação de atividades mercê dos recursos existentes em sua localização regional.

Quanto ao elemento africano, as notas mais antigas nos são fornecidas pelos naturalistas viajantes, que em seus relatos nos trazem algumas informações sobre os mesmos. Bates (1944:64) nos refere sobre a composição da população de Belém; Agassiz (1938:195) nos relata passa-

gens da vida social da cidade; Wallace (1939:21) nos fala das festas e da participação da população nas mesmas; Ferreira (1952; 1971) em sua iconografia, apresenta por sua vez instantâneos de momento, onde aparece o africano participando da vida econômica; Spix & Martius (1938:19) indicam apenas referências de importação de escravos, enquanto os historiadores clássicos da Amazônia, entre eles Baena (1838) e Berredo (1849), trazem referências sobre a atuação do negro na economia regional.

Uma outra fonte de informação histórica é encontrada nos periódicos locais, especialmente no final do século passado e começo deste, dizendo mais da pressão policial às “casas de feitiçaria” que perturbavam o sossego público nas ruidosas sessões noturnas, ou ao noticiário, também esparso, dos “despachos” da encruzilhada, que amedrontavam a população dos subúrbios distantes da cidade. Ao lado desse noticiário um fator constante: acusações de “bruxas” e “feiticeiras”, “espíritos maléficos”. “magia negra” e “espíritos demoníacos” que dominaram a “macumba” nos bairros pobres da cidade (Figueiredo & Vergolino e Silva, 1967; Vergolino e Silva, 1973).

A situação atual de orientação histórica sobre o contingente africano na Amazônia parte da análise feita de fontes primárias em arquivos coloniais, como se vê dos trabalhos de Carreira (1969; 1972), Dias (1970), Vergolino e Silva (1968; 1971) e Salles (1971).

Esses estudos já nos permitem conclusões parciais sobre o problema, quanto às modalidades do tráfico, número aproximado de negros importados, portos de entrada e sua procedência.

Quanto às modalidades do tráfico, o mesmo foi realizado sob diversos regimes. “O assento ou alistamento compulsório de negros cativos na África, geralmente negociados com contratos da Fazenda Real com particulares — realizados nos Séculos XVII e XVIII; o estanque ou estanco, monopólio atribuído às companhias de comércio; a iniciativa particular realizada irregularmente durante todo o período do tráfico; o contrabando e finalmente, o comércio interno, também de iniciativa particular, que deslocou escravos sobretudo da Praça da Bahia para o Maranhão, e desta para o Pará, através dos caminhos terrestres e feitos pelos comboieiros” (Salles, 1971:27).

Quanto ao número de escravos introduzidos através das diversas modalidades, os dados são ainda incompletos e insuficientes para uma afirmação final sobre o assunto, entretanto, os conhecidos e constantes das obras de Carreira (1969; 1972); Dias (1970) e Vergolino e Silva (1971), levam-nos a acreditar que se elevam a mais de 53.000 o número de escravos africanos entrados na Amazônia pelo porto de Belém.

Vergolino e Silva (1971:32) ainda refere que a mão-de-obra escrava não era apenas utilizada na cidade de Belém e cercanias. Vamos encontrar essa mão-de-obra espalhada por toda a Amazônia. Em Belém, os escravos eram utilizados para os serviços domésticos (cozinheira, costureira, ama-seca, criada de servir), como integrantes de bandas marciais, porteiros do Legislativo, nas construções navais, nas olarias, nos serviços ur-

banos e de transporte, enfim, os serviços que lhes eram atribuídos por seus possuidores, tais como amassadeiras de açaí ou vendedora de tacacá, pedreiros, ferreiros, sapateiros, carpinteiros, escultores, torneiros, alfaiates e tecelões.

Nos outros centros, tais como Ourém, Barcelos, Bragança, Macapá, Boim, Ega, Oeiras, Cametá, Santarém, Serpa, Bujaru, Benfica, Mazagão, Acará, Borba, Vigia, Vila Vistosa, Arari, Vila Nova de Mazagão, eram utilizados principalmente nas atividades agrícolas, especialmente nos engenhos de cana-de-açúcar, tais como o do Murutucu, nos limites de Belém; Jaguarari, no Moju; Carmelo, no Tocantins; Cafezal, nas proximidades da Baía de Carnapijó; Palheta, no arquipélago de Marajó e ainda nas áreas das bacias dos Rios Acará, Capim, Moju, Igarapé Miri e baixo Tocantins; nos trabalhos de fortificação (Macapá); Olaria (Engenho do Carmelo) e também mineração (Borba) .

O elemento africano participou também da pecuária principalmente na Ilha de Marajó, especialmente nas missões religiosas existentes na ilha; em Cachoeira, Condeixa, Chaves, Monsarás, Monforte e Muaná.

Desta forma, o escravo africano apresenta-se na Amazônia com as mesmas características sociais que se apresenta no resto do Brasil Colonial: o negro de campo e o negro doméstico (Carneiro, 1964:6-10) . Na primeira categoria está incluído o negro de ofício especializado nos trabalhos do engenho da cana-de-açúcar, e na segunda categoria, o negro de aluguel, onde seu trabalho era explorado diretamente, e o negro de ganho, onde se dava liberdade de ação para o escravo, em troca de certa quantia paga semanalmente pelo mesmo.

Assim, Belém não era apenas porto de entrada de escravos africanos para o vale amazônico, porém, sua função principal foi a de ser centro distribuidor dos mesmos para toda a região. Esses escravos foram importados diretamente da Guiné Portuguesa, pelos portos de Bissau e Cacheu, de Cabo Verde, de Cabinda e de Angola; indiretamente através dos portos do Maranhão, Pernambuco, Bahia e outros portos brasileiros, bem como uma reduzida população também penetrou a Amazônia representada por grupos fugitivos das Guianas, que se instalaram em território brasileiro.

Muitos dos escravos fugidos das senzalas organizaram quilombos nas adjacências das principais cidades amazônicas e mesmo no interior da região. No Pará, ficaram célebres os mocambos dos Rios Curuá, nas proximidades de Alenquer; Trombetas e Cuminá, nas proximidades de Obidos e Oriximiná; Tocantins, nas proximidades de Tucuui, Moca-juba e Cametá; Gurupi, na fronteira do Pará e Maranhão. No Maranhão organizaram-se nos Rios Maracassumé e Turiaçu, nas vizinhanças da cidade de Turiaçu, e no Amapá, nos Rios Oiapoque e Calçoene, bem como perto de Mazagão.

Esses quilombos ou mocambos, como afirma Carneiro (1964-35), constituíram "um acontecimento singular na vida nacional seja qual for o ângulo por que o encaremos. Como forma de luta contra a escravi-

dão, como estabelecimento humano, como organização social, como reafirmação dos valores das culturas africanas sobre todos os aspectos, o quilombo revela-se como fato novo, único, peculiar — uma síntese dialética. Movimento contra o estilo de vida que o branco queria lhe impor, o quilombo mantinha a sua independência à custa das lavouras que os ex-escravos haviam aprendido com os seus senhores e a defendia quando necessário, com as armas de fogo dos brancos e os arcos e flechas dos índios. E embora em geral contra a sociedade que oprimia seus componentes, o quilombo aceitava muito dessa sociedade e foi, sem dúvida, um passo importante para a nacionalização da massa escrava”.

Terminado o tráfico, à proporção que o tempo se estende e a escravaria ganha igualmente tempo para sobreviver, as mudanças sócio-culturais sucessivas, ocorridas com o advento das leis do Ventre Livre e Septagenários e finalmente com a Abolição, os descendentes desses escravos começam a participar lentamente de uma sociedade estratificada, formando a base de uma pirâmide social, misturados com mestiços, mamelucos e caboclos, constituindo o proletariado urbano e rural.

Todos os valores de que eram portadores foram perdidos, pois apesar dos elementos culturais que se mesclaram e onde muitos sofreram processos de adaptação e mudança, em tempo algum o português colonizador abriu mão dos padrões básicos de que era portador: a língua, a religião, as instituições políticas, administrativas, sociais e morais, a organização social, a maneira de construção dos povoados e vilas, a arquitetura (civil, militar ou religiosa), a vida em família e o espírito tradicionalista.

Para tipificar o que restou desses valores, teríamos evidentemente que partir da análise dos padrões culturais de que eram portadores esses elementos, oriundos de um cadinho cultural como é a África, com uma diversidade de culturas difícil de serem determinadas, pois muitas vezes, ou quase sempre, os padrões culturais de que eram portadores os escravos exportados não coincidiam com os existentes nas áreas dos portos de embarque com destino ao Brasil.

Mesmo adotando-se um modelo teórico como o de Ribeiro (1968) de classificação de cultura por níveis operacionais⁽⁴⁾ vemos ser simplesmente impossível realizar essa análise.

(4) Adotamos os critérios de Ribeiro (1969) de classificação da cultura por níveis operacionais; o sistema adaptativo, compreendendo o conjunto integrado de modos culturais de ação sobre a natureza necessária à produção e reprodução das condições materiais de existência de uma sociedade; o sistema associativo, compreendendo os modos de regulamentação das relações entre as pessoas para o efeito de atuarem conjuntamente no esforço produtivo e na reprodução biológica do grupo; e finalmente, o sistema ideológico, compreendendo além das técnicas produtivas e das normas sociais em seu caráter de saber abstrato, todas as formas de comunicação simbólica como a linguagem, as formulações explícitas de conhecimento com respeito à natureza e à sociedade, os corpos de crença e as ordens de valores, bem como as explicações, em cujos termos os povos explicam seu modo de vida e conduta.

Incorporado compulsoriamente a uma sociedade que emerge, teve que adaptar-se às condições impostas pelo escravizador. Do nível adaptativo, nada restou; o associativo lhe foi imposto, pois como afirma Harris (1967) “quando os seres humanos têm o poder, a oportunidade e a necessidade se unem com membros do sexo oposto sem considerar a cor da pele ou a identidade do avô. Sempre que a procriação livre numa população de seres humanos é restrita, é porque um sistema maior de relações se encontra ameaçado por semelhante liberdade”.

Quanto ao nível ideológico, é ainda Harris (1967) que nos explica que “o efeito do *plantation* sobre as sobrevivências dos elementos religiosos é de interesse todo especial... Uma vez que os cultos africanos constavam principalmente de danças rítmicas, de música e de cantorias em suas fases públicas, é provável que os senhores de engenho não apenas permitissem como até mesmo encorajassem esses vestígios africanos. Certamente quando trabalhavam no campo podiam os escravos cantar e marcar o ritmo, mantendo a produção do trabalho. Ao cair da noite, a dança com o acompanhamento de tambores era permitida e encorajada como diversão que ajudava a levantar o moral dos escravos. Enquanto os escravos faziam tentativas de associar o panteão africano ao panteão católico, seus senhores não ficavam particularmente interessados com tais atividades pagãs...”

Desta forma, resta apenas a religião como instrumento de pesquisa.

A análise antropológica de religiões na Amazônia com sobrevivências africanas somente tem início com o estabelecimento de “áreas de culto” constantes dos trabalhos de Bastide (1971:243) para o qual esses cultos seriam a resultante do sincretismo afro-ibero-indígena, e estariam enquadrados no que ele denominou de “área do catimbó”; e de Carneiro (1964:137) para o qual “há dois tipos de culto na área C: o batuque e o babaçuê, que correspondem às variedades transmitidas à Amazônia respectivamente, por elementos egressos da casa de Nagô e da casa das Minas em São Luiz”.

Quer nos centros urbanos quer nos rurais da região, um esquema rígido e conceitual dessa natureza não pode ser aplicado. Os trabalhos de campo desenvolvidos na área forneceram um material que veio demonstrar inicialmente, no que concernia ao aspecto espírico, não serem válidos os esquemas etnológicos assim estabelecidos.

A montagem de um modelo mecânico decalcado em uma bibliografia falha, onde foram tomadas as informações constantes dos autores clássicos da Amazônia, como ponto de referência, aliadas à utilização de abordagem do tipo histórico comparativo ou mesmo eclético, determinou para a área amazônica a colocação do problema apenas em termos do que poderíamos chamar de uma classificação didática.

Assim, julgamos que, como não foi realizado o estudo do traço econômico da região e da evolução do processo político desenvolvido na área, acrescido de ausência de análise de correlações mais profundas do

ponto de vista histórico, não foi possível a esses autores irem além de ensaios duvidosos, daí a razão de ser da incidência de um “africanismo” numa deformação da realidade. A citação vaga de documentos, a ausência de pesquisa intensiva em fontes primárias e de trabalho de campo, condicionou a repetição de conceitos errôneos, porém tidos como válidos.

As primeiras contradições na faixa interiorana foram encontradas por Galvão (1953; 1955), na região de Gurupá e confirmadas por Figueiredo & Vergolino e Silva (1972) na região do alto Cairari, quando se constatou que “fracamente assistido pelos sacerdotes católicos e pelos missionários evangélicos, o indivíduo e a comunidade recorrem a outras crenças, 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” (Galvão 1953:4-5).

Nesse mundo espiritual, os Santos são entidades que protegem não somente os homens como as comunidades em que vivem, e que, devidamente reverenciados sob as formas as mais diversas, garantem prosperidade, saúde e felicidade. Sua atuação, entretanto, não é total, pois existem situações em que sua força é impotente. Essas situações encontradas no mundo sobrenatural e na própria natureza são fruto da atuação de outras entidades que habitam a floresta e o fundo dos rios.

Esse mundo mitológico tem suas raízes nas crenças indígenas e a própria designação dessas entidades é expressa por palavras também de procedência indígena, que não guardam mais o modelo nem a função primitiva, pois foram reformuladas pela influência do catolicismo, dos cultos afro-brasileiros e outras, oriundas do contato dessas populações interioranas com as frentes de penetração nacional.

Assim, o mundo sobrenatural e as instituições religiosas existentes no interior da Amazônia são a resultante, como a própria subcultura amazônica — da integração dos elementos culturais, de que eram portadores os que participaram do processo de colonização da região e as mudanças culturais hoje encontradas são decorrentes da transformação de uma sociedade colonial de índios, portugueses, africanos e mestiços, na atual sociedade amazônica.

A colocação do problema, no centro macro-regional da área, que é Belém, “revela mudanças no nível ideológico de seus habitantes, pois se no interior paralelamente existe uma crença e uma prática de pajelança cabocla; nos centros urbanos esse mesmo cristianismo se dilui na adesão às religiões mediúnicas, sejam elas de fundo evangélico (Pentecostal), kardecista (Espiritismo) e sincrética (Afro-Brasileiro)”, (Vergolino e Silva, 1973).

O visitante que em Belém, sem rumo certo, percorre à noite os subúrbios da cidade, é invariavelmente atraído pelo toque de tambores e pelos cânticos entoados nos “terreiros”.

Penetrando em qualquer uma dessas casas de culto, a experiência religiosa ⁽⁵⁾ que irá observar é a resultante de um longo processo acultu-rativo, onde se encontram amalgamados, formando um corpo de crença único, reminiscências ou sobrevivências africanas, catolicismo, xamanis-mo indígena, pajelança cabocla, kardecismo, teosofismo, preceitos de so-ciedades secretas e, dificilmente, sem análise mais profunda, poderá en-ender o mecanismo de funcionamento e o significado da cerimônia que observa.

Esses centros mediúnicos estão agrupados na cidade em duas asso-ciações distintas: a Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Bra-sileiros e o Supremo Conselho da Umbanda Cristã. A primeira congrega atualmente 416 casas de culto espalhadas pela cidade e no interior do Estado, e fundamentalmente apresenta três tipos de culto: o Nagô, a Jurema e a Umbanda, com uma série de variantes, enquanto o Supremo Conselho da Umbanda Cristã congrega algumas casas que guardam uma certa unidade de funcionamento.

Constata-se, igualmente, a existência de um grande número de casas de culto, sem filiação associativa e sem registro policial, disseminadas pela cidade, dos subúrbios mais distantes aos modernos edifícios de aparta-mentos no centro urbano, que funcionam como cultos domésticos ou fa-miliares, reunindo parentes e amigos mais chegados em determinados dias da semana, para a realização do cerimonial.

Todas essas casas de culto, como já havia sido anteriormente obser-vado por Carneiro (1964:121-142), em uma visualização genérica do Bra-sil, guardam entre si uma certa unidade de estrutura e funcionamento, caracterizada pelo fenômeno da “incorporação” ou possessão, o caráter pessoal da divindade que “baixa”, a presença de Exu como mensageiro e a utilização de processos divinatórios os mais diversos (o destino).

Entretanto, as entidades que “baixam”, reformuladas e reinterpretadas ao longo do tempo, sofrem nos dias de hoje impactos cada vez maiores. “Nas estantes de livros dos pais e mães-de-santo, ao lado de uma literatura não codificada, adquirida nos mercados, feiras ou ainda em casas especializadas, onde se vendem também banhos, defumações, amu-letos e imagens (católicas, ou não), encontram-se obras de autores nacio-nais e estrangeiros que realizaram estudos sobre esses cultos”. (Figueire-do & Vergolino e Silva, 1966; Figueiredo, 1974).

As idéias encontradas na leitura dessa bibliografia são reformula-das e reinterpretadas dentro da experiência religiosa de cada um desses

(5) O material utilizado no presente ensaio foi coletado em pesquisa de campo realizada no período 1966/1971 — Projeto Bатуques de Belém — Universidade Federal do Pará — Napoleão Figueiredo & Anaiza Vergolino e Silva. As coleções etnográficas recolhidas integram o acervo da disciplina Etnologia e Etnografia do Brasil da mesma Universidade (Col. Figueiredo & Vergolino e Silva, 1967 — ns. 330 a 699; 947 a 981; Col. Vergolino e Silva & Figueiredo, 1970 — ns. 1160 a 1198 e Col. Figueiredo, 1973 — ns. 1259 a 1268).

chefes de culto, que as transmitem a seus “filhos” e “filhas”, e ao mesmo tempo que conquistam dimensões locais, diversificam-se na unidade de cada uma dessas casas de culto, que funcionam assim com características próprias.

Muitas das entidades encontradas na antiga mitologia africana, com o correr do tempo foram desaparecendo, e as que sobreviveram identificaram-se com os santos católicos, e hoje, nessa complexa liturgia, emergem e chefiam “linhas” cada uma delas com sete “legiões”. Cada “legião” tem seu “guia chefe” que por sua vez chefia sete entidades menores, cada uma delas chefiando outras tantas, numa progressão infinita, onde se encontram misturados Santos Católicos e Orixás Negros, Índios, Caboclos e Brancos, Pretos-Velhos e “Encantados”, Gente Fina (Príncipes e Barões) e povos de civilizações desaparecidas, Hindus e figuras ligadas ao teosofismo. Cada uma delas, é portadora de identificações próprias e, apesar da aparente diversidade litúrgica integrada a cada uma dessas entidades, as mesmas guardam uma unidade de função.

Essas entidades contraem casamentos entre si — monogâmicos e poligâmicos (poliândricos e poliginicos) — ou simplesmente se “amigam” dando origem a uma numerosa prole e estabelecendo um intrincado sistema de parentesco com diversos “arranjos organizatórios” onde é estabelecido um relacionamento formal ou informal nas diversas descendências.

Na clientela que frequenta essas casas de culto (associadas ou não) encontram-se representadas todas as classes sociais da cidade: o proletariado urbano, a classe média-baixa; a classe média-média; a classe média-alta e a classe alta. Na hora da dança ou dos “trabalhos” na “Guma” misturam-se domésticas, políticos, militares, servidores públicos, profissionais liberais, senhoras elegantes citadas nas colunas do *café-society*, todos nivelados no espaço-tempo sagrado do “terreiro”, participando sem distinção de classe e cor desse experimento religioso.

A representação das entidades que atuam nessas casas de culto também sofreu modificações no tempo. Primeiramente representadas sob a forma de fetiches, à proporção que o culto se modifica ganha proporções de estatuária cristã e finalmente conquista símbolos nos “pontos riscados” que se transformam em esculturas de ferro, com propriedades mágicas, adquiridas mediante “preparo” pelos “guias”, servindo de apoio às forças extraterrenas e sobrenaturais.

As alfaias, utensílios e vasilhame são importados da Bahia ou Rio de Janeiro ou ainda de fabricação local, e aí temos a registrar um fato interessante: enquanto o material de importação é sempre de linha industrial e em série, o confeccionado em Belém, como cuias, bilhas, copos ou pratos em barro, bem como as esculturas em ferro, todos eles com dizeres ou símbolos representativos das entidades, são confeccionados de forma não seriada por artesãos locais (pintadores de cuia, oleiros e ferreiros) que não pertencem a “irmandade”, o que nos leva a concluir que esse artesanato, fabricado por gente que não é “de dentro”, é sintoma da

ditusão de um experimento religioso que se incorpora à mentalidade mágica dos habitantes de Belém.

Os portadores dessa mentalidade mágica agrupam-se por sua vez em três categorias distintas: os ostensivos, os disfarçados e os envergonhados. Os primeiros, participam e vivem o experimento religioso. São filiados às instituições associativas ou aos cultos de família ou de amigos em caráter permanente. Identificam-se como membros da “irmandade” e são reconhecidos pela coletividade como tal. Os segundos freqüentam de maneira particular apenas uma ou outra casa de culto, associativa ou não, e ao mesmo tempo que partilham das “mirongas” do cerimonial, praticam ostensivamente outro tipo de experimento religioso: freqüentam missa, são membros de irmandades religiosas e dos Cursilhos da Cristandade ou ainda partilham do cerimonial das sinagogas. Os últimos são freqüentadores esporádicos do culto, como também freqüentam esporadicamente outro experimento religioso; mas, em suas casas, fazem as obrigações do culto e do “santo”, usam amuletos “preparados”, porém não desejam identificar-se ou serem reconhecidos como participantes do experimento (Figueiredo, 1974).

Essa nova abordagem que abandona o “africanismo” para estudar o fenômeno religioso como um todo, foi utilizada em Belém por Leacock (1964; 1964 A; 1971) e por Figueiredo & Vergolino e Silva (1966). O primeiro, adotando uma posição funcionalista, aborda o fenômeno como compensação em que se procura evidenciar “funções conscientes” (cura por exemplo) ou inconscientes (integração e ajustamento numa sociedade que se urbaniza) ou ainda “deprivação” onde se pretende dar conta de um fato social através de motivações individuais. Quanto aos segundos, adotando uma posição eclética, deixaram de levar em conta a relevância dessas “sobrevivências africanas” num contexto presente, dando como resultante uma visão estática do problema.

Um outro tipo de abordagem está sendo realizado por Vergolino e Silva (1973) que partindo de uma situação social, uma cerimonia que pelo fato de aglutinar todo o conjunto da Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros, por iniciativa de membros de sua Diretoria, poderá permitir conhecer o histórico da mesma, sua organização oficial e oficiosa, os processos de competição que nela ocorrem e, sobretudo, uma visualização dos tipos de poder e prestígio que nela se apresentam.

Quanto ao estudo da atual situação dos descendentes desse elemento africano, diluídos em uma sociedade de classes, ainda não foram realizadas na Amazônia.

Finalmente quanto aos componentes raciais das populações amazônicas, estudadas do ponto de vista genético, temos a referir o trabalho de Ayres et alii (1968) que, utilizando marcadores genéticos característicos de brancos, índios e negros africanos e cujas freqüências nas gerações parentais exibem diferenças acima de 10%, foram estimados preliminarmente em: branco 50%; índio 17%; e negro 33%. Esses estudos prosse-

guem⁽⁶⁾ e o último informe sobre o assunto, onde foi analisado apenas um marcador genético de toda população estudada, revela: componentes caucasóide 69%; negróide 16% e índio 15%.

Assim, concluiríamos que, diluídos no tempo e no espaço amazônico, os traços somáticos e culturais dos que participaram da conquista e da ocupação da área (índios, portugueses, africanos e mestiços) amalgamaram-se e fundiram-se de tal forma, que é impossível dissociar qualquer um deles.

Todos esses traços, inclusive os religiosos, não são antagônicos; muito ao contrário: o conjunto aparentemente desordenado é altamente organizado e harmônico, não havendo contrastes entre religiões, sejam elas quais forem. Na mentalidade mágica do homem amazônico, integrada ao processo cultural que se desenvolveu e se desenvolve na área, existe apenas um todo — suas crendices, superstições, enfim, sua religião.

AFRICAN PRESENCE IN AMAZONIA

Starting from the presupposition that the conquest of Amazonia can only be understood by a complex of geo-political forces that act on that area, the writer of the present essay emphasizes the role played by the fortifications built there, as well as by the village catechization. As for the African element, the most ancient references are found among travellers and naturalists. Another source already alluding to the last century, are periodicals. In Amazonia the African slave had the same characteristics as in the remainder of Colonial Brazil, divided between country Negro and domestic negro. Then, the Author begins to analyze the Negro's religiosity in the region. The City of Belém was and still is the great centre for this study, being placed there the various modalities this religiosity takes on. Where the social components of the Amazonian populations are concerned, he also says that they were mixed in such a way that it is impossible to dissociate any of them.

PRESENCE AFRICAINE EN AMAZONIE

Partant de la conjecture que la conquête de l'Amazonie ne peut être comprise que par un complexe de forces géo-politiques qui agissent dans cette aire, l'auteur de l'essai présent relève le rôle joué par les fortifications édifiées, ainsi que par les villages de la catéchèse. Quant à l'élément africain, les plus anciennes références se trouvent dans les écrits des voyageurs naturalistes. Une autre source, déjà allusive au dernier siècle, est constituée par les journaux. En Amazonie, l'esclave africain eut les mêmes caractéristiques que dans le reste du Brésil Colonial, en se divisant en nègre campagnard et nègre domestique. Par

(6) Laboratório de Genética do Centro de Ciências Biológicas da Universidade Federal do Pará.

suite, l'Auteur analyse la religiosité noir dans la région; la Ville de Belém fut et est encore le grand centre pour cette étude, car là se situent plusieurs modalités que cette religiosité assume. En ce qui concerne les composantes raciales des populations amazoniques, il dit encore qu'elles se sont fondues de telle façon qu'il est aujourd'hui impossible de les dissocier.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGASSIZ, Luiz, CARY, Elizabeth. *Viagem ao Brasil (1865-1866)*. S. Paulo. Ed. Nacional, 1938. v. 95 (Brasíliana)
- AIRES, Manuel et alli. Componentes raciais da população de Belém, Pará. Primeiros dados. *Ciência e Cultura*. S. Paulo, v. 20, n.º 2, 1968.
- AZEVEDO, Fernando de. *A cultura brasileira; introdução ao estudo da cultura no Brasil*. 3.ª ed. São Paulo, Ed. Melhoramentos, 1958.
- BAENA, Antonio Monteiro. *Compendio das Eras da Província do Pará*. Santos e Santos Menor. Belém, 1838.
- BASTIDE, Roger. *Imagens do Nordeste místico em preto e branco*. Rio, Emp. Gráfica O Cruzeiro, 1945.
- . *Brasil, terra de contrastes*. S. Paulo. Dif. Européia do Livro., 1959.
- . *Candomblé da Bahia*. S. Paulo, Ed. Nacional, 1961. (Brasíliana, v. 313.)
- . *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo, Ed. Pioneira, 1971. 2 v.
- . *Estudos afro-brasileiros*. S. Paulo, Ed. Perspectiva, 1973. 384 p. ilus.
- BATES, Henry Walter. *O naturalista no Rio Amazonas*. S. Paulo. Ed. Perspectiva, 1944. v. 237 (Brasíliana)
- CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. *Kardecismo e Umbanda*. S. Paulo, Ed. Pioneira, 1901.
- CARDOSO, Fernando Henrique. *Capitalismo e escravidão*. S. Paulo, Dif. Européia do Livro, 1962.
- CARNEIRO, Edison. *Religiões negras*. Rio, Ed. Civ. Bras., 1936. (Biblioteca de Divulgação Científica)
- . *Negros bantus*. Rio de Janeiro, Ed. Civ. Bras., 1937.
- . *Candomblés da Bahia*. Rio, ed. Andes, 1954.
- . *Ladinos e crioulos*. Rio, Civ. Bras., 1964. 240 p.
- CARREIRA, Antônio. *As Companhias Pombalinas de navegação e comércio e tráfico de escravos entre a Costa Africana e o Nordeste Brasileiro*. Porto, Imprensa Portuguesa, 1969. 565 p.
- . *Cabo Verde; Formação e Extinção de uma sociedade escravocrata (1460-1878)*. Bissau, Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1972.
- COSTA, Emilia Viotti da. *Da Senzala à Colônia*. S. Paulo, Dif. Européia, 1966. 497 p. ilus.
- DIAS, Manuel Nunes. *A Companhia Geral do Grão Pará e Maranhão*. Belém, Imp. Universitária, 1970. 2 v.
- DIEGUES Jr., Manuel. *Regiões culturais do Brasil*. Rio, Centro Bras. de Pesquisas Educacionais, MEC, 1960.
- . *Etnias e culturas no Brasil*. 3. ed. Rio, Ed. Letras e Artes, 1963.
- . *Imigração, Urbanização e Industrialização*. Rio, Centro Bras. de Pesquisas Educacionais, MEC, 1963.
- . *O Brasil e os brasileiros*. São Paulo, Liv. Martins Ed., 1964.
- DUARTE, Eduardo. Sobrevivências do culto da serpente (Dãnh-Gbi) nas Alagoas. *Rev. do Inst. Hist. e Geográfico de Alagoas*. Maceió, Inst. Hist. Geogr. de Alagoas, 1952.

- EDUARDO, Octavio da Costa. *The Negro in Northern Brazil; a study in acculturation*. 2. ed. Seattle, Univ. of Washington Press, 1966.
- FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. S. Paulo, Ed. Universidade de S. Paulo, 1965.
- . *Mudanças sociais no Brasil*. S. Paulo, Dif. Européia do Livro, 1960.
- . Mobilidade social e relações sociais: o drama do negro numa sociedade em mudança. *Cadernos brasileiros*. Rio, 1968, n.º 47.
- FERNANDES, Gonçalves. *O sincretismo religioso no Brasil*. Curitiba, Ed. Guaira, 1941.
- FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Viagem filosófica às Capitanias do Grão Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*. S. Paulo, Gráficos Brunner, 1952.
- . *Viagem filosófica pelas capitanias do Grão Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá, 1783-1792*. Iconografia v. 1, Rio, Cons. Federal de Cultura, 1971.
- FIGUEIREDO, Napoleão. *Estudos sobre a Cultura Portuguesa em Portugal e no Brasil*. Mrs., 1973.
- . *Os caminhos de Exu*. Mns., 1974.
- e SILVA, Anaiza Vergolino e. Alguns elementos novos para o estudo dos batuques de Belém. *Atas do Simpósio sobre a Biota Amazônica; Antropologia*. Rio, Conselho Nacional de Pesquisas, 1966. v. 2.
- . *Estudos e Problemas Brasileiros; Formação étnica e cultural do Povo Brasileiro*. Belém, Univ. Fed. do Pará, Centro de Educação, 1971. (Mim.)
- . *Festas de santos e encantados*. Belém, Academia Paraense de Letras. 1972.
- FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mocambos*. 2. ed. Rio, José Olympio Ed., 1951.
- . *Casa Grande e Senzala*. 7. ed. Rio, J. Olympio Ed., 1952.
- FURTADO, Celso. *Formação Econômica do Brasil*. 2. ed. Rio, Ed. Fundo de Cult. 1959.
- GALVÃO, Eduardo. A vida religiosa do caboclo da Amazonia. *Boletim do Museu Nacional*. Rio, Museu Nacional, 1953. (Nova Série, Antropologia, 15)
- GERBERT, Martin. *Religionen in Brasilien. Eine analyse der nicht-katolischen religions-formen und ihrer Entwicklung im Sozialen Wandel der Brasilianischen Gesellschaft*. Berlin, Bibliotheca Ibero-Americana, 1970. (Band 13, Colloquium Verlag)
- HARRIS, Marvin. *Padrões raciais na América*. Rio, Ed. Civ. Bras., 1967.
- IANNI, Octavio. *As metamorfoses do Escravo*. S. Paulo, Difusão Européia do Livro, 1962.
- LAMBERT, Jacques. *Os dois Brasis*. 3. ed. S. Paulo, Ed. Nacional, 1967. (Brasiliiana. 355)
- LEACOCK, Seth. Fun-loving deities in a afro-brazilian cult. *Anthropological Quarterly*. Washington, v. 37, n.º 3, 1964.
- . A ceremonial drinking in a afro-brazilian cult. *American Anthropologist*. Washington, V. 66, n.º 2, 1964.
- LEACOCK, Seth e Ruth. *Spirits of the deep*. New York, Natural History Press, 1972.
- MAUES, Raimundo Heraldo. Congregações religiosas na Amazônia. *Ação das Ordens e Congregações religiosas na Amazônia*. Belém, Grémio Literário Português, 1968.
- MENDONÇA, Marcos Carneiro de. *A Amazônia na era pombalina*. Rio, Inst. Hist. e Geográfico Brasileiro, 1963.
- PEREIRA, João Batista Borges. *Cor, mobilidade e profissão*. S. Paulo, Pioneira Ed., 1967.
- PEREIRA, Nunes. *A casa das Minas; contribuição ao estudo das sobrevivências daomeanas no Brasil*. Rio, Sociedade Bras. de Antropologia, 1947. (Publ. 1)
- PRADO JR., Caio. *Formação do Brasil contemporâneo; Colônia*. 5. ed. S. Paulo, Ed. Brasiliense, 1957.
- RAMOS, Arthur. *Introdução à Antropologia Brasileira*. 2. ed. Rio, Ed. Casa do Estudante do Brasil, 1951.
- RIBEIRO, Darcy. *O processo civilizatório*. Rio, Civ. Bras., 1968.

- RIBEIRO, René. *Cultos afro-brasileiros do Recife; um estudo de ajustamento social*. Recife, Inst. Joaquim Nabuco, 1952.
- RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. S. Paulo, Ed. Nacional, 1932. 409 p.
- SALLES, Vicente. *O negro no Pará; sob regime de escravidão*. Rio, Fundação Getúlio Vargas & Univ. Fed. do Pará, 1971. 336 p. illus.
- SMITH, T. Lynn. *Brasil, Povo e Instituições*. Rio, Aliança para o Progresso, 1967.
- SPIX & MARTIUS. *Viagem pelo Brasil*. 2. ed. S. Paulo, Ed. Melhoramentos, s.d. v. 3 (Viagem pelo Brasil)
- STEGER, Hanns-Albert. *El Transfondo revolucionario del sincretismo criollo; Aspectos sociales de la transformacion clandestina de la religion en Afro America colonial e postcolonial*.
- VALENTE, Waldemar. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. S. Paulo, Ed. Nacional, 1955. (Brasiliana, 280)
- . *Sobrevivências Daomeanas nos grupos de culto Afro-Nordestinos*. Recife, Inst. Joaquim Nabuco de P. Sociais, 1964.
- VERGOLINO e SILVA, Anaiza. *Alguns elementos para o estudo do negro na Amazônia*. Belém, Museu Paraense E. Goeldi, 1968. (Publ. Avulsas, 8)
- . *O negro no Pará: a notícia histórica*. *Antologia da Cultura Amazônica*. Belém, Amazonia Ed. Culturais, 1971. (Antropologia e Folclore, v. 6).
- . *O Tambor das Flores; estruturação e simbolismo ritual de uma Festa da Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros no Pará*. Campinas, Inst. Filosofia e C. Humanas, 1973. (Projeto de Pesquisas para tese de Mestrado em Antropologia Social, Univ. Estadual de Campinas).
- WAGLEY, Charles. *An Introduction to Brazil*. New York, Columbia University Press, 1965.
- WALLACE, Alfred Russel. *Viagens pela Amazônia e Rio Negro*. S. Paulo, Ed. Nacional, 1939. (Brasiliana, 156).